

ISSN: 1666-2849
ISSN (en línea): 1853-2144



Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Año XIII, Nro. 12
Otoño de 2013

instantes *Y* *azares*
escrituras nietzscheanas



Directora

Mónica B. Cragolini

Comité Asesor: Massimo Cacciari (Università di Venezia, Italia), Juan Luis Verma (Universitat de les Illes Balears, España), Enrique Lynch (Universidad de Barcelona, España), Andrés Sánchez Pascual (Universidad de Barcelona, España), José Jara (Universidad de Valparaíso, Chile), Manuel Barrios Casares (Universidad de Sevilla, España), Luis de Santiago Guervós (Universidad de Málaga, España), Rosa Coll (Universidad Pedagógica Nacional, México), Lucía Piossek (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina), Esther Díaz, Cristina Ambrosini (Universidad Nacional de Lanús, Argentina), Jorge E. Dotti (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Gregorio Kaminsky (Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de Río Negro, Argentina), Marta López Gil (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Ricardo Maliandi (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina) y María Josefina Regnasco (Universidad Abierta Interamericana, Argentina).

Comité de Redacción: Ana Asprea, Noelia Billi, Hernán Candiloro, Mariano Dorr, Evelyn Galiazo, María Teresa García Bravo, Paula Fleisner y Juan Pablo Sabino.

Para envío de artículos, colaboraciones y reseñas
INSTANTES Y AZARES – ESCRITURAS NIETZSCHEANAS
Gral. José Gervasio Artigas 453
C1406ABE Buenos Aires, Argentina
E-mail: instantesyazares@yahoo.com.ar

Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas es una revista semestral incluida en **LATINDEX** (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), **The Philosopher's Index**, **MLA Internacional Bibliography**, **Index Copernicus (IC Master List 2012)** y **Citefactor**, y está incorporada en las hemerotecas virtuales **DIALNET** (Universidad de La Rioja, España), **DOAJ** (Directory of Open Access Journals), **e-Revistas**. Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas (CSIC, España), **Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung** (Alemania) y **Les Signets de la Bibliothèque Nationale de France**.

ÍNDICE

EDITORIAL	7
COLABORADORES DE ESTE NÚMERO	9

ARTÍCULOS

SECCIÓN NIETZSCHE	11
-------------------------	----

Figuras del ultrahombre (<i>Übermensch</i>) nietzscheano	13
<i>Diego Sánchez Meca</i>	

Lo humano como obra de arte. Una perspectiva trágico-afirmativa	31
de la subjetividad nietzscheana en <i>El nacimiento de la tragedia</i>	
<i>Juan Pablo Sabino</i>	

Para todos y para nadie. La “superación de la moral” en la filosofía	55
de Nietzsche	
<i>Joaquín Mutchinick</i>	

SECCIÓN POSTNIETZSCHEANOS

Psyché. Invenções del otro	85
<i>Jacques Derrida</i>	

Lo indecible ante la ausencia de síntesis. Re-escritura de los restos	131
de Hegel y la materialidad en <i>Glas</i> de J. Derrida	
<i>Gustavo Bustos Gajardo</i>	

El resto y la totalidad. Digresiones sobre Derrida y la deconstrucción	153
<i>Horacio Potel</i>	

Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema 169
del nihilismo en la obra de Deleuze

Marcelo Antonelli

DOSSIER “LA IMPRONTA NIETZSCHEANA EN EL DEBATE FILOSÓFICO
CONTEMPORÁNEO EN TORNO A LA BIOPOLÍTICA” PARTE IV

Hacia una deconstrucción aletheiológica de la biopolítica. Una lectura 185
de la genealogía de la verdad y el poder en el *Parménides* de Heidegger

Hernán Candiloro

La *vida* de las marionetas: su alma y su danza 191

Cecilia Cozzarin

Dussel lector de Lévinas y Derrida: entre ética y política 195

Sebastián Chun

Desde Nietzsche: (bio)política, Estado e instituciones 203

Gustavo P. Guille

ESTUDIOS CRÍTICOS

El abandono de *Homo sacer*. Acerca de *Opus Dei. Archeologia* 215
dell'ufficio y Altissima povertà, de G. Agamben

Paula Fleisner

RESEÑAS 225

EDITORIAL

En este número 12 de *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas* se hacen patentes las múltiples voces del otro que, presentes-ausentes en toda supuesta mismidad, pugnan por salir y hacerse anónimas, a pesar de los intentos de apropiación del yo (que siempre tiene su “novela”, su historia “propia” para contar). “Voces del otro” que remiten también a “otras formas de vida”, un término que aparece una y otra vez en los trabajos de este número.

En la sección de artículos nietzscheanos, Sánchez Meca replantea la idea del *Übermensch* nietzscheano (a la que dedicara su libro de 1989, *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*), partiendo de la idea de la importancia del conocimiento y de la experiencia del nihilismo, a los efectos de pensar otro modo de vida que supere dicho nihilismo. Por su parte, Sabino indica el lugar del arte como impulsor de la vida en el *Nacimiento de la tragedia*, para mostrar en la máscara del dios Dionysos ciertos aspectos del pensamiento del Nietzsche maduro. Mutchinick dedica su trabajo al tema del “tipo de hombre” que podría dar cuenta de la “superación de la moral”, interpretando que ésta supone la destitución de la moral consciente como guía privilegiada del comportamiento.

La sección postnietzscheanos se inicia con la traducción del texto de Derrida, “Psyché. Invenciones del otro”, primero de los artículos del libro homónimo cuya versión al español publicará La cebra durante 2014. El texto finaliza con la frase “El otro llama para venir, y no arriba más que en muchas voces”, y en lo que sigue de la sección se hacen pregnantas esas muchas voces (derridianas, deleuzianas) desde escrituras diversas.

Bustos Gajardo realiza un análisis del texto derrideano *Glas*, dedicado a la problemática del resto y a asumir la herencia hegeliana como legado monstruoso (que nunca puede totalizarse, a pesar de que lo intente). De herencias también habla Potel, y de hacer patente en una escritura autobiográfica que lo que menos importa, en una herencia, es el yo –con su nombre propio– que quiere apropiarse del legado (a pesar, nuevamente, de que lo intente).

Por su parte, Antonelli hace evidente esa voz postnietzscheana que es la de Deleuze, desarrollando la idea de la invención de un nuevo modo de existencia frente al nihilismo, que analiza en tres momentos diferentes de su obra.

El Dossier “La impronta nietzscheana en el debate filosófico contemporáneo en torno a la biopolítica” Parte IV, recoge trabajos del Proyecto de Investigación Plurianual, PIP-CONICET 2056 “*La impronta nietzscheana en el debate filosófico contemporáneo en torno a la biopolítica*” que dirijo, con la codirección de María Luisa Pfeiffer, en el Instituto de Filosofía “Alejandro Korn” de nuestra Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y del Proyecto UBACYT F 046, 2013-2016, “Las nociones nietzscheanas de vida y de animalidad: su incidencia en los debates biopolíticos contemporáneos. II. La vida sacrificada”, que se desarrolla en el mismo ámbito.

Candiloro, Cozzarin, Guille y Chun atraviesan la problemática de la biopolítica desde Heidegger (en una lectura del *Parménides*); desde Derrida y el problema del alma de las marionetas; desde Esposito y una crítica a ciertos aspectos del concepto de tanatología, y desde Dussel, pensado entre Lévinas y Derrida.

La sección Estudios Críticos recoge un trabajo de Paula Fleisner en torno al “abandono” del proyecto *Homo Sacer* por parte de Agamben. Con *Opus Dei* la pobreza franciscana y la vida monástica aparecen como punto de fuga que Fleisner critica desde la imagen misma de la tapa del libro, el fresco de Giotto que representa a San Francisco predicando a los pájaros, y que ella interpreta como “parodia” de aquello que el libro presenta en sus páginas como forma de vida. Nuevamente, el tema de los otros (en este caso, los otros animales), anunciando, de alguna manera, nuestro próximo número especial, que estará dedicado al tema de los animales, esas otras formas de vida.

MBC, otoño 2013

Colaboradores de este número

Jacques Derrida, 1930-2004, autor, entre otras obras, de *De la gramatología* (1967), *La escritura y la diferencia* (1967), *La voz y el fenómeno* (1967), *La diseminación* (1972), *La tarjeta postal: De Freud a Lacan y más allá* (1986), *Del espíritu. Heidegger y la pregunta* (1987), *Espectros de Marx* (1993), *Políticas de la amistad* (1994), *Mal de archivo* (1995), *El Monolingüismo del otro o la prótesis de origen* (1996), *Adiós a Emmanuel Lévinas* (1997), *Estados de Ánimo del Psicoanálisis* (2000), *Fichus. Discurso de Frankfurt* (2002). Actualmente, se están editando los textos de sus seminarios, como *La bestia y el soberano*, entre otros.

Diego Sánchez Meca es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense (Madrid). Profesor Titular Numerario de la Universidad de Murcia, Catedrático de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y Profesor invitado de la University of California (Berkeley). Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche, miembro del Patronato del Istituto interdipartimentale di Ricerca Colli-Montinari (Università degli Studi di Lecce, Italia), miembro del Comité Científico de HyperNietzsche (Ludwig Maximilian Universität, München, Alemania) y miembro del Centro Interdipartimentale di ricerca sulla morfologia “Francesco Moiso” (Università degli Studi di Udine, Italia). Entre sus libros más importantes se encuentran *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* (2005), *El nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa* (2004) y *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad* (1989). Investigador y traductor de la obra nietzscheana, ha dirigido la edición crítica de la traducción al español de los *Fragmentos Póstumos* (editorial Tecnos) y dirige la edición de las *Obras Completas* de Nietzsche por la misma editorial.

Joaquín Mutchinick colabora con la cátedra de Filosofía Teoretica en la Università degli Studi di Napoli “Federico II”, donde ha obtenido el título de

Doctor con una tesis sobre la filosofía de Plotino. Dicho trabajo ha sido publicado recientemente (Napoli, 2013) con el título *La soteriologia plotiniana. Uno studio sulla doppia concezione del bene nella filosofia di Plotino*.

Juan Pablo Sabino es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de General San Martín y Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad por la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Filosofía por la misma Universidad. De sus publicaciones se destaca su libro: *Educación, subjetividad y adolescencia* (2010). Actualmente, su investigación versa sobre la temática de la pedagogía en la figura de Zarathustra.

Marcelo Antonelli es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université de Paris 8. Se desempeña como becario posdoctoral del CONICET y forma parte de diversos grupos de investigación en torno a problemas filosóficos contemporáneos. Ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre el pensamiento deleuziano.

Gustavo Bustos Gajardo es Licenciado en Psicología y en este momento cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad de Chile. Es profesor e investigador de la Escuela de Psicología de la Universidad Andrés Bello y profesor de la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente es miembro del Comité Editorial de la Revista *Actual Marx / Intervenciones*.

Horacio Potel es Arquitecto y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Profesor de Ética y Epistemología en la Universidad Nacional de Lanús. Ha publicado diversos textos, en la Argentina y en el exterior, donde trabaja algunos de los conceptos claves de Jacques Derrida, como herencia, diseminación, archivo, *survie*.

ARTÍCULOS
SECCIÓN NIETZSCHE

FIGURAS DEL ULTRAHOMBRE
(*ÜBERMENSCH*) NIETZSCHEANO
Figures of Nietzsche's ultraman (*Übermensch*)

Diego Sánchez Meca
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
instantesyazares@yahoo.com.ar

Resumen: En el presente artículo se trabaja sobre la idea de que el *Übermensch* nietzscheano es, ante todo, el hombre que conoce, que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado. Además, se considera la comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas una de las claves más importantes para determinar la originalidad del pensamiento de Nietzsche. Hacia el final se trata el problema de cómo promover la sustitución de una civilización nihilista, por otra presidida por la fuerza de la superación y elevación que se derivaría de la creatividad de individuos sanos y singulares.

Palabras clave: **Übermensch / nihilismo / pluralidad**

Abstract: This paper argues that Nietzsche's *Übermensch* is, first and foremost, the man that knows, that has thoroughly experienced modern culture nihilism and has overcome it. In addition, the Will to Power –considered as an hermeneutic play of forces– is claimed to be a key-concept that allows to measure Nietzsche's uniqueness. Lastly, the problem of the substitution of a nihilist civilisation by another presided by the forces of overcoming and elevation (derived from the creativity of healthy and singular individuals) is addressed.

Keywords: **Übermensch / Nihilism / plurality**

1. *Über: más allá del nihilismo*

El *Übermensch* nietzscheano no es ni el hombre superior en sentido biológico-darwiniano-nazi, ni el funcionario de la técnica en el sentido heideggeriano, ni la libertad fuera del texto del flujo de los significantes en sentido derridiano, ni el hombre finalmente liberado y reconciliado consigo mismo como lo interpretó en su día Vattimo. Por ejemplo, esta última interpretación, contenida en *El sujeto y la máscara*, Vattimo interpreta al *Übermensch* nietzscheano como la figura del hombre finalmente liberado, en sentido político, en una especie de escatología final de la historia. El problema principal es que esta liberación presupone, inevitablemente, atribuir a Nietzsche una tesis que él rechaza explícitamente muchas veces: la de la existencia de una naturaleza

humana a liberar de la alienación a la que las instituciones de la civilización necesariamente le condenan. Esta interpretación de Vattimo nació y tuvo éxito al calor del auge que el marxismo y los partidos comunistas alcanzaron en los años sesenta y setenta del pasado siglo, como reacción al fascismo. En la ideología marxista-comunista, y de izquierdas en general, estaba entonces muy viva esta idea de una liberación final del ser humano alienado, una vez que la lucha del proletariado alcanzara, por fin, ese ideal supremo de la justicia social que era la sociedad sin clases.

Sin duda, se trató de una interpretación sugerente que, atribuida a Nietzsche, servía, al menos, para rescatarlo de las garras del nazismo y hacerlo asimilable a los jóvenes de mi generación. Pero se trataba de una interpretación con muy escaso fundamento porque esa naturaleza humana, cuya alienación habría que superar mediante la crítica y la lucha contra las desigualdades y la injusticia social, no es, en realidad, para Nietzsche, otra cosa que el presupuesto teológico básico del cristianismo y de toda su historia de la salvación. La figura del *Übermensch* en la obra de Nietzsche tiene que ser interpretada en íntima conexión con la temática del nihilismo, entendido como pérdida del valor absoluto de las verdades, las normas, los ideales, los fines y los valores en los que se asienta el mundo moderno con todas sus ideas modernas, entre ellas incluidos el sistema democrático y la ideología socialista.

Nietzsche ve tanto en el socialismo como en la democracia moderna la expresión más plena del nihilismo, en la medida en que con estas dos cosas culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de la salvación. Concretamente el socialismo no es sino la última versión y máscara del cristianismo, puesto que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su figura integrándola en la realidad del Estado total. Por eso, en el pensamiento socialista-comunista, el individuo no se puede resistir como imparcialidad apolítica frente a lo político, que debe concluirse dialécticamente en ese Estado total-totalitario. Cuando se leen atentamente los textos políticos de Nietzsche, se puede ver con claridad que es justamente contra ese Estado total-totalitario contra el que la figura del *Übermensch* intenta sugerir una perspectiva distinta, e incluso opuesta, de otro modo de organización política de los centros de fuerza, o sea, de los individuos. La relación política del individuo con el Estado no se comprendería ya como una redención de la dignidad del origen común y, por tanto, del fundamento sagrado de la igualdad de todos, sino simplemente como un convenio de mutuas cesiones y beneficios guiado por el puro interés.

Por tanto, el *Übermensch* nietzscheano es, ante todo, el hombre que conoce, que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado, incluido, por tanto, también el nihilismo de la ideología socialista y sus valores. Y eso es lo que le lleva a postular un tipo de organización polí-

tica en el que el vínculo de subordinación o de pertenencia de los individuos al Estado no es más que un contrato libremente firmado, y no la subordinación basada en una jerarquía natural verdadera y justificada por una visión metafísico-teológica de la historia. De modo que cuando Nietzsche afirma que el *Übermensch* es el individuo que, habiendo experimentado en sí mismo el nihilismo consumado, no cree ya en ninguna verdad y ama sólo la vida, está afirmando una cosa muy concreta, a saber: que ante una ley, una verdad, o una norma moral, el *Übermensch* ya no ve en ella más que el poder contingente y pragmático de quien la ha promulgado. O dicho esto también de otra forma: si el vínculo social del individuo con el Estado no es más que el del interés, entonces es que el Estado no es más que un mero instrumento del hacerse valer del propio derecho. Esto contradice entonces la tradicional relación de veneración teológicamente fundada de piedad entre el individuo y el Estado o la nación, considerada como la madre patria, o como la encarnación del destino de un pueblo, o como ese absoluto incondicionado en el que Hegel traducía en lenguaje metafísico la idea teológica de la Iglesia cristiana como reino de Dios en la tierra.

Para Nietzsche, en cambio, el Estado no es más que una mera organización pragmática en la que luchan una concurrencia de intereses y de derechos. Y lo que caracteriza al *Übermensch* es que no siente ya la exigencia de nuevos valores que vuelvan a sacralizar y a hacer necesarias y absolutas las normas y las leyes desde nuevos puntos de vista. Es decir, si en algo se distingue la figura del *Übermensch* y algo la caracteriza específicamente frente al nihilista que no ha superado aún el nihilismo es que se queda en la desacralización sin más, o sea, en que no sustituye el deber-ser de la verdad o de la ética con nuevos valores en sí, universales y obligatorios para todos, sino que lo que sustituye a ese deber es simplemente la negativa, sin más, a seguir hablando de fines y a seguir reintroduciendo la perspectiva de los valores como imperativos categóricos absolutos que regulen la convivencia y hagan de la sociedad una Iglesia, o sea, un rebaño.

2. El hombre renaturalizado

Así pues, el *Übermensch*, como mera figura hipotética de un modo alternativo de existencia “más allá” (*über*) o “después” del nihilismo, no es sino la otra cara de la crítica radical que Nietzsche dirige a la cultura occidental y el negativo del hombre decadente y nihilista. Lo primero que hay que aclarar, por tanto, es lo que distingue, en último término, al nihilista como individuo enfermo y decadente de nuestra cultura moderna, del *Übermensch* como hipótesis de una existencia que ha superado ya esa enfermedad y que, en consecuencia, se ofrece como imagen ideal de la gran salud del cuerpo. De las escasas

pistas que da Nietzsche para saber qué es el *Übermensch*, una de las más seguras es justamente esta de identificarlo como exponente de la gran salud del cuerpo. Por lo que hay enseguida que preguntarse: ¿qué es eso de la gran salud del cuerpo y en qué consiste? Consiste en la capacidad de dominar la hipersensibilidad, o sea, en el poder de subyugar el propio caos que somos, y que sería lo que el decadente enfermo nihilista no es capaz de conseguir. O sea, lo que distingue al *Übermensch* frente al hombre decadente y débil es su voluntad de hacerse ley, su voluntad de imponer al devenir los caracteres del ser, que es lo que Nietzsche ve reflejado en el gran estilo del arte clásico.

Tal es el sentido de la oposición que Nietzsche señala entre el arte clásico, como arte de la salud, frente al arte romántico de Wagner, dominado por la hiperexcitabilidad, el descontrol y la fragilidad nerviosa. La función del buen arte debería ser –dice Nietzsche– dominar, reconducir a la unidad de una forma bella y apolínea, el más rico y caótico caos pulsional dionisiaco posible, en el que luchan y se oponen multitud de tensiones, motivos e impulsos, pasiones, gustos y preferencias. Todo eso es lo que el gran artista logra dominar y reconducir a unidad de una forma bella. La diferencia entre el arte de la salud y el de la enfermedad está, pues, en esta acción de dominar y no reprimir. La medida de las formas apolíneas propias del gran estilo clásico, imagen, para Nietzsche, del *Übermensch*, no es jamás la negación de la sensibilidad, sino la victoria de un poder que conserva la vitalidad de los sentidos y sabe producir con ella bellas armonías, formas, ritmos, etc. Por eso el *Übermensch* y su creatividad no son sino el contrapunto crítico del ascetismo platónico-cristiano-schopenhaueriano del hombre decadente, y como tal, adopta la imagen de una fiesta en la que la voluptuosidad y la sensualidad se dominan y se presentan de una forma sublimada. Lo que diferencia, en suma, al *Übermensch* del individuo decadente y nihilista es que, en vez de eliminar lo sensible, las pasiones, lo instintivo, en vez de reprimir todo eso para convertirse en un fantasma cada vez más artificial y contradictorio, apuesta por un reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble en él de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural. Esto es lo que significa el *Übermensch* como hombre renaturalizado, como hombre que ha vuelto a encarnar en sí mismo, en cierto modo, ese texto primordial del *homo-natura*.

Precisamente una de las principales ideas que desarrolla Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, y en concreto, en el capítulo titulado “La moral como contranaturalidad”, es la idea de que pensar al ser humano fuera ya de las ideas de la metafísica significa pensarlo como una unidad natural en vez de como una dualidad cuerpo-alma, materia-espíritu o razón-sensibilidad. O sea, el espíritu, el alma, la razón, el yo, la conciencia, no son cosas separadas del cuerpo, sino aspectos del ser humano concebido como un todo organizado de la misma vida de la que está constituido el universo. Como es evidente, en esta idea Nietzsche reformula, y al mismo tiempo transforma en un sentido origi-

nal, algo básico que había aprendido de Schopenhauer, y es que la vida, en cuanto voluntad inconsciente y sin finalidad, tiene en la conciencia y en el mundo de la representación su expresión más superficial. De modo que la conciencia o el espíritu, no sólo no están separados del cuerpo y de los impulsos inconscientes como si formasen dos mundos distintos, tal como siempre ha sostenido el dualismo metafísico, sino que son la manifestación de fuerzas cuya lógica y cuyo funcionamiento pertenecen a una especie de “razón superior” que es la que gobierna al cuerpo, y a la que Nietzsche llama, en varios lugares de su obra, *das Selbst*, “el sí mismo” para distinguirlo del yo consciente. Toda la conservación y el desarrollo de la vida en los seres orgánicos tienen como condiciones básicas de su dinamismo estos impulsos o instintos respecto de los cuales la conciencia no es más que una estructura secundaria, una especie de subproducto que no deja de depender nunca de esas otras fuerzas instintivas que son las que realmente deciden.

A partir de estas premisas Nietzsche extrae ya una importante conclusión: lo que ha caracterizado sustancialmente a la cultura europea y occidental, y en concreto a su moral, es que se ha interferido entre la vida y el instinto poniendo en medio unos ideales que niegan la vida. Entonces, puesto que lo que determina realmente el comportamiento de los individuos no es la interiorización consciente y racional de las ideas aprendidas ni de los valores morales sino los dispositivos pulsionales que son los instintos, ésta debe ser la perspectiva a cuya luz debe analizarse y enjuiciarse el sentido y el alcance de la propuesta nietzscheana de una transvaloración o inversión de la moral (empresa por antonomasia del *Übermensch*), como hipótesis de una situación en la que formuláramos nuevos valores que surgieran, no de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación y de su aprobación. Ante esto, se puede alegar que a lo que conduce inmediatamente esta inversión nietzscheana de la moral europea partiendo de la afirmación dionisiaca de la vida es, pura y llanamente, a postular formas de conducta inmorales, o sea, conduce abiertamente a un inmoralismo. ¿Por qué? Pues porque lo que Nietzsche hace es presentar, como cosas incompatibles, la subordinación obligatoria de los individuos a la universalidad de la ley moral, por un lado, y la afirmación de uno mismo y de la vida, por otro.

En un individuo cuyo comportamiento es voluntad de poder afirmativa, lo que se expresarían serían impulsos desde los que él se constituye en centro de fuerza que necesariamente se ejerce como algo individual y egoísta. Es decir, afirmar la vida consiste, dice Nietzsche, en mandarse a sí mismo, o sea, en encontrar en uno mismo el principio de la autosuperación continua, en crearse uno su propia ley y no tener más ley que la necesidad de autosuperación interna a la propia voluntad de poder. Y lo que significaría, en este contexto, la muerte de Dios y el advenimiento final del nihilismo es, como decíamos antes, justamente que no hay ya ningún valor absoluto que pueda seguir imponién-

dose a la voluntad individual, ni apelando a lo trascendente ni tampoco apelando a lo trascendental, al modo como trató de hacer Kant. De modo que la libertad que simboliza el *Übermensch* no es la autonomía moral kantiana en una sociedad normativizada de individuos libres, sino el ejercicio de la voluntad fuerte y afirmativa que encuentra sólo en sí misma su motivación y su ley. Cualquier voluntad individual que se viera obligada a someter su energía y su poder a algo externo, como pueden ser leyes morales universales o normas de conducta iguales para todos, se debilitaría y decaería.

Nietzsche pone como ejemplo de esto la definición tradicional de la acción virtuosa como acción no egoísta, y habla de cómo el cristianismo ha subrayado lo admirable que es el sacrificio de uno mismo por el bien de los demás, la renuncia como resistencia y negación en uno mismo de las propias inclinaciones naturales e instintivas en favor del bienestar y de la felicidad de los otros. Hecho esto, añade la siguiente observación: En un planteamiento moral que buscara solamente un modo óptimo de socialización, esta definición de virtud no tendría nada de criticable. Ahora bien, ¿cómo trata de conseguir este altruismo la moral cristiana? Pues para que la abnegación funcione y el sacrificio de sí mismo sea efectivo, hace del placer, en general, una meta egoísta y condenable como primer motivo o como última finalidad de cualquier acción que quiera presentarse como virtuosa. Y entonces, al condenar así el placer como impresentable, toda la variedad de impulsos naturales hacia el placer que sentimos como fuerzas incoercibles, no se dominan, sino que se enmascaran, se reprimen, se camuflan bajo la apariencia de una búsqueda de fines moral o socialmente aceptables, semiocultos en realidad detrás de todo género de hipocresías neuróticas. El bien y el mal, lo bueno y lo malo de cualquier moral, no son, en última instancia, sino lenguaje cifrado de determinados impulsos corporales que traduce un dinamismo concreto del trasfondo orgánico corporal entre impulsos de vida e impulsos de muerte. Por tanto, las acciones buenas o malas, las virtudes y los vicios, los ideales que la moral propone o las transgresiones contra ella no son sino expresiones objetivadas de determinadas relaciones orgánicas elementales entre placer y dolor, entre fuerza y debilidad, entre vida ascendente que se autoafirma a sí misma buscando su intensificación máxima, y vida descendente que se niega en cuanto debilidad y decadencia en busca de su autoextinción.

3. La metamorfosis de la subjetividad

Hay que insistir en que la comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas constituye una de las claves más importantes para determinar la originalidad del pensamiento de Nietzsche, en general, en la medida en que en torno a ella gira toda la cuestión de la oposición de

Nietzsche a los fundamentos humanistas de la tradición metafísica occidental, oposición mucho más radical que la que muestra, por ejemplo, Heidegger con su reducción de la existencia a la voluntad de dominio de los diversos mecanismos de control y administración técnica del mundo, y que la representada por esa absolutización de la servidumbre de todo individuo a los códigos de la civilización en la que se centran los derridianos. Por consiguiente será esta también otra de las claves más idóneas para explicitar el horizonte teórico en el que se ha de buscar la orientación para una reinterpretación actual de la idea del *Übermensch*. En cuyo caso, la primera tesis que aporta la referencia del *Übermensch* a una comprensión de la voluntad de poder como juego hermenéutico de fuerzas consiste en que el *Übermensch* nietzscheano no puede ser pensado ya como sujeto, sino que representa una transformación radical de la subjetividad tal y como el pensamiento filosófico occidental la ha venido comprendiendo.

La crítica nietzscheana a la metafísica excluye toda posibilidad de permanencia del ser en el tiempo, así como toda esperanza de superar la condición escindida del individuo mediante su reunificación consigo mismo y con el ser. No existe un sujeto como algo unitario, idéntico a sí mismo a pesar de sus cambios, ni siquiera como un proceso histórico de síntesis. La tradición metafísica occidental ha evolucionado impregnada siempre por la expectativa de una posible reconciliación del ser humano con la verdad del ser, encontrándose esta expectativa desarrollada del modo tal vez más espectacular en el sistema de Hegel. Pues Hegel reconoce la condición escindida del individuo pero, en lugar de asumirla y afirmarla, le opone la dialéctica de la autoidentificación. El sujeto se reconcilia consigo mismo y con el ser a través del proceso de la *Bildung*, itinerario de la elevación de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, a la autotransparencia del espíritu absoluto. Nietzsche, en cambio, disuelve la consistencia metafísica del sujeto y de todo en sí en favor de una estructura interpretativa del ser, en cuyo contexto el *über* del *Übermensch* no hace alusión más que a la condición de continuo sobrepasamiento de toda posición ya alcanzada, de toda configuración conclusa como versión siempre relativa de las cosas y de uno mismo. La formación del *Übermensch* no puede entenderse, pues, como proceso hermenéutico en el sentido de un descubrimiento de la verdadera esencia de sí mismo y del ser, sino en el sentido de una explicitación de la producción de interpretaciones que comprende, tanto el contenido genealógico de los ideales y valores de la moral metafísica, como la actividad misma de este descubrimiento. Es decir, el proceso hermenéutico en el que consiste la voluntad de poder es entendido, por Nietzsche, de un modo radicalmente no metafísico, o sea, no como un acceso al ser mediante la eliminación de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un acontecer del ser en su despliegue y crecimiento incesante.

De modo que la transformación de la noción clásica de sujeto, que es lo que representaría la idea nietzscheana del *Übermensch*, se produciría, según esto, en virtud sobre todo de un cambio decisivo en el modo de comprender el significado de la experiencia. Para la tradición metafísica, la experiencia se entiende como la apropiación que el sujeto lleva a cabo de la verdad del mundo y de sí mismo, mientras que para Nietzsche la experiencia sería el proceso mismo del autotranscendimiento individual, en la medida en que se considera como consustancial a toda experiencia la modificación real de quien la realiza. Es importante resaltar esta comprensión de la experiencia que Nietzsche ofrece sobre todo en sus últimos escritos, y a la que llega introduciendo la noción de fuerza, o, más exactamente, la de juego de fuerzas como consistencia de la voluntad de poder. Esta comprensión se produce a partir de un dato elemental: la fuerza no es jamás algo absoluto, sino que existe y se manifiesta sólo en interacción con otras fuerzas. Lo que nosotros conocemos como experiencia es siempre un efecto, una traducción de un reajuste de fuerzas que, como tal, no es más que energía caótica e informe. Y ninguno de estos efectos se sustrae al juego de las fuerzas entre sí, por lo que no sólo las interpretaciones, sino que también el “sujeto” que se constituye y llega a ser él mismo a través de ellas evoluciona en un devenir continuo como proceso interpretativo complejo. He aquí la razón de por qué la nietzscheana voluntad de poder excluye toda identificación con algo en sí, ya sea el sujeto trascendental del idealismo, o la schopenhaueriana voluntad del mundo, o el poder natural originario de simbolización y metaforización. Pues, para Nietzsche, no existe ningún tipo de ser como proceso metafísico que, al margen de la historia, determine el sentido y las leyes de funcionamiento de lo que tiene lugar dentro de la historia. Sólo existe un proceso de interacción histórico, epocal, en virtud del cual los individuos se constituyen como tales y que, como juego generalizado de fuerzas, siempre les precede.

Pero en Nietzsche, esa recusación de la universalidad abstracta de nociones metafísicas como la de sujeto no es sino el reverso de una positiva afirmación de la individualidad del yo. No existe el sujeto, sino sólo el individuo, si bien éste no es una unidad en sí, sino una pluralidad en devenir. La unidad del individuo no es más que una ficción que encubre una multiplicidad de potencialidades, una diversidad de estados corporales y anímicos, y una variedad de roles interiorizados que se representan en función de las circunstancias. Pues, para Nietzsche, la individualidad no tiene más que un contenido *derivado*. Es una transformación continua, un sucederse de nuevas interpretaciones de fuerzas sociales, de prácticas colectivas interiorizadas y de juicios que pertenecen originariamente al rebaño. De modo que sólo en virtud de una reorganización, una asimilación, una eliminación de impulsos dentro de él, el individuo se crea la posibilidad de existir como individuo. El sentido del *über*, en esta concepción experimental del *Übermensch*, aludiría entonces a ese concreto

movimiento indefinido de autosobrepasamiento, que es, a la vez, destructivo y constructivo. Por eso Nietzsche define al *Übermensch* como una síntesis del creador y del destructor.

¿En qué sentido es constructivo-destructivo este proceso? Por supuesto, no en el sentido dialéctico-hegeliano de la totalización. El ideal del filósofo como experimentador se insinúa aquí al mismo tiempo que va abriéndose paso la concepción experimental del *Übermensch*. Se trata de ver a los filósofos como personas que hacen esfuerzos extraordinarios por “experimentar hasta qué altura puede elevarse el hombre”. Ahora bien, en esta concepción, la experiencia no es un proceso acumulativo de síntesis, en el que se van conservando los momentos superados. Para Nietzsche, el individuo no tiene, como para Hegel, un fondo sustancial original que desplegar u objetivar a partir de sí mismo. No es una sustancia, sino que existe y se constituye en el ejercicio de una multiplicidad de roles a representar adquiridos de fuera. De modo que, en sí, no es ni una síntesis lógica ni una unidad moral. En realidad, el aspecto constructivo-destructivo en el proceso de experiencia del *Übermensch* no se entiende ya más desde una perspectiva metafísica, es decir, el objetivo no es ya encontrar o realizar una esencia verdadera, sino experimentar la plenitud de la individualidad, recrearla experimentándola continuamente, aprendiendo a vivirla como pluralidad.

Podría decirse, pues, que la “autenticidad” nietzscheana viene a ser lo contrario de la autenticidad heideggeriana. Para Heidegger, la multiplicidad de las interpretaciones establecidas por el *Das Man* es alienante en cuanto amenaza para el *Dasein* de degradarse en la banalidad, la curiosidad y la dispersión. Para Nietzsche, en cambio, el yo se encuentra olvidándose como pseudounidad, entregándose al devenir de las perspectivas y de los roles. La más alta afirmación de la vida exige la más grande diferenciación del yo, no su más grande unificación y reconcentración. Pues el espíritu libre es el que sabe evitar fijarse en un estado ya alcanzado y seguro de creencias o certezas, para viajar atravesando la variedad y la multiplicidad de las posibilidades con nobleza, la nobleza de la afirmación firme y generosa que permite abarcar la diversidad sin disolver el yo en la inconstancia y la frivolidad.

En resumen, la experiencia afirmativa de la multiplicidad y variabilidad interna del yo impide a la individualidad cerrarse sobre sí misma, transportándola siempre fuera de sí, al mundo. Por eso, este yo capaz de comprender y vivir la diversidad de las perspectivas y de las posibilidades de existencia es el más apto también para sentir el lazo cósmico e histórico con el *fatum*. Pues no sólo se experimenta inserto en la línea de los vivientes y de su ascendencia histórica, sino que comprende que forma él mismo parte del *fatum* universal, que él es ese *fatum*, *ego fatum*.

4. El hombre activo

No es, pues, sobre la base de una libre invención o reencuentro de sí mismo, a la manera idealista, como el *Übermensch* realiza su individualidad propia, sino modificando los impulsos colectivos dentro de sí, reorganizándolos una y otra vez, asimilando mejor unos y desechando otros, optando y cambiando. Lo cual hace inseparables los aspectos constitutivo y disolutorio, estructurante y desestructurante en el interior de este proceso.

Los roles que determinan el comportamiento del individuo en su existencia cotidiana son roles impuestos desde fuera, que expresan exigencias de la colectividad en situaciones determinadas. Cuando las circunstancias, o el azar, cambian e imponen a un individuo otras exigencias, su psicología cambia. Nietzsche sugiere, a partir de esta observación, que debería pasarse del cambio padecido al cambio voluntariamente querido. Es decir, en lugar de aceptar pasivamente los roles que la sociedad exige representar, ver como roles todas nuestras conductas y buscar por nosotros mismos nuevos roles. Esta es su definición del hombre activo, en contraposición al reactivo: activo no es tanto el individuo que se hace actor, sino el que se asume y se quiere como actor que es. Pues así afirma, como perteneciente a toda vida, ese aspecto de ilusión y de mentira que es propio del juego del comediante y del arte en general, librándola de la pesadez de la condena moral. El hombre activo es el que afirma que, cualquiera que sea su conducta, él representa un papel, por lo que se sitúa siempre más allá de la moral. Y puesto que, para él, no existen más que las apariencias, el hombre más afirmativo es el que rehúsa fijarse en un rol privilegiado, en una forma de vida determinada, y quiere ampliar continuamente su experiencia, pasar por una serie lo más amplia posible de formas y de estados, y vivir una serie de personas o personajes. Aquí radica el significado de la referencia nietzscheana al modelo artístico como prefiguración del *Übermensch*. Si lo que define la nobleza es la representación de uno mismo buscando “situaciones en las que se tenga constantemente la necesidad de representar”, lo que caracteriza a los mediocres, a los débiles es que les falta infinita experiencia (*dass zahllose Erfahrungen den Unteren fehlen*).

Aquel que es capaz de vivir, no en serie, sino simultáneamente numerosos personajes fuertemente contradictorios sería el *Übermensch*, pues afirmar el eterno retorno es afirmar el ciclo de identidades siempre provisionales en cuanto infinitamente sucesivas. La afirmación de la pluralidad de los roles es, en todo caso, la clave de la transición al *Übermensch*. El *Übermensch* es el individuo capaz de pasar por muchos ideales, vivir caracteres y personajes diferentes, ver a través de cien ojos. Su experiencia representa un movimiento continuo, imparable, de diferenciación y no ya un proceso dialéctico de identificación, pues la condición normal del *Übermensch* es la escisión y la aceptación, sin ilusiones metafísicas, de esta escisión.

Esto es lo que distancia el pensamiento de Nietzsche respecto de la filosofía humanista clásica, que espera de la *Bildung* la recomposición del sujeto consigo mismo. De modo que, en una de sus perspectivas, el *Übermensch* es el hombre de la *hybris*, o sea, aquél que explicita por fin la *hybris* constitutiva de toda experiencia, la universalidad de la apariencia y la imposibilidad de una coincidencia entre ser y aparecer. El paso a la condición de *Übermensch*, puesto que no es el paso a una condición de conciliación y fin de los conflictos, cabe entenderlo como una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de la actividad vital que consiste en el violentar, ser injustos, querer ser diferentes. El carácter “experimental” del *Übermensch* se refuerza por el hecho de que el *Übermensch* ejercita la *hybris*, ante todo, consigo mismo. Pero como el sujeto no tiene ninguna constitución propia que liberar, ni siquiera en el sentido de una actividad vital impulsiva que debiera ser reencontrada más allá de la represión en la que consiste la cultura, entonces es que sólo es actividad de poner, de sobreponer, de falsificar, siendo también sus impulsos y deseos productos de posiciones y falsificaciones. La interpretación no se legitima metafísicamente como aprehensión de esencias, sino que es sólo violencia, reducción, ampliación, esquematización, injusticia. Lo que distingue al *Übermensch* del hombre nihilista de la metafísica es que el *Übermensch* ejercita esta violencia conscientemente, mientras que el metafísico no puede o no quiere reconocer este hecho. Por eso se desarrolla como un ser mezquino y un pusilánime neurótico.

No se debe confundir, sin embargo, la *hybris* como ejercicio puramente destructivo, que es lo característico del nihilismo activo, y la *hybris* como condición desestructurante en el proceso de experiencia del *Übermensch*, en donde tan sólo es el reverso de un proceso también estructurante. ¿Cómo, si no, podría ser compatible esta *hybris* del *Übermensch* con la serenidad y la libertad con las que Nietzsche lo describe? Y viceversa, existe también el riesgo de reducir la *hybris* de tal modo a una actividad exclusivamente estructurante, formalizadora, organizadora de tal naturaleza que pueda ser asimilada a la fuerza de la racionalidad técnica, como hace Heidegger. En ambas perspectivas reductoras y parciales de interpretación, la *hybris* del *Übermensch* no estaría lejos de ese movimiento de regresión al estado pre-moral que Nietzsche describe como propio de ciertos comportamientos salvajes con el propósito de mostrar hasta qué punto la moral gregaria ha reprimido o sublimado mal los instintos considerados peligrosos. Pero es claro que el *Übermensch* no se sitúa más acá de la moral, sino más allá, en cuanto modo afirmativo de la voluntad de poder, de modo que los instintos considerados peligrosos a los ojos de la antigua moral son transmutados en poder de creación de tipo artístico. Basta citar alguna de las fórmulas que Nietzsche da del *Übermensch* para ilustrar esto: “El César romano con alma de Cristo (*Der römische Cäsar mit Christi Seele*)”. Es decir, Nietzsche descarta que el *Übermensch* se caracterice por una *hybris* como liberación de los impulsos puramente destructivos o de la sed de dominio universal. Lo que le

distingue es, en realidad, el poder reunir en una misma individualidad, no ya cualidades espirituales contradictorias o incompatibles en un mismo hombre, sino personalidades contradictorias como las de César y Cristo. Lo que el *Übermensch* consigue es realizar, no la reimplantación del estado de naturaleza, ni el control organizado y técnico del mundo, sino la pluralidad de diferentes personajes reunidos en uno sólo, sin que la unidad de esta individualidad tenga, en cambio, el carácter hegeliano de la síntesis.

Esta tesis se clarifica al determinar la distinta significación que tiene lo negativo en la metafísica idealista y en Nietzsche. No es lo mismo entender la negación como un momento del proceso dialéctico que entenderla como el rechazo nihilista de la vida que emerge de la voluntad de nada. Por eso el nihilismo, como negación activa de los contenidos de la metafísica, no es algo que pueda quedar superado alguna vez de una vez por todas. El último hombre seguirá coexistiendo como mediocre con el *Übermensch*. Por lo demás, la fuerza que Nietzsche considera necesaria para afirmar el eterno retorno significa la capacidad para soportar la idea de que lo negativo también vuelve, que no es eliminado de una vez por todas. La fuerza de la contradicción no se integra dentro del proceso dialéctico sino que permanece como tensión dura y desgarradora. Y es que querer acabar con el mal en el sentido de la moral tradicional, o sea, terminar con el egoísmo, la sensualidad, la crueldad, tiene el significado, dentro del pensamiento de Nietzsche, de una mutilación de la voluntad de poder que se niega a sí misma haciéndose entonces reactiva. Lo que la moral tradicional llama el mal, para Nietzsche es un conjunto de fuerzas no afirmadas, no integradas, pero que pueden ser fuentes positivas de creatividad transformadas en la experiencia del individuo que es capaz de ello.

La *hybris* del *Übermensch*, pues, es la explicitación de un modo de experiencia comprendido y ejercido como acontecer de la voluntad de poder en su despliegue hermenéutico. De modo que, al haberse descubierto, en virtud de la crítica genealógica, el trasfondo nihilista de toda verdad y de todo valor de la metafísica, la violencia de esta *hybris* cambia de significado, se convierte en algo explícitamente hermenéutico. Las expresiones que tenía en el pasado, el mundo verdadero de la metafísica, se han convertido en fábula, y la misma fuerza que ha hecho posible esta disolución, la voluntad de poder, es también una ficción hermenéutica. “Dios ha muerto, ahora queremos que viva el *Übermensch*”, que vive soñando, pero sabiendo que sueña. No hay en él coincidencia entre apariencia y ser, sino que es sólo apariencia, aunque la apariencia no puede seguir definiéndose más en contraposición a un ser en sí, pues indica sólo el perspectivismo de toda interpretación que se sobrepone violentamente a otra. Todo cuanto se da como ser es producción interpretativa transitoria, devenir de posiciones ya alcanzadas que no son rechazadas en cuanto “aparentes”, o sea, falsas, sino superadas por nuevos actos de sobreposición y de falsificación.

Así, lo que el *Übermensch* tendría de “divino” sería su libertad para crear, su desvinculación respecto de toda imposición extraña de tipo metafísico y de todo deseo de ejercer el dominio en el sentido de la relación dueño-esclavo, liberación ésta que es la única que permite el verdadero desarrollo de la propia potencia. Para Nietzsche, el *Übermensch* es sereno (*heiter*), “tiene su sede voluntaria en las profundidades de un cielo completamente claro”. Desechado el tipo de seguridad que proporcionan las certezas metafísicas, sin nostalgias reactivas, el *Übermensch* es capaz de apreciar la multiplicidad de las apariencias y, en consecuencia, de ampliar indefinidamente su comprensión, de extender sin límites su comunicación, de abrirse el camino, en fin, a una efectiva experiencia de la individualidad como pluralidad.

5. El individuo creador

Contra Descartes y todo el racionalismo moderno, Nietzsche cree que la conciencia está lejos de ser el origen del pensamiento y de la creación de la cultura. Como para Freud, él cree que cuando la conciencia o el yo cree dar órdenes, en realidad está ejecutando las que le dicta el cuerpo. Por tanto, no sólo el cuerpo es quien piensa, sino que el pensamiento consciente no es más que una forma grosera y simplificada del pensamiento inconsciente que es necesario a nuestro organismo. No es cierto, pues, que el yo sea el autor del pensamiento. El pensamiento le desborda siempre. Está claro que los pensamientos no vienen a mí cuando yo quiero, sino que vienen cuando ellos quieren. No es mi yo consciente, por tanto, quien produce los pensamientos que quiere y cuando quiere, sino que son los pensamientos los que se imponen a mí lo quiera yo o no lo quiera. También contra Kant y su tesis de la unidad trascendental del sujeto, Nietzsche niega que exista un sujeto universal, abstracto como fundamento de las estructuras categoriales trascendentales del conocimiento. Sólo existen yos individuales, históricos y, por tanto, distintos entre sí en función de las épocas, las circunstancias de su evolución, etc. En conclusión, no existe un yo universal sino como mera abstracción metafísica y, por tanto, irreal. No hay más yo que el yo en el mundo que es siempre individual, corporeizado e histórico.

Así que, frente a esa doble tesis, cartesiana y kantiana, de la unidad del yo (empírico en Descartes y trascendental en Kant), Nietzsche defiende una doble pluralidad. Por un lado, pluralidad interindividual: no existen más que individuos distintos entre sí y diferentes en valor. Por otro lado, pluralidad intraindividual: el sujeto individual no es ninguna sustancia, ningún núcleo racional unitario, sino una pluralidad de fuerzas y una diversidad de personajes. El sujeto –dice Nietzsche– es una multiplicidad que se ha creado una unidad imaginaria. Es preciso, pues, mostrar la unidad del yo como unidad super-

ficial y derivada, bajo la cual aparece una diversidad de motivos en los que se entremezclan sensaciones, pensamientos, emociones, juicios, etc. Pero, sobre todo, es preciso mostrar que la pluralidad subegótica no se reduce a esta multiplicidad de elementos que concurren en toda acción y en todo pensamiento, ni tampoco a la diversidad de sentimientos o ideas de cada individuo. Nietzsche insiste, sobre todo, en la multiplicidad de roles o personajes que se suceden o coexisten en cada psiquismo individual. Se puede afirmar, pues, que la personalidad de un individuo no es más que una máscara que va mostrando, en función de las circunstancias, uno u otro de los múltiples personajes que virtualmente somos. Generalmente, una de estas máscaras ocupa en cada momento la escena a expensas de las demás que también tenemos. Y si esto es así, entonces es que la mayoría de nuestros comportamientos no proceden de ningún núcleo racional como sustancia en sí del sujeto, sino de la superficie, pues son sólo la representación de esquemas sociales anónimos que se incorporan por imitación y luego se repiten cuando la ocasión lo exige.

La tesis de Nietzsche frente a la concepción sustancialista o trascendental del sujeto es, por tanto, que cada individuo existe y se constituye a través de sus roles. Así que si hubiera que designar con la palabra sujeto la instancia unificadora que en cada individuo es compatible con su pluralidad interna, esa instancia no sería, desde la perspectiva del pensamiento nietzscheano, la razón ni la conciencia, sino que sería el cuerpo. La razón y la conciencia no son más que instrumentos del cuerpo, como lo es el estómago. Pero, ¿por qué la sabiduría, la prudencia, la inteligencia son más cualidades del cuerpo que de la razón o de la conciencia? Pues porque la conciencia permanece en la ignorancia de todo lo que pasa en el inconsciente corporal. La conciencia no es más que una instancia superficial que, como tal, no está ligada a lo que constituye la individualidad del individuo, sino que es un simple expediente para la comunicación social. Ser consciente, expresarse en términos racionales, hablar de manera inteligible son comportamientos sociales, que se desarrollan en beneficio de la colectividad y de la vida en sociedad. De modo que esa pluralidad interna que todo individuo es como multiplicidad de roles significa que llevamos a la sociedad dentro de nosotros mismos, que la hemos incorporado. Se trata de una condición que tiene su origen en la sujeción inmemorial del individuo a la colectividad. Nietzsche señala que todo individuo lleva dentro de sí los roles de su comportamiento social como una huella o como una marca profunda de su dependencia arcaica total respecto de la colectividad.

Lo que se quiere decir es que, en épocas primitivas, la colectividad se sirve del individuo como de un órgano. En este estado, en el que no hay individuos independientes, los únicos instintos, sentimientos o comportamientos que se producían eran los que concernían al hombre como miembro de la sociedad. Luego, a medida que la sociedad va perdiendo su omnipotencia sobre los indi-

viduos, los instintos originariamente colectivos entran en conflicto con las metas individualistas. Por eso dice Nietzsche que no será sobre la base de una libre invención de sí mismo, sino a partir de una transformación de instintos colectivos como el individuo emancipado de la sociedad-organismo, encontrará su propia identidad. Es decir, sólo podrá llegar a crearse su propia posibilidad de existencia individual a través de una reorganización, de una selección y de una eliminación de instintos colectivos dentro de sí. Por lo tanto, lo individual no es más que una transformación, una nueva interpretación de instintos sociales, de prácticas y de juicios que pertenecen originariamente a un marco social. Y así se reafirma cómo el yo no es una sustancia independiente que pueda encontrarse a sí mismo como descubrimiento de su núcleo más auténtico. No es más que un conjunto de posibilidades ofrecidas por su medio social y cultural.

Por eso, para Nietzsche, el mayor peligro que amenaza al yo es no percibir con suficiente fuerza los lazos y dependencias que nos atan a nuestro mundo. El ser afirmativo y noble es el que acepta la más amplia identificación con el mundo en su pluralidad y diversidad evolutiva. Por lo que, contra toda la tradición occidental racionalista y cristiana, que identifica la subjetividad con el recogimiento sobre la intimidad de la conciencia y consagra la búsqueda de sí mismo como la vía de la autenticidad moral más elevada, Nietzsche esboza la posibilidad de un individuo abierto, cuyos límites no son definidos ni por la conciencia de sí ni por la posesión de una unidad o una identidad indivisibles. El yo es la apertura sin límites a la inmensidad del mundo, en todas sus posibilidades de experiencia y vida. Al transformar así el sentido de la noción de sujeto como ser idéntico a sí mismo, se está pensando en el individuo como en algo abierto a una multiplicidad de experiencias y de maneras de ser sucesivas o simultáneas. El individuo es libre para avanzar en su desarrollo a través de muchos ideales diversos, para vivir muchas vidas diferentes, para ver el mundo a través de múltiples ojos. Se rompe, pues, con una idea de la personalidad como modo de ser bien definido e invariable para abrirse a una plenitud que sólo reporta la experiencia incesante de cosas diferentes. El hombre es un devenir en el que nada tiene por qué perdurar de un modo invariable. Por eso es absurdo poner límites a lo que el hombre puede ser capaz de realizar. Nietzsche defiende, pues, la posibilidad de un hombre no reprimido en su impulso de autosuperación por la acción niveladora y estandarizadora de la sociedad, un hombre a quien su cultura no le desposea de sus fuentes vitales creativas sino que, por el contrario, le ayude a desarrollarlas del modo más amplio posible. Este hombre no viviría entonces bajo unos valores universales impuestos desde fuera, que le obligan a negarse continuamente a sí mismo y a actuar de modo contradictorio, sino siguiendo el mismo impulso que mueve a la vida en su tendencia a potenciarse y alcanzar el máximo despliegue de sus posibilidades.

Pero esto significa oponerse, de manera determinante, a la moral europea de las normas iguales para todos, que no pueden contemplar las diferencias entre los individuos ni entre las situaciones. Para que lo mejor del hombre se pueda desarrollar creativa y libremente es preciso que los elementos niveladores no aplasten ni impidan su originalidad. La moral tradicional, con sus valores y principios, trata a los individuos como a un rebaño, sin permitir el derecho a tipos diferentes de comportamiento individual. Sin embargo, Nietzsche piensa que para personas diferentes debería haber morales diferentes. Lo cual contradice, evidentemente, la idea que siempre han defendido los filósofos de una moral universal y válida para todos. El problema es cuál sería el resultado de este individualismo a nivel social. Pues, ¿cómo se podría hacer compatible este respeto a la diferencia con un sistema que garantizara la convivencia en paz y preservara de la injusticia y los excesos? Nietzsche respondería que sería posible si existiese, en vez de una moral rebañizadora, otra de sublimación de los instintos que favoreciese la ampliación de la propia personalidad y experiencia.

Esto nos conduce finalmente al problema de cómo promover la sustitución de una civilización nihilista, que necesita que sus productos funcionen como verdades absolutas y valores únicos e indiscutibles para todos, por otra presidida por la fuerza de la superación y elevación que se derivaría de la libre creatividad de individuos sanos y singulares. ¿Cómo sería posible una cultura de la diversidad y de la coexistencia de valores y formas de vida diferentes, una cultura del cambio continuo de las ideas y de los modos de pensar, una cultura de la transformación como destrucción y nueva creación de normas y leyes en función del movimiento mismo de la vida en su devenir hacia el desarrollo de sus posibilidades potenciales? Tal cultura sólo podría ser aquella que, en vez de estar presidida por la búsqueda de la seguridad en la permanencia inamovible de un orden determinado de cosas, aceptara el cambio y el devenir viendo en esta transformación la condición fundamental de su propio autocrecimiento.

Referencias Bibliográficas

- R. J. Ackermann, *Nietzsche*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1990.
R. Ávila Crespo, *Identidad y tragedia*, Barcelona, Crítica, 2000.
M. Barrios, *Voluntad de lo trágico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
———, *Narrar el abismo*, Valencia, Pretextos, 2001.
E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, París, PUF, 1980.
B. Detwiler, *Nietzsche and the police of aristocratic radicalism*, Chicago, The Chicago University Press, 1990.
R. Eden, *Political leadership and nihilism: Weber and Nietzsche*, Tampa, University Press of Florida, 1993.
C. Gentili, *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, 2 vols.

- C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche: biografía*, Madrid, Alianza, 1987, 4 vols.
- C. G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- S. Lario, *Zaratustra. El mito del superhombre filósofo*, Barcelona, del Bronce, 2000.
- R. Lehrer, *Nietzsche's presence in Freud's life and thought*, New York, State University of New York Press, 1995.
- Th. Lenain, *Pour une critique de la raison ludique: Essai sur la problématique nietzscheenne*, París, Vrin, 1993.
- J. B. Llinares (ed.), *Nietzsche 100 años después*, Valencia, Pretextos, 2004.
- A. Nehamas, *Nietzsche: la vida como literatura*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, ed. D. Sánchez Meca, trad. J. Aspiunza, M. Barrios, J. Conill, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, J. L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2007-2011 (4 vols.).
- F. Nietzsche, *Obras Completas*, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, vol. I: *Escritos de juventud*, trad. J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, 2011; vol. II: *Escritos filológicos*, trad. M. Barrios, A. Marín, D. Sánchez Meca, L. Santiago Guervós, J. L. Vermal, 2013; vols. III y IV, *Obras de madurez I y II*. En preparación.
- M. Parmeggiani, *Nietzsche. Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Agora, 2002.
- F. Piga, *Il mito del superuomo in Nietzsche*, Florencia, Vallecchi, 1979.
- D. Sánchez Meca, *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2009.
- , *Modernidad y romanticismo: para una genealogía de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2013.
- L. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.
- G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 2003.
- G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002.
- J. L. Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, París, Flammarion, 2008.

LO HUMANO COMO OBRA DE ARTE: UNA PERSPECTIVA
TRÁGICO-AFIRMATIVA DE LA SUBJETIVIDAD NIETZSCHEANA EN *EL*
NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA

The human as an artwork: a tragic-affirmative perspective of
the nietzschean subjectivity in *The birth of tragedy*

Juan Pablo Sabino
Universidad de Buenos Aires
juanpablosabino@yahoo.com.ar

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo desarrollar la noción de subjetividad en el escrito del joven Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*. El objetivo principal del texto será explicar cómo la subjetividad trágica es en definitiva ella misma una obra de arte de la voluntad. Para dicha tarea se utilizó la figura de Dioniso como puente entre el prematuro pensamiento del filólogo alemán y algunos conceptos centrales del Nietzsche maduro.

Palabras clave: **subjetividad / máscara / Dioniso**

Abstract: The purpose of this paper is to develop the notion of subjectivity in one of young Nietzsche's works, *The birth of tragedy*. Our main objective will be to explain how the tragic subjectivity is after all an artwork of the will. For that matter, the figure of Dioniso is proposed as a bridge between the early thinking of the german philologist and some central concepts of mature Nietzsche.

Keywords: **subjectivity / mask / Dioniso**

La noción de máscara en Nietzsche

La obra de Nietzsche nos enfrenta a un modo no convencional de hacer filosofía. En el desarrollo de su pensamiento va utilizando (cada vez más) un lenguaje aforístico que no nos permite interpretarlo en un único sentido, y que pareciera nunca agotarse. Nietzsche logra darle a sus ideas una corporalidad en la que su estilo lingüístico juega un papel fundamental. No permite que se lo interprete en un solo sentido abriendo así la posibilidad del perspectivismo, de estar continuamente “*desaprendiendo lo aprendido*”, para así tener que volver a interpretarlo.

Se puede decir que Nietzsche intenta mostrar una nueva visión sobre lo humano que se contrapone a la mirada que se tenía en su tiempo sobre la noción de sujeto. Propone pensar lo humano desde una perspectiva que no

pueda ser fijada en una estructura estática sino dinámica. Eugen Fink, a mediados del siglo xx, parte de la noción de máscara para recuperar la idea nietzscheana de interpretar al ser humano como un laberinto. Nietzsche es un creador de máscaras. Éstas le permiten ir haciéndose y (a través de ellas) develar su filosofía. En *El nacimiento de la tragedia*, por ejemplo, propone a Edipo, a Prometeo, a Sileno, a los sátiros, etc. como máscaras de Dioniso desde donde va desentrañando las ideas que intuye. Este itinerario de identificaciones que realiza con las diferentes máscaras pareciera estar en íntima relación con las identificaciones que realizaba el hombre griego en las tragedias, que se apropiaba de la máscara que interpretaba o que era interpretada. De esta manera, se abre el mundo “presocrático” griego en sus elementos apolíneo y dionisiaco en torno a la máscara. El joven filólogo alemán inaugura su filosofía analizando la época actual moderna desde el mundo trágico griego.

Cuando se escucha hablar de máscaras lo primero que viene a la mente es la ocultación de algo. La máscara es aquello que permite ocultar para no mostrar lo verdadero. Y en este sentido el concepto de máscara adquiriría una connotación negativa. Suele asociarse el concepto de máscara con el de apariencia. Lo que se muestra al mundo a través de la máscara serían formas aparentes de sí mismo, pero existiría algo detrás, un fondo verdadero que oculta un secreto esencial.

El ingreso en la escritura nietzscheana nos obliga a abandonar dichas conceptualizaciones sobre la máscara para comenzar a descubrir la riqueza de la misma. Para él toda presencia del hombre es máscara en todo su contenido y forma. No hay un mundo aparente y un mundo verdadero, todo es apariencia, máscara, ficción, ilusión, verdad devenida máscara. Y al ser el hombre un laberinto que nunca agota sus posibilidades y que no puede ser capturado en ningún concepto acabadamente cierto, la máscara le permitirá el dinamismo, el cambio. El problema surge cuando el hombre cree haber encontrado la máscara apropiada para interpretarse siempre, eterna y universalmente. Allí es movido por la inseguridad que le presenta para la existencia el no saberse algo concreto, aprehensible, *sujetable*... comprendiéndose en un vínculo con las cosas y con el mundo de un modo seguro (relación sujeto-objeto). El ser humano necesita dominarlo, controlarlo, calcularlo, maniatarlo... todo, hasta su propia máscara. Así, el hombre moderno ha asumido la máscara de la *ratio* socrática para interpretar el mundo solamente desde ella. Ha creado su propia fábula y la ha vuelto verdad eterna e inmutable. En la institucionalización de la fábula de la razón científico-filosófica como verdad se agota todo tipo de posibilidad para nuevas y diferentes inter-

1. Cfr. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1996, p.13.

pretaciones o fingimientos. En sus primeras obras² Nietzsche ya expresa que el hombre –entendido como animal inteligente– bajo la necesidad de conocer y explicar la naturaleza que lo rodea, incluso su propia naturaleza, utiliza el intelecto. Este intelecto en vistas de su conservación organiza y desarrolla sus fuerzas principales fingiendo. Así es como la voluntad de verdad se identifica con la necesidad de fabulación. El arte de fingir planteado como algo connatural al hombre permite que la realidad en un sentido nietzscheano pueda ser interpretada como el mundo de la ficción y de la máscara. En *El crepúsculo de los ídolos* queda expresado cómo este mundo que tuvimos por verdadero devino fábula³. El hombre moderno desde el punto de vista nietzscheano se asemejará al hombre socrático. Ambos responden a una misma máscara, y por tanto, ésta se instituirá como verdadera. Cuando una máscara se instituye como verdadera, se anquilosa, se vuelve disfraz. Este anquilosarse nace de la inseguridad. El hombre creará haber hallado la seguridad por medio de este disfraz, el del saber, con el cual establece una relación de dominio, por medio de un control que le permite mantener el orden frente a su existencia amenazada por el terror y el caos⁴. En este sentido será el disfraz un signo de decadencia del hombre moderno. La decadencia según Nietzsche, entre otras cosas, es la escisión que establece el hombre moderno entre ser y parecer, que lo llevará a la búsqueda de la unidad del ser. Para el pensador alemán dicha unidad es un supuesto fundamental del mundo socrático que hay que aniquilar.

Nietzsche, como se ha dicho, entiende la máscara desde el mundo trágico griego. En él, la máscara, se mantendrá siempre en la tensión del espíritu dionisiaco (esencia caótica de la existencia: embriaguez y música) y el espíritu apolíneo (delimitación del horizonte en formas definidas, lo aparente: sueño y escultura). El hombre de la *ratio* se ha dejado atrapar por la ilusión del mundo de las formas, donde todo goza de una ficcional armonía. En pos de huir de lo caótico que le mostraba a su existencia lo dionisiaco, liberán-

2. Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. L. M. Valdés y T. Orduña, Madrid, Técnos, 1994, §1, p. 17 y ss. [Versión alemana: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., Berlin/New York/München, W. de Gruyter / dtv, 1980, I, p. 876 y ss.]

3. Cfr. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, pp. 57-58 [KSA VI, pp. 80-81].

4. Felipe Curcó realiza una analogía entre la búsqueda científica de la modernidad como lógica controladora y dominadora de la realidad, y la necesidad del error frente a la experiencia del absurdo de la realidad donde Nietzsche propone el sistema de creación de ficciones como saber provisorio que necesita ser destruido para nuevas creaciones. Cfr. F. Curcó, “Nietzsche y la experiencia trágica del absurdo. (Pensamiento y sistema de ficciones a la incertidumbre)”, *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, Barcelona, Universidad de Barcelona, N°1, 2005, pp. 1-12.

dose de él, ha caído en una máscara decadente. Nietzsche no plantea la supresión de la apariencia y el retorno a lo uno, sino el reencontrar lo dionisiaco como *libre energía poetizante*. Esta identificación con lo dionisiaco, expresa G. Vattimo⁵, significa ir asumiendo precisamente la máscara hasta el fondo, realizando una total salida de sí y una completa identificación, que redime la máscara de todo elemento de mentira y engaño. Y se transfiere a un mundo donde el ser continuamente distintos y el transformarse sin pausa no son ficción y disfraz, sino consecuencia e indicio de una recuperada vitalidad. El joven filólogo va a comenzar entendiendo lo dionisiaco como la libertad originaria para luego verlo como la posibilidad libremente poetizante que vive en el interior de las formas definidas. Así introduce lo apolíneo en la configuración de lo dionisiaco, en una tensión donde lo dionisiaco termina teniendo un lugar prioritario. Por tanto, habrá que liberar lo dionisiaco desde la máscara decadente de la *ratio*. La máscara entendida como disfraz responde al mundo decadente de la *ratio* donde queda suprimido el espíritu dionisiaco. Es por ello que Nietzsche planteará la necesidad de liberación de esta máscara⁶. Lo importante es comprender que ninguna máscara debe volverse verdad anquilosada y esto para el filósofo alemán depende del espíritu dionisiaco.

Dioniso y Apolo: Unidad y escisión

arriesgarse en aquel Mar que puede
revelarse Archipiélago
Massimo Cacciari, *El Archipiélago*

En el primer párrafo de *El nacimiento de la tragedia* se señala que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco⁷. Del mismo modo, la generación depende de la dualidad de los sexos que se

5. Cfr. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, trad. J. Binaghi, Barcelona, Península, 1998, p. 37.

6. No abundan las investigaciones sobre o a partir de Nietzsche referida específicamente a la cuestión de la máscara. Desde una perspectiva literaria Jean-Pierre Mileur recupera la cuestión de la máscara en Nietzsche para analizar una práctica revisionista. Él comprende a la máscara como el modo interpretativo a partir del cual Nietzsche desenmascara, deconstruye y destruye con ironía y creatividad toda forma, todo modo y estilo, toda verdad. Lo interesante de este artículo es que de algún modo recupera la noción de máscara como recurso metodológico desde el cual emprender una tarea de investigación. Cfr. J.-P. Mileur, "Revisionism, Irony, and the Mask of Sentiment", *New Literary History*, The Johns Hopkins University, vol. 29, n° 2, 1998, pp. 197-233.

7. Sobre la relación entre estas dos divinidades se puede consultar el exhaustivo trabajo de Diego Sánchez Meca. Una de las diferencias fundamentales con lo propuesto en este artículo es que Sánchez Meca no toma la noción de máscara como hilo conductor del análisis. Cfr. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2009, Cap. 1.

encuentran por lo general en lucha y, periódicamente reconciliados⁸. De dicha afirmación pareciera ser que Apolo y Dioniso asumen una sexualidad diferente: uno la masculina y otro la femenina. En este punto cabe aclarar que en la interpretación nietzscheana sobre dichas divinidades griegas, las mismas no se identifican con un sexo definido donde una es dominada y la otra dominante. Apolo y Dioniso parecieran ser polisexuales, como afirma Elvira Burgos Díaz⁹.

Según Nietzsche, con estas dos divinidades el mundo griego mostraba la subsistencia de una antítesis enorme en cuanto a origen y a metas. Cada divinidad es identificada con un arte diferente: Dioniso con el arte no-escultórico de la música y Apolo con el arte escultórico. Estos dos instintos diferentes entre sí, marchan uno al lado del otro en abierta discordancia, excitándose mutuamente para dar frutos nuevos y vigorosos. Es en la lucha perpetua de la antítesis que se tiende a través del arte donde sobreviene el “arte trágico” como obra común de su voluntad –helénica– en un apareamiento que acaba engendrando la obra de arte apolíneo-dionisiaca. Arte trágico que se constituye en la tensión de los dos elementos antitéticos. Como indica Manuel Barrios Casares:

Nietzsche define de muy diversas maneras a la tragedia [...] pero en todas sus definiciones parece constante un mismo esquema estructural, dentro del cual lo dionisiaco constituye el fondo de la tragedia, mientras que lo apolíneo constituye la forma.¹⁰

El análisis del arte trágico será esencial para comprender la visión nietzscheana sobre el mundo y en particular sobre el hombre. Para Nietzsche, el arte trágico es aquel en que intervienen tanto Apolo como Dioniso. Puede afirmarse que en un primer momento lo apolíneo y lo dionisiaco se presentan como metáforas que expresan los instintos artísticos del griego-helénico en su antagonismo de figura y música respectivamente¹¹. Ahora bien, en el desarrollo de la obra puede percibirse –y el mismo Nietzsche lo insinúa¹²– cómo se mantiene la tensión apolíneo-dionisiaca pasando de ser una tensión entre meras pulsiones estéticas, a pulsiones fisiológicas humanas, para luego terminar siendo pulsiones cósmicas.

8. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 41. [KSA I, p. 25.]

9. Cfr. E. Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, p. 98.

10. M. Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico*, Sevilla, Er, 1993, pp. 67-68.

11. Cfr. *ibid.*, p. 27.

12. Cfr. *ibid.*, pp. 68-69.

En *El nacimiento de la tragedia* Apolo es la divinidad de la luz, dios de todas las fuerzas figurativas que domina la bella apariencia del mundo interno de la fantasía. La figura de Apolo se presenta libre de emociones salvajes y bañado en la solemnidad de la bella apariencia. Nietzsche asocia la figura de Apolo con el principio de individuación, con el orden natural: es la experiencia subjetiva de unidad. Cuando a ello se le añade el éxtasis delicioso y se rompe o comete la infracción del principio de individuación ascendiendo desde el fondo más íntimo del ser humano, de su naturaleza; aparece la esencia de lo dionisiaco. Aquí lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí, entramos en lo caótico, lo desmesurado e informe. En el §16 señala Nietzsche que las artes no surgen de un principio único considerado como fuente vital de la obra de arte; sino de dos divinidades artísticas: “representantes vivientes e intuitivos de *dos mundos artísticos* dispares en su esencia más honda y en sus metas más altas”¹³.

Realizando una caracterización detallada de la conceptualización sobre Apolo y Dioniso, Julio Quesada afirma¹⁴ que Apolo es el dios de la apariencia individual, de la medida –ésta implica: límite, claridad y calma–, del estilo *hesicástico*: calmante, su modelo de arte está en la escultura (“la visión inmóvil llena de belleza”) y en el ritmo (entendiendo por éste una arquitectura en sonidos). Es el dios que se relaciona con la espiritualización del instinto en tanto tiene que ver con el concepto de cultura. En cambio Dioniso es el dios que se muestra como lo “general humano” y lo “universal-natural” que hace añicos el *principium individuationis*, operando así el develamiento del engaño de la apariencia. En lo dionisiaco se revela “*el artista*”; su género musical es el ditirámico. El artista (influido por Dioniso) crea, según Nietzsche, en una combinación esencial entre lo sobrio y la embriaguez –y no como entendía Platón en un estado de ebriedad. Su obra musical tiene que ver con la armonía, ya que ésta revela la *voluntad*. La armonía, no el ritmo, es lo que posibilita el sentimiento metaindividual: donde vuelve a juntar a los individuos y los hace sentir una sola cosa. En lo dionisiaco se presenta lo placentero y lo espantoso: “lo dionisiaco es, fundamentalmente, grave; su grito jubiloso encierra un «quejío» que hiela el corazón”¹⁵.

Puede afirmarse entonces que Apolo es el transfigurador genio del principio de individuación (relacionado con el arte plástico): mediante él puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia. Dioniso deja abierto el camino hacia las Madres del ser, núcleo más íntimo de las cosas. Se relaciona con el arte musical que no es reflejo de la apariencia, sino de la voluntad

13. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §16, p. 139. [KSA I, p. 103]

14. Cfr. J. Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 103-106.

15. *Ibid.*, p. 105.

misma. Representa con respecto a toda apariencia (todo lo físico del mundo entendido empíricamente), la cosa en sí (lo metafísico): conocimiento más importante de toda la estética¹⁶. Entiende a la música como diferente a todas las artes porque no es reflejo de la apariencia, de la objetualidad adecuada de la voluntad, sino reflejo de la voluntad misma. Por ello, representa respecto a todo lo físico, lo metafísico, y respecto a toda apariencia, la cosa en sí. Queda aquí pendiente el tratamiento de la escisión metafísica en dos niveles con la que Nietzsche interpreta la realidad en esta etapa de su vida para profundizar el concepto de trágico desde la duplicidad apolíneo-dionisiaca.

Como se ha afirmado, al arte dionisiaco se lo asocia directamente con la música. El pensador alemán afirma que “se podría llamar al mundo tanto música corporalizada como voluntad corporalizada”¹⁷. La música aparece como voluntad –tomada esta palabra en sentido schopenhaueriano: como antítesis del estado de ánimo estético, puramente contemplativo– en el espejo de las imágenes y de los conceptos. Por tanto, la voluntad es lo no estético en sí. El concepto de la música en su esencia no es la voluntad pero aparece como tal¹⁸. Por ende, la música se identifica con la voluntad, es decir, con el espíritu-instinto-fuerza de lo dionisiaco. La corporalización del mundo se asocia con el fondo dionisiaco como voluntad-música. Cuanto más análoga sea la melodía de la música al espíritu interno de la apariencia dada, más hará destacarse con alta significatividad toda escena de la vida real y del mundo.

Ahora bien, entre la música y los conceptos universales, hay una relación importante para rescatar. Aquello que la música expresa en la universalidad de la mera forma, los conceptos lo representan en la determinación de la realidad. Ambos son abstracciones de la realidad:

El mundo de las cosas individuales, es el que suministra lo intuitivo, lo particular e individual, el caso singular, tanto a la universalidad de los conceptos cuanto a la universalidad de las melodías, si bien estas dos universalidades se contraponen entre sí en cierto aspecto; en cuanto que los conceptos contienen tan sólo las formas primeramente abstraídas de la intuición, la corteza externa, por así decirlo, quitada de las cosas, y por tanto son, con toda propiedad, abstracciones; y la música, por el contrario, expresa el núcleo más íntimo, previo a toda configuración, o sea, el corazón de las cosas.¹⁹

16. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit. §16, p. 139 [KSA I, p. 103]. Nietzsche hace aquí referencia explícita a su maestro Schopenhauer.

17. *Ibid.*, §16, p. 142 [KSA I, p. 106].

18. Cfr. *ibid.*, §6, p. 73 [KSA I, p. 50].

19. *Idem.*

O sea, tanto los conceptos como las melodías son expresiones de la esencia interna del mundo. Los conceptos son posteriores a la cosa; la música es anterior a la cosa y la realidad es en la cosa²⁰. Cabe destacar que a Apolo se lo identificaba con la fuerza figurativa que resalta las formas de lo aparente, por tanto, *la corteza externa quitada de las cosas*; y a Dioniso, con la expresión del núcleo más íntimo anterior a toda configuración, o sea, *el corazón de las cosas*. A pesar de esta distinción en la que pareciera mostrarse la escisión entre uno y otro, Nietzsche sigue manteniendo la comunicación entre la dupla Apolo-Dioniso: “bajo el influjo de una música verdaderamente adecuada la imagen y el concepto alcanzan una significatividad más alta”²¹. Son dos los efectos de la música dionisiaca sobre la facultad artística apolínea: uno, incitar la intuición simbólica de la universalidad dionisiaca; el otro, hacer aparecer la imagen simbólica en una significatividad suprema. De aquí se desprende la aptitud de la música para hacer nacer al mito trágico. El mito trágico es el que habla en símbolos acerca del conocimiento dionisiaco. Es en la música *–trágica–* donde se puede encontrar la expresión simbólica de la auténtica sabiduría dionisiaca. Y por tanto, esa expresión se debe buscar en la tragedia y, en general, en el concepto de lo trágico²².

Agrega Nietzsche que:

lo trágico no es posible derivarlo honestamente en modo alguno de la esencia del arte, tal como se concibe comúnmente éste, según la categoría única de la apariencia y de la belleza; sólo partiendo del espíritu de la música comprendemos la alegría por la aniquilación del individuo.²³

En estos ejemplos de aniquilación se hace más comprensible el fenómeno del arte dionisiaco, el cual expresa la voluntad en su omnipotencia, detrás del principio de individuación, la vida eterna más allá de toda apariencia y a pesar de toda aniquilación. La alegría metafísica por lo trágico es una transposición de la sabiduría dionisiaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen. La tragedia exclama: “*Nosotros creemos en la vida eterna*”, y la música es la que muestra la idea inmediata de esa vida²⁴.

El arte dionisiaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia: sólo que ese placer no debemos buscarlo en las apariencias, sino

20. Cfr. *ibid.*, §16, p. 143 [KSA I, p. 107].

21. *Idem.*

22. Cfr. *ibid.*, §16, p. 144 [KSA I, p. 108].

23. *Idem.*

24. Cfr. *idem.*

detrás de ellas [...] Nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual [...] un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras mudables. Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parécennos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los hombres que viven felices, no como individuos, sino como lo *único* viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos.²⁵

Es en esa unión que va contra la individuación donde realmente nos podemos sentir aunados con el ser primordial y donde nos unificamos con el inmenso placer primordial en y por la existencia, presintiendo así lo indestructible y eterno de ese placer alcanzado en el éxtasis dionisiaco.

La tragedia se asienta en medio de ese desbordamiento de vida, sufrimiento y placer, en un éxtasis sublime, y escucha un canto lejano y melancólico –éste habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: Ilusión, Voluntad, Dolor.²⁶

Según Nietzsche, sólo de los griegos se puede aprender lo que significa la tragedia para el fondo vital más íntimo de un pueblo. El poder de la tragedia excita, purifica y descarga la vida entera del pueblo. La tragedia absorbe en sí el orgiasmo musical más alto, pues redime del ávido impulso hacia la existencia, recordando otro ser y otro placer superior. Sin embargo, la fuerza apolínea se dirige al restablecimiento del casi triturado individuo, irrumpiendo aquí con el bálsamo saludable de un delicioso engaño. Y por muy violentamente que la compasión nos invada, es ella la que en definitiva salva al hombre del sufrimiento primordial del mundo. Son el pensamiento y la palabra los que salvan al hombre de la efusión no refrenada de la voluntad inconsciente. Así lo apolíneo arranca al ser humano de la universalidad dionisiaca y hace que se extasíe con los individuos. Lo apolíneo arrastra al hombre fuera de su autoaniquilación orgiástica, lo lleva a la ilusión que hace que él vea una sola imagen del mundo. Igualmente aún cuando se mueva la figura de la manera

25. *Ibid.*, §17, pp. 146-147 [KSA I, p. 109].

26. *Ibid.*, §20, p. 173 [KSA I, p. 132].

más visible y se la vivifique e ilumine desde dentro, continuará siendo apariencia desde la cual no hay ningún puente que conduzca a la realidad verdadera, al corazón del mundo. El principio dionisiaco y el principio apolíneo no agotan nunca la esencia de esta realidad, tan sólo son reflejos exteriorizados. El auténtico efecto dionisiaco es tan poderoso que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta la esfera donde comienza a hablar la sabiduría dionisiaca²⁷. Y aquí es en donde por fin se llega al núcleo de la duplicidad apolíneo-dionisiaca, a la alianza fraternal de las dos divinidades planteadas por Nietzsche: “Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general”²⁸.

Ahora bien, entre los efectos artísticos de la tragedia se destaca el engaño apolíneo como destinado a salvar al hombre de una unificación inmediata con la música dionisiaca. En esta alianza fraternal de Apolo y Dioniso, puede reconocerse la cúspide tanto de los propósitos artísticos apolíneos como de los dionisiacos. La nitidez clarísima de la imagen no alcanzaba, ya que parecía tanto revelar como encubrir algo. Mientras con su revelación simbólica parecía incitar a desgarrar el velo, a descubrir el trasfondo misterioso, precisamente aquella iluminada visibilidad mantenía hechizado a su vez el ojo y le impedía penetrar más hondo. En esa necesidad de desgarrar el velo, de descubrir el trasfondo misterioso, ese *aspirar a lo infinito* y desear ir *más allá del mirar... más allá del oír...* es en donde puede intuirse cómo en la consideración del mito trágico subsisten juntos y son sentidos juntos ambos procesos, tanto el de aspirar a lo infinito como el de desear ir más allá del mirar y del oír²⁹.

El contenido del mito, señala Nietzsche³⁰, es un acontecimiento épico con la glorificación del héroe luchador que debe pasar por un sufrimiento que pareciera estar atado a su destino de héroe. El sentido del sufrimiento, del dolor y las torturas que debe pasar el héroe no se encuentran si detrás de ello no se percibe un placer superior. En esta dicotomía enigmática se encuentra el sentido trágico donde se opera la transfiguración del héroe. Y en esto, el mito trágico participa plenamente de ese propósito de transfiguración. Ahora bien:

¿Qué es lo que el mito transfigura, sin embargo, cuando presenta el mundo aparential bajo la imagen del héroe que sufre? Lo que menos,

27. Cfr. *Ibid.*, §21, pp. 174-182 [KSA I, pp. 132-140].

28. *Ibid.*, §21, p. 182 [KSA I, p. 139].

29. Cfr. *ibid.*, §24, pp. 195-196 [KSA I, pp. 149-150].

30. Cfr. *ibid.*, §24, pp. 196-197 [KSA I, pp. 150-151].

la “realidad” de ese mundo aparential, pues precisamente dice: “¡Mirad! ¡Mirad bien! ¡Ésta es vuestra vida! ¡Ésta es la aguja del reloj de vuestra existencia!”.³¹

Para entender y aclarar el mito trágico Nietzsche afirma que lo primero que exige éste es la búsqueda de su peculiar placer en la esfera de la estética pura, sin invadir el terreno de la compasión, del miedo, de lo moralmente sublime. Y esto le motiva la pregunta de ¿cómo lo feo y disarmónico –que son el contenido del mito trágico– pueden suscitar un placer estético? La resolución, aclara, hay que encontrarla en una metafísica del arte³². Tanto la música como el mito trágico son de igual manera expresión de la aptitud dionisiaca de un pueblo e inseparables una de otro. Lo dionisiaco, comparado con lo apolíneo, se muestra como el poder artístico eterno y originario que hace existir al mundo entero de la apariencia. Por otro lado, el propósito artístico de Apolo se encuentra en las innumerables ilusiones de la bella apariencia que en cada instante hacen digna de ser vivida la existencia e instan a vivir el instante siguiente en toda su plenitud³³.

Sin embargo, en la consciencia del individuo humano sólo es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda la existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superada de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora, de tal modo que esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca, según la ley de la eterna justicia. Allí donde los poderes dionisiacos se alzan con tanto ímpetu como nosotros lo estamos viviendo, allí también Apolo tiene que haber descendido ya hasta nosotros, envuelto en una nube; sin duda una próxima generación contemplará sus abundantísimos efectos de belleza.³⁴

Claramente puede verse que en el pensamiento nietzscheano, entre Apolo y Dioniso se plantea una relación de igualdad de poder en la tensión que se establece entre la dupla, pues están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca. En este mundo se mantiene y pone el acento en la lucha entre Apolo y Dioniso, una lucha constante con momentos “periódicos” de “reconciliación”. Justamente allí, en esa escisión, se percibe la existencia como algo trágico donde toda experiencia es dual: placer-sufrimiento, creación-destrucción, verdad-apariencia, fondo-superficie. Y en

31. *Ibid.*, §24, p. 197 [KSA I, p. 151].

32. Cfr. *ibid.*, §24, pp. 197-199 [KSA I, pp. 197-199].

33. Cfr. *ibid.*, §25, p. 201 [KSA I, p. 154].

34. *Ibid.*, §25, p. 202 [KSA I, p. 155].

esos momentos de reconciliación donde ambos instintos se aúnan, es donde surge la obra de arte como un juego de tensión; donde el mundo se halla en una constante destrucción-construcción de las apariencias que son esencialmente móviles, ellas se destruyen con el fin –no finalidad– de generar nuevas formas de vida. Por ello puede afirmarse que: “Apolo defiende la *realidad* de la apariencia, Dioniso la *movilidad* de las apariencias; juntos forman la imagen del mundo de Nietzsche que nos trasmite la tragedia”³⁵.

En esta línea M. Barrios Casares dirá que Nietzsche quiere destacar el momento singular en el que el conflicto entre las pulsiones apolíneas y dionisíacas de los griegos llega a un punto donde ninguna de las dos fuerzas es capaz de dominar a la otra y, en consecuencia, ambas deben ceder terreno y concertar un acuerdo para compartir desde ese instante su reinado sobre la voluntad helénica. Esto constituye ese movimiento creativo de las fuerzas activas. Esta relación de fuerzas es cambiante y modifica en cada caso el signo, a veces activo, a veces reactivo, de las mismas. La pareja apolíneo-dionisiaco constituye una *vis plástica* cuyo enfrentamiento incesante tiene como objetivo la creación de nuevas formas vitales y culturales³⁶.

Como se ha visto al principio de este punto, ya desde los primeros párrafos Nietzsche instala su concepción apolíneo-dionisiaca de la realidad vista desde la cosmovisión helénica del mundo. Es consciente de ello y así lo manifiesta al concluir el §4:

Hasta aquí he venido desarrollando ampliamente la observación hecha por mí al comienzo de este tratado: cómo lo dionisiaco y lo apolíneo, dando a luz sucesivas criaturas siempre nuevas, e intensificándose mutuamente, dominaron el ser helénico”.³⁷

Y luego, al iniciar el párrafo quinto explicita el propósito de su trabajo intelectual:

Nos acercamos ahora a la auténtica meta de nuestra investigación, la cual está dirigida al conocimiento del genio dionisiaco-apolíneo y de su obra de arte, o al menos a la comprensión llena de presentimientos del misterio de esa unidad.³⁸

35. E. Burgos Díaz, *op. cit.*, p. 95.

36. Cfr. M. Barrios Casares, *op. cit.*, pp. 114-118. Del mismo autor puede consultarse: “Intelecto logificador y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche”, *Daimon: Revista de Filosofía*, Murcia, Universidad de Murcia, N°18, 1999, pp. 99-112.

37. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §4, p. 62 [KSA I, p. 41].

38. *Ibid.*, §5, p. 63 [KSA I, p. 42].

En los últimos párrafos de *El nacimiento de la tragedia* se vislumbra desde una luz diferente la rivalidad entre Apolo y Dioniso como esencial para la comprensión de lo trágico de la existencia y del mundo.

Es por ello que uno puede animarse a decir sin equívocos que, desde la intencionalidad explicitada por Nietzsche mismo en su obra, pareciera no haber lugar para afirmaciones que contemplen que la dualidad planteada en lo *trágico* puede ser sintetizada en una única realidad: Dioniso. Si bien es cierto que en varios párrafos del texto el joven filósofo considera a Dioniso como el elemento primordial de la duplicidad, nunca termina de disipar completamente la necesidad que éste tiene de Apolo. Hay una escisión bien marcada entre los dos instintos pero nunca se pierde de vista su unidad, su complementación. La implicación mutua de ambos instintos es para Nietzsche –hasta este momento de su madurez intelectual– algo vital para su concepción de lo trágico. Esto queda patentizado cuando con una gran contundencia afirma que la muerte de la tragedia no la opera ninguno de estos dos instintos sino un *demón* nuevo llamado Sócrates³⁹.

El mundo: fondo y superficie

En lo dicho hasta ahora no se terminó de precisar la relación que Nietzsche establece en *El nacimiento de la tragedia* entre el arte y el mundo aunque sabemos que ambos están íntimamente relacionados en la filosofía nietzscheana. Afirma E. Burgos Díaz que: “El arte está indisolublemente ligado al mundo: es el medio de acceso al mundo y tiene su «fuente» no sólo en el hombre sino «en la misma realidad cósmica»”⁴⁰. Como ya se había mencionado, lo apolíneo y lo dionisiaco, hacen referencia no sólo a instintos artísticos, sino también a lo humano y al mundo. O mejor dicho, a instintos artísticos del hombre y de la naturaleza misma. Y por ello, puede afirmarse que la raíz del arte no se encuentra en nuestra naturaleza, sino más propiamente, en el mundo. El mundo es el creador del arte, el único sujeto verdaderamente existente. Nietzsche afirma en el §12 que el sujeto es artista y está redimido de su voluntad individual. Éste se ha convertido en un *médium* a través del cual es el único existente que festeja su redención de apariencia. Nosotros tampoco somos los auténticos creadores de ese mundo de arte. Lo que sí nos es lícito suponer de nosotros mismos es que para el verdadero creador de ese mundo somos imágenes y proyecciones artísticas, y que nuestra suprema dignidad la

39. Cfr. *ibid.*, §12, p. 113 [KSA I, p. 83].

40. E. Burgos Díaz, *op. cit.*, p. 106.

tenemos en significar obras de arte –pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo⁴¹.

Se puede afirmar que para Nietzsche, el fenómeno trágico expresa con mayor nitidez la verdadera naturaleza de la realidad, y así, la dimensión estética de la existencia adquiere un carácter ontológico⁴². El “sujeto” en la medida que es “artista” –cuando crea– se redime de su “voluntad individual”. Es decir, “hace añicos su principio de individuación”, se libera de las apariencias instituidas y penetra el fondo caótico y desmesurado del mundo. El sujeto-artista se sumerge y aúna con el “Uno Primordial”, ahora sí escucha a las “Madres del ser”, se

41. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §5, pp. 68-69 [KSA I, pp. 47-48]. En los últimos años, los aportes del joven Nietzsche sobre su lectura del mundo como fenómeno estético tematizado a partir de las figuras clásicas de los dioses griegos Apolo y Dioniso ha despertado el interés de investigadores de distinta procedencia disciplinar tanto dentro del habla hispana como también por fuera de la misma. Mencionemos algunos ejemplos. A. Pérez Estévez parte de la crítica nietzscheana a la noción de sujeto moderno para explicar a partir de las figuras de Apolo y Dioniso el surgimiento del sujeto artista. La primera parte del artículo tiene una ajustada síntesis sobre la comprensión de dichas nociones particularmente trabajada desde la obra *El nacimiento de la tragedia*. Luego, realiza un polémico intento de interpretar la relación entre Apolo y Dioniso en términos de “hermandad”. Cfr. A. Pérez Estévez, “Del sujeto moderno al individuo artista en el joven Nietzsche”, *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Maracaibo, Universidad del Zulia, a. 9, n° 24, 2004, pp. 31-49. También J. M. Romero Cuevas trabaja la afirmación nietzscheana sólo como fenómeno estético tiene justificación la existencia, luego la pone en perspectiva con el lugar del arte en el Nietzsche ilustrado para pasar, por último, a la recuperación del sentido estético de su última etapa. En sus conclusiones destaca la interpretación nietzscheana de la estética moderna como una instancia que pretende consagrar el valor de lo inmanente y su irreducibilidad frente a toda postulación transmundana de un criterio de valoración ontológico o moral devaluador. Cfr. J. M. Romero Cuevas, “Estética e inmanencia en el pensamiento de Nietzsche”, *Philosophica*, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, n° 27, 2004, pp. 247-265. M. Silenzi recupera la noción de voluntad de poder desde una interpretación heideggeriana y busca rescatar desde las nociones de cuerpo y sí-mismo en Nietzsche, el predominio del arte sobre la construcción de representaciones para interpretar el mundo. Cfr. M. Silenzi, “El arte como un nuevo pensar: la concepción nietzscheana y heideggeriana”, *Andamios: Revista de investigación social*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 2, n° 4, junio, 2006, pp. 210-217. R. Páez Canosa comenta la dificultad de pensar la noción de comunidad política en el joven Nietzsche por la predominante fuerza de la idea de constitución estética de la subjetividad y de la comunidad como fuerza unificadora. Esta lectura la culmina con la figura de genio en las obras de Nietzsche. Cfr. R. Páez Canosa, “La constitución estética de la comunidad política en el joven Nietzsche. De la masa al pueblo a través del genio”, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, Buenos Aires, n° 4-5, 2007, pp. 83-102. F. M. Castro Barahona, desde una perspectiva literaria, también recupera las reflexiones sobre la razón y la sensibilidad en Nietzsche como grandes fuerzas liberadoras de los procesos creativos. Cfr. F. M. Castro Barahona “Interpretación nietzscheana del fenómeno estético”, *Folios, Revista de la Facultad de Humanidades*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Segunda época, n° 27, 2008, pp. 16-23. G. Jeanmart trabaja la dimensión práctica de la filosofía de Nietzsche considerándola como la expresión y la afirmación de un arte de vivir y de una estética de la existencia, es decir, de un conjunto de prácticas de sí. Cfr. G. Jeanmart, “Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche”, *Philosophique*, Annales littéraires de l’Université de Franche-Comté, n° 10, 2007, pp. 7-24.

42. Cfr. M. Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico*, ed. Cit., p. 62.

ha identificado con la totalidad de ese mundo que se encuentra tras los velos y festeja junto a Dioniso “su redención en la apariencia”: “El genio sabe algo acerca de la esencia eterna del arte tan sólo en la medida en que, en su acto de procreación artística, se fusiona con aquel artista primordial del mundo”⁴³. El genio es consciente que no es él quien crea –procreación–, por ello se fusiona con el “artista primordial”. Él sabe que se sigue moviendo en otro plano de la realidad, el de las apariencias, las imágenes... lo que verdaderamente debería llamarse arte –y por tanto, tarea del artista– es:

el redimir al ojo de penetrar con su mirada en el horror de la noche y el salvar al sujeto, mediante el saludable bálsamo de la apariencia, del espasmo de los movimientos de la voluntad. ⁴⁴

Dioniso libera al sujeto de la individuación en el desgarramiento, pero Apolo lo salva de los movimientos de la voluntad con la bella apariencia. Forma y contenido vuelven a unirse y fusionarse manteniendo la realidad del mundo y de la existencia en tensión. Puede comenzar a avizorarse la dimensión salvífica de las dos divinidades desde instancias que son antagónicas pero que se complementan y necesitan mutuamente.

Nietzsche caracteriza al verdadero Dioniso del mundo griego como aquel héroe sufriente de los Misterios, aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación⁴⁵. Narran los mitos que Dioniso siendo niño fue despedazado por los titanes. De dicho despedazamiento surge el sufrimiento dionisiaco que representa la transformación en aire, agua, tierra y fuego. El estado de individuación es la fuente y razón primordial de todo sufrimiento. De la sonrisa de éste surgieron los dioses olímpicos, de sus lágrimas, los seres humanos. Y sólo de la esperanza de los epoptos en su renacimiento (que significa para nosotros el final de la individuación) aparece un rayo de alegría en el rostro del mundo desgarrado, roto en individuos. Dioniso se presenta como la divinidad que abre la puerta al fondo más íntimo del mundo, a la verdadera esencia de la realidad, pero siendo él mismo esa realidad que se abre. Él expresa la unidad, el fondo de las cosas, el “Uno primordial”, el símbolo divino de la voluntad. En el mito comentado por Nietzsche en el §10, se presenta su despedazamiento como la ruptura de unidad en múltiples individuos. Ese desgarramiento se vincula con su sufrimiento, el sufrimiento del mundo. La individuación surge de la unidad primordial de Dioniso. Apolo, dios de la individuación, representa esa otra instancia de la realidad, en lo que todo se encuentra desgarrado en individuos, realidad de

43. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §5, p. 69 [KSA I, pp. 47-48].

44. *Ibid.*, §19, p. 166 [KSA I, p. 126].

45. Cfr. *ibid.*, §10, pp. 100-101 [KSA I, pp. 72-73].

formas múltiples donde reina la escisión, la separación, la diferencia. Esta instancia de la realidad en la que se encuentra –mundo de la pluralidad– es donde el hombre habita y es la que en *El nacimiento de la tragedia* es llamada “apariencia”. La “verdadera realidad”, es aquella más profunda que Nietzsche ha llamado “dionisiaca”. “Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca”⁴⁶. Dice Julio Quesada:

El estado dionisiaco de embriaguez metafísica en donde los individuos sienten la unidad del “todo” tiene una mala resaca pues, en realidad, lo que se ha conseguido con este momentáneo “elemento letárgico” es ahondar infinitamente la diferencia de dos realidades: la “cotidiana” y la “dionisiaca”. Pero una vez que se ha tomado consciencia de la diferencia, la “realidad cotidiana” con su infinita gama de dolores y males no deja de capturar y hacer suyo el interés de la propia existencia; es entonces cuando ésta es sentida en cuanto tal con “náusea” [...] la fuerza “optimista-apolínea” es lo que hace que se supere la náusea que provoca la sabiduría de Sileno. Lo apolíneo y lo dionisiaco se unen para dar lugar a la “obra de arte trágica” y la “idea trágica”.⁴⁷

En la sabiduría popular de Sileno se puede ver claramente los presupuestos de los que parte Nietzsche en su concepción del mundo. Haciendo referencia a esta sabiduría popular⁴⁸ el pensador alemán explicita que la existencia es despiadada y cruel, se puede agregar que cuando se hace consciente este aspecto de la existencia, a ésta se la experimenta con “náusea”. Este mundo empírico-cotidiano –la realidad apolínea– es fuente de dolor y sufrimiento, este sufrimiento está inscrito en la misma esencia del mundo, como antes se había expresado. No se halla en la realidad dionisiaca una posible escapatoria al dolor, como dice Nietzsche: “lo Uno primordial [...] es lo eternamente sufriente y contradictorio”⁴⁹. Aquí puede verse cómo la muerte, el sufrimiento, el dolor, el espanto de la existencia, atraviesan las dos realidades, pero surgen del desgarramiento de Dioniso como previamente se ha sugerido. Hacer consciente este mal –metafísico– en su realidad cotidiana es lo que provoca la náusea que paraliza la voluntad de vivir, dejando al hombre ante las orillas del sin-sentido de la existencia, ante el absurdo. El planteo nietzscheano manifiesta la necesidad de lograr una “redención” mediante la apariencia. El joven filólogo se siente empujado a llegar a la conjetura metafísica de que

46. *Ibid.*, §7, p. 80 [KSA I, p. 56].

47. J. Quesada, *op. cit.*, pp.108-109.

48. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §3, pp. 54-55 [KSA I, pp. 35-36].

49. *Ibid.*, §4, p. 59 [KSA I, p. 39].

lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita [...] para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente [...] como la realidad empírica.⁵⁰

Aquí puede captarse cómo ese pesimismo existencial que pareciera presentarse ante la verdad de Sileno, se vuelve un optimismo. Es el momento de tensión en que Apolo interviene de una forma curativa, liberadora, redentora. Su objetivo es transformar aquellos pensamientos de náuseas sobre lo espantoso y lo absurdo de la existencia en representaciones con las que se pueda vivir. Lo dionisiaco se redime en el reino de la apariencia, sin olvidar que en esta redención Apolo necesita de Dioniso. En el § 3, que trata sobre los dioses olímpicos, Nietzsche atribuye al arte apolíneo la capacidad curativa y salvadora para la vida. El arte, dicho con las palabras de E. Burgos Díaz⁵¹, no lleva al ser humano a huir de la vida sino a gozar de ella. Su acto salvador no es salvar al hombre de la vida, sino devolverlo a ella a través de su poder embellecedor, a través de la construcción apolínea de un mundo de belleza.

Ahora bien, sobre el término “redención” podemos coincidir con E. Fink en que dentro de la concepción nietzscheana hay una resignificación de dicho concepto:

Para expresar esto Nietzsche emplea los conceptos de “redención” y de “justificación”, que nos son familiares, ante todo, por la fe cristiana. En una concepción trágica del mundo no puede haber redención alguna. Nietzsche transforma el concepto de redención y justificación, y lo emplea para expresar un concepto perteneciente al mundo y que contribuye a formar su ser. El fondo primordial dionisiaco se proyecta constantemente en la apariencia, y tiene, en el fenómeno del arte, la transfiguración de su manifestación. El mundo de los fenómenos es, por así decirlo, el bello sueño que sueña la esencia del mundo. La forma eterna, la belleza de la figura estructurada, el resplandor luminoso de la gran escena, en la que la variedad de las cosas aparece en el ámbito abierto del espacio y el tiempo: esta luminosidad de la noche abismal es lo “redentor”, “pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo”.⁵²

La redención nietzscheana se vincula con el enfrentarse con una actitud afirmativa de la vida al espanto, al absurdo y a todo lo horroroso que pueda pre-

50. *Idem.*

51. Cfr. E. Burgos Díaz, ed. cit., p. 68.

52. E. Fink, *op. cit.*, pp. 30-31.

sentar la existencia. Hay que ser conscientes de que se está instalado en la superficie de la existencia plagada de múltiples formas individuales que no son más que representaciones aparentes de un mundo que guarda un fondo caótico bajo su suelo, donde se presenta lo verdadero (devenir), la realidad dionisiaca. En esa escisión de la realidad debe surgir el arte trágico para operar la redención estética y justificar al mundo y a la existencia. Lo único que puede salvar la existencia es el arte trágico, donde lo dionisiaco lleva a la unión con la totalidad de lo “Uno primordial”, y a la vez lo apolíneo permite vivir en la individuación, transformando la realidad aparente que habitamos cotidianamente en un mundo-habitable. Expresa J. Quesada⁵³ que la misma creación de la tragedia tiene que ver con esa dualidad sufrimiento-creación y goce. El artista trágico conoce el terrible instinto de existir y a la vez la incesante muerte de todo lo que comienza a existir, por ello para vivir hay que crear y así transfigurar ese sufrimiento en obra de arte. En Nietzsche el arte es considerado como motor que impulsa a la vida a transfigurarse a sí misma para seguir viviendo. Y la tragedia posee esa dualidad de estilos que bajo los nombres de Apolo y Dioniso encierra tanto el bello sueño como la embriaguez del sufrimiento. En la tragedia luchan sin cuartel “verdad” y “belleza”: aquella como expresión desnuda de la certeza con la que no se puede vivir; y ésta como medida para evitar que el hombre se petrifique en ella. Dioniso y Apolo aunados en una tensión disonante que produce la obra de arte y esta obra de arte es el mundo y el hombre: así son justificados como fenómeno estético el mundo y la existencia.

De lo dicho hasta aquí no debe concluirse que en la concepción nietzscheana del mundo se pueda entender la existencia de dos mundos al modo platónico: uno dionisiaco y otro apolíneo. Más bien, se puede afirmar que se está ante un mundo que no es por una parte dionisiaco y por otra parte apolíneo, sino que el mundo nietzscheano es apolíneo-dionisiaco. Es una única realidad pensada a partir de una escisión metafísica, sin olvidar que en su pensamiento por encima de lo metafísico prima lo estético:

El mundo no comprende dos esferas de la realidad diferentes, sino que dentro de la sola esfera existente se piensa la dualidad, por eso Apolo es parte de Dioniso, por eso la tragedia apolíneo-dionisiaca es el arte supremo que lleva a cabo el desvelamiento del mundo, por eso todo fenómeno, como la palabra, muestra en su interior la división, la tensión trágica, por eso también la esencia del mundo es sufrimiento, dolor y contradicción.⁵⁴

53. Cfr. J. Quesada, *op. cit.*, pp. 107-108.

54. E. Burgos Díaz, *op. cit.*, p. 63.

Respecto de la constitución del mundo se puede concluir que la realidad dionisiaca del mundo debe ser asociada con el fondo de la realidad apolínea, y ésta con la superficie de la otra. Ambas realidades se encuentran inseparablemente aunadas una con otra en permanente contradicción, punto central de la tensión trágica que se presenta en este único mundo existente: *Lo apolíneo se encuentra inserto en lo dionisiaco*, la individualidad en la universalidad-totalidad, la multiplicidad-pluralidad en la unidad, la apariencia en la “cosa en sí” o “corazón de las cosas”.

La subjetividad trágica

Detrás de toda concepción del mundo, habita una concepción de lo humano. Ya se ha expresado la idea –tanto implícita como explícitamente– de que estos instintos artísticos confluyen e influyen en la idea que Nietzsche, en su pensamiento inicial sobre lo trágico, tiene acerca de lo humano. Queda por ver y analizar cómo se hacen presentes y de qué manera lo piensa el filólogo alemán.

Hacia el final del §1 señala que:

Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre.⁵⁵

Dioniso con su magia liberadora vuelve al hombre hacia la naturaleza en busca de la reconciliación universal de ambos. Decididamente, aquí se está pensando en la liberación del hombre teórico-científico-técnico, que dentro de la concepción del mundo moderno de la *ratio socrática*, se había vuelto dominador de la naturaleza en una relación de utilidad y profanación, donde el vínculo de unión se encontraba quebrantado.

...el hombre teórico, en cambio, goza y se satisface con el velo arrojado y tiene su más alta meta de placer en el proceso de un desvelamiento cada vez más afortunado por la propia fuerza [...] aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser; y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia...⁵⁶

55. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §1, p. 46 [KSA I, p. 29].

56. *Ibid.*, §15, p. 133 [KSA I, p. 98].

El hombre ya no se sentía uno con la naturaleza, sino que ésta se le presentaba ante sus ojos como algo otro, diferente de sí mismo, que él debía por su propia fuerza pensar, controlar, dominar. Nietzsche quiere reconciliar lo humano por medio del espíritu dionisiaco y sacarlo de su situación de *esclavitud enajenada*: “Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda insolente» han establecido entre los hombres”⁵⁷. Éste se libera de las cadenas anquilosadas de la *ratio* para entrar en la dimensión dionisiaca no-racional del mundo, en lo caótico. Dioniso coloca lo humano en una universalidad de corporalidad no-racional. Se comienza a sentir al mundo como una extensión apropiante, y en él, por tanto, es fácil perderse. Escribe Nietzsche:

Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses.⁵⁸

En el §7 se realiza una comparación entre el hombre dionisiaco y Hamlet: éste ve verdaderamente la esencia de las cosas, conoce y siente la náusea del obrar. Siente la náusea porque sabe que su acción no puede modificar la esencia eterna de las cosas. Siente que es “ridículo” o afrentoso el que se le exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio:

El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión [...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan el obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco.⁵⁹

El hombre dionisiaco ya no encuentra consuelo que le haga efecto, pues una vez consciente de esa verdad intuita, lo único que ve por todas partes

57. *Idem.*

58. *Idem.*

59. *Ibid.*, §7, p. 80 [KSA I, p. 56].

es lo espantoso y absurdo del ser. Nietzsche reconoce que el tomar conciencia de la realidad dionisiaca, si bien reconcilia al hombre con la naturaleza, también lo lleva a la aniquilación propia, no puede soportar el desgarramiento, sus ojos se hastían de tanta luz y se paraliza la voluntad de vivir ante la espantosa existencia.

...el anhelo va más allá del mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente reflejo en los dioses o en un más allá inmortal.⁶⁰

Pareciera ser que Nietzsche ha quedado atrapado en sus propias intuiciones, no puede encontrar salida en el laberinto de sus pensamientos por medio del espíritu dionisiaco como podría inferirse en los textos citados del primer párrafo. Él intuye la disolución tanto del hombre como de la naturaleza en general, en el “Uno primordial”. Uno de los problemas que se le presenta aquí es que el ser humano pierde su dimensión subjetiva individual en lo que podríamos llamar la “subjetividad del mundo” de la realidad dionisiaca. Dice Nietzsche: “...despiértense aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar a un completo olvido de sí”⁶¹. El joven filólogo tiene que buscar una salida, y la encuentra en el arte, bajo la figura de Apolo:

Aquí, en este peligro supremo de la voluntad, aproxímase a él el *arte*, como un mago que salva y cura: únicamente él es capaz de retocer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir: esas representaciones son lo *sublime*, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo *cómico*, descarga artística de la náusea de lo absurdo.⁶²

Frente a la presencia de lo dionisiaco y su consecuente pérdida de la subjetividad, el que mantiene al individuo es Apolo. El mundo de las representaciones apolíneas le permite al hombre sostenerse en la existencia como individuo con una voluntad de vivir optimista, pues se encuentra en un mundo donde las apariencias, las ilusiones, le permiten vivir. Ahora bien, esas representaciones lindan con lo *sublime* y lo *ridículo*.

Estos dos elementos, entreverados uno con otro, se unen para formar la obra de arte que recuerda la embriaguez, que juega con la embriaguez. Lo sublime y lo ridículo están un paso más allá del mundo de la bella apa-

60. *Ibid.*, §7, p. 81 [KSA I, p. 57].

61. *Ibid.*, §1, p. 45 [KSA I, p. 29].

62. *Ibid.*, §7, p. 81 [KSA I, p. 57].

riencia, pues en ambos conceptos se siente una contradicción. Por otra parte, no coinciden en modo alguno con la verdad: son un velamiento de la verdad, velamiento que es, desde luego, más transparente que la belleza, pero que no deja de ser un velamiento. Tenemos, pues, en ellos un *mundo intermedio* entre la belleza y la verdad: en ese mundo es posible una unificación de Dioniso y Apolo [...] Apolo, el auténtico dios salvador y expiador; salvó al griego tanto del éxtasis *clarividente* como de la náusea producida por la existencia –mediante la obra de arte del pensamiento trágico-cómico.⁶³

Comenta J. Quesada que lo *sublime* y lo *ridículo* se unifican para dar lugar a la obra de arte del pensamiento trágico-cómico⁶⁴. Una especie de mundo intermedio entre la “verdad” y la “belleza”. Allí se da la unificación de lo apolíneo y lo dionisiaco. No debe comprenderse esta unificación como una mezcla, sino como una síntesis adecuada como para que la embriaguez dionisiaca no acabe diluyendo al individuo. Así, la obra de arte trágico-cómica consigue mantener unidas a ambas aristas de la voluntad, pero sin confundirlas. La tragedia viene a expresar “la *unitaria* naturaleza de la voluntad”, Apolo y Dioniso no son más que dos formas diferentes de expresarse la misma voluntad. Entonces, “Apolo es el medio a través del cual Dioniso puede liberarse y con él el hombre”⁶⁵. Lo apolíneo es el medio de manifestación de lo dionisiaco. Apolo muestra que detrás de la apariencia se esconde otro ser, otro placer superior, y por tanto, permite a Dioniso expresarse en libertad para que éste, por último, le ofrezca una significatividad metafísica.

Bajo estas afirmaciones últimas, se presenta la concepción nietzscheana sobre la subjetividad como un punto de tensión trágico-afirmativa. El hombre vive en un mundo de apariencias y lo afirma. Afirma sus máscaras, sus ficciones y sus engaños. Afirma todas las ilusiones apolíneas que constituyen su vida. Pero en esa afirmación rechaza todo aquello que se le presente como fijo. Quiere dejar en el olvido el afán de dominación del hombre teórico y sus pretensiones de eternidad y de universalidad. El hombre identificado con la duplicidad apolíneo-dionisiaca se vuelve un creador de formas siempre nuevas y un destructor de todo lo configurado. Está atravesado por el espíritu dionisiaco que lo mueve –voluntad– para crear formas (“Apolo habla el lenguaje de Dioniso”) y también para aniquilarlas (“Dioniso habla el lenguaje de Apolo”):

63. F. Nietzsche, “La visión dionisiaca del mundo”, *El nacimiento de la tragedia*, trad.cit., §3, pp. 260-261 [KSA I, pp. 567-568].

64. Cfr. J. Quesada, *op. cit.*, pp. 120-121.

65. E. Burgos Díaz, *op. cit.*, p. 85.

Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia –¿qué otra cosa es el ser humano?–, esa disonancia necesitaría, para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiese el velo de belleza sobre su esencia propia. Ése es el verdadero propósito artístico de Apolo [...]. Sin embargo, en la consciencia del individuo humano sólo es lícito penetrar a aquella parte del fundamento de toda existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superado de nuevo por la fuerza apolínea transfiguradora.⁶⁶

Una última consideración es la identificación entre hombre dionisiaco-apolíneo y el artista. Esta relación se presenta casi como evidente bajo la luz de las últimas afirmaciones realizadas. Ahora sí puede entenderse que la subjetividad trágica es en definitiva ella misma una obra de arte de la voluntad: “El ser humano no es ya artista, se ha convertido en una obra de arte”⁶⁷. Vida y obra de arte en el pensamiento de Nietzsche tienen una estrecha relación. No deben ser interpretadas como algo diferente. El mismo Nietzsche, en el ocaso de su producción, afirma que

lo esencial de esta teoría (la “metafísica de artista” de *El Nacimiento de la tragedia*) es la concepción del arte en sus relaciones con la vida: es comprendido, tanto psicológica como fisiológicamente, como el gran estimulante, lo que impulsa eternamente a la vida, a la vida eterna...⁶⁸

66. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cit., §25, pp. 201-202 [KSA I, pp. 154-156].

67. *Ibid.*, §1, p. 46 [KSA I, p. 30].

68. F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos: primavera de 1888*, 14 (23), trad. J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Técno, 2006, p. 514 [KSA XIII, p. 228].

PARA TODOS Y PARA NADIE. LA “SUPERACIÓN DE LA MORAL”
 EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE
 For All and None. The “Overcoming of Morality”
 in Nietzsche’s Philosophy

Joaquín Mutchinick
 Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italia
 jmutchinick@gmail.com

Resumen: El artículo pretende mostrar que Nietzsche concibe la “superación de la moral” como una enseñanza destinada a un preciso tipo de hombre, y se propone dar una indicación de cuál es este tipo. En consideración de dicho objetivo, analiza su concepción fisiológica de la moral buscando comprender una distinción fundamental en el campo de los fenómenos morales: la diferencia que existe entre la moral del cuerpo y la moral consciente. La “superación de la moral”, según la interpretación dada, se actúa a través de la destitución de la moral consciente como guía única del comportamiento y de su subordinación a la compleja dinámica de fuerzas que constituye el hombre; una operación que la humanidad entera, en su conjunto, no puede realizar, ni debe.

Palabras clave: **Nietzsche / Superación / Moral**

Abstract: The main aim of the article is to show that Nietzsche conceives the “overcoming of morality” as an education directed to a defined type of man. In addition to it, the article also proposes to indicate what type of mankind this is for Nietzsche. For this purpose it analyses his physiological conception of morality searching for an understanding of a fundamental distinction within the field of moral phenomena: the existing difference between the corporal morality and the conscious one. The “overcoming of morality”, according to the proposed interpretation, acts through the conscious morality destitution as the only guide of behaviour and subordination to the complex dynamics of forces constituting man; an action that humanity as a whole neither can, nor must carry out.

Keywords: **Nietzsche / Overcoming / Morality**

Este artículo pretende contribuir a la comprensión del modo en el que Nietzsche concibe la *Transvaloración de todos los valores* y la *Autosuperación [Selbstaufhebung] de la moral*. Tal cuestión, que ha recibido sus últimos aportes de los trabajos de H. Siemens¹ y W. Stegmaier², se examina en el presen-

1. H. Siemens, “Umwertung: Nietzsche’s “war-praxis” and the problem of yes-saying and no-saying in *Ecce homo*”, *Nietzsche Studien*, vol. 38, 2009, pp. 182-206.

2. W. Stegmaier, “Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1*)”, *Nietzsche Studien*, vol.

te ensayo intentando definir uno de los elementos estructurales que la componen, es decir, quiénes son los receptores ideales de su doctrina moral, en el sentido amplio de enseñanza. Se trata, en otras palabras, de seguir el hilo conductor de una pregunta: ¿a quiénes se dirige la transvaloración nietzscheana? ¿Quiénes son los destinatarios de sus discursos sobre la moral, los presuntos lectores de sus escritos? ¿Se dirige a todos? ¿A nadie? Claramente, no es nuestra intención aludir a las personas a las que Nietzsche pudo haber dedicado algunas de sus publicaciones; mucho menos descubrir un deseo escondido hurgando en su epistolario. Nos referimos más bien al “tipo de hombre” –para usar aún una expresión nietzscheana³– a quien Nietzsche ha dirigido sus ideas sobre la “superación de la moral” como a su consignatario predestinado. Creemos que podemos mostrar, con las conclusiones, que tal pregunta posee, en virtud de la relación íntima que guarda con el problema nietzscheano de la *Transvaloración*, la virtud clarificadora que le atribuimos.

I. Análisis preliminar

El primer paso que haremos para identificar quiénes son aquellos a los que Nietzsche dirige su crítica a la moral, será definir, en función de nuestro objetivo y dentro de los límites dictados por él, las fórmulas recién citadas: “Autosuperación de la moral” y “Transvaloración de los valores”. Para ello será necesario detenerse en un punto nodal de su pensamiento, en el que muchas consideraciones importantes confluyen y se enredan: nos referimos a la distinción fundamental que Nietzsche opera en el ámbito moral, en base a la cual reconoce, en última instancia, dos “especies” de moral diferentes. A este encuadramiento final de los fenómenos morales en dos tipologías distintas se puede remontar, dado el lugar central que ocupa en la reflexión nietzscheana, recorriendo numerosas vías. La más inmediata de ellas pareciera ser la exposición del análisis propuesto en la primera disertación de la *Genealogía de la moral*, donde se diferencian precisamente una “moral de los señores” y una “moral de los esclavos”; nosotros, sin embargo, renunciaremos a tal vía, porque el espíritu polémico que anima este escrito –“eine

37, 2008, pp. 62-114; también cfr. S. Marton, “L'éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique?”, *Nietzsche Studien*, vol. 25, 1996, pp. 42-63 y S. Marton, “Nietzsche, discípulo del filósofo Dionysos”, *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, n° 1, primavera de 2001, pp. 73-84.

3. Cfr. KGW VI/2 44 [*Jenseits von Gut und Böse (JGB)*, §30]. Todas las citas de la *Gesamtausgabe* llevan el número de párrafo (en las obras editadas) o de fragmento (en la obra póstuma) según la *Werke Kritische Gesamtausgabe*, iniciada por G. Colli y M. Montinari, continuada por W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1967 y ss.; sólo en los casos en los que se reveló útil, hemos indicado también el número de página de la traducción castellana. Allí donde las más recientes correcciones a la edición crítica alemana lo hayan requerido, hemos modificado ligeramente la traducción.

Streitschrift” es justamente su subtítulo— no haría más que enturbiar la tarea que nos hemos puesto, a cuya dificultad agregaría la de tener que neutralizar los prejuicios y los malentendidos, viejos y nuevos, que se han ido estratificando. Intentaremos por tanto llegar a esta distinción fundamental mediante el examen de su *concepción fisiológica de la moral*, sin renunciar por ello a las tesis de la primera disertación.

Pero, ¿qué es esta “concepción fisiológica de la moral”? Se trata de una serie de pensamientos y consideraciones acerca de la función vital de la moral que, especialmente a partir de 1884 y hasta el final de su actividad intelectual —como testimonian los numerosos fragmentos póstumos de aquel período—, Nietzsche se esfuerza en precisar y en desarrollar con coherencia, y que, como otras concepciones suyas fundamentales, hay que —por así decirlo— “reconstruir” a partir de los fragmentos y aforismos de su obra. Comenzaremos pues esta operación de “reconstrucción” citando casi por entero el famoso fragmento de la primavera del ‘85 intitulado “Moral y fisiología”. De él emergerán los puntos principales.

Moral y fisiología. —Consideramos que es una ligereza el que durante tanto tiempo se haya visto justo en la conciencia humana el nivel supremo del desarrollo orgánico y lo más asombroso de todas las cosas terrenas, es más, por decirlo así, su apogeo y su “destino”. Lo más asombroso es más bien el *cuerpo*: no puede uno dejar de admirarse de que haya sido posible el *cuerpo* humano: cómo tal enorme unión de seres vivos, cada uno dependiente y sometido y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia, pueda vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo—: ¡y esto evidentemente *no* sucede por causa de la conciencia! Para este “milagro de los milagros” la conciencia es sólo un “instrumento” y nada más —en el mismo sentido en que el estómago es un instrumento. La magnífica unión de la vida más variada, la ordenación y disposición de las actividades superiores y las inferiores, la obediencia de mil formas, que no es obediencia ciega ni tampoco mecánica, sino selectiva, inteligente, respetuosa, resistente incluso —este fenómeno entero del “cuerpo”, medido según la medida intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro “espíritu”, a nuestro pensar, sentir, querer consciente como el álgebra a la tabla de multiplicar. El “aparato nervioso y cerebral” *no* está tan fina y “divinamente” construido para producir el pensamiento, el sentir, el querer: antes bien, me parece que precisamente para pensar, sentir, querer no se necesita ningún “aparato”, sino que esto, justamente esto —es “la cosa misma”. Antes bien, la síntesis de tantos y tantos seres vivos e intelectos llamada “hombre” sólo puede vivir cuando se ha creado aquel fino sistema de unión y comunicación y a través suyo todos estos seres superiores e inferiores se entienden rápidos como el rayo —es decir, por medio de mediadores que son seres vivos: ¡pero esto es un problema moral, y no un problema de mecáni-

ca! Nos hemos prohibido fabular hoy acerca de la “unidad”, del “alma”, de la “persona”: con tales hipótesis se *dificulta* el problema, eso está claro. Y aquellos seres vivos minúsculos que constituyen nuestro cuerpo (mejor dicho: de cuyo cooperar lo que denominamos “cuerpo” es el mejor símil) no son para nosotros átomos anímicos [*Seelen-Atome*], sino algo que crece, que lucha, que se multiplica y que de nuevo muere: de modo que su número cambia, y nuestra vida, como toda vida, es a la vez un continuo morir. Por lo tanto, hay en el hombre tantas “conciencias” como seres haya, en cada momento de su existencia, que constituyan su cuerpo. Lo distintivo de aquella que se piensa que es la única “conciencia”, del intelecto, es precisamente que permanece protegida y separada de la innumerable pluralidad de las vivencias de esas muchas conciencias y que, en cuanto conciencia de rango superior, en cuanto pluralidad dominante y aristocracia, consigue que se le presente sólo una *selección* de vivencias, encima simplificadas, resumidas y hechas comprensibles, por tanto, vivencias *falseadas*, –para que él, por su parte, prosiga esa simplificación y clarificación, por tanto, falsificación, y prepare lo que comúnmente se denomina “una voluntad”, –cada acto de voluntad semejante presupone, por decirlo así, el nombramiento de un dictador. Pero lo que presenta a nuestro intelecto esa selección, lo que ya ha simplificado, asimilado, interpretado previamente las vivencias no es en cualquier caso dicho intelecto: tampoco lo es lo que *ejecuta* la voluntad, lo que acoge una representación del valor y de la fuerza pálida, débil y extremadamente imprecisa y la traduce en fuerza viva y medida precisa de valor. Y justamente ese tipo de operación que aquí ocurre ha de tener lugar sin cesar en los niveles más profundos, en la actuación de todos esos seres superiores e inferiores entre sí: esa misma selección y presentación de vivencias, esa abstracción y pensamiento conjunto, ese querer, ese retraducir el querer siempre indeterminadísimo en una actividad determinada. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo, como se ha dicho, descubrimos que nuestra vida es posible gracias a la interacción de muchas inteligencias de valor muy desigual y, por tanto, sólo por un obedecer y mandar constante y de mil maneras –dicho sea moralmente: por el ejercicio ininterrumpido de muchas *virtudes*. ¡Y cómo se podría dejar de hablar moralmente!⁴

4. KGW VII/3 302-305 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 37 (4)]. Se cita la edición en español ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1882-1885*, trad. D. Sánchez Meca y J. Conill, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 812-813. Las últimas líneas del fragmento han sido omitidas. Su examen nos habría llevado a considerar un aspecto de la concepción fisiológica que, por más que sea fundamental y esté estrechamente relacionado con el discurso que estamos desarrollando, puede dejarse de lado sin comprometer su resultado. Nos referimos a la cuestión de su valor de “verdad”. Esto requeriría el análisis del problema de la verdad en la obra de Nietzsche, una exigencia que en esta sede, claramente, no podemos satisfacer.

Intentemos comprender los puntos principales de este “breve tratado”.

I. a. La magnífica unión

El “cuerpo” es una *enorme unión de seres vivos*⁵. Puede *vivir, crecer y subsistir por algún tiempo como un todo* gracias a su múltiple *cooperar*. Un cooperar que, visto de cerca, parece más una lucha que un acuerdo pacífico: cada ser, de hecho, busca afirmarse a sí mismo en detrimento del resto: manda y obedece según el propio *pensamiento, sentimiento, voluntad*, y exclusivamente en su propio “interés”⁶. Pero lo que se muestra inicialmente como la premisa de un completo desorden, es en realidad la presuposición de la más compleja interdependencia de las partes, ya que la subsistencia del conjunto es indudablemente una consecuencia de su interacción, pero es también –y por sobre todo– una de sus condiciones⁷. Tanto quien manda (A) como quien obedece (B) tiene necesidad de la función del otro; es en su propio interés que aquel (A) presta atención, con su propio mandato, a la subsistencia de los subordinados, y que éste (B) busca, con la propia obediencia, la utilidad de los superiores.

La lucha, sin embargo, no desaparece en esta interdependencia. Antes que nada, porque los rangos de la jerarquía no son fijos, sino que se determinan cada vez según “un proceso que cambia continuamente con el crecimiento de todos los participantes”⁸, o sea, por el hecho de que una de las dos partes en lucha logra obligar a la otra a *pensar, sentir, querer* como ella manda. Además, hay que observar, como hemos señalado anteriormente, que tanto en el mandato como en la obediencia estos *seres* quieren afirmarse única-

5. Para evitar remisiones continuas y facilitar la lectura del texto, todas las citas del fragmento 37 (4), a partir de este punto, se podrán simplemente en cursiva, sin más indicaciones.

6. KGW VII/2 282 [*Nachgelassene Fragmente 1884, 27 (27)*]: “Siguiendo el hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como un pluralidad de seres vivos que, en parte luchando unos con otros en parte ordenados y subordinados entre sí, al afirmar su ser individual, afirman involuntariamente la totalidad” (trad. en: *Fragmentos póstumos 1882-1885*, trad. cit., p. 623)

7. Cfr. *ibid.* 180 [25 (430)]; KGW VII/3 181-182 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885, 34 (123)*].

8. KGW VII/3 387 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885, 40 (55)*], donde la determinación de las relaciones de fuerza es definida como “una lucha, suponiendo que se entienda esta palabra en un sentido tan amplio y profundo como para entender también la relación del que domina con el dominado como combate, y la relación del que obedece con el que domina como oposición”. También, cfr. *Ibid.*, 284-285, 36 (22): “Habría que definir la vida como una forma duradera del *proceso de determinación de la fuerza [Kraftfeststellung]*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. «Obedecer» como «mandar» son formas de lucha”.

mente a sí mismos: quien manda lo hace imponiendo el propio *pensamiento, sentimiento, voluntad*; quien cumple, en cambio, operando con una *obediencia selectiva, inteligente, respetuosa, resistente incluso*. La interpretación de la orden, de hecho, da a quien obedece la ocasión de arreglar oportunamente el mandato que no puede contrarrestar. “Yo he dado una orden, ¿pero quién puede leer en el fondo de mi ánimo mis reales intenciones? Y aún así, cada uno se apropia de esta orden, la mide con su metro, la dobla, como mejor le parece, al propio método personal. Observen los diversos matices que dará a esta orden un intrigante, según le moleste o, al contrario, favorezca su intriga, observen las contorsiones a las que la someterá”⁹, hacía notar al respecto un hombre acostumbrado a mandar. La traducción del *querer siempre indeterminadísimo en una actividad determinada* da la posibilidad de “ajustes” por el estilo; naturalmente, dentro de los límites dados por la fuerza del comandante (A) al imponerse y del obediente (B) al resistir. Que se obligue a un subordinado a *pensar, sentir, querer* de un cierto modo, hace claramente al interés de quién manda; y en el caso que cumplir esta orden particular no haga al interés de quien tiene que ejecutarla, hará de todos modos a su interés obedecer, o al menos fingir que lo hace —o, en última instancia, si es capaz, oponérsele.

La magnífica unión es un orden jerárquico entre seres que, a través de *un obedecer y mandar constante y de mil maneras*, reciben y transmiten, del más alto al más bajo rango, su *pensamiento, sentimiento, voluntad*. Un orden que no es estático, sino que muta junto a la fuerza de los participantes. Una pequeña variación en el estado de fuerza de seres jerárquicamente cercanos a la paridad, podemos suponer, transformará en inferiores a los que antes eran superiores; un cambio que no modificará sensiblemente el conjunto cuando se produzca en los grado más bajos, pero que delinearán nuevamente la totalidad de las relaciones de fuerza cuando suceda, en cambio, en los puestos de mando: entonces el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que domina el conjunto mutará en función de quien se imponga. Al intelecto y a la conciencia, sin embargo, de este complicado proceso en el que muchos seres con diferente grado de potencia se alían por una causa común, se contrastan junto a sus séquitos y se traicionan girando según su talante la orden recibida, llega solamente una *selección de vivencias, encima simplificadas, resumidas y hechas comprensibles*. Es decir, la conciencia no forma parte, en esta organización, de la esfera de los comandantes, sino que recibe el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que le ha sido consignado, jerárquicamente hablando, “de arriba”; un *pensamiento, sentimiento, voluntad* que, dada la posición que ocupa en la escala jerárquica, tiene que ser mucho más menudo, restringido, preciso y unívoco que aquel que los más altos rangos comunican a sus inmediatos subordi-

9. E. A. conde de Las Cases, *Le mémorial de Saint Hélène*, Paris, Gallimard, 1935, vol. I, p. 356.

nados. La conciencia recibe de la multiforme complejidad de lo que sucede por debajo de ella un solo *pensamiento, sentimiento, voluntad* en cierta medida definido: aquel que entra en la conciencia¹⁰.

La conciencia es sólo un “instrumento” y nada más –en el mismo sentido en que el estómago es un instrumento. Este es un punto central de la concepción que estamos analizando. La conciencia tiene un papel subordinado en la cadena de mandato y obediencia; su función es la de hacer aún más unívoco y definido el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que ha recibido de la totalidad: proseguir esa simplificación y clarificación, por tanto, falsificación, preparando lo que comúnmente se denomina “una voluntad”. Su actividad específica consiste en poner en palabras el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que le ha sido consignado, y en hacer comprensible de este modo al externo y a sí misma, de rebote, el estado global del “cuerpo”. La conciencia es un “órgano de mando”: el instrumento con el que el “cuerpo” comunica al externo su propio *pensamiento, sentimiento, voluntad* ¹¹.

10. “Todo lo que penetra en la conciencia es el último eslabón de una cadena, una conclusión [...] El acontecer en el que hay realmente un enlace tiene lugar por debajo de nuestra conciencia: ilas series y las sucesiones de sentimientos, pensamientos, etc. que aparecen son síntomas del auténtico acontecer! [...] Ningún *pensamiento*, ningún sentimiento, ninguna voluntad nace de un impulso determinado, sino que son un *estado global*, una superficie total de toda la conciencia y resultan de la determinación de poder [*Macht-Feststellung*] en ese instante de *todos* los impulsos que nos constituyen, es decir, tanto de los impulsos que en el momento dominan como de los que le obedecen o resisten. El pensamiento siguiente es un signo de cómo se ha desplazado entretanto la situación de poder en su conjunto”. KGW VIII/1 22 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (61)]; Se cita la edición en español ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. J. L. Vermaal y J. B. Llinares, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2006, p. 53.

11. Para comprender el sentido de estas afirmaciones y, con ellas, el rol de la conciencia en la fisiología nietzscheana, es necesario recordar que Nietzsche distingue netamente entre la función de un determinado órgano y las condiciones de su nacimiento, entre la utilidad que él tiene para la totalidad a la que sirve y las razones de su generación (cfr. por ejemplo KGW VI/2 329-332 [*Zur Genealogie der Moral* (GM) II, 12]). Dejaremos por ende de lado el discurso acerca del origen de la conciencia y su proveniencia del instinto de crueldad (cfr. la segunda disertación de la *Genealogía de la moral*). Nosotros queremos aferrar su especificidad en cuanto “órgano”, su utilidad, la tarea a la que la ha destinado la totalidad de la que forma parte. Cfr. a tal propósito un aforismo de la *Gaya ciencia* y un fragmento póstumo del invierno '87/'88 intitulado: “*Rolle des «Bewußtseins»*”: “Cabe suponer que *la conciencia en general se ha desarrollado únicamente bajo la presión de la necesidad de comunicación* [...]. La conciencia no es, en realidad, más que una red de conexión entre hombres y hombre, –sólo como tal ha tenido que desarrollarse [*entwickeln müssen*] [...] El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos y movimientos pasen a nuestra conciencia –al menos una parte de ellos–, es efecto de un terrible «deber» que por largo espacio de tiempo pesó sobre el hombre: como era el animal que corría mayores peligros, *necesitaba* ayuda y protección, necesitaba de sus semejantes, le era preciso expresar sus necesidades, saber hacerse entender –y para eso era menester, ante todo, la conciencia; necesitaba «saber» lo que le hacía falta, «saber» como se sentía, «saber» lo que pensaba [...] El hombre, como todo ser viviente, piensa sin cesar, pero no lo advierte; el pensamiento que se torna *consciente* es la parte menor y aún podríamos añadir que la peor y la más superficial:

Veamos ahora lo que implica esta función de la conciencia. Gracias a su actividad el individuo comunica a los demás hombres una imagen comprensible de su propio estado fisiológico. Esto requiere, antes que nada, que él se interprete a sí mismo, que la conciencia acoja una *selección de vivencias* del “cuerpo” y las deforme, contuerza y simplifique en una determinada dirección, algo que sucede, hemos visto, sin cesar en los niveles más profundos, en la actuación de todos esos seres superiores e inferiores entre sí: esa misma selección y presentación de vivencias, esa abstracción y pensamiento conjunto, ese querer, ese retraducir el querer siempre indeterminadísimo en una actividad determinada. De esta operación, en la que la conciencia opera a un nivel jerárquico relativamente bajo, nace una representación que puede ser a su vez aprehendida por otras conciencias: lo que el individuo “piensa, siente, quiere”, expresado en términos lingüísticos, es un potencial medio para provocar una reacción en los demás, para “mandar” podemos decir, a condición de que esta palabra comprenda también el suplicar, el seducir, el aconsejar y todas las demás formas, más o menos sutiles, de imponerse. Además, podemos observar que el *pensamiento, sentimiento, voluntad* consciente actúa en el mismo individuo que *piensa, siente, quiere*, cuyo comportamiento se modifica tanto por lo que “entra en la conciencia”, como por el eventual propósito consciente de modificarse a sí mismo (*i. e.* el tomar conciencia y el actuar consciente sobre la propia conducta).

Nosotros tenemos que reducir, por lo tanto, en base a la función fisiológica de la conciencia como “órgano de mando”, la riqueza y la complejidad de los fenómenos conscientes a un único carácter común: el de ser capaces de modificar el propio “cuerpo” y la conciencia de los demás hombres. Esta abstracción, que nos permite comprender los fenómenos conscientes como

—de hecho sólo este pensamiento consciente sucede en palabras, es decir, en signos de comunicación, con lo cual se descubre el origen de la conciencia.” (KGW V/2 273-274 [*Die fröhliche Wissenschaft (FW)*, 354]; se cita la edición en español ligeramente modificada: *La gaya ciencia*, trad. P. Gonzalez-Blanco, Valencia, Sempere y compañía, s.a., pp. 167-168). “Es esencial no equivocarse sobre el papel de la «conciencia»: *lo que la ha desarrollado es nuestra relación con el «mundo exterior»*. Por el contrario, *la dirección [die Direktion]*, o sea la vigilancia y la previsión en lo referente al juego de conjunto de las funciones corporales, *no nos llega a la conciencia [...]* No es lícito poner en duda que para ello hay una instancia superior: una especie de comité directivo donde los diferentes *apetitos principales* hacen valer su voz y su poder. «Placer» y displacer» son señas precedentes de esta esfera: ...e igualmente *el acto de la voluntad*. Las *ideas* igualmente [...] Habitualmente se toma a la *conciencia* misma como *sensorium* global e instancia suprema: sin embargo, no es sino un *medio para la comunicabilidad*: se ha desarrollado en las relaciones [*im Verkehr*] y en correspondencia a los intereses de las relaciones... Con «relación» entendemos aquí tanto las influencias del mundo externo como las reacciones necesarias en tal caso por parte nuestra; así como también nuestros influjos sobre el exterior. La conciencia *no* es la dirección, sino un *órgano de la dirección [Organ der Leitung]*—” (KGW VIII/2 309-310 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (145)]; se cita la edición en español ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 407-408).

mandatos dirigidos bien “al exterior”, bien “al interior”, se revelará de gran importancia para la continuación de nuestro análisis. Ahora, sin embargo, limitémonos a recordar quién es el autor de estos mandatos. Cada acto de voluntad semejante presupone, por decirlo así, el nombramiento de un dictador. Pero lo que presenta a nuestro intelecto esa selección, lo que ya ha simplificado, asimilado, interpretado previamente las vivencias no es en cualquier caso dicho intelecto. De hecho son los seres del “cuerpo”, en lucha entre ellos, los que proporcionan a la conciencia el material que ella tiene que elaborar: “Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestros impulsos y de nuestros estados, la lucha por el poder”¹².

Una última observación servirá de conclusión a estas consideraciones generales sobre *la magnífica unión*. El fenómeno consciente, hemos señalado, expresa el *pensamiento, sentimiento, voluntad* que domina cada vez el “cuerpo” entero; él aprueba, desprecia, promueve y combate lo que sucede adentro y afuera del “cuerpo” siguiendo las ordenes del instinto dominante¹³. Esto significa que cada perspectiva e interpretación presente en el fenómeno consciente, cada “sí y no”, es solamente una imagen inteligible del oscuro juicio de valor que gobierna el “cuerpo”, o, dicho con una conocida fórmula nietzscheana, que la moral consciente es un “lenguaje por señas de los afectos” [*Zeichensprache der Affekte*]¹⁴. Se delinearán de este modo, en base a la actividad de la conciencia, dos ámbitos diferentes del *obedecer y mandar constante y de mil formas* del “cuerpo”; dos “formas” de moral¹⁵, podemos decir, que están entre ellas en la relación de especie y subespecie: la moral del “cuerpo” entero y la sección de ella que pertenece a la conciencia. Dos morales a las que corresponde, en base a su orden jerárquico, un grado diferente de poder y de habilidad en el mandato: “La moral real [*that-sächliche Moralität*] del hombre en la vida de su cuerpo es cien veces más

12. KGW VIII/1 11 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (20)].

13. Cfr. además de los fragmentos citados, también el famoso aforismo 109 de *Aurora*, (KGW V/1 94-97), intitulado *Autodominio y moderación, y sus motivos últimos*, en el que Nietzsche describe la dinámica de estos dos fenómenos según su concepción fisiológica. Cfr. también KGW VIII/1 21 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (58)]; *Ibid.* 323 [7 (60)].

14. Cfr. KGW VI/2 109 [JGB, 187]; también KGW VII/1 269-270 [*Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, 7 (60)]; *Ibid.* 276 [7 (76)]; *Ibid.* 292 [7 (125)]; KGW VII/2 38-39 [*Nachgelassene Fragmente 1884*, 25 (113)]. Es decir: la conciencia traduce en un lenguaje de capacidad expresiva inferior el *Diktat* de los afectos que guían el “cuerpo”; un *Diktat* que constituye, dada la escala jerárquica que ocupan los instintos que lo pronuncian, la “verdadera moral” del “cuerpo”, “A la actividad de alabar y de censurar de nuestros afectos, es decir, a la actividad de valorar, es a lo que yo llamo «moral»” (KGW VII/1 158 [*Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, 4 (143)]).

15. Según la definición de “moral” dada en KGW VI/2 28 [JGB, 19], como “doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida»”.

grande y sutil de lo que ha sido todo moralizar conceptual”¹⁶. Tenemos que distinguir por lo tanto una primera moral, la “real”, que determina los deseos y las necesidades del “cuerpo”, lo que hay que perseguir y evitar, de una segunda, la “conceptual”, que se limita a hacer comunicable, y muchas veces de modo confuso y balbuciente, estos *desiderata* a sí mismo (AB) y a los demás (B).

I. b. La naturaleza de los seres del “cuerpo”

Los aspectos de la *magnífica unión* que hemos puesto en evidencia son: la jerarquía que rige entre los seres del “cuerpo”; la movilidad de tal jerarquía, debido al continuo aumento y disminución de la potencia de sus participantes; la capacidad de estos seres, directamente proporcional a su grado de potencia, de plegar la orden recibida según su propio punto de vista; la función de la conciencia y, por último, la distinción de dos tipos de mandato diferentes en base a esta función. Ahora ha llegado el momento de concentrarnos en la tesis principal de esta concepción, o sea, en la idea de que el “cuerpo” es efectivamente tal *magnífica unión*, que es un conjunto constituido por la interacción de innumerables seres que *piensan, sienten, quieren*. Tenemos que dirigir por ello nuestra atención a la naturaleza de estos *seres vivos*.

En el largo fragmento que estamos comentando, Nietzsche escribe: Aquellos seres vivos minúsculos que constituyen nuestro cuerpo (mejor dicho: de cuyo cooperar lo que denominamos “cuerpo” es el mejor símil-) no son para nosotros átomos anímicos [*Seelen-Atome*], sino algo que crece, que lucha, que se multiplica y que de nuevo muere. Esto significa, en primera instancia, que los seres del “cuerpo” no tienen que entenderse como unidades simples y “sin ventanas”. Su naturaleza consiste, al contrario de la de las mónadas leibnizianas, en estar en contacto unos con otros y en modificarse mutuamente. Además, de otro pasaje del mismo fragmento, sabemos que junto al carácter de la eternidad y de la incomunicabilidad, también falta a estos seres el de la “sustancialidad”: no son, a saber, “seres” que piensan, sienten, quieren, sino más bien, por extraño que pueda sonar, el pensar, sentir, querer, en sí mismos: Me parece que precisamente para pensar, sentir,

16. KGW VII/2 124 [*Nachgelassene Fragmente* 1884, 25 (437)]. Cfr. también KGW VII/1 293 [*Nachgelassene Fragmente* 1882-1884, 7 (126)]: “La conciencia es precisamente un instrumento; y, si se considera cuánto se realiza sin conciencia y su magnitud, no es lo más necesario ni los más admirable. Al contrario: probablemente no haya un órgano tan mal desarrollado, no haya uno tan frecuentemente defectuoso, que funcione de modo tan equivocado: se trata del último órgano aparecido, y sigue siendo por ello un niño –¡perdonémosle sus *niñerías*! Una de ellas, aparte de otras muchas, es la *moral*, como suma de los juicios de valor formulados hasta ahora acerca de las acciones y convicciones del hombre”. Se cita la edición en español: *Fragmentos póstumos 1882-1885*, trad. cit., p. 203.

querer no se necesita ningún “aparato”, sino que esto, justamente esto –es “la cosa misma”. Pensar, sentir, querer, podemos decir, no es para Nietzsche una “acción” de estos seres, sino –si se permite la expresión– su esencia: ellos son completamente pensamiento, sentimiento, voluntad, y nada de ellos permanece una vez que su actividad cesa. Así, en lugar de *seres vivientes*, sería más apropiado llamarlos “actividades vivientes”, dado que se trata de pensamientos, sentimientos, voluntades que, sin ser producidos por ningún “aparato”, existen solamente en cuanto se despliegan, dominan y resisten: “*Quanta* de fuerza [*Kraft-Quanta*], cuya esencia consiste en desplegar poder sobre todo los otros *quanta* de fuerza”¹⁷.

Esta observación, que en principio puede parecer una mera curiosidad, nos obliga, sin embargo, a reconsiderar la dinámica fundamental de la unión descrita en la sección precedente. Si los seres del “cuerpo” son actividad pura, entonces la idea de que ellos manden y obedezcan según su propio *pensamiento, sentimiento, voluntad* tiene que corregirse de modo oportuno. Es decir: no hay “seres” capaces de recibir un mandato y de actuar en consecuencia, sino sólo actividades, más allá de las cuales no se encuentra ningún agente. Su interacción tiene que entenderse como una relación entre acciones diferentes que, sin ningún sustrato, se condicionan las unas a las otras jerárquicamente. Algo que nos coloca delante de dos grandes dificultades: 1) en primer lugar, tenemos que transferir a esta nueva condición la relación de mandato y obediencia, o sea, tenemos que poder pensar dos actividades diferentes del tipo que acabamos de describir, en una relación tal que la esencia de la primera determine la esencia de la segunda; y 2) tenemos que representarnos estas actividades de modo que el confluir en una acción común no las disuelva completamente en una unidad superior que anule su individualidad. Dos dificultades que tienen que resolverse si no se quiere renunciar a la concepción del “cuerpo” como *multiplicidad* viviente.

Por lo que respecta al primer punto, encontramos la relación que estamos buscando en la reflexión aristotélica acerca de la noción de potencia, y más precisamente, en la comprensión de la duplicidad esencial de la potencia, enunciada en la famosa definición: “Potencia se dice del principio del movimiento o de la mutación en otro, o en cuanto otro”¹⁸. Aquí, con la primera definición filosófica del término “potencia”, se han forjado los instrumentos conceptuales para pensar dos actividades diferentes que se condicionan recíprocamente en su esencia. Intentemos desmenuzar tal definición.

17. KGW VIII/3 53 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14-81].

18. δὐνάμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον (Aristóteles, *Metafísica*, trad. P. de Azcárate [lig. mod.], Buenos Aires, Anaconda, 1947, 1019a, 15-16).

El principio del movimiento o de la mutación se expresa, según Aristóteles, bien como potencia de *hacer*, bien como potencia de *padecer*¹⁹. Cada eventual mutación de la que la potencia es principio –cada *actuarse* de ella²⁰– se somete, gracias a esta articulación, a la condición de que haya algo capaz de *hacerlo* y algo capaz de *padecerlo*. En otras palabras, la mutación es la *acción* de un principio sobre otro, y más precisamente, la acción del principio que se encuentra en el agente sobre el principio que se encuentra en el paciente²¹.

19. Cfr. *ibid.*, 1046a, 19-26: “Está claro que, por un lado, la potencia de hacer y de padecer es una sola potencia [μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν]: una cosa es potente en cuanto ella misma tiene la potencia de padecer y en cuanto otra cosa tiene la potencia de padecer por obra suya. Por otro lado, en cambio, son diferentes: una se encuentra en el paciente [...], la otra en el agente”. Aquí Aristóteles opera una primera distinción de carácter tópico: la potencia “de hacer” es el principio de una mutación que sucede *en una cosa distinta* (en otro), como en el caso de la potencia de construir (cfr. *Ibid.*, 1019a, 16-17: “El arte de construir [οἰκοδομική] es una potencia [δύναμις] que no se encuentra [οὐχ ὑπάρχει] en aquello que es construido [ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ]”); mientras que, especularmente, la potencia “de padecer” es el principio que se encuentra en el paciente mismo (*ibid.*, 1046a, 12), la disposición [ἔξις] por la que algo es *pasible* de una cierta mutación (cfr. *ibid.*, 1046a, 13).

20. “No todas las cosas se dice en acto [ἐνεργεία] del mismo modo, sino por analogía [...] Algunas se dicen en acto como movimiento [κίνησις] respecto a potencia, otra como substancia [οὐσία] respecto a una cierta materia [ὄλην]” (*Ibid.*, 1048b, 6-9). En el sintético análisis que proponemos –dirigido a individuar un solo aspecto esencial de la reflexión aristotélica acerca de la potencia– nos limitaremos a considerar únicamente la primera relación: la que llama *movimiento* al acto de la potencia. Se vuelve por tanto útil, antes de proseguir, una breve caracterización del *movimiento como acto*. Antes que nada, es oportuno recordar que la mutación es movimiento cuando se da ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον (Aristóteles, *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, 225b, 1-2), o sea cuando no es generación absoluta –ἢ δ’ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς (*Ibid.*, 225a, 15-16)– ni destrucción absoluta –ἢ ἐκ τῆς οὐσίας εἰς τὸ μὴ εἶναι (*Ibid.*, 225a, 18)–. En el noveno capítulo del decimoprimer libro de la *Metafísica*, formado por extractos del tercer libro de la *Física*, Aristoteles escribe: “Llamo movimiento el acto [ἐνέργειαν] de aquello que está en potencia en cuanto es tal. Y que decimos cosas verdaderas, resulta claro por esto: cuando el construible [τὸ οἰκοδομητόν], considerado en cuanto tal, está en acto [ἐνεργεία], es construido [οἰκοδομεῖται], y ésto es la construcción [οἰκοδόμησις] (...) Y el moverse [κινεῖσθαι] sucede [συμβαίνει] cuando existe este acto [ἐντελέχεια], ni antes ni después (...) El movimiento parece ser un cierto acto [ἐνέργεια], pero imperfecto [ἀτελής]; la causa es que el potente [τὸ δυνατόν] del que aquel es acto [ἐνέργεια], es imperfecto. Y por ello es difícil aferrar qué es el movimiento; de hecho es necesario ponerlo o en la privación, o en la potencia, o en el acto absoluto [ἐνέργειαν ἀπλῆν], pero ninguna de estas cosas parece aceptable. De modo que queda lo que ya dijimos: el movimiento es acto [ἐνέργειαν], y es acto en el sentido indicado: difícil de comprender, pero admisible que exista [ἰδεῖν μὲν χαλεπὴν ἐνδεχομένην δ’ εἶναι]” (Aristoteles, *Metafísica*, trad. cit., 1065b, 16-1066a, 26). (La traducción de ἐντελέχεια y ἐνέργεια como “acto” no responde a la intención de aplastar los dos términos en un único significado, sino a la de evitar que se endurezca, mediante el uso de palabras distintas, una diferencia que a veces parece conjeturable, pero que muchas otras no se encuentra, cfr. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l’unità della metafisica di Aristotele: con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 403).

21. Aristóteles, *Metafísica*, trad. cit., 1045a, 30-31: “En las cosas en las que hay generación, ¿qué es pues la causa de esto: del estar en acto aquello que está en potencia, si no precisamente *aquello que hace*?”. Las cursivas son mías.

Sirviéndonos de uno de los ejemplos más recurrentes, podemos decir que la construcción de una casa [οἰκοδόμησις] es el acto que nace [γίγνεται] de la proximidad [πλησιότης] de la potencia del constructor [οἰκοδομικός] con el material [ύλη] que es *pasible* de volverse una casa²². El acto es el *encuentro* del principio de hacer con el principio de padecer²³: “ἀεὶ δὲ, ὅταν ὕμα τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὄσιν, γίγνεται ἐνεργεῖα τὸ δυνατὸν”²⁴.

Estas observaciones acerca del modo en el que la potencia se vuelve acto nos ayudan a comprender la definición de potencia: una determinada potencia tiene que poseer siempre, para ser tal, el principio de la mutación correspondiente ἐν ἑτέρῳ, *en otro*. La potencia de hacer, de hecho, es principio de una mutación determinada únicamente a condición de que haya algo pasible de tal mutación –aún en el caso en que no se produzca el encuentro–; de otra manera ni una ni la otra son potencia de nada. El οἰκοδομικός, digamos, es “potente” de hacer una casa siempre y cuando la ύλη sea “potente” de volverse tal; en el caso en el que se arruinasen todos los materiales para hacer casas, o todos los constructores olvidasen su arte, el otro término perdería inmediatamente aquella precisa potencia de hacer o de padecer. Cada potencia es potencia respecto a otra, y es esta otra potencia que se actúa, cuando se hallan juntas: el encuentro con la potencia de padecer hace que la potencia de hacer se *mueva* –que el constructor [οἰκοδομικός], habiéndolo decidido [βουλεύειν], se vuelva construyente [οἰκοδομοῦν]²⁵– y que ésta, una vez activa, *actúe* sobre la potencia de padecer moviéndola²⁶. Vemos por tanto que las dos potencias son,

22. Cfr. *ibid.*, 1048a-1049a.

23. La diferencia entre potencias racionales [μετὰ λόγου] y potencias irracionales [ἄλογοι] no tiene que considerarse significativa respecto a este punto. Las τέχναι y las ποιητικαὶ ἐπιστήμαι, si bien son principio de ambos contrarios en cuanto potencias racionales (cfr. *ibid.*, 1046b), se dirigen siempre y exclusivamente al uno o al otro de ellos, poniéndose por consiguiente como potencias determinadas. Cfr. *ibid.*, 1047b, 35-1048a, 15.

24. Aristóteles, *Física*, trad. cit., 255a, 34-35: “Siempre, de hecho, cuando el agente y el paciente se hallan juntos, el potente se vuelve acto” [trad. lig. mod.].

25. Cfr. *ibid.*, 1048a, 30-1048b, 6: “Acto es el existir [ύπαρχειν] de la cosa [τὸ πρᾶγμα] no así como decimos que está en potencia [μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει] [...] Lo que queremos decir se vuelve claro por inducción en los casos particulares, y no es para nada necesario que nos pongamos a buscar la definición de cada cosa, sino que basta que logremos aferrar la analogía [τὸ ἀνάλογον συνορᾶν]: como el construyente [οἰκοδομοῦν] está al constructor [οἰκοδομικόν], y el despierto al durmiente, y el vidente a quien tiene los ojos cerrados aún poseyendo la vista, y aquello que se obtiene de la materia a la materia, y aquello que está elaborado [τὸ ἀπειργασμένον] a aquello que no está elaborado [τὸ ἀνέργαστον]. Al primer término de esta diferencia asignele el acto, al otro la potencia”.

26. Esta caracterización corresponde claramente sólo a los *motores en movimiento*, que pasan de la potencia al acto, y no al motor inmóvil. Cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, en particular el tercer capítulo “Las estructuras fundamentales del mundo de la naturaleza”.

una respecto a la otra, *el principio de la mutación en otro*: una *provoca* la mutación que la otra *permite*, modificándose ambas en un único *acto* que se distingue lógicamente en sus dos movimientos²⁷.

Lo que una potencia *puede* hacer a la otra, así como lo que la otra *puede* padecer de la primera, es una recíproca determinación que se establece en el encuentro: son las *posibilidades* que cada una de ellas posee respecto y en virtud de la otra. De aquí nace un acto único esencialmente determinado por ambos principios y como tal irreductible por completo a uno de ellos solamente; lo que en la descripción de los seres del “cuerpo” habíamos llamado mandato y obediencia: la imposición de una acción que proviene del superior y se realiza en la ejecución del inferior, recibiendo sus determinaciones esenciales a partir de la potencia de ambas. Una potencia *sola*, de hecho, resulta impensable: ella es tal, únicamente respecto a otras potencias que la determinan en sus *posibilidades*.

Vemos así emerger un aspecto de la relación jerárquica que antes corría riesgo de pasar totalmente inadvertido: la determinación de la acción se verifica de arriba hacia abajo, de quien tiene la capacidad de hacer a quien es susceptible de padecer, pero el *condicionamiento*, en cambio, es recíproco: no es sólo de quien manda hacia quien obedece, sino también, y en modo igualmente esencial, de quien obedece hacia quien manda, en cuanto el comandante puede ordenar solamente aquello que los subordinados son capaces de ejecutar²⁸.

Notemos asimismo que las potencias que constituyen el “cuerpo” no son meras *posibilidades* –no son, a saber, ἐν δυνάμει– sino *actividades*: cada una de ellas despliega en cada instante *todas las posibilidades* que tiene; produce y padece todos los efectos de los que es capaz. El encuentro del que brota el acto único no es un evento que sucede y que puede no suceder, sino la esencia misma de los *quanta*: ellos son, hemos dicho, “*quanta* de fuerza [Kraft-Quanta], cuya esencia consiste en desplegar poder sobre todo los otros

27. “El acto de esto en aquello [τοῦδε ἐν τῷδε] y el acto de esto por obra de aquello [τοῦδε ὑπὸ τοῦδε] es diferente respecto al discurso [τῷ λόγῳ]”, (Aristóteles, *Física*, trad. cit., 202b, 21-22). Lo que no quita que el acto sea fundamentalmente uno: “Esta claro que el movimiento es en el móvil [ἐν τῷ κινητῷ]: el acto [ἐντελέχεια] de este es, de hecho, obra de aquello que mueve [ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ]. Y el acto [ἐνέργεια] de aquello que mueve no es otra cosa [οὐκ ἄλλη ἐστίν]; es necesario, en efecto, que el acto [ἐντελέχεια] sea de ambos. Es motor [κινητικόν] en cuanto está en potencia, es “movente” [κινουῦν] en cuanto, al contrario, está en acto [τῷ ἐνεργεῖν]; y es actualizador del móvil [ἔστιν ἐνεργητικόν τοῦ κινητοῦ]. De modo que un único acto [μία ἐνέργεια] es igualmente para ambos: como es idéntico el intervalo entre el uno y el dos y entre el dos y el uno y así como la subida y la bajada: la esencia, sin embargo, no es una [ἀλλὰ τὸ εἶναι οὐχ ἔν]. Y del mismo modo están las cosas acerca del “movente” [τοῦ κινουῦντος] y del movido [κινουμένου]”. Aristóteles, *Metafísica*, trad. cit., 1066a, 26-34).

28. Nietzsche pone esta doble determinación del acción mandada a la base de su interpretación del acto volitivo en: KGW VI/2 25-28 [JGB, 19]; KGW VII/2 279-280 [Nachgelassene Fragmente 1884, 27 (19)]; 291 [27 (65)].

quanta de fuerza”²⁹. La proximidad esencial a todos los demás *quanta*, en la que cada *quantum* determina la propia potencia, es una condición sin la cual los *quanta* no serían tales. No obstante, tenemos que agregar que esta no es aún su esencia entera: la actividad de los *quanta* no es un mero ejercer potencia. Su esencia es desplegar poder a partir de una determinada perspectiva, según un propio “sí y no”; en caso contrario, faltando otro criterio para su individuación, no se podría hablar de *quanta* en plural.

Nos acercamos así a la segunda dificultad por resolver. Si hay que entenderlas como múltiples, las actividades del “cuerpo” no pueden perder su perspectiva constitutiva, su “juicio de valor”. Tienen que pensarse poseyendo una “intención” que las califique, en base a la cual cada una de ella sea efectivamente diferente de la otra. Pero, ¿cuál es esta perspectiva formalmente idéntica que pone toda actividad en su singularidad? Es, respondemos, *el aumento del propio poder, de la propia potencia*:

Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que resiste. Falta la *adiaforia*: la cual, en sí, sería pensable. Es esencialmente una voluntad de abuso y de defenderse de los abusos. No [es] autoconservación: todo átomo produce efectos en todo el ser entero, –se lo suprime si se suprime esta radiación de querer-poder [*Machtwillen*]. Por eso lo llamo un *quantum* de “voluntad de poder” [*“Wille zur Macht”*].³⁰

La actividad de los *quanta* no se limita a desplegar potencia, sino que lo hace con una precisa “intención”, y es por ello que son, esencialmente, *quanta* de voluntad de poder: potencia con la intención de acrecentarse.

Pero sabemos que el término “voluntad” no puede significar aquí una facultad que determina la actividad y que permanece aún después de su cumplimiento. No puede tratarse de la “voluntad” como se la entiende comúnmente, dado que falta el “ser” que tendría que poseer tal facultad. Se trata más bien de una *actividad que se despliega ya desde siempre con un único objetivo*³¹.

29. Cfr. nota 17.

30. KGW VIII/3 50 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (79)]. Se cita la edición en español traducción legeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 533.

31. Para Nietzsche la única representación aceptable de “voluntad” es aquella en la que se la pone como una actividad *orientada al fin*, mientras que la “voluntad” entendida como facultad es un residuo atávico de la antigua fe en la magia (KGW V/2 160-161 [FW, 127]), una falsa concretización (KGW VIII/1 22 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (62)]), un error funesto (KGW VI/3 71-72 [*Götzen-Dämmerung* (GD), “Die «Vernunft» in der Philosophie”, 5]), etc. Cfr. KGW VIII/3 92-93 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (121)]. En KGW VIII/2 296 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (114)], escribe: “No hay ningún «querer» [*Wollen*], sino solamente un *querer-algo* [*Etwas-Wollen*]: no hay que separar la meta situándola fuera del estado, como hacen los teóricos del conocimiento. El «querer», tal como ellos lo entienden, se produce en tan mínima medida como el «pensar»: es una pura ficción”.

“Voluntad de poder” significa propiamente que estos dos términos –la actividad y el fin al que esta actividad se dirige– son inseparables: que no hay una potencia (una actividad) que no sea al mismo tiempo *voluntad* de poder, así como no hay una voluntad (una intención) que no sea, en el instante en el que existe, una precisa cantidad de *fuerza que se despliega*.

Podemos observar por ende que en virtud de su única dirección –acrecen-tarse– una cantidad de movimiento se contrapone, resiste y se despliega sobre la actividad dirigida en otro sentido, y así se distingue como un determinado *quantum*: “Si A produce efectos sobre B, sólo entonces A está localizada, separada de B”³². Su “intención” de plegar la dirección de los demás y de resistir en la propia, en evidente conflicto con la misma “intención” de las potencias restantes, hace que su *cantidad* se determine y se oponga a las demás. Esta dinámica configura la actividad global del “cuerpo” como un conjunto de centros de fuerza que luchan por acrecentarse; una lucha en la cual el objetivo de la actividad de los diferentes centros, aún siendo para todos el aumento del poder, es un *unicum* para cada uno de ellos: “Todo centro de fuerza tiene su *perspectiva* para el entero *restante*, es decir, su *valoración* enteramente determinada, su tipo de acción, su tipo de resistencia”³³.

La concepción fisiológica de la moral es, en última instancia, la aplicación a la dinámica fisiológica de aquel “intento de una nueva interpretación” cuyas premisas metodológicas se hallan expuestas con claridad en el §36 de *Más allá del bien y del mal*; una interpretación según la cual el hombre es una *magnífica unión* de múltiples voluntades de poder:

*El hombre como una multiplicidad de “voluntades de poder”: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas “pasiones” singulares (p. ej., el hombre es cruel) son solo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo, es imaginariamente unificado de modo sintético en un “ser” o una “facultad”, en una pasión.*³⁴

32. KGW VIII/3 52 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (80)].

33. *Ibid.*, 163, 14 (184).

34. KGW VIII/1 21 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1 (58)]. Otros fragmentos en los que los procesos fisiológicos se explican en base a la hipótesis de la voluntad de poder como forma fundamental de la realidad son: *Ibid.* 137-138, [2 (148)]; KGW VIII/2 8-9 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 9 (13)]; 286-287, [11 (96)]; 294-295, [11 (111)]; KGW VIII/3 92-93 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (121)]. Vale la pena recordar que “Intento de una nueva interpretación de todo acontecer” fue el subtítulo del primer plan del proyecto de “La voluntad de poder”, que remonta al verano del 1885, cfr. KGW VII/3 349 [*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 39 (1)]. Las consideraciones principales del párrafo 36, que aquí nos limitamos a enunciar sin examinar en detalle, son 1) la asunción del “mundo de apetitos y pasiones” como la única realidad a la que tenemos acceso (cfr. también KGW VIII/1 99-101

II. La autosuperación de la moral desde el punto de vista “fisiológico”

Ahora que hemos ganado una visión de conjunto de la concepción fisiológica, podemos servirnos de ella para intentar comprender lo que Nietzsche llama “la autosuperación de la moral”. Lo primero que tenemos que observar es que, dados los dos tipos diferentes de moral que hemos reconocido en el “cuerpo”, el general y el específico, sólo el segundo, el conceptual, se deja quitar [*aufheben*] de algún modo, ya que el otro tipo de moral, desde el momento en el que coincide con la perspectiva constitutiva de los diferentes *quanta* de “voluntad de poder” que conforman el “cuerpo”, no puede ser eliminado sin destruir el “cuerpo” *ipso facto*. Esta observación parece ser refrendada por un fragmento del otoño del ‘87, en el que la exigencia de subordinar la moral consciente y su juicio de valor a la vida global del cuerpo entero, expresa implícitamente la necesidad de poner fin [*aufheben*] al mandato supremo de la conciencia:

En relación con lo enorme y múltiple del trabajo de las partes a favor y en contra unas de otras, tal como lo representa la vida global de cada organismo, su mundo consciente de sentimientos, intenciones, estimaciones de valor es un pequeño sector. Nos falta derecho para poner ese trozo de conciencia como fin, como por qué de ese fenómeno global: visiblemente, el volverse consciente es sólo un medio más en el despliegue y la amplificación de potencia de la vida [...] *Una especie de medios ha sido interpretada erróneamente como fin: la vida y su acrecentamiento de poder han sido inversamente rebajadas a medios* [...] El error fundamental está siempre en que en lugar de tomar el ser consciente como instrumento y como singularidad en el conjunto de la vida, lo ponemos como criterio de medida, como supremo estado de valor de la vida, la errónea perspectiva del *a parte ad totum*.³⁵

Admitamos entonces, al menos de manera provisoria, que la crítica nietzscheana se propone “quitar” –cualquiera sea el significado preciso que demos a tal concepto– la moral que hemos identificado con la actividad de la con-

[*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 (83)]; y 2) el imperativo metodológico de hacer valer una única especie de causalidad hasta que sea posible, por lo que “si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente *algo que actúa*, si creemos en la causalidad de la voluntad: si nos comportamos así –y en el fondo la creencia *en esto* es precisamente nuestra creencia en la causalidad misma–, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única” (KGW VI/2 50-51 [JGB, 36]).

35. KGW VIII/2 199-200 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (137)]. Se cita la edición en español traducción ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., pp. 341-342 [trad. lig. mod.]. También cfr. *ibid.* 281-282, [11 (83)]; KGW VII/1 695-698 [*Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, 24 (16)].

ciencia. Pero ¿cuáles serían las razones de esta “superación”? Nosotros sabemos que la crítica nietzscheana a la moral se mueve preferentemente por dos carriles: en primer lugar 1) se esfuerza en mostrar el carácter inadecuado de la moral respecto al acontecer de las cosas, la falta de verdad de sus conceptos y de su proceder, y termina por liquidar, en cuanto falsos, todos los elementos fundamentales con los que se han construido desde siempre los sistemas morales: el concepto de “yo”, de “libertad”, de “responsabilidad”, etc.; en segundo lugar 2) indica y advierte acerca de la nocividad de ciertos “valores” tenidos en gran estima por la moral dominante (cristiana y moderna), como el altruismo, la compasión, la igualdad entre los hombres, etc.³⁶ Pues bien, teniendo en cuenta estas dos corrientes, tenemos que preguntarnos: 1) ¿la “superación” de la moral se debe a su falta de verdad? O sea: ¿la moral tiene que superarse porque es falsa?; y en el caso en que no fuese este el motivo, 2) ¿se trata quizás de eliminar ciertos valores que impiden algo así como el desarrollo de la humanidad, para reemplazarlos con otros valores que, en cambio, lo promoverían?

1) Hemos visto que, según la concepción fisiológica de la moral, la actividad de la conciencia no es de un género diferente respecto al de las demás actividades del “cuerpo”: todos los seres del “cuerpo”, incluida la conciencia, interpretan y falsifican lo que sucede adentro y afuera de él según la propia perspectiva constitutiva. Cada *quantum* de voluntad de poder se sirve constantemente de la falsedad y de la mentira, porque su actividad se dirige solamente al aumento del propio poder, no a la verdad: él es, puesto que se identifica el actuar moral con el ser verídico, una naturaleza esencialmente inmoral. La actividad de la conciencia es inmoral, y lo es también la “moralidad” entendida como ideal consciente de la humanidad: “La victoria de un ideal moral se consigue con los mismos medios «inmorales» que cualquier otra victoria: violencia, mentira, difamación, injusticia”³⁷. Esto, sin embargo, no puede derivar en una excomunión de la moral, no puede usarse como argumento contrario a su existencia, ya que, si así fuera, se estaría inadvertidamente haciendo valer aquel mismo ideal que se quiere desterrar. Es decir: que el ideal de la “verdad” se revele falso y fundado sobre un malentendido, no arguye en contra de este ideal

36. Dada la centralidad de estos conceptos y la frecuencia con la que se utilizan, analizan y definen, una selección de los pasajes más significativos sería, además de inútil, también excesivamente abundante; por eso preferimos remitir al aún utilísimo *Nietzsche-Index* puesto a punto por K. Schlechta para su edición en tres volúmenes (München 1965). Aquí se pueden consultar, en el ámbito de aquella edición, todas las ocasiones en las que los más importantes conceptos nietzscheanos se emplean en sus diferentes usos. Además es posible valerse, aunque por desgracia solo en parte, del *Nietzsche-Wörterbuch* (2004) publicado por Walter de Gruyter, Berlín/New York, ya que el ambicioso proyecto de la editorial alemana ha producido por el momento solo uno de los cuatro volúmenes programados.

37. KGW VIII/1 281 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 7 (6)].

sino a condición de que se permanezca bajo su influencia³⁸. La concepción fisiológica de la moral, postulando la falsedad de la actividad de la conciencia y de todos sus ideales, no elimina su validez, sino que la hace lucir –para usar una expresión de Nietzsche– “natural”; pone la validez en relación con una actividad fisiológica y con la voluntad de poder del “cuerpo”. “Puedo [*darf*] designar la tendencia de estas consideraciones como Nat[uralismo] moral[ístico]: mi tarea es retraducir los valores morales aparentemente emancipados y que se han vuelto no naturales a su naturaleza –es decir, a su «inmoralidad» natural”³⁹.

La moral consciente, por ende, no tiene que superarse a raíz de su falsedad. 2) ¿Se trata entonces de substituir sus ideales con otros? ¿De educar la conciencia de modo que aprenda un nuevo bien y un nuevo mal? También esta interpretación hay que descartarla. Esto, de hecho, no constituiría una “superación” de la moral como fenómeno, sino únicamente la substitución de una forma por otra.

Teniendo en cuenta lo analizado hasta aquí, cabe intentar identificar las razones de la “superación” partiendo de la intención fundamental que hemos presupuesto: la voluntad de reconducir la moral consciente al rango de *instrumento* del “cuerpo”. Nosotros hemos visto que esta moral, en cuanto actividad de la conciencia, es un conjunto de “mandatos” dirigidos al propio “cuerpo” y a los demás. Agreguemos ahora, tomando las dos corrientes que acabamos de mencionar, que, en base a ciertos errores conceptuales, ella clasifica las acciones humanas como “buenas” y como “malas”. Esta clasificación, que distingue el actuar en dos esferas *esencialmente* diferentes, establece al mismo tiempo una valoración acerca de su “deseabilidad”. Es decir: la primera clase de acciones (las buenas) tiene que perseguirse, mientras que la otra (la de las malas) tiene que evitarse. Dicha “deseabilidad” muestra claramente el ideal regulativo de la moral consciente, la condición de perfección que ella proyecta en la realidad y a cuya realización tiende con todos sus esfuerzos; a saber, una existencia en la que se dé solamente el actuar “bueno”, en la que la vida se halle despojada del “mal”, en la que todo acto “inmoral” haya sido removido; dicho kantianamente, el prototipo de la santidad⁴⁰. Este ideal, en el que la distinción entre “bien” y “mal” se entiende en sentido esencial, ontológico, y no como una valoración de perspecti-

38. *Idem.*

39. KGW VIII/2 44 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 9 (86)]. Se cita la edición en español traducida ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 258.

40. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961. La santidad es para Kant la exclusión de “cualquier máxima contradictoria con la ley moral” (*ibid.*, p. 38); una condición inalcanzable a la que el hombre, no obstante y precisamente por eso, tiene que aspirar continuamente.

va⁴¹, conduce necesariamente a la ecuación entre “inmoral” y *delendum*; una ecuación en la que Nietzsche ve la fuente primera de los efectos ruinosos de la moral consciente sobre la salud del “cuerpo”.

Esta manera de pensar con la que se cría un determinado tipo de ser humano, parte de este absurdo presupuesto: toma lo bueno y lo malvado como realidades que están en contradicción entre ellas (*no* como conceptos de valor complementarios, lo cual sería la verdad), aconseja tomar el partido del bien, exige que el bueno renuncie y se oponga al mal hasta sus últimas raíces, *–con ello niega de hecho la vida*, la cual en todos sus instintos tiene tanto el sí como el no.⁴²

La moral consciente, con su clasificación y su aspiración, niega en primer lugar el carácter esencial de la actividad vital puesta en evidencia por la concepción fisiológica, o sea, el hecho de que cada actuar está determinado por un “sí” y un “no”, por el amar y el odiar, por el asimilar y el rechazar. Este ideal, que para Nietzsche es la mayor deformación que haya habido hasta hoy *in psychologicis*⁴³, no es capaz de ver que cada *quantum* de voluntad de poder del “cuerpo” pierde su “sí” junto a su “no”, dado que no son dos realidades distintas y separadas, sino dos aspectos de su actividad vital, de su despliegue de potencia. La voluntad de eliminar el “no” por parte de la moral consciente, sostiene Nietzsche, reposa en una doble incompreensión: por un lado ella no se da cuenta de que así vuelve imposible el fenómeno “vida”, que en todo “sí y no” dice su “sí”⁴⁴; por el otro, no se percata de que es ella misma una forma de vida, de voluntad de poder, y que al querer eliminar el “no” que pronuncia la vida, emite también ella su “no”, al cual no puede renunciar mientras exista⁴⁵.

41. Como sucede, en cambio, en la concepción fisiológica de la moral: “Intuición fundamental [Grundeinsicht]: las cualidades «buenas» y las cualidades «malas» son *en el fondo las mismas* –se basan en los mismos instintos de auto-conservación, de apropiación, selección, intención de procreación, etc.” (KGW VII/2 137-138 [Nachgelassene Fragmente 1884, 25 (488)]). Respecto al ideal moral, cfr. KGW VIII/3 265-268 [Nachgelassene Fragmente 1888-1889, 15 (113)].

42. *Idem*. Se cita la edición en español traducción ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 665.

43. *Idem*.

44. “En todas las correlaciones de sí y no, de preferir y rechazar, de amar y odiar, no se expresa sino una perspectiva, un interés de determinados tipos de vida: en sí todo lo que existe dice sí [an sich redet Alles, was ist, das Ja]” (*Ibid.* 26 [14 (31)]).

45. “E incluso aquí la vida continúa teniendo razón –la vida que no sabe separar el sí y el no–: ¡de qué sirve tener con todas las fuerzas por malvada la guerra, de qué sirve no causar daño, no querer hacer «no»! ¡Se sigue haciendo igualmente la guerra! ¡Es totalmente imposible lo contrario! El ser humano bueno, que ha renunciado al mal, afectado, como le parece deseable, por esa hemiplejía de la virtud, no cesa en absoluto de hacer la guerra, de tener enemigos, de decir «no», de hacer «no». El cristiano, por ejemplo, odia el «pecado»...” (*Ibid.* 267 [15 (113)]).

En esta doble incomprensión se arraiga la convicción de la moral consciente, según la cual ella es una potencia exclusivamente positiva. En cuanto presume que dice solamente “sí” y elimina el “mal” que se halla en el hombre (dos cosas *contra natura* según la concepción fisiológica), ella puede creer “con buena conciencia” –*sit venia verbo*– que sus mandatos guían hacia el más alto de los bienes, que su meta, su ideal regulativo, es el fin último y más digno del actuar humano. Así ella *malinterpreta completamente su carácter de instrumento*. Pero esta aspiración –según la cual todo lo que a ella le parece “mal”: el odio, la sed de posesión, la enemistad, la crueldad, etc., tiene que desaparecer– es, vista desde la óptica de la concepción fisiológica, como un verdadero tratamiento debilitante, dado que todos aquellos afectos “malos” son tan necesarios como los “buenos”⁴⁶. La voluntad de la moral de cancelar estos afectos conduce a un empobrecimiento del “cuerpo”, a una reducción de su potencia. Solo aquellos instintos que se muestran a la conciencia *sub specie boni* tienen para ella el derecho de ciudadanía en el “cuerpo”, mientras que todas las demás fuerzas tienen que ser eliminadas. Sin embargo, afirma Nietzsche, esta doble incomprensión no es solamente una vía *hacia* el debilitamiento. Ella responde, en cuanto actividad dirigida a reducir la potencia del “cuerpo”, a *un estado global de debilidad*, a una incapacidad por parte del instinto que domina a través de la conciencia de someter sin destruir: “En lugar de poner a su servicio y *administrar* [ökonomisieren] aquellas grandes fuentes de energía, los torrentes del alma que irrumpen a menudo de manera tan peligrosa y avasalladora, esta forma de pensar extremadamente miope y nociva, la forma de pensar moral, quiere *secarlas*”⁴⁷.

La moral consciente –o mejor dicho: el instinto, la voluntad de poder que se sirve de ella para imponerse– es incapaz de dominar aquello que juzga un “mal”, y busca por eso anularlo. Allí donde un instinto fuerte contendría a los otros subordinados y los haría trabajar para él, ella los aniquila, los destruye. La liberación de este modo de pensar, que coincide con la restitución de la conciencia a su rol de instrumento, es precisamente el aspecto de la “supera-

46. Cfr. KGW VIII/2 197-198 [*Nachgelassene Fragmente* 1887-1888, 10 (133)]. Hay que notar, sin embargo, que tales afectos “negativos” no son solamente “necesarios” en el sentido que hay que “tolerarlos” como condición de existencia de los lados más amenos; ellos son más bien deseables en sí mismos; cfr. al respecto *ibid.*, 121 [10 (3)], y las observaciones sobre la crueldad hechas en la segunda disertación de la *Genealogía de la moral*.

47. KGW VIII/3 139 [*Nachgelassene Fragmente* 1888-1889, 14 (163)]. “La intolerancia de la moral es una expresión de la debilidad del hombre: tiene miedo de su «inmoralidad», tiene que negar sus impulsos más fuerte porque no sabe aún utilizarlos...” (KGW VIII/2 248 [KGW VIII/3 139 [*Nachgelassene Fragmente* 1888-1889, 14 (163)]. “La intolerancia de la moral es una expresión de la debilidad del hombre: tiene miedo de su «inmoralidad», tiene que negar sus impulsos más fuerte porque no sabe aún utilizarlos...” (KGW VIII/2 248 [*Nachgelassene Fragmente* 1887-1888, 10 (206)]). También cfr. KGW VIII/3 133-134 [*Nachgelassene Fragmente* 1888-1889, 14 (157)]; KGW VIII/1 35 [*Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, 1 (122)]; *Ibid.* 6-7 [1 (4)].

ción de la moral” que estamos intentando poner en evidencia. No simplemente la liberación de los instintos de todo vínculo y autoridad –Nietzsche reserva palabras duras para esta forma de “misarquía”⁴⁸–, sino la sustitución de la moral consciente por una nueva voluntad lo suficientemente fuerte como para dominar el resto de los instintos sin tener que eliminarlos. La diferencia entre el dominio ejercido por la moral consciente y el de este nuevo instinto soberano se tiene que buscar, por lo tanto, en la diferente curva de potencia que cada uno de ellos impone a los “cuerpos” en los que opera, respectivamente descendiente y ascendiente; pero más aún, y es aquí que se encuentra el elemento decisivo, *en el estado de potencia inicial de los “cuerpos”*, dado que tanto el “cuerpo” que se sirve de la doble incomprensión de la moral para anular los instintos fuertes que lo turban, como aquel que los puede coordinar bajo la señoría de un instinto todavía más potente, poseen esta debilidad y esta fuerza ya desde el principio. La “superación de la moral”, por lo tanto, presupone como condición de posibilidad la existencia de tal instinto: una voluntad fuerte capaz de dominar todas las restantes.

En este nuevo ordenamiento que reemplaza a la moral, los instintos fuertes que normalmente turban el actuar humano no son ni temidos ni calumniados, sino más bien sujetados y puestos al servicio del dominante. Nietzsche llama esta condición *grandeza de carácter*⁴⁹, un estado de “salud” en el que el instinto que se encuentra en el vértice de la jerarquía es tan potente como para desear que sus adversarios-instrumentos no solamente conserven, sino también acrecienten su potencia, dado que el aumento de ésta es un modo de extender la propia. Al contrario de lo que sucedía bajo el dominio de la moral consciente, en esta nueva condición el “cuerpo” es llevado a la potenciación, al enriquecimiento y a la jerarquización de sus instintos. El nuevo “sí y no” que domina el “cuerpo”, el del instinto más fuerte, no empobrece el “cuerpo” como lo hacía el “sí y no” de la moral consciente, que precisamente por ello, por su carácter empobrecedor, es quitado, levantado, “superado” por el “sí y no” que sobreviene. El instinto fuerte que domina en la grandeza es obligado por su naturaleza a comportarse así; de otra forma

48. Cfr. KGW VI/2 331 [GM II, 12].

49. “El *ciego consentimiento* a un afecto, sin que importe que sea un afecto generoso y compasivo o que sea hostil, es la causa de los *males más grandes*... La grandeza del carácter no consiste en que no se posean estos afectos –al contrario, se los posee en grado tremendísimo: sino en que se los lleve embrudados... e incluso entonces no por el placer en esta doma, sino meramente porque...” (KGW VIII/2 395-396 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (353)]). El fragmento es incompleto y termina así; nosotros, sin embargo, podemos conjeturar una conclusión en base a un fragmento escrito algunos meses más tarde: “¡El dominio de las pasiones, no su debilitamiento o su erradicación! Cuanto más grande es la fuerza de dominio de nuestra voluntad, tanta más libertad es lícito que se conceda a las pasiones. El ser humano grande es grande por el espacio de libertad que brinda a sus apetitos: no obstante, él es bastante fuerte para convertir esos monstruos en sus animales domésticos...” (KGW VIII/3 281 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 16 (7)]).

—es decir: si no impusiera al “cuerpo” el propio “sí y no” quitando el “sí y no” de la moral consciente— sería condenado, bajo el dominio de la moral, a perder potencia. Encontramos aquí el motivo fisiológico de la “superación”: es la voluntad de poder de un instinto fuerte que se encuentra en el “cuerpo”, la que lo dicta. Y con este motivo hemos encontrado también la dinámica de la “autosuperación”: para perseguir el “bien” del “cuerpo” —su potencia según la concepción fisiológica— la moral del “cuerpo” tiene que abolir los juicios morales conscientes. Una abolición que, en base a lo que hemos dicho, no puede indicar la supresión de la conciencia, la eliminación de la pluralidad y la riqueza de sus fenómenos; esto sería todavía el modo de pensar miope de la moral, que busca destruir cualquier resistencia que se le oponga. La “superación” de la moral consciente por obra de la moral del “cuerpo” tiene que entenderse, en cambio, según la determinación del concepto dada por Hegel en su *Ciencia de la lógica*⁵⁰. Se comprende así que el juicio de valor consciente no es simplemente eliminado, sino más bien despojado de su verdad y de su autoridad, y de este modo, una vez restituido a su condición de instrumento, mantenido como útil medio de mando del instinto dominante. “Autosuperación de la moral” es, en esta perspectiva, el hecho de que la moral consciente, idealmente emancipada del “cuerpo”, sea reconducida por la moral del “cuerpo” a su rol de instrumento.

Esta subordinación es la salud del “cuerpo” que ha perdido la fe en la moral, que ya no es capaz de concebir un instinto como simplemente “bueno” o simplemente “malo”; la salud de un “cuerpo” que ha llegado finalmente a saber que “bueno y malo” se dan juntos, que donde falta el “malo” el “bueno” no puede ser más que débil, y que donde existe el “bien” en su máxima potencia, allí existe también el “mal” en igual medida. La “superación” de la moral consciente, la “autosuperación” de la moral del “cuerpo” que quita sus viejos “sí y no” poniéndose nuevos, es, al mismo tiempo, una “transvaloración de los valores”, en la medida que aquello que la moral consciente ve como “bien”, precisamente el ideal que ella intenta hacer descender sobre la tierra, se le presenta al nuevo instinto dominante como *algo que hay que evitar*; mientras que todo lo que ella considera un “mal”, todos los aspectos “negativos” de la existencia que la conciencia moral querría eliminar, son buscados por este instinto como *condiciones de potenciación, como aquello sin lo cual no hay grandeza*. Una prosopopeya de tal instinto no usaría palabras muy diferentes de estas:

¿Qué es lo mediocre en el hombre típico? Que no comprende como necesario el *reverso de las cosas*: que combate los inconvenientes como

50. “La palabra *Aufheben* tiene en el idioma alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*” (G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1956, p. 138), de modo que “lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su intermediación, pero que no se haya anulado” (*idem*).

si se pudiera renunciar a ellos; que quiere una cosa sin la otra, –que quisiera borrar y hacer desaparecer el *carácter típico de una cosa*, de una situación, de una época, de una persona, al aprobar sólo una parte de sus propiedades y querer *eliminar* las otras. La “deseabilidad” de los mediocres es lo que nosotros combatimos: el ideal comprendido como algo en lo que no debe quedar nada nocivo, malo, peligroso, problemático, destructivo. Nuestra visión es la inversa: que con todo crecimiento tiene que crecer también su reverso, que el hombre *superior*, suponiendo que sea permitido un concepto tal, sería el hombre que representara con mayor fuerza *el carácter antitético de la existencia*, como su gloria y su única *justificación*... Los hombres comunes sólo pueden representar un rinconcito y una esquinita muy pequeña de ese carácter natural: sucumben inmediatamente si crece la multiplicidad de los elementos y la tensión de los opuestos, es decir, la condición previa para la *grandeza del hombre*. Que el hombre tiene que volverse más bueno y más malo, ésta es mi fórmula para esa inevitabilidad...⁵¹

III. ¿A quién se dirige esta enseñanza?

Con esta parcial reconstrucción de la crítica nietzscheana a la moral –parcial en cuanto se la considera desde un único punto de vista: el fisiológico– hemos intentado crear las condiciones para responder a la pregunta que formulamos al inicio: ¿quiénes son los destinatarios de esta doctrina? Ahora podemos ver más claramente el sentido de tal pregunta. En la medida en que la crítica nietzscheana no se entienda únicamente como la descripción de un estado de cosas, sino también como una enseñanza dirigida a producir efectos, como una consecuente solicitud para actuar y hacer práctico lo que se aprende por vía teórica, es oportuno preguntar: ¿quiénes son, según Nietzsche, los que pueden apropiarse de ellas, los que son capaces de tomar los frutos de su experiencia? ¿O consideramos que ella se dirige a todos los hombres del mismo modo? En otras palabras: ¿existe un “tipo de hombre” al que ha sido reservado la “superación de la moral” como obligación y privilegio? Y si es así, ¿qué “tipo”?

La primera parte de la respuesta la hemos ya encontrado. Esta doctrina se dirige solamente a los que tienen en sí la posibilidad de actuar la “superación”. “Es superflua toda doctrina para la que no estén ya completamente listas las fuerzas acumuladas, las materias explosivas. Solo se alcanzará una transvaloración de los valores cuando exista una tensión de nuevas necesidades, de nuevos necesitados que sufren con la antigua valoración”⁵². La

51. KGW VIII/2 185-186 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (111)]. Se cita la edición en español traducción ligeramente modificada: *Fragmentos póstumos 1885-1889*, trad. cit., p. 334.

52. *Ibid.*, 39-40 [9 (77)].

“transvaloración de los valores” enseñada por Nietzsche es una teoría superflua allí donde no se encuentra ningún hombre que, aquejado por la contradicción, tenga que decidirse por la abolición de la moral o por el desarraigo de su más fuerte instinto:

Transvalorar los valores – ¿qué sería? Tienen que estar todos los movimientos *espontáneos*, los nuevos, futuros, más fuertes: sólo que se encuentran aún bajo nombres y estimaciones falsos y aún no se han *vuelto conscientes* de sí mismos. Un valeroso volverse consciente y decir “sí” a lo que se ha alcanzado. Un desprenderse de la rutina de las viejas estimaciones de valor en lo mejor y lo más fuerte que hemos alcanzado.⁵³

Todo lo que Nietzsche enseña respecto a la nocividad de la moral, a las razones por las que hay que “superarla”, al condicionamiento recíproco entre “bueno” y “malo”, constituye sin duda, para quienquiera que preste oídos, un interesante material de reflexión, pero solo para “los nuevos necesitados” ello es también algo más, una íntima posibilidad para realizar, un llamado, una “caña de pescar de oro”⁵⁴, una señal de fuego, un “signo de interrogación, para aquellos que tiene la respuesta...”⁵⁵. Pero, ¿quiénes son estos hombres? Nietzsche los llama con los nombres más diferentes: buenos europeos, hombres superiores, malogrados, solitarios, etc.⁵⁶ Una caracterización suya, por más general que fuera, merecería una disertación aparte. Limitémonos por tanto a considerar un sólo rasgo distintivo; una contradicción que los define en cuanto tales y que emerge de lo que hemos dicho hasta aquí.

La fuerza desbordante de un instinto enerva en estos hombres el “sí y no” de la moral consciente. Los parámetros tradicionales que interpretan y regulan el actuar humano se disipan para ellos. Todo lo que el hombre ha introducido en la vida para hacerla sensata y soportable, todo lo que constituyó hasta hoy en día la sal de la existencia y su justificación desaparece ante los ojos de estos nuevos necesitados junto a la fe en la moral. En su lugar se abre para ellos un nuevo mundo de la conciencia, “inmoral e inhumano”, en el que “las cosas no existen de manera divina, ni siquiera racional, misericordiosa o justa, según la medida humana”⁵⁷. Ellos son, en el sentido más pro-

53. *Ibid.*, 34 [9 (66)].

54. KGW VI/1, 293 [Also sprach Zarathustra (Za), “Das Honig-Opfer”]. Se cita la edición en español: *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid/Buenos Aires, Alianza, 1972, p. 323.

55. KGW VI/4 391-392 [Dionysos-Dithyramben, “Das feuerzeichen”].

56. Para la localización de estos concepto en la obra de Nietzsche, cfr. n. 36.

57. KGW V/2 262 [FW, 346].

fundo de la palabra, pesimistas: no se contentan únicamente con negar la realidad de aquello que la humanidad considera un “bien”, además de esto, estiman que su actuación como ideal regulativo es una desgracia⁵⁸. Pero hay un precio que pagar por este “no” pronunciado allí donde toda la humanidad ha siempre discutido entorno al “sí”. Ellos han tomado ya conciencia del hecho de que su actuar es “sólo” voluntad de poder: un actuar dirigido siempre y solamente a garantizar las condiciones de su verificarse aún (potencia que quiere potencia –falta absoluta del objetivo)⁵⁹. Esta conciencia suya descubre delante de ellos un escenario desolador: cada bien del “cuerpo” se muestra ahora como un medio para acrecentar la propia potencia. Para ellos ya no existe ningún bien que sea tal. La desaparición del “Bien en sí” y el nacimiento de muchos “bienes relativos” es un fenómeno que los concierne; pero antes aún y más esencialmente, su experiencia está condicionada por la conciencia de que el bien ya no es un fin o un “florecer del hombre” que valga por sí mismo⁶⁰, sino una actividad que apunta necesariamente y según la propia esencia a garantizarse a sí misma, a asegurarse las condiciones de su manifestación, sin otro objetivo que el de perpetuarse. Su conciencia no sufre por la “relatividad” de todos los valores, por el hecho de que cada bien se muestra en relación a un sujeto determinado y porque el antiguo y único Bien ha sido desmenuzado en muchos bienes diferentes (este es el estrato más externo y superficial de su experiencia); sino a causa de que todo bien se muestra siempre en relación con un fin, que su conciencia ya no es capaz de encontrar algo que sea “último” en el universo, un bien cualquiera del “cuerpo” (o de un cierto grupo de pertenencia o de toda la humanidad como género) que no termine por revelarse en su extrema consecuencia como “un bien para algo”, como un instrumento. También la “discusión racional” que busca armonizar la “relatividad de los valores” suena a sus oídos como una razón instrumental que organiza, allí donde cree estar hablando de valores y fines, sólo formas y configuraciones de la “voluntad de poder”⁶¹. Todo lo que es

58. KGW VIII/2 304 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (135)].

59. Este aspecto de la “voluntad de poder” ha sido considerado de manera explícita en una breve anotación del 1887: “Para el problema: si el poder en la «voluntad de poder» es sólo un *medio*: el protoplasma que se apropia de algo y lo *integra al organismo*, que por lo tanto se fortalece y ejerce poder para fortalecerse” (*Ibid.*, 84 [9 (145)]); y emerge como carácter fundamental de la “dinámica” en varios fragmentos, entre los cuales: KGW VIII/1 94-95 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 (76)]; KGW VIII/2 294-295 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 11 (111)]; KGW VIII/3 53-54 [*Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, 14 (82)]; *Ibid.* 152-154 [14 (174)]; *Ibid.* 282 [16 (12)]. Además cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Verma, Barcelona, Destino, 2000.

60. Con esta expresión (*human flourishing*) M. Nussbaum traduce el polisemántico término griego εὐδαιμονία (cfr. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995).

61. Dos paradigmas de esta “discusión racional” son la concepción rawlsiana de la justicia (cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. M. D. González, México D. F., FCE, 1995; “Kantian

bien, tiene su determinación esencial en la capacidad de hacer posible algo más –el bien tiene que garantizar la continuidad de la propia actividad en la perspectiva amoral de la “voluntad de poder”; o tiene que hacerse compatible con el “bien del otro”, o garantizar la “posibilidad del Humano”, en la forma moral de la “discusión racional”–; por lo que “el bien” ya no es un fin, sino solamente la condición de posibilidad de realizar aquello que garantiza aún esta posibilidad. La concepción del bien que ha dominado siempre en diferentes formas históricas la existencia humana –aún en su última versión atomizada en “mil bienes diferentes”, “politeísmo de los valores”–, cae de esta manera improvisamente: “Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *final* en la nada: «el eterno retorno». Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (la «falta de sentido») eternamente!”⁶².

Esta incapacidad de encontrar un motivo último por el cual vivir, sin embargo, no constituye a sus ojos una razón para no hacerlo. Ellos han superado la moral, han transvalorado los valores: la conciencia no es el fin ni el tribunal más alto, la vida del “cuerpo” es capaz de prevalecer sobre el fenómeno consciente y todo el absurdo, el disgusto, la desesperación y el sufrimiento que en él se refleja. La vida no tiene necesidad de defenderse de estos aspectos terribles de la existencia mediante un ordenamiento moral de la realidad:

Mi nueva versión del pesimismo como una exploración voluntaria de los aspectos terribles y problemáticos de la existencia [...] “¿Cuánta ‘verdad’ soporta y osa un espíritu?” Cuestión de su fuerza. Un pesimista así podría desembocar en esa forma de decir sí dionisiaco al mundo tal como es: hasta el deseo de su absoluto retorno y eternidad: con lo que se daría un nuevo ideal de filosofía y de sensibilidad.⁶³

La conciencia de estos hombres ya no les indica qué es el bien. Pero esto no es un argumento contra la actividad de la conciencia, ni contra la necesaria estructuración axiológica de la realidad relativa a cada instinto, ni, en general, contra la vida.

La teoría de la “transvaloración de los valores” y de la “autosuperación de la moral” está dirigida a estos hombres, a los únicos capaces de actuarla. Pero aquí es necesaria una observación: ellos no son hombres de carne y

Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, 1980, pp. 515-572) y el esencialismo de Nussbaum (cfr. M. Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, vol. 20, n° 2, 1992, pp. 202-246).

62. KGW VIII/1 217 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 5 (71)].

63. KGW VIII/2 121 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (3)].

hueso; estos pesimistas afirmadores son más bien un “tipo”, un reflejo de la esperanza de Nietzsche, cuyo respectivo existente no es necesario, aún siendo posible (ellos no son de seguro un “tipo ideal”!). Podemos decir como conclusión, por tanto, retomando la dedicatoria del Zarathustra, que la teoría de la “transvaloración” y de la “superación” se dirige en cierto modo a todos, dado que todos los hombres pueden conocer lo que enseña, por más que, en base a la doctrina misma, no haya que excluir la posibilidad de que falte precisamente quien sea capaz de apropiarse de ella, de modo que la teoría –tenemos que decir– aun dirigiéndose a todos, no estaría en realidad dirigida a nadie. Esto es lo que leemos en el prólogo del Anticristo –el primer o único libro de la “transvaloración de todos los valores”⁶⁴–: “Este libro pertenece a los menos. Tal vez no viva todavía ninguno de ellos. Serán, sin duda, los que comprendan mi Zarathustra”⁶⁵; así como entre las líneas de un fragmento del 1887, destinado a continuación, por el mismo Nietzsche, como material para la elaboración de la introducción del cuarto libro de la proyectada *Voluntad de poder*:

*La introducción para pesimistas, –y al mismo tiempo contra los pesimistas... A aquello que hoy no sufren por lo problemático de nuestra existencia, no tengo nada que decirles: que lean periódicos y se preocupen por la batalla de Sedan. –Una palabra sobre el aislamiento absoluto: quien no viene a mi encuentro con un centésimo de pasión y sufrimiento, no tiene oídos para mí... Hasta ahora me he abierto un camino... [Ich habe mich bisher durchgeschlagen...].*⁶⁶

64. Cfr. las *Notizie e note* de G. Colli y M. Montinari en el volumen vol. VI/3 de la edición italiana de las obras de Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1964 y ss.

65. KGW VI/3 165 [*Der Antichrist*, “Vorwort”]. Se cita la edición en español: *El anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid/Buenos Aires, Alianza, 1992, p. 25.

66. KGW VIII/2 240 [*Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, 10 (196)]. No es posible determinar a qué plano de la *Voluntad de poder* Nietzsche se refiera en el catálogo (*Ibid.* 439-455 [12 (1)]) en el que este fragmento ha sido clasificado en tal modo. Las tres variantes que el título del cuarto libro presenta hasta el 1888 son “El eterno retorno” (KGW VIII/1 93 [*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2 (74)]; *ibid.* 222-223 [5 (75)]), “El martillo” (*ibid.* 107-108 [2 (100)]), y “Disciplina y crianza” (*ibid.* 326 [7 (64)]). En: *ibid.* 118 [2 (118)], se especifica: “El martillo: como teoría que produce la decisión”.

ARTÍCULOS
SECCIÓN POSTNIETZSCHEANOS

PSYCHÉ¹. INVENCIÓNES DEL OTRO²
 Psyché. Inventions of the other

Jacques Derrida

Resumen: “Psyché. Invenções del otro” plantea las paradojas de la invención y la repetición: ¿qué se puede aún inventar? ¿Es posible la invención en esta época tecnocientífica de la repetición y los “programas”? Derrida analiza el tema de la invención desde el *in-venire* del otro. Lo “nuevo”, lo que arriba, es el otro, pero el otro “nunca se deja inventar”.

Palabras clave: invención / otro / patente / venida

Abstract: “Psyché. Inventions of the other” poses the paradoxes of invention and repetition: ¿what remains to be invented? ¿Is invention possible in this technoscientific time, in which repetition and “programmes” prevail? Derrida analyses invention taking as a starting point the *in-venire* of the other. The “new”, that which arrives, is the other, but the other “never lets itself to be invented”.

Keywords: invention / other / patent / coming

¿Qué podría inventar todavía?

He aquí, quizás, un *incipit* inventivo para una conferencia.

Imagínelo: un orador se anima a presentarse de este modo ante sus invitados. Parece no saber lo que va a decir. Declara con insolencia que se prepara para improvisar. Va a tener que inventar allí mismo, y todavía se pregunta: ¿qué voy a tener que inventar?

Pero simultáneamente parece presuponer, no desprovisto de insolencia, que el discurso de improvisación permanecerá imprevisible, es decir, como se dice habitualmente, “aún” nuevo, original, singular, en una palabra, “inventivo”. Y de hecho tal orador rompería lo suficiente con las reglas, los consensos, la cortesía, la retórica de la modestia, en resumen, con todas las convenciones de la sociabilidad, para haber inventado al menos algo desde la primera frase de su introducción. Una invención supone siempre alguna ilegalidad, la ruptura de un contrato implícito, introduce un desorden en el apacible ordenamiento de las cosas, perturba las conveniencias. Al parecer,

1. Texto a aparecer en 2014 en la edición en español de Jacques Derrida, *Psyché. Invenções del otro*, 2 tomos, Buenos Aires, La Cebra. Agradecemos a Cristóbal Thayer, el editor, la posibilidad de la publicación de este capítulo del libro en nuestra revista.

2. Texto de dos conferencias, dictadas en la Universidad de Cornell en abril de 1984 y en la Universidad de Harvard (*Renato Poggioli Lectures*) en abril de 1986.

sin la paciencia de un prefacio –ella misma es un nuevo prefacio– frustra aquí las expectativas.

La pregunta del hijo

Ciertamente, Cicerón no habría aconsejado a su hijo comenzar de este modo. Porque, como ustedes saben, es para responder a la demanda y al deseo de su hijo que Cicerón definió un día, una vez entre otras, la retórica de la invención oratoria³.

Se impone aquí una referencia a Cicerón. Para hablar de la invención, siempre nos es necesario recordar una latinidad de la palabra. Ésta marca la construcción del concepto y la historia de la problemática. La primera solicitud del hijo de Cicerón lleva a la lengua –y a la traducción del griego al latín: “*Studeo, mi pater, Latine ex audire ea quae mihi tu de ratione dicendi Graece tradisti, si modo tibi est otium et si vis* (Yo ardía en deseos, padre, de escucharte decir en latín esas cosas sobre la elocuencia que tú me has dado –dispensado, informado, entregado o traducido, legado– en griego, si al menos tienes tiempo libre y lo deseas)”.

Cicerón, el padre, responde a su hijo. En primer lugar, él le dice, como en eco o como en réplica narcisista, que su primer deseo de padre es que su hijo sea lo más sabio posible (*doctissimum*). Por su solicitud anhelante, el hijo se ha anticipado a la demanda paterna. Su deseo arde del deseo de su padre que no tiene problemas en satisfacerlo y reapropiárselo satisfaciéndolo. Luego, el padre enseña a su hijo que la fuerza propia, la *vis* del orador, consiste tanto en las cosas que él trata (las ideas, los objetos, los temas) como en las palabras: es necesario entonces distinguir entre la *invención* y la *disposición*, la invención que encuentra o descubre las cosas, la disposición que las sitúa, las localiza, las pone disponiéndolas: “*et res, et verba invenienda sunt, et collocanda*”. Sin embargo la invención se aplica “propiamente” a las ideas, a las cosas de las que se habla, y no a la elocución o a las formas verbales. En cuanto a la disposición, que sitúa tanto las palabras como las cosas, la forma como el fondo, se la adjunta a menudo a la invención, precisa Cicerón, el padre. La disposición, la planificación de los lugares concierne tanto a las palabras como a las cosas. Nosotros tendríamos pues, por un lado, la pareja “invención-disposición” para las ideas o las cosas, y, por otro lado, la pareja “elocución-disposición” para las palabras o para la forma.

He aquí (puesto en su lugar) uno de los *topoi* filosóficos más tradicionales. Es el que recuerda Paul de Man en su bello texto titulado “Pascal’s Allegory

3. Cfr. *Partitiones oratoriae*, 1-3, y *De inventione*, Libro I, VII.

of Persuasion”⁴: quisiera dedicar esta conferencia a la memoria de Paul de Man. Permítanme hacerlo así, muy simplemente, intentando pedirle prestado todavía, entre todas las cosas que hemos recibido de él, algún rasgo de esta serena discreción que marcaba la fuerza y el resplandor de su pensamiento. Quería hacerlo en Cornell porque él enseñó aquí y cuenta con muchos amigos entre sus antiguos colegas y estudiantes. El año pasado, luego de una conferencia análoga⁵, y poco tiempo antes de su último pasaje entre ustedes, recordé también que él dirigió en 1967 el primer programa de esta Universidad en París. Es entonces cuando aprendí a conocerlo, a leerlo, a escucharlo, y cuando comienza entre nosotros (¡le debo tanto!) una amistad cuya fidelidad jamás se ensombreció y restará, en mi vida, en mí, como uno de los más raros rasgos de luz.

En “Pascal’s Allegory of Persuasion”, Paul de Man continúa su incesante meditación sobre el tema de la alegoría. Y es así también, más o menos directamente, que yo quisiera hablar hoy de la invención como alegoría, otro nombre para la invención del otro. La invención del otro ¿es una alegoría, un mito, una fábula? Luego de haber subrayado que la alegoría es “secuencial, y narrativa”, aún cuando el “tópico” de su narración no sea necesariamente “temporal”, Paul de Man insiste sobre las paradojas de lo que podría llamarse la tarea o la exigencia de la alegoría. Ésta porta en sí “verdades exigentes”. Tiene como tarea “articular un orden epistemológico de la verdad y del engaño con un orden narrativo y composicional de la persuasión”. En el mismo desarrollo, de Man cruza la distinción clásica de la retórica como *invención* y de la retórica como *disposición*:

Un gran número de esos textos sobre las relaciones entre verdad y persuasión pertenecen al corpus canónico de la filosofía y de la retórica, a menudo cristalizados alrededor de *topoi* filosóficos tan tradicionales, como la relación entre juicios analíticos y juicios sintéticos, lógica proposicional y lógica modal, lógica y matemática, lógica y retórica, retórica como invención y retórica como disposición, etc.” (p. 2).

Si tuviéramos el tiempo, nos preguntaríamos por qué y cómo, en el derecho positivo que se instituye entre el siglo XVII y el siglo XIX, el derecho de

4. En *Allegory and Representation*, ed. S. Greenblatt, Johns Hopkins University Press, 1981, pp. 1-25.

5. “Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la universidad”, publicada luego en *Diacritics* (otoño 1983, “The principle of reason, The university in the eyes of its pupils”), y luego en *Le Cahier du College International de philosophie*, 2, 1986. [trad. española de C. de Peretti, en J. Derrida “¿Cómo no hablar?” y otros textos, *Suplementos de Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Barcelona, 1989, pp. 62-75].

autor o de inventor, en el dominio de las artes y de las letras, no se tiene en cuenta más que la forma y la composición. Ese derecho excluye toda consideración de “cosas”, de contenidos, de temas o de sentidos. Todos los textos de derecho lo subrayan, a menudo al precio de dificultades y de confusiones: la invención no puede marcar su originalidad más que en los valores de forma y de composición. Las “ideas” pertenecen a todo el mundo. Universales por esencia, no podrían dar lugar a un derecho de propiedad. ¿Hay aquí una traición, una mala traducción, o un desplazamiento de la herencia ciceroniana? Dejemos en suspenso esta pregunta. Yo solamente quisiera comenzar por un elogio de Cicerón padre. Aun si él no hubiese inventado jamás otra cosa, encuentro mucho de *vis*, de fuerza inventiva, en alguien que abre un discurso sobre el discurso, un tratado sobre el arte oratoria y un escrito sobre la invención por lo que yo llamaría la *pregunta del hijo* como pregunta de *ratione dicendi*, que resulta ser también una escena de *traditio* en tanto que tradición, transferencia y traducción, se podría llamar también una alegoría de la metáfora. El niño que habla, interroga, demanda con celo (*studium*) ¿es también el fruto de una invención? ¿Se inventa un niño? Si el niño *se inventa*, ¿es como la proyección especular del narcisismo parental o como el otro que, hablando, respondiendo, deviene la invención absoluta, la trascendencia irreductible de lo más cercano, por tanto más heterogénea e inventiva que la que parecería responder al deseo parental? La verdad del niño, entonces, se inventaría en un sentido que no sería más el del desvelamiento que el del descubrimiento, el de la creación que el de la producción. Ella se encontraría allí donde la verdad se piensa más allá de toda herencia. El concepto de esta verdad misma quedaría sin herencia posible. ¿Es esto posible? Esta cuestión resonará más lejos. ¿Concierne en primer lugar al *hijo*, niño legítimo y portador del nombre?

¿Qué podría yo inventar aún?

De un discurso sobre la invención, se espera en verdad que responda a su promesa o que honre un contrato: tendrá que tratar de la invención. Pero se espera también –la letra del contrato lo implica–, que adelantará algo inédito, en las palabras o en las cosas, en el enunciado o en la enunciación, sobre el tema de la invención. Por poco que eso sea, para no decepcionar, debería inventar. Se espera de él que diga lo inesperado. Ningún prefacio lo anuncia, ningún horizonte de espera prefacia su recepción.

A pesar de todo el equívoco de esta palabra o de este concepto, invención, ustedes ya comprenden algo de lo que quiero decir.

Ese discurso debe presentarse, por tanto, como una invención. Sin pretenderse inventivo de forma total y continuamente, él debe explotar un fondo ampliamente común de recursos y de posibilidades reglamentadas para firmar, de algún modo, una proposición inventiva, al menos una, y no logrará interesar el deseo del oyente más que en la medida de esta innovación fir-

mada. Pero, aquí donde la alegoría y la dramatización comienzan, este discurso tendrá siempre necesidad de la firma del otro, de su contrafirma, digamos: la de un hijo que ya no sería invención del padre. Un hijo deberá reconocer la invención como tal, como si el heredero quedara como único juez (recuerden esta palabra de juicio), como si la contrafirma del hijo retuviera la autoridad legitimante.

Pero presentando una invención y presentándose como una invención, el discurso del que hablo deberá hacer evaluar, reconocer y legitimar su invención por un otro que no sea de la familia: por el otro como miembro de una comunidad social y de una institución. Porque una invención jamás puede ser *privada* ya que su estatuto de invención, su certificado⁶, su patente –su identificación manifiesta, abierta, pública– le debe ser significada y conferida. Traduzcamos: hablando de la invención, a ese viejo tema ancestral que se trataría hoy en día de reinventar, a este discurso, debería dársele un certificado de invención. Eso supone contrato, promesa, compromiso, institución, derecho, legalidad, legitimación. No hay invención natural, y sin embargo la invención supone al mismo tiempo originalidad, originariedad, generación, engendramiento, genealogía, valores que a menudo se han asociado a la genialidad, por tanto a la naturalidad. De allí la cuestión del hijo, de la firma y del nombre.

¿Ya se ve anunciarse la estructura singular de un acontecimiento de este tipo? ¿Quién la ve anunciarse? ¿El padre, el hijo? ¿Quién se encuentra excluido de esta escena de la invención? ¿Quién otro de la invención? ¿El padre, el hijo, la hija, la mujer, el hermano o la hermana? Si la invención nunca es privada: ¿cuál es entonces su relación con todas las escenas de la familia?

Estructura singular, pues, de un acontecimiento⁷, porque el acto de palabra del que yo hablo debe ser un acontecimiento: por un lado, en la medida de su singularidad, y por otra parte, en tanto que esta unicidad hará venir o advenir algo nuevo. El acto debería hacer o dejar venir lo nuevo por vez primera. Tantas palabras: lo “nuevo”, el “acontecimiento”, el “venir”, la “singularidad”, la “primera vez” (“*first time*”, donde el tiempo se marca en una lengua sin hacerlo en otra), que portan todo el peso del enigma. Una invención jamás ha tenido lugar, jamás se dispone sin un acontecimiento inaugural. Ni sin algún advenimiento, si se entiende por esta última palabra la instauración para el *porvenir* de una *posibilidad* o de un *poder* que quedará a disposición de todos. Advenimiento, porque el acontecimiento de una invención, su acto de producción inaugural debe, una vez reconocido, una vez legitima-

6. [Aquí Derrida utiliza el término “*brevet*”, certificado, que luego pondrá a jugar con el término “*bref*” (breve). N. de la T.]

7. [Traducimos siempre “*événement*” por “acontecimiento” y “*avènement*” por “advenimiento”. N. de la T.]

do, refrendado por un consenso social, según un sistema de convenciones, valer *para el porvenir*. No recibirá su estatuto de invención, por otra parte, más que en la medida en que esta socialización de la cosa inventada sea garantizada por un sistema de *convenciones* que le asegurará al mismo tiempo la inscripción en una historia común, la pertenencia a una cultura: herencia, patrimonio, tradición pedagógica, disciplina y cadena de generaciones. La invención *comienza* a poder ser repetida, explotada, reinscripta.

Para atenernos a esa red que no es solamente lexical y que no se reduce a los juegos de una simple invención verbal, hemos visto converger muchos modos del *venir* o de la venida, en la enigmática colusión del *invenire* o de la *inventio*, del acontecimiento y del advenimiento, del *advenir*, de la *aventura* y de la *convención*. A este enjambre lexical: ¿cómo traducirlo fuera de las lenguas latinas, protegiendo su unidad, la que liga la *primera vez* de la invención al *venir*, a la venida del advenir, del acontecimiento, del advenimiento de la convención o de la aventura? Todas estas palabras de origen latino son recogidas en inglés, por ejemplo (y también en su uso judicial muy codificado, muy estrecho, el de “venida” y asimismo el de “adviento” reservado a la venida de Cristo), salvo, en el foco, el *venir* mismo. Sin dudas, una invención retorna, dice el *Oxford English Dictionary*, y “the action of coming upon or finding”. Aun si esta colusión verbal parece aventurada o convencional, ella da que pensar. ¿Qué da para pensar? ¿Qué, de otro? ¿Quién, de otro? ¿Qué es necesario aún inventar en lo que se refiere a venir? ¿Qué es lo que esto quiere decir, *venir*? ¿Venir una primera vez? Toda invención supone que algo o alguien viene *una primera vez*, algo en alguien o alguien en alguien, y que es otro. Pero para que la invención sea una invención, es decir, *única*, aún si esta unicidad debe dar lugar a la repetición, es necesario que esa primera vez sea también una última vez, que la arqueología y la escatología se hagan señas en la ironía del *único* instante.

Estructura singular, pues, de un acontecimiento que parece producirse hablando de sí mismo, *por el hecho de hablar*, desde el momento en que él inventa sobre el tema de la invención, franqueando un camino, inaugurando o firmando su singularidad, efectuándola de algún modo en el momento mismo en que nombra y describe la generalidad de su género y la genealogía de su *topos*: *de inventione*, guardando en la memoria la tradición de un género y de aquellos que lo han ilustrado. En su pretensión de inventar todavía, tal discurso diría el comienzo inventivo hablando de sí mismo, en una estructura reflexiva que no solamente no produce coincidencia y presencia a sí, sino que proyecta sobre todo el advenimiento de sí, del “hablar” o “escribir” de sí mismo como otro, es decir, *en la huella*. Me contento aquí con nombrar este valor de “*self-reflexivity*” que se encuentra a menudo en el centro de los análisis de Paul de Man. Este valor es, sin duda, más retorcido de lo que parece. Ha dado lugar a los debates más interesantes, sobre todo en los estudios de

Rodolphe Gasché y de Suzanne Gearhart⁸. Yo mismo intentaré retornar otra vez a este tema.

Hablando de sí mismo, tal discurso intentaría, pues, hacer admitir por una comunidad pública no solamente el valor de verdad general de lo que dice a propósito de la invención (verdad de la invención e invención de la verdad), sino, al mismo tiempo, el valor operatorio de un dispositivo técnico a disposición de todos desde entonces.

Fábulas: más allá del *Speech Act*

Sin haberlo citado aún, describo desde el inicio, todo el tiempo, con un dedo que señala hacia el margen de mi discurso, un texto de Francis Ponge. Es breve: seis líneas en *itálicas*, siete si se incluyera el título (volveré en un instante sobre esa cifra, siete), más un paréntesis de dos líneas en caracteres *romanos*. Por más que estén invertidas de una edición a otra, *itálicas* y *romanas* quizás recuerdan esta descendencia latina de la que he hablado. Ponge no ha dejado nunca de reivindicarla para él mismo y para su poética.

¿De qué género procede este texto? Se trata tal vez de una de esas piezas que Bach llama sus *Invenções*⁹, piezas contrapuntísticas a dos o tres voces. Desarrollándose a partir de una pequeña célula inicial cuyo ritmo y contorno melódico son muy netos, estas “invenciones” se prestan a veces a una escritura esencialmente didáctica¹⁰. El texto de Ponge *dispone* de una célula ini-

8. Rodolphe Gasché, “Deconstruction as Criticism”, en *Glyph*, 6, 1979 (John Hopkins University Press) y “Setzung und Übersetzung: Notes on Paul de Man”, en *Diacritics*, invierno de 1981, Suzanne Gearhart, “Philosophy before Literature: Deconstruction, Historicity and the Work of Paul de Man”, en *Diacritics*, invierno de 1983.

9. Pensemos también en las *Invenções musicales* de Clément Jannequin (circa 1545). Las de Bach no fueron solamente didácticas, aun si estaban destinadas a enseñar la técnica del contrapunto. Se puede, y se lo ha hecho a menudo, considerarlas como ejercicios de composición (exposición del tema en su tonalidad principal, re-exposición según la dominante, nuevos desarrollos, exposición suplementaria o final en el tono indicado en la clave). Hay invenciones en *la mayor*, *fa menor* y *sol menor*, etc. Y cuando se pone el título *Invenções* en plural, como lo he hecho, se puede pensar en la virtuosidad técnica, en el ejercicio didáctico, en las variaciones instrumentales. Pero, ¿debemos dejarnos llevar a pensar lo que se deja así pensar?

10. En *Proêmes*, 1. *Natare piscem doces*, Gallimard, 1948. El término *proême*, en su valor didáctico señalado por la docta *doces*, dice algo de la invención, del momento inventivo de un discurso: comienzo, inauguración, *incipit*, introducción. Segunda edición de la *Fábula* (con inversión de *itálicas* y *romanas*): Tome premier, Gallimard, 1965, p. 114. *Fábula* encuentra y dice la verdad que ella encuentra encontrándola, es decir: diciéndola. Filosofema, teorema, poema. Un *Eureka* muy sobrio, reducido a la más grande economía de su operación. Prefacio ficticio a *Eureka* de Poe: “...yo ofrezco este libro de Verdades, no solamente por su carácter Verídico, sino a causa de la belleza que abunda en su Verdad, y que confirma su carácter verídico. Presento esta composición simplemente como un objeto de arte, digamos como una Novela, o si mi pretensión

cial, es el sintagma “Por la palabra *por*...” A esta “invención” yo no la designaría por su género sino por su título, a saber por su nombre propio: *Fábula*.

Este texto se llama *Fábula*. Ese título es su nombre propio: lleva, si se puede decir así, un nombre de género. Un título, siempre singular como una firma, se confunde aquí con un nombre de género, como una novela que se titulara *novela*, o invenciones que se llamaran *invenciones*. Se puede apostar que esta fábula titulada *Fábula*, construida como una fábula hasta en su “moraleja” final, tratará de la fábula. La fábula, la esencia de lo fabuloso de lo que pretenderá decir la verdad, será también su tema general. *Topos*: fábula.

Leo, pues *Fábula*, la fábula *Fábula*.

FÁBULA

*Por la palabra **por** comienza, pues, este texto
Cuya primera línea dice la verdad,
Pero ese azogue debajo de la una y la otra
¿Puede ser tolerado?
Querido lector, tú juzgas
Aquí mis dificultades...*

(DESPUÉS de siete años de desgracias
Ella rompe su espejo)¹¹

¿Por qué he querido dedicar la lectura de esta fábula a la memoria de Paul de Man?

En primer lugar, porque se trata de un escrito de Francis Ponge. Me remito entonces a un comienzo. El primer seminario que di en Yale, con la invitación y después de la introducción de Paul de Man, fue un seminario sobre Francis Ponge. Se llamaba *La cosa*, duró tres años, y trataba de la deuda, de la firma, de la contrafirma, del nombre propio y de la muerte. Recordando ese comienzo, yo imito un recomienzo, me consuelo remitiéndolo a la vida por la gracia de una fábula que es también un mito de origen imposible.

no se juzga demasiado elevada, como un Poema. Lo que yo adelanto aquí es verdad, por lo tanto no puede morir...” (trad. Baudelaire, *Œuvres en prose*, Pléiade, p. 697). Se puede decir que *Fábula* es un espongismo, porque aquí la verdad se firma (firmado: Ponge) si Eureka es un poema [aquí Derrida juega con la idea de Ponge: esponja, como lo hace en *Signéponge*, Paris, Galilée, 1988, N. de la T.]. Quizás es éste el lugar para preguntarse, tratándose de *Eureka*, sobre lo que ocurre cuando se traduce *eureka* por *inventio*, *euretes* por *inventor*, *euriskó* por “yo encuentro, yo hallo buscando o por azar, según reflexión o por suerte, descubro u obtengo”.

11. “FABLE/Par le mot **par** commence donc ce texte/Dont la première ligne dit la vérité/Mais ce tain sous l’une et l’autre/Peut-il être toléré?/Cher lecteur déjà tu juges/Là de mon difficultés.../(APRES sept ans de malheurs/Elle brise son miroir)”.

En segundo lugar, porque esta fábula parece también, en ese cruce singular de la ironía y de la alegoría, un poema de la verdad. Se presenta irónicamente como una alegoría, “Cuya primera línea dice la verdad”: verdad de la alegoría y alegoría de la verdad, verdad como alegoría. Las dos son invenciones fabulosas, entendiendo las invenciones del lenguaje (*fari* o *phanai* es hablar, afirmar) como invenciones de lo mismo y de lo otro, de sí mismo como del otro. Esto es lo que nosotros vamos a demostrar¹².

Lo alegórico se reconoce aquí en el tema y en la estructura. *Fábula* dice alegoría, el movimiento de una palabra para pasar a la otra, del otro lado del espejo. Esfuerzo desesperado de una palabra desgraciada para atravesar lo especular que la constituye en sí misma. Se diría en otro código que *Fábula* pone en acto la cuestión de la referencia, de la especularidad del lenguaje o de la literatura, y de la posibilidad de decir lo otro o de hablar a lo otro. Veremos cómo lo hace, por ahora sabemos que se trata justamente de la muerte, de ese momento de duelo donde la ruptura del espejo es a la vez lo más necesario y lo más difícil. Lo más difícil porque todo lo que decimos,

12. En el momento de emprender esta lectura de *Fábula*, debo remitir a una coincidencia, a la vez extraña e inquietante (*unheimlich, uncanny*), demasiado urgente para la memoria de una amistad como para que yo la pudiera callar. En la misma fecha, una cierta “Observación a seguir” sella a la vez la promesa y la interrupción. Desde 1975 a 1978, por invitación de Paul de Man, yo di en la Universidad de Yale un seminario sobre *La cosa*. Cada año, yo presentaba dos cursos paralelos, uno consagrado a *La cosa* según Heidegger, el otro a *la cosa* según Ponge (1975), Blanchot (1976), Freud (1977). La lectura de Ponge seguía de cerca una conferencia dada en Cerisy-La-Salle durante el verano anterior. Ella marcaba, justamente en relación a *Fábula*, una suerte de suspensión, en signo de espera, por tanto yo no podía saber lo que ella tenía en reserva. Una línea de puntos de suspensión, algo muy inhabitual, habrá consignado a la vez la memoria y el programa. En primer lugar, en la primera publicación parcial de ese texto (“Signéponge”, *Diagraphie*, 8, 1976, p. 26), luego, bajo el mismo título, en el volumen bilingüe aparecido en 1984 en Estados Unidos (Columbia University Press). Éste fue dedicado a Paul de Man, pero apareció unos días después de su muerte. El primer ejemplar me fue llevado a Yale, otra coincidencia, al final de una ceremonia en memoria de Paul de Man. Redescubrí, boquiabierto, ese mismo día, esta página escrita diez años antes de su aparición: “...esta historia resta una historia sin acontecimiento en el sentido tradicional del término, historia de la lengua y de la escritura en su inscripción de la cosa misma en tanto otro, de la servilleta-esponja, paradigma de la cosa misma como otra cosa, cosa otra inaccesible, sujeto imposible. La historia de la servilleta-esponja, por lo menos como yo la cuento por mi parte, he ahí una fábula, historia a título de ficción, simulacro y efecto de la lengua (*fabula*), pero tal que sólo por ella la cosa en tanto otra y en tanto otra cosa puede advenir en el andar de un acontecimiento inapropiable (*Ereignis* en abismo). Fábula de un andar (yo llamo andar a la marcha de lo que viene sin venir, por tanto lo que hay en este extraño acontecimiento) o nada va de otro modo que en ese pequeño texto (ustedes ven que no comento en este momento más que un pequeño poema muy singular, muy corto, pero apropiado para hacer estallar todo discretamente, irremplazablemente), titulado *Fábula* y que comienza por “Por la palabra *por* comienza, por tanto, este texto/Cuya primera línea dice la verdad” (nota que sigue).

.....
La servilleta-esponja, historia emblemática de mi nombre como historia del otro, blasón adorado del “sujeto imposible” (ustedes saben que la expresión *mise en abyme* pertenece originalmente al código de los blasones), fábula y otra manera de hacer la historia...” (p. 103 de la edición bilingüe).

hacemos, lloramos, por más dirigido que esté hacia el otro, resta *en nosotros*. Una parte de nosotros está herida y es con nosotros que nos las habemos en el trabajo del duelo y de la *Erinnerung*. Aun si esta metonimia del otro en nosotros constituye ya la verdad y la posibilidad de nuestra relación con el otro viviente, la muerte la manifiesta en un plus de luz. Es por esto que la ruptura del espejo es todavía necesaria. En el instante de la muerte, el límite de la reapropiación narcisista deviene terriblemente cortante, acrecienta y neutraliza el sufrimiento: no lloramos más por nosotros, lamentablemente no *puede* tratarse más que del otro *en nosotros* cuando no *debe* tratarse más del otro *en nosotros*. La herida narcisista se acrecienta al infinito por no poder ser más narcisista y no poder al mismo tiempo calmarse en esta *Erinnerung* que se llama trabajo de duelo. Más allá de la memoria interiorizante, es necesario entonces *pensar* otra manera de recordarse. Más allá de la *Erinnerung*, se trataría entonces de *Gedächtnis*, para retomar esta distinción hegeliana sobre la que Paul de Man no dejaba de retornar esos últimos tiempos para introducir la filosofía hegeliana como alegoría de un cierto número de disociaciones, por ejemplo entre filosofía e historia, experiencia literaria y teoría literaria¹³.

Antes de ser un tema, antes de decir al otro, el discurso del otro o hacia el otro, la alegoría tiene aquí la estructura de un acontecimiento Y en primer lugar por su forma narrativa¹⁴. La “moralaja” de la fábula, si se puede decir, es similar al desenlace de una historia en curso. La palabra “después” (“DESPUES de siete años de desgracias ella rompe su espejo”) viene en letras capitales a secuenciar la singular consecuencia del “pues” [*donc*] inicial (“Por la palabra *por* comienza, pues, este texto”), escansión lógica y temporal que parece en primera línea no concluir más que a un inicio. El paréntesis que viene después marca el fin de la historia, pero nosotros veremos luego invertirse los tiempos.

Fábula, esta alegoría de la alegoría, se presenta pues como una invención. En primer lugar porque esta fábula se llama *Fábula*. Antes de todo otro análisis semántico –y dejo para más tarde la justificación–, adelanto aquí una hipótesis: en el interior de un dominio de discurso que está más o menos estabilizado desde alrededores de fines del siglo XVIII europeo, no hay más que dos grandes tipos de ejemplos *autorizados* para la invención. Se inventa, por un lado, *historias* (relatos ficticios o fabulosos) y, por otra parte, *máquinas*, dispositivos técnicos en el sentido más amplio del término. Se

13. Paul de Man “Sign and symbol in Hegel’s Aesthetics”, en *Critical Inquiry*, verano 1982, vol 8, 4 (retomado en *Aesthetics Ideology*, Minnesota, University Press, 1966, pp. 101 ss).

14. “Allegory is sequential and narrative...”, P de Man, *Pascal’s Allegory of Persuasion*, O. C., p. 1 y ss. O también: “allegory appears as a successive mode...”, “The rhetoric of temporality”, en *Blindness and Insight*, Minnesota University Press, 2da. ed., p. 226.

inventa fabulando, mediante la producción de relatos a los que no corresponde una “realidad” por fuera del relato (una coartada, por ejemplo) o bien se inventa produciendo una nueva posibilidad operatoria (la imprenta o un arma nuclear, y asocio a propósito esos dos ejemplos, la política de la invención –que será mi tema– que es siempre *a la vez* política de la cultura y política de la guerra). Invención como *producción* en los dos casos, –y dejo a esta última palabra en una cierta indeterminación por el momento. *Fábula* y *fic-tio*, por un lado, *tekhne*, *episteme*, *istoria*, *methodos*, por otra, es decir, arte o saber-hacer [*savoir-faire*], saber e investigación, información, procedimiento, etc. He aquí, diría por el momento, de un modo un poco dogmático o elíptico, los dos únicos registros posibles y rigurosamente específicos para toda invención hoy en día. Digo bien “hoy en día” porque esta determinación semántica parece relativamente moderna. El resto puede parecerse a la invención pero no es reconocido como tal. Y nosotros intentaremos comprender cuál puede ser la unidad o el acuerdo invisible de esos dos registros.

Fábula, la fábula de Francis Ponge, se inventa en tanto fábula. Ella cuenta una historia aparentemente ficticia, que parece durar siete años. Y la octava línea la recuerda. Pero en primer lugar *Fábula* cuenta una invención, se recita y se describe a sí misma. Desde el comienzo, se presenta como un comienzo, la inauguración de un discurso y de un dispositivo textual. Ella hace lo que dice, no contentándose con enunciarlo, como Valéry, justamente *A propósito de Eureka*: “Al principio era la Fábula”. Esta última frase, imitando pero también traduciendo las primeras palabras del Evangelio de San Juan (“Al principio era el *logos*”) es sin duda una demostración performativa de lo mismo que dice. Y *fábula*, como *logos*, para decirlo bien dicho, habla de la palabra. Pero inscribiéndose irónicamente en esta tradición evangélica, la Fábula de Ponge revela y pervierte, o mejor dicho, pone a la luz, por una ligera perturbación, la extraña estructura de envío o del mensaje evangélico, en todo caso de su *incipit* que dice que al *incipit* está el *logos*. Fábula, es simultáneamente, gracias a un giro de sintaxis, una suerte de performativo poético que *describe* y *efectúa*, sobre la misma línea, su propio engendramiento.

Los performativos no son todos, ciertamente, reflexivos, de algún modo, ellos no se describen en espejo, ellos no *se* constatan como performativos en el momento en que tienen lugar. Este performativo lo hace, pero su descripción constativa no es otra que el mismo performativo. “*Por la palabra por comiienza, pues, este texto*”. Su comienzo, su invención o su primera venida no adviene antes de la frase que cuenta y reflexiona justamente ese acontecimiento. El relato no es otro que la venida de lo que él cita, recita, constata o describe. No se puede discernir –es en verdad indecible– el aspecto recitado y el aspecto recitante de esta frase que se inventa inventando el relato de su invención. El relato se da a leer, él mismo es una leyenda, ya que lo que él cuenta no ha tenido lugar antes de él y fuera de él: produce el acon-

tecimiento que él cuenta. Pero es una fábula legendaria o una ficción en un solo sentido, y en dos versiones o dos vertientes de lo mismo. *Invención de lo otro en lo mismo*— en versos, lo mismo de todos los costados de un espejo cuyo azogue no podría ser tolerado. La segunda aparición de la palabra “por” cuya tipografía misma recuerda que cita la primera aparición, el *incipit* absoluto de la fábula, instituye una repetición o una reflexividad originaria que, dividiendo el acto inaugural, a la vez acontecimiento inventivo y relato o archivo de invención, le permite también desplegarse para no decir más que lo mismo, invención dehiscente y replegada de lo mismo, en el instante en que tiene lugar. Y ya se anuncia, en suspenso, *el deseo del otro* —y el deseo de romper un espejo. Pero el primer “por”, citado por el segundo, pertenece en verdad a la misma frase que éste, es decir, a aquella que constata la operación o el acontecimiento que, por tanto, no tiene lugar más que por la citación descriptiva y en ninguna otra parte, ni antes de ella. En la terminología de la *speech act theory*, se diría que el primer “por” es utilizado (*used*), el segundo citado o mencionado (*mentioned*). Esta distinción parece pertinente cuando se la aplica a la palabra “por”. ¿Lo es aún a escala de la frase entera? El “por” *utilizado* forma parte de la frase mencionante pero también de la mencionada. Es un momento de la citación, y lo es en tanto que es utilizado. Lo que cita la frase, no es otra cosa, de “por” a “*por*”, que ella misma a punto de citarse, y los valores de uso no son en ella más que subconjuntos del valor de mención. El acontecimiento inventivo es la citación *y* el relato. En el cuerpo de un solo verso, sobre la misma línea dividida, el acontecimiento de un enunciado confunde dos funciones absolutamente heterogéneas, “uso” y “mención”, pero también hetero-referencia y auto-referencia, alegoría y tautología. ¿No es ésta toda la fuerza inventiva, la jugada de esta fábula? Pero esta *vis inventiva* no se distingue de un cierto juego sintáctico con los lugares, es también un arte de la *disposición*.

Si *Fábula* es a la vez *performativa* y *constatativa* desde su primera línea, este efecto se propaga en la totalidad del poema así engendrado. Lo verificaremos, el concepto de invención distribuye sus dos valores esenciales entre los dos polos del constatativo (descubrir o desvelar, manifestar o decir lo que es) y del performativo (producir, instituir, transformar). Pero toda la dificultad apunta a la figura de la co-implicación, a la configuración de esos dos valores. *Fábula* es en este sentido ejemplar desde su primera línea. Inventa por el solo acto de enunciación que a la vez hace *y* describe, opera *y* constata. La “*y*” no asocia dos gestos diferentes. El constatativo es el performativo mismo, ya que no constata nada que le sea anterior o extraño. Performativiza constatando, efectuando el constatar —y nada más. Relación a sí muy singular, reflexión que produce el sí de la autorreflexión produciendo el acontecimiento por el gesto mismo que lo cuenta. Una circulación infinitamente rápida: esa es la *ironía*, ese es el tiempo de este texto. Éste es lo

que es, un texto, este texto, en tanto hace pasar *en el instante* el valor performativo al lado del valor constatativo e inversamente. Paul de Man nos habla aquí o allá de la indecidibilidad como aceleración infinita y por tanto insoportable. Lo que él dice acerca de la distinción imposible entre ficción y autobiografía¹⁵, tiene vinculación con nuestro texto. Éste juega también entre la ficción y la intervención implícita de un cierto Yo del que hablaré luego. En relación a la ironía, Paul de Man describe siempre la temporalidad propia como estructura del instante, de lo que deviene “de más en más breve y siempre culmina en el breve y único momento de un *punto final*”¹⁶. “La ironía es una estructura sincrónica”, pero nosotros veremos pronto cómo ella puede no ser más que la otra cara¹⁷ de una alegoría que parece siempre desplegada en la diacronía del relato. Y allí todavía *Fábula* sería ejemplar. Su primera línea no habla más que de sí misma, es inmediatamente metalingüística pero es un metalenguaje sin saliente, un metalenguaje inevitable e imposible porque *no hay lenguaje antes de él*, no hay objeto anterior, interior o exterior para este metalenguaje. Aún cuando todo en esta primera línea –que dice la verdad de (la) *Fábula*– es a la vez lenguaje primero y metalenguaje segundo, nada lo es. No hay metalenguaje, repite la primera línea. No hay más que esto, dice el eco –o Narciso. La propiedad del lenguaje, de poder hablar siempre sin poder hablar de sí mismo, es entonces demostrada en acto y según un paradigma. Remito aún a ese pasaje de *Allegories of Reading* donde Paul de Man retoma la cuestión de la metáfora y de Narciso en Rousseau. He seleccionado algunas proposiciones para dejarles a ustedes reconstituir la trama de una deconstrucción compleja.

En la medida en que todo lenguaje es conceptual, habla ya de lenguaje y no de cosas [...] todo lenguaje es lenguaje a propósito de la denominación, es decir un lenguaje conceptual, figural, metafórico [...] Si todo lenguaje es lenguaje a propósito del lenguaje, entonces el modelo lingüístico que le sirve de paradigma es el de una entidad que se confronta a sí misma (*confront itself*).¹⁸

15. *Autobiography as De-Facement*, Modern Language Notes, 1979, p. 921, reimpresión en *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1984.

16. “The Rhetoric of Temporality”, en *Blindness and Insight*, p. 226.

17. *Ibid.*

18. Pp. 152-153. Esta frase apela a una nota. La cito a título de la psyché y de Narciso, que nos importan aquí. Comienza así: “Esto implica que el momento de reflexión sobre sí del *cogito*, la reflexión sobre sí de lo que Rilke llama “el Narciso satisfecho” (*exhaucé, sic*) no es un acontecimiento original sino él mismo la versión alegórica (o metafórica) de una estructura intralingüística, con todas las consecuencias epistemológicas negativas que eso entraña”. Esta ecuación entre alegoría y metáfora señala en este contexto algunos problemas sobre los cuales volveremos luego.

La oscilación infinitamente rápida entre performativo y constativo, lenguaje y metalenguaje, ficción y no ficción, auto y heteroreferencia, etc., no sólo produce una inestabilidad esencial. Esta inestabilidad constituye el acontecimiento mismo, o sea, la obra, cuya invención perturba normalmente, si se puede decir así, las normas, los estatutos y las reglas. Ella remite tanto a una nueva teoría, como a la constitución de nuevos estatutos y de nuevas convenciones capaces de tomar nota de la posibilidad de tales acontecimientos y de medirse con ellos. No estoy seguro de que en su estado actual la representación dominante de la *speech act theory* sea capaz de esto, no más que, por otra parte, las teorías literarias de tipo formalista o hermenéutico (semantismo, tematismo, intencionalismo, etc.).

Sin arruinarla totalmente, ya que también tiene necesidad de ella para provocar ese acontecimiento singular, la economía fabulosa de una pequeña frase muy simple (perfectamente inteligible y normal en su gramática) *deconstruye* espontáneamente la lógica oposicional que sostiene la distinción intocable de performativo y de constativo tanto como otras distinciones conexas¹⁹.

¿Es que en este caso el efecto de la deconstrucción se debe a la fuerza de un acontecimiento literario? ¿Qué hay de la literatura y de la filosofía en esta escena fabulosa de la deconstrucción? Sin poder abordar aquí de frente este problema, me contentaría con algunas observaciones.

1. Suponiendo que se sepa lo que es la literatura, y aun si por la convención en uso se clasifica a *Fábula* dentro de la literatura, no es seguro que sea totalmente literaria (y por ejemplo no filosófica, desde el hecho de que ella habla *de la verdad* y pretende decirla expresamente), ni que su estructura deconstructiva no pueda reencontrarse en otros textos que ni siquiera se soñaría con considerar literarios. Estoy persuadido de que la misma estructura, por más paradójica que parezca, se reencuentra en enunciados científicos y sobre todo jurídicos, y entre los más instituyentes de ellos, por tanto entre los más inventivos.

2. Con respecto a este tema, citaré y comentaré brevemente otro texto de Paul de Man que atraviesa de manera muy densa todos los motivos que nos ocupan en este momento: performativo y constativo, literatura y filosofía, posibilidad o no de la deconstrucción. Es la conclusión de “Rhetoric of Persuasion (Nietzsche)”, en *Allegories of Readings*, p. 131:

19. “El primer pasaje (sección 516 de *La voluntad de poder*) sobre la identidad ha mostrado que el lenguaje constativo es de hecho performativo, pero el segundo pasaje (sección 477) afirma (*asserts*) que la posibilidad de performativizar es, para el lenguaje, tan ficcional como la posibilidad de afirmar (*to assert*). [...] La diferencia entre lenguaje performativo y lenguaje constativo (que Nietzsche anticipa) es indecible, la deconstrucción que conduce de un modelo al otro es irreversible, pero ella permanece siempre suspendida, por más a menudo que se la repita”. “Rhetoric of Persuasion (Nietzsche)”, en *Allegories of Reading*, pp. 129-130.

Si la crítica de la metafísica está estructurada como una aporía entre lenguaje performativo y lenguaje constatativo, esto quiere decir que está estructurada como la retórica. Y por tanto, si se quiere conservar el término “literatura” no se debe dudar en asimilarlo a la retórica, entonces se seguiría que la deconstrucción de la metafísica, o de la “filosofía” es imposible en la medida precisa en que es “literaria”. Esto no resuelve en nada el problema de la relación entre literatura y filosofía en Nietzsche, pero establece al menos un punto de “referencia” más seguro desde el cual establecer la cuestión.

Este párrafo alberga demasiados matices, pliegues o reservas para que nosotros podamos aquí, en tan poco tiempo, desplegar todo lo que está en juego. Yo arriesgaría solamente esta glosa un poco elíptica, esperando volver sobre el tema más pacientemente otra vez: existe sin dudas más ironía de lo que parece, al hablar de la imposibilidad de una deconstrucción de la metafísica, en la medida precisa en que ésta es “literaria”. Al menos por esta razón, pero habría otras, es que la deconstrucción más rigurosa nunca es presentada como extraña a la literatura, ni, sobre todo, como algo *posible*. Yo diría que no pierde nada en reconocerse imposible, y aquellos que se contentan demasiado rápido con esto, no perderían nada por esperar. El peligro para una tarea de deconstrucción sería sobre todo la *posibilidad*, y el devenir un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible: es decir –volveré sobre esto al fin de esta conferencia–, *del otro*, de la experiencia del otro como invención de lo imposible, en otros términos, como la única invención posible. En cuanto a saber donde situar la insituable “literatura” a este respecto, es una cuestión que abandonaría por el momento.

Fábula se da pues, por sí-mismo, por sí-misma, una patente de invención. Y es la invención su doble jugada. Esta singular duplicación, de “por” en “*por*”, está destinada aquí a una especulación infinita, y la especularización parece en primer lugar atrapar o congelar el texto. Lo paraliza o lo hace girar sobre su eje a una velocidad nula o infinita. Lo fascina en un espejo de desgracia. La ruptura de un espejo, dice la palabra de la superstición, anuncia la desgracia por siete años. Aquí, en otro carácter tipográfico y entre paréntesis, es *después* de siete años de desgracias que ella rompe el espejo. *DES-PUES* está en capitales en el texto. Extraña inversión. ¿Es esto también un efecto de espejo? ¿Una especie de reflexión sobre el tiempo? Pero si esta caída de *fábula*, que asegura entre paréntesis el rol clásico de una suerte de “moraleja”, conserva algo de asombroso en la primera lectura, no es solamente a causa de esa paradoja. No es sólo porque invierte el sentido o la dirección del proverbio supersticioso. *A la inversa* de las fábulas clásicas, esta “moraleja” es el único elemento de forma explícitamente narrativa

(digamos entonces alegórica). Una fábula de La Fontaine hace en general lo contrario: un relato, luego una moraleja en forma de sentencia o de máxima. Pero en el relato que viene aquí entre paréntesis y como conclusión, en lugar de la moraleja, no sabemos dónde situar el tiempo invertido al que se refiere. ¿Cuenta lo que habría pasado antes o lo que pasa después de la “primera línea”? ¿O aún durante todo el poema del que sería el tiempo propio? La diferencia de tiempos gramaticales (pasado simple de “moraleja” alegórica después de un presente continuo) no nos permite decidir. Y no se sabrá si los siete años de “desgracias” que se está tentado de sincronizar con las siete líneas precedentes se dejan contar por la fábula o se confunden simplemente con esa desgracia del relato, esa angustia de un discurso fabuloso que no puede más que reflejarse sin salir de sí. En ese caso, la desgracia sería el espejo mismo. Y lejos de dejarse anunciar por la ruptura de un espejo, consistiría –de allí el infinito de la reflexión–, en la presencia misma y la posibilidad del espejo, en el juego especular asegurado por el lenguaje. Y jugando un poco con esas desgracias de performativos que no lo son nunca porque se parasitan el uno al otro, se estaría tentado de decir que esa desgracia es también la esencial “*infelicity*” de esos *speech acts*, esta “*infelicity*” a menudo descripta como un accidente por los autores de la *speech act theory*.

En todo caso, por todas esas inversiones y perversiones, por esta revolución fabulosa, estamos en el entrecruzamiento de lo que Paul de Man denomina alegoría e ironía. Podemos, a este respecto, relevar tres momentos o tres motivos en “The Rhetoric of Temporality”.

1. El de una “conclusión provisoria” (p. 222). Ésta liga la alegoría y la ironía en el descubrimiento, se puede decir la invención, “*of a truly temporal predicament*”. La palabra “*predicament*” es difícil de traducir: situación embarazosa, dilema, aporía, callejón sin salida, esos son los sentidos corrientes que son colocados, sin hacerlo desaparecer, sobre el sentido filosófico de *predicamentum*. Lo dejaré sin traducir en estas líneas que parecen escritas para *Fábula*:

El acto de ironía, tal como nosotros lo entendemos hasta ahora, revela la existencia de una temporalidad que es en verdad *no orgánica*, en que ella se relaciona a su fuente solamente en términos de distancia y de diferencia, y *no deja lugar a ningún fin, a ninguna totalidad* [ésta es la estructura técnica y no orgánica del espejo]. La ironía divide el flujo de la experiencia temporal en un pasado que es pura mistificación y un advenir que resta para siempre asediado por una recaída en lo inauténtico. No puede más que reafirmarla y repetirla en un nivel cada vez más conciente, pero permanece indefinidamente encerrada en la imposibilidad de tornar este conocimiento aplicable al mundo empírico. Se disuelve en la espiral cada vez más estrecha de un signo

lingüístico que se aleja de más en más de su sentido, y no puede escapar a esta espiral. El vacío temporal que revela es el mismo vacío que hemos encontrado cuando descubrimos que la alegoría implica siempre una anterioridad inaccesible. *La alegoría y la ironía se asocian en su descubrimiento común de un predicament verdaderamente temporal* (subrayado mío).

Dejemos a la palabra *predicament* (y la palabra es un *predicament*) todas sus connotaciones, y hasta las más adventicias. El espejo es aquí el *predicament*: una situación necesaria o fatal, una cuasi-naturaleza cuyo predicado o la categoría se puede definir con toda neutralidad, lo mismo que la maquinaria técnica, el artificio que la constituye. Se está como presa de la trampa fatal del espejo. Me gusta pronunciar aquí la palabra trampa: ella fue, hace algunos años, un tema favorito de discusiones elípticas, tan divertidas como desesperadas, entre Paul de Man y yo.

2. Un poco más lejos, está la ironía como imagen especular invertida de la alegoría: “La estructura fundamental de alegoría reaparece aquí (en uno de los *Lucy Gray Poems* de Wordsworth) en la tendencia que empuja al lenguaje hacia la narración, esta extensión de sí sobre el eje imaginario de un tiempo para conferir duración a lo que es, de hecho, simultáneo en el sujeto. La estructura de la ironía es sin embargo *la imagen en espejo invertido* (*the reversed mirror-image*) de esta forma” (p. 225, subrayado mío).

3. Esas dos imágenes invertidas en espejo se reúnen en lo mismo: la experiencia del tiempo. “La ironía es una estructura sincrónica, mientras que la alegoría aparece como un modo secuencial capaz de engendrar la duración en tanto que ilusión de una continuidad que sabe ilusoria. Por tanto los dos modos, a pesar de lo que separa profundamente su afecto y su estructura, son las dos caras de la misma y fundamental experiencia del tiempo” (p. 226).

Fábula, pues: una alegoría que dice irónicamente la verdad de la alegoría que ella es al presente, y lo hace diciendo a través de un juego de personas y de máscaras. Las cuatro primeras líneas: en la tercera persona del presente del indicativo (modo aparente del constatativo, aún cuando el “yo”, del que Austin nos ha dicho que tiene, en el presente, el privilegio del performativo, pueda estar aquí implícito). De esas cuatro líneas, las dos primeras son afirmativas, las otras dos interrogativas. Las líneas 5 y 6 podrían explicitar la intervención implícita de un “yo” en la medida en que ellas dramatizan la escena por un llamado al lector, por el rodeo de un apóstrofe o parábasis. Paul de Man presta mucha atención a la *parekbase*, sobre todo tal como es evocada por Schlegel en relación con la ironía. Lo hace tanto en “The

Rhetoric of Temporality” (p. 222) como en otras partes. El “tú juzgas” es *a la vez* performativo y constataivo, también él, y “nuestras dificultades” también son estas: 1) las del autor, 2) las del “yo” implícito de un firmante, 3) las de la fábula que se presenta a sí misma, o bien 4) las de la comunidad fábula-autor-lectores. Porque todos se desconciertan con las mismas dificultades, todos las reflejan y las pueden juzgar.

Pero, ¿quién es *ella*? ¿Quién “rompe su espejo”? Quizás *Fábula*, la fábula misma, que es aquí, verdaderamente, el sujeto. Quizás la alegoría de la verdad, aún la Verdad misma, y a menudo ella es, según la alegoría, una Mujer. Pero lo femenino puede también contrafirmar la ironía del autor. Hablaría del autor, lo diría o lo mostraría a él mismo en su espejo. Se diría entonces de Ponge lo que Paul de Man, interrogándose por el “*she*” en uno de los *Lucy Grey Poems* (*She seemed a thing that could not feel*), dice de Wordsworth: “Wordsworth es uno de los raros poetas que pueden escribir de manera proléptica a propósito de su propia muerte, y hablar, por así decir, desde el más allá de su propia tumba. El “*she*” es de hecho lo suficientemente vasto como para poder comprender también a Wordsworth” (p. 225).

A ella, en esta *Fábula*, la llamaremos Psyché, la de las *Metamorfosis* de Apuleyo, la que pierde a Eros, el marido prometido, por haber querido contemplarlo a pesar de la prohibición. Pero una psyché homónima o no común, es también el gran y doble espejo instalado sobre un dispositivo pivotante. La mujer, Psyché, el alma, su belleza o su verdad, puede reflejarse, admirarse o adornarse allí de la cabeza a los pies. Psyché no aparece aquí, al menos con ese nombre, pero Ponge podría muy bien haber dedicado su *Fábula* a La Fontaine. Ponge señala a menudo su admiración hacia aquel que supo ilustrar, en la literatura francesa, tanto la fábula como a Psyché: “Si yo prefiero a La Fontaine –la fábula menor– antes que a Schopenhauer o Hegel, sé muy bien por qué”. Esto justamente en *Proêmes, Pages bis*, V.

Paul de Man no llama Psyché al espejo, sino al personaje mítico. El pasaje nos interesa porque señala la distancia entre los dos “*selves*”, los dos sí-mismo, la imposibilidad de verse y de tocarse al mismo tiempo, la “parábasis permanente” y la “alegoría de la ironía”:

Esta combinación lograda de alegoría e ironía determina también la sustancia de la novela, en su conjunto (*La cartuja de Parma*), el *mythos* subyacente a la alegoría. La novela cuenta la historia de dos amantes a los que, como a Eros y Psyché, la plenitud del contacto nunca les es permitida. Cuando ellos pueden tocarse, es necesario que sea en una noche impuesta por una decisión totalmente arbitraria e irracional, un acto de los dioses. Es el mito de una distancia insuperable que se sostiene siempre entre los dos yo (*moi*), y tematiza la distancia irónica que el escritor Stendhal creía que portaba siempre entre sus identidades pseudonómica y nominal. En tanto tal, reafirma la defini-

ción schlegeliana de la ironía como “parábasis permanente” y distingue a esa novela como una de las raras novelas de novela, como la alegoría de la ironía.

Estas son las últimas palabras de “The Rethoric of Temporality” (*Blindness and Insight*, p. 228).

Así, en la misma jugada, pero en una jugada doble, una fabulosa invención se hace invención de la verdad, de su verdad de fábula, de la fábula de la verdad, la verdad de la verdad *como fábula*. Y de aquello que en ella apunta al lenguaje (*fari*, fábula). Es el duelo imposible de la verdad: en y por la palabra. Porque lo hemos visto: si el duelo no es anunciado por la ruptura del espejo sino que sobreviene como el espejo mismo, si arriba con la especularización, el espejo no adviene a sí mismo más que por la intercesión de la palabra. Es una invención y una invención de la palabra, e incluso aquí de la palabra “palabra”. La palabra misma se refleja en la palabra “palabra” y en el nombre de nombre. El azogue, que impide la transparencia y autoriza la invención del espejo, es una huella de la lengua:

Por la palabra *por* comienza, pues, este texto
Cuya primera línea dice la verdad,
Pero ese azogue debajo de una y de la otra
¿Puede ser tolerado?

Entre los dos “por” el azogue que se deposita bajo las dos líneas, entre una y la otra, es el lenguaje mismo, éste tiende en primer lugar hacia las palabras, y hacia la palabra “palabra”, es la “palabra” que reparte, separa, una parte de sí y de lo otro de sí misma, las dos apariciones de “por”: “Por la palabra *por*...”. Las opone, las enfrenta o pone frente a frente, las liga indisolublemente pero las disocia también totalmente. Eros y Psyché. Violencia insostenible, que la ley debería prohibir (¿ese azogue podría ser tolerado bajo las dos líneas o entre las líneas?). La ley debería impedirlo como una perversión de los usos, un desvío de la convención lingüística. Ahora bien, se encuentra que esta perversión obedece a la ley del lenguaje. Ella es totalmente normal, ninguna gramática encuentra nada para volver a decir sobre esta retórica. Es necesario hacer su duelo, el que constata y controla a la vez el *igitur* de esta fábula, el “por tanto” a la vez lógico, narrativo y ficticio de esta primera línea: “Por la palabra *por* comienza *pues* este texto...”

Este *igitur* habla para una *Psyché*, a ella y delante de ella, a su sujeto mismo, y *psyché* no sería más que el *speculum* pivotante que viene a relacionar lo mismo y lo otro: “Por la palabra *por*...” Esta relación de lo mismo y lo otro, se podría decir arriesgándose: *no es más que* una invención, un espejismo o un efecto de espejo admirable, su estatuto sigue siendo el de una inven-

ción, de una simple invención, lo que implica un dispositivo técnico. La cuestión permanece: la *psyché* ¿es una invención?

El análisis de esta fábula no tendría fin, yo lo abandono aquí. *Fábula* que dice que la fábula no inventa únicamente en la medida en que cuenta una historia que no ha tenido lugar, que no ha tenido lugar fuera de ella misma y que no es otra que ella misma en su propia in(ter)vencción inaugural. Ésta no es únicamente una ficción poética cuya producción viene a hacerse firmar, patentar, conferir un estatuto de obra literaria a la vez por su autor y por el lector, por el otro que juzga (“Querido lector ya tú juzgas...”) sino que juzga desde el apóstrofe que lo inscribe en el texto, lugar contrafirmante aunque en primer lugar asignado al destinatario. Éste es el hijo como el verdadero destinatario, es decir, el firmante, el autor mismo, del que decimos que tiene derecho a comenzar. El hijo como otro, su otro, es también la hija, quizás *Psyché*. *Fábula* no tiene este estatuto de invención más que en la medida en que, desde la doble posición del autor y del lector, del firmante y del contrafirmante, propone también una máquina, un dispositivo técnico que, en ciertas condiciones y en ciertos límites, se debe poder re-producir, repetir, re-utilizar, transponer, comprometer en una tradición y en un patrimonio público. Tiene, pues, el valor de un procedimiento, de un modelo o de un método, proveería así las reglas de exportación, de manipulación, de variación. Teniendo en cuenta otras variables lingüísticas, una invariante sintáctica puede, de manera recurrente, dar lugar a otros poemas del mismo tipo. Y esta factura *típica*, que supone una primera instrumentalización de la lengua, es una suerte de *tekhne*. Entre el arte y las bellas artes. Este híbrido de performativo y constatativo que desde la primera línea (primer verso o *first line*) a la vez dice *la* verdad (“cuya primera línea dice la verdad”, según la descripción y el recordatorio de la segunda línea), y *una* verdad que no es otra que la suya propia al producirse, he aquí un acontecimiento singular pero también una máquina y una verdad general. Haciendo referencia a un fondo lingüístico preexistente (reglas sintácticas y tesoro fabuloso de la lengua), provee un dispositivo regulado o regulador capaz de engendrar otros enunciados poéticos del mismo tipo, una suerte de matriz de imprenta. Se puede decir también: “Con la palabra *con* se inaugura, por tanto, esta fábula”, u otras variantes reguladas más o menos alejadas del modelo, y que no tengo aquí el tiempo para multiplicar. Piensen también en los problemas de la citacionalidad a la vez inevitable e imposible de una invención auto-citacional, si por ejemplo digo, como ya lo he hecho: “Por la palabra *por* comienza, pues, ese texto de Ponge titulado *Fábula*, porque él comienza así: Por la palabra *por*, etc....”. Proceso sin comienzo ni fin que no hace por tanto más que comenzar, pero sin poder hacerlo jamás ya que su frase o su frase inicial es ya segunda, desde ya la siguiente de una primera que describe antes mismo de que tenga lugar, en una suerte de exergo tan imposible como nece-

sario. Siempre hay que recomenzar para arribar finalmente a comenzar, y reinventar la invención. Al borde del exergo, intentemos comenzar.

Se había entendido que hablaríamos hoy del estatuto de la invención. Había un contrato, que ustedes sienten que ha sido alterado por algún desequilibrio. Por lo mismo, conserva algo de provocante. Es necesario hablar del estatuto de la invención, pero vale más inventar algo a propósito de ese tema. Sin embargo nosotros no estamos autorizados a inventar más que en los límites estatutarios asignados por el contrato y por el título (estatuto de la invención o invenciones del otro). Una invención que no se dejara dictar, gobernar, programar por esas convenciones, sería desplazada, fuera de formato, fuera de propósito, impertinente, transgresora. Y por tanto algunos estarían tentados, con alguna prisa solícita, a replicar que justamente no habrá hoy en día invención más que en la condición de esa desviación, es decir, de esta inoportunidad: dicho de otro modo, a condición de que la invención transgreda, para poder ser inventiva, el estatuto y los programas que le habrían querido asignar.

Ustedes dudan: las cosas no son tan simples. Por más poco que retengamos de la carga semántica de la palabra “invención”, por más indeterminación que le permitamos por el momento, tenemos al menos el sentimiento de que una invención no debería, en tanto tal y en su surgimiento inaugural, tener estatuto. En el momento en que hiciera irrupción, la invención instauradora debería desbordar, ignorar, transgredir, negar, (o, al menos, complicación suplementaria, evitar o denegar) el estatuto que se le habría querido asignar o reconocer de entrada, incluso en el espacio en el que ese estatuto mismo adquiere su sentido y su legitimidad, en resumen, todo el medio de recepción que por definición no debería estar listo nunca para acoger una auténtica innovación. En esta hipótesis (que por el momento no es la mía) una teoría de la recepción debería aquí, o bien rencontrar su límite esencial, o bien complicarse en una teoría de extravíos transgresivos, sin saberse muy bien si ésta sería aún teoría y teoría de algo como la recepción. Permanezcamos aún un poco más en esta hipótesis del buen sentido: una invención debería producir un dispositivo de desregulación, abrir un lugar de perturbación o de turbulencia para todo estatuto asignable a ella en el momento en que sobreviene. ¿No es entonces espontáneamente desestabilizadora, es decir, deconstructiva? La cuestión sería entonces la siguiente: ¿cuáles pueden ser los efectos deconstructivos de una invención? O inversamente: ¿en qué medida un movimiento de deconstrucción, lejos de limitarse a las formas negativas o desestructurantes que se le achacan a menudo con ingenuidad, puede ser inventivo en sí mismo, o al menos la señal de una inventividad a la obra en un campo socio-histórico? Y, finalmente, ¿cómo una deconstrucción del concepto mismo de invención, a través de toda la riqueza compleja y organizada de su red semántica, puede aún inventar,

inventar más allá del concepto y del lenguaje mismo de la invención, de su retórica y de su axiomática?

No intento replegar la problemática de la invención sobre la de la deconstrucción. Además, por razones esenciales, no podría haber *problemática* de la deconstrucción. Mi cuestión es otra: ¿por qué la palabra “invención”, esta palabra clásica, usada, fatigada, conocería hoy una nueva vía, una nueva moda y un nuevo modo de vida? Un análisis estadístico de la *doxa* occidental, estoy seguro, la haría aparecer: en el vocabulario, en los títulos de libros²⁰, en la retórica de la publicidad, de la crítica literaria, de la elocuencia política, y también en las consignas del arte, de la moral, y de la religión. Retorno extraño de un deseo de invención. “Es necesario inventar”, hubo que hacerlo donde era necesario inventar: no tanto crear, imaginar, producir, instituir, sino sobre todo inventar. Es en el intervalo entre esas significaciones (inventar/descubrir, inventar/crear, inventar/imaginar, inventar/producir, inventar/instituir, etc.) que habita precisamente la singularidad de ese deseo de inventar. Inventar no esto o aquello, tal *tekhne* o tal fábula, sino inventar el mundo, un mundo, no América, el Nuevo Mundo, sino un mundo nuevo, otro *habitat*, otro hombre, otro deseo también, etc. Un análisis debería mostrar por qué es entonces la palabra invención la que se impone, de forma más viva y más frecuente que otras palabras cercanas (descubrir, crear, imaginar, producir, instituir, etc.). Y por qué ese deseo de invención, que llega incluso hasta el sueño de inventar un nuevo deseo, sigue siendo contemporáneo, ciertamente, de una experiencia de fatiga, de agotamiento, de lo exhausto, pero acompaña también un deseo de deconstrucción, llegando hasta a superar la aparente contradicción que podría haber entre deconstrucción e invención.

La deconstrucción o es inventiva o no es, no se contenta con procedimientos metódicos, abre un pasaje, marcha y marca, su escritura no es solamen-

20. ¿Por qué esos títulos se han multiplicado en los últimos años? *La invención de lo social*, de Doncelot, *La invención de la democracia*, de Lefort, *La invención de Atenas*, de Loraux, *La invención de la política*, de Finley, (título tanto más significativo, ya que ha sido inventado, para la traducción francesa, de otro título), *La invención de América*, de Petillon. Con pocas semanas de intervalo aparecen *La invención científica*, de Gerald Holton (*L'invention scientifique*, PUF, París, 1982), *La invención intelectual*, de Judith Schlanger (*L'invention intellectuelle*, Fayard, París, 1983), y *La invención del racismo*, de Christian Delacampagne (*L'invention du racisme*, Fayard, París, 1983). Este último libro recuerda que la invención del mal sigue siendo, como toda invención, asunto de cultura, de lenguaje, de institución, de historia y de técnica. En el caso del racismo en el sentido estricto, es sin dudas una invención muy reciente a pesar de sus raíces antiguas. Delacampagne vincula por lo menos su significado a la *razón* y a la *raza*. El racismo es también una invención del otro, pero para excluirlo y encerrarse mejor en lo mismo. Lógica de la *psyché*, esta tópica de identificaciones y proyecciones ameritaría un largo discurso. Yo creo que ese es el objeto de este libro, en todos los textos que siguen, sin excepción. En cuanto a su ejemplificación política, cfr. en particular “La última palabra del racismo”, “Geopsicoanálisis” y “Admiración por Nelson Mandela o las Leyes de la reflexión”.

te performativa, produce reglas con otras convenciones –para nuevas performatividades– y no se instala jamás en la seguridad teórica de una oposición simple entre constativo y performativo. Su *paso* compromete una afirmación. Ésta se liga al venir del acontecimiento, del advenimiento y de la invención. Pero no puede hacerlo más que deconstruyendo una estructura conceptual e institucional de la invención que habría registrado algo de la invención, de la fuerza de invención: como si debiera, más allá de un cierto estatuto tradicional de la invención, reinventar el advenir.

Venir, inventar, descubrir, descubrirse

Extraña proposición. Se acaba de decir que toda invención tiende a perturbar el estatuto que se querría asignarle en el momento en que ella tiene lugar. Ahora se dice que se trata para la deconstrucción de cuestionar el estatuto tradicional de la invención misma. ¿Qué quiere decir esto?

¿Qué es una invención? ¿Qué hace? Ella viene a *descubrir* por vez primera. Todo el equívoco se remonta a la palabra “descubrir”. *Descubrir* es inventar cuando la experiencia de descubrir tiene lugar por primera vez. Acontecimiento sin precedente cuya novedad puede ser, o bien la de la cosa descubierta (inventada), por ejemplo un dispositivo técnico que no existía hasta el momento: la imprenta, una vacuna, una forma musical, una institución (buena o mala), un instrumento de telecomunicación o de destrucción a distancia, etc.; o bien el acto y no el objeto a “encontrar” o a “descubrir” (por ejemplo, en un sentido ahora antiguo, la Invención de la Cruz –para Helena, la madre del emperador Constantino, en Jerusalén en 326– o la Invención del cuerpo de san Marcos del Tintoretto). Pero en ambos casos, según los dos puntos de vista (objeto o acto) la invención no crea una existencia o un mundo como conjunto de existentes, no tiene el sentido teológico de una creación de la existencia como tal, *ex nihilo*. La invención descubre por vez primera, desvela lo que ya se encuentra allí, o produce lo que, en tanto que *tekhne*, ciertamente no se encontraba allí pero no es por esto creado, en el sentido fuerte de la palabra, sino solamente agenciado a partir de una reserva de elementos existentes y disponibles, en una configuración dada. Esta configuración, esta totalidad ordenada que hace posible una invención y su legitimación, establece todos los problemas que, como ustedes saben, remiten a totalidad cultural, *Weltanschauung*, época, *epistème*, paradigma, etc. Sea cual fuere la importancia de esos problemas y su dificultad, todos ellos requieren una elucidación de lo que quiere decir e implica *inventar*. En todo caso, la *Fábula* de Ponge no crea nada, en el sentido teológico del término (al menos en apariencia), ella no inventa si no es recurriendo a un léxico y a reglas sintácticas, a un código en vigor, a convenciones a las que ella, de algún modo, se somete. Pero da lugar a un aconteci-

miento, cuenta una historia ficticia y produce una máquina introduciendo un desvío en el uso habitual del discurso, desconcertando en cierta medida los hábitos de espera y de recepción de los que, sin embargo, tiene necesidad, ella forma un comienzo *y* habla de ese comienzo, y en ese doble gesto indivisible, inaugura. Es aquí donde reside esa singularidad y esa novedad sin las cuales no habría invención.

En todos los casos, y a través de todos los desplazamientos semánticos del término “invención”, permanece el *venir*, el acontecimiento de una novedad que debe sorprender: en el momento en que ésta sobreviene, no podría ser previsto un estatuto para esperarla y reducirla a lo mismo.

Pero esta sobrevenida de lo nuevo tiene que deberse a la operación de un sujeto humano. La invención retorna siempre al hombre como sujeto. He allí una determinación de gran estabilidad, una cuasi-invariante semántica que debemos tener en cuenta de manera rigurosa.

Cualesquiera fueren la historia o la polisemia del término invención, en tanto se inscribe en el movimiento de la latinidad, si no es en la misma lengua latina, jamás, me parece, se está autorizado a hablar de invención sin implicar la iniciativa técnica de eso que se llama el hombre²¹. El hombre mismo, el mundo humano, se define por la aptitud para inventar, en el doble sentido de la narración ficticia o de la fábula, y de la invención técnica o tecno-epistémica. Del mismo modo que relaciono *tekhne* y *fábula*, recuerdo aquí el lazo entre *historia* y *epistéme*. No se está nunca autorizado (de ahí el estatuto y la convención) a decir de Dios que él inventa, aun si su creación –se ha pensado– funda y garantiza la invención de los hombres, nunca se está autorizado a decir del animal que él inventa, aun si su producción y su manipulación de instrumentos, se parecen, como se dice a veces, a la invención de hombres. Por el contrario, los hombres pueden inventar a los dioses, a los animales, y sobre todo a los animales divinos.

21. Descubrir o inventar, descubrir e inventar. El hombre puede inventar descubriendo, encontrando la invención, o inventando más allá de lo que descubre y se encuentra allí. Ejemplos: “Los sordos y los mudos descubren la invención de hablar con los dedos” (Bossuet). “Los hombres al encontrar el mundo tal como es, han tenido la invención de transformarlo para sus usos” (Fénelon). La invención humana tiene a menudo el sentido negativo de la imaginación, del delirio, de la ficción arbitraria y engañosa. Spinoza privilegia esta acepción en el *Tratado teológico-político*, especialmente en el capítulo VII, (“De la interpretación de la Escritura”): “...casi todos sustituyen la palabra de Dios con sus propias invenciones (*commenta*)”. “Nosotros vemos a los teólogos indiscretos, digo yo, tomar de los Libros sagrados, violentándolos, sus propias invenciones (*figmenta*) y sus juicios arbitrarios...”. “Solamente una ambición criminal ha podido hacer que la religión consistiera menos en obedecer a las enseñanzas del espíritu Santo que en defender invenciones humanas (*commentis*)”, “...y todo lo que se inventa en ese delirio (*delirando fingunt*) se le atribuye al Espíritu Santo...” “...y nosotros no podemos agregar (...) invenciones humanas (*hominum figmenta*) tomadas como enseñanzas divinas...” (trad. M. Frances y R. Misrahi, *Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Gallimard, pp. 711-712).

Esta dimensión tecno-epistémica-antropocéntrica inscribe el valor de la invención (comprendida en su uso *dominante* y regulado por convenciones) en el conjunto de las estructuras que enlazan, de manera diferenciada, técnica y humanismo metafísico. Si es necesario hoy en día reinventar la invención, será a través de preguntas y *performances* deconstructivas sobre este valor dominante de la invención, su estatuto y su historia enigmática que relaciona, en un sistema de convenciones, una metafísica a la tecno-ciencia y al humanismo.

Distanciémonos un poco de estas proposiciones generales, volvamos a la cuestión del estatuto. Si parece que una invención debe sorprender o perturbar las condiciones estatutarias, es necesario que a su vez ella implique o produzca otras condiciones estatutarias, no solamente para ser reconocida, identificada, legitimada, institucionalizada como tal (patentada, se podría decir) sino también para producirse, digamos para *sobrevenir*. Y ahí se sitúa el inmenso debate, que no es solamente el de los historiadores de las ciencias o de las ideas en general, en torno a las condiciones de emergencia y de legitimación de las invenciones. ¿Cómo recortar y cómo nombrar esos conjuntos contextuales que hacen posible y admisible tal invención, desde el momento a su vez que ésta debería modificar la estructura de ese mismo contexto? Aquí todavía debo contentarme con situar, en su presuposición común, muchas discusiones que se han desarrollado en el curso de los últimos decenios alrededor del “paradigma”, de la “epistéme”, del “corte epistemológico” o de los “thémata”. Por más inventiva que fuere, y para serlo, la *Fábula* de Ponge, como toda fábula, requiere reglas lingüísticas, modos sociales de lectura y de recepción, un estado de competencias, una configuración histórica del campo poético y de la tradición literaria, etc.

¿Qué es un estatuto? Como “invención”, la palabra “estatuto” –y esto no es insignificante–, se determina en primer lugar en el código latino del derecho y por tanto también de la retórica jurídico-política. Antes de pertenecer a ese código, designa la estancia o la estación de lo que, disponiéndose de manera estable, se mantiene de pie, estabiliza o se estabiliza. En ese sentido es esencialmente *institucional*. Define prescribiendo, determina según el concepto y la lengua lo que es estabilizable bajo forma institucional, en el interior de un orden y de un sistema que son los de una sociedad, una cultura y una ley humanas, aun si esta humanidad se piensa luego otra cosa que ella misma, por ejemplo, Dios. Un estatuto es siempre humano: en tanto que tal, no puede ser animal o teológico. Como la invención, lo dijimos antes. Se ve pues agudizar la paradoja: toda invención debería desinteresarse del estatuto, pero no hay invención sin el estatuto. En todo caso, ni la invención ni el estatuto pertenecen a la naturaleza, en el sentido corriente de este término, es decir, en el sentido estatutariamente instituido por una tradición dominante.

¿Qué se pregunta cuando se interroga sobre el estatuto de la invención? Se pregunta en primer lugar qué es una invención, y qué concepto conviene a

su esencia. Más precisamente, se interroga sobre la esencia que *se acuerda reconocerle*. Se pregunta cuál es el concepto garantizado, el concepto considerado legítimo a propósito de este tema. Ese momento de reconocimiento es esencial para pasar de la esencia al estatuto. El estatuto es la esencia considerada como estable, fijada y legitimada por un orden social o simbólico en un código, un discurso y un texto institucionalizables. El momento propio del estatuto es social y discursivo, supone que un grupo quiere decir, por un contrato más o menos implícito: 1. la invención *en general*, sea ésta o aquella, reconociéndose en tales criterios y disponiendo de tal estatuto, 2. este acontecimiento singular es una invención, tal individuo o tal grupo merece el estatuto de inventor, habrá tenido la invención. Esto puede tomar la forma de un premio Goncourt o de un premio Nobel.

Patentes: la invención del título

Estatuto se entiende, por tanto, en dos niveles. Uno concierne a la invención en general, el otro a tal invención determinada que recibe su estatuto o su premio en referencia al estatuto general. Siendo irreductible la dimensión jurídico-política, el índice más útil aquí sería tal vez lo que se llama “patente” (*brevet* en francés) de una invención, en inglés *patent*. Es en primer lugar un texto breve, un “breve”, [bref], acto escrito por el cual la autoridad real acordaba un beneficio o un título, incluso un diploma: aún hoy no es insignificante que se hable de patente de ingeniero o de técnico para designar una competencia atestiguada. La patente, es, entonces, el acto por el cual las autoridades políticas confieren un título público, es decir un estatuto. La patente de invención crea un estatuto o un derecho de autor, un título, y es por esto que nuestra problemática debería pasar por aquella, más rica y más compleja, del derecho positivo de las obras, de sus orígenes y de su historia actual, fuertemente agitada por perturbaciones de todo tipo, en particular las que surgen de las nuevas técnicas de reproducción y de telecomunicación. La patente de invento, *strictu sensu*, no sanciona más que invenciones técnicas dando lugar a instrumentos reproductibles, pero se puede extender a todo derecho de autor. El sentido de la expresión “estatuto de invención” está supuesto por la idea de “patente” pero no se reduce a ella.

¿Por qué he insistido sobre esto último? Es que es, tal vez, el mejor indicio de nuestra situación actual. Si la palabra “invención” conoce una nueva vida, sobre fondo de un vaciamiento angustiado pero también a partir del deseo de reinventar la invención misma, y hasta su estatuto, es sin duda en una escala sin medida común con la del pasado: lo que se llama la “invención” a patentar se encuentra *programada*, es decir, sometida a fuertes movimientos de prescripción y de anticipación autoritarios cuyos modos son de lo

más múltiples. Y esto tanto en el dominio de las artes o de las bellas artes como en el dominio tecno-científico. En todas partes el proyecto de saber y de investigación es en primer lugar una programática de las invenciones. Podríamos evocar las políticas editoriales, los pedidos de los comerciantes de libros o de cuadros, los estudios de mercado, la política de la investigación y los “resultados” como se dice ahora, que esta programática determina a través de instituciones de investigación y de enseñanza, la política cultural, sea o no estatal. Se podrían evocar también todas las instituciones, privadas o públicas, capitalistas o no, que se declaran ellas mismas máquinas de producir y de orientar la invención. Pero, una vez más, no consideramos, a título de indicio, más que la política de patentes. Se dispone hoy en día de estadísticas comparativas con respecto a las patentes de invención depositadas cada año por todos los países del mundo. La competencia furiosa, por razones político-económicas evidentes, determina las decisiones a nivel gubernamental. En el momento en que Francia, por ejemplo, considera que debe progresar en esta carrera de patentes de invención, el gobierno decide acrecentar tal partida presupuestaria e inyectar fondos públicos, vía tal ministerio, para ordenar, incluir o suscitar las invenciones patentadas. Según trayectos más inaparentes o más sobredeterminados aún, sabemos que tales programaciones pueden investir la dinámica de la invención que se autodenomina “más libre”, la más salvajemente “poética” e inaugural. La lógica general de esta programación, si existe alguna, no sería necesariamente la de representaciones concientes. La programación pretende, y lo logra a veces hasta un cierto punto, determinar hasta el margen aleatorio con el cual debería contar. Lo integra en sus cálculos de probabilidades. Hubo algunos siglos en los que se representó la invención como un acontecimiento errático, el efecto de un golpe de genio individual o de un azar imprevisible. Esto a menudo por un desconocimiento, es verdad, desigualmente difundido, de los rodeos según los que se deja constreñir, prescribir, sino prever, la invención. Actualmente, quizás porque nosotros conocemos bastante la existencia por lo menos, si no el funcionamiento, de las máquinas que programan la invención, es que soñamos con reinventar la invención más allá de las matrices de programas. ¿Por qué una invención programada es aún una invención? ¿Es un acontecimiento por el que el futuro viene a nosotros?

Retornemos modestamente sobre nuestros pasos. Tanto como el de una invención particular, el estatuto de la invención en general supone el reconocimiento *público* de un origen, más precisamente de una originalidad. Este debe ser asignable y estar referido a un *sujeto humano*, individual o colectivo, responsable del *descubrimiento* o de la *producción* de una novedad, a partir de ese momento *disponible* para todos. ¿Descubrimiento o producción? Primer equívoco, si por lo menos no se reduce el *producere* al sentido de puesta al día por el gesto de dirigir o de colocar hacia adelante aque-

llo que volvería a desvelar o descubrir. En todo caso, descubrimiento o producción, pero no creación. Inventar es venir a encontrar, descubrir, desvelar, producir por *la vez primera* una cosa que, quizás sea un artefacto, pero que en todo caso podría encontrarse allí aún de manera tal vez virtual o disimulada. La primera vez de una invención no crea nunca una existencia, y es sin duda por una cierta reserva en relación a una teología creacionista que se quiere hoy en día reinventar la invención. Esta reserva no es necesariamente atea, puede por el contrario mantener reservada la creación para Dios y la invención para el hombre. Ya no se dirá más que Dios ha inventado el mundo, a saber, la totalidad de las existencias. Se puede decir que Dios ha inventado las leyes, los procedimientos o los modos de cálculo para la creación (“*dum calculat fit mundus*”) pero ya no que él ha inventado el mundo. Del mismo modo, ya no se dirá actualmente que Cristóbal Colón ha inventado América, salvo en ese sentido devenido arcaico en el que, como en la Invención de la Cruz, viene solamente a descubrir una existencia que ya se encontraba allí. Pero el uso o el sistema de ciertas convenciones modernas, relativamente modernas, nos impediría hablar de una invención cuyo objeto fuera una existencia como tal. Si hoy en día se hablara de la invención de América o del Nuevo Mundo, ésta designaría más bien el descubrimiento o la producción de nuevos *modos* de existencia, de nuevas maneras de aprehender, de proyectar o de habitar el mundo, pero no la creación o el descubrimiento de la existencia misma del territorio llamado América²².

Una línea de división o de mutación se delinea así en el devenir semántico o en el uso regulado de la palabra “invención”. Sería necesario describir-

22. Sería necesario estudiar aquí toda la primera parte de la “Didáctica” en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* de Kant, en particular los §§ 56-57. Nos alcanza con citar este fragmento: “*Inventar (erfinden)* es algo diferente que *descubrir (entdecken)*. Porque lo que se descubre es considerado como ya existente sin ser revelado, por ejemplo América antes de Colón, pero lo que se *inventa*, la *pólvora*, por ejemplo, no era conocida antes del artesano que la ha fabricado. Las dos cosas pueden tener su mérito. Se puede encontrar alguna cosa que no se busca (como el Fósforo que encuentra el alquimista) y esto no es un mérito. El talento del inventor se llama *genio*, pero no se aplica nunca ese nombre si no es a un creador (*Künstler*), es decir, a aquel que intenta *hacer* alguna cosa, y no a aquel que se contenta con conocer y saber muchas cosas, no se lo aplica a quien se contenta con imitar, sino al que es capaz de hacer en sus trabajos una producción original, en suma, a un creador, a condición solamente de que su obra sea un modelo (*Beispiel*) (*Exemplar*). Pues el genio de un hombre es “la originalidad ejemplar de su talento” (*die musterhafte Originalität seines Talents*) para tal o cual género de obras de arte (*Kunstproducten*). Pero se llama también genio a un espíritu que tiene una disposición semejante: es que esta palabra no debe significar solamente los dones naturales (*Naturgabe*) de una persona sino a la persona misma. Ser un genio en muchos dominios, es ser un vasto genio (como Leonardo Da Vinci)” [Derrida cita según la traducción al francés de M. Foucault, Vrin, p. 88, desde la cual traducimos. N. de la T.]. He citado las palabras alemanas para subrayar en su lengua las oposiciones que nos interesan aquí y sobre todo para mostrar que la palabra “creador” no designa, en este contexto, a aquel que produce *ex nihilo* una existencia, lo que el inventor, como hemos insistido, no sabría hacer, sino más bien al artista (*Künstler*). Lo que sigue a este pasaje nos interesará más tarde. Conciérneme a la relación entre el genio y la verdad, la imaginación productiva y la ejemplariedad.

la sin solidificar la distinción, o al menos manteniéndola en el interior de esta gran y fundamental referencia a la *tekhne* humana, a ese poder mitopoiético que asocia la fábula, el relato histórico y la investigación epistémica. ¿Cuál es esta línea de división? Inventar siempre ha significado “venir a encontrar por la primera vez”, pero hasta el albor de lo que se podría llamar la “modernidad” tecnocientífica y filosófica (a título de indicación empírica muy grosera e insuficiente, digamos el siglo XVII), se podría aún hablar (pero esto ya no será posible en lo sucesivo) de *invención* en referencia a *existencias* o *verdades* que, sin ser, entiéndase bien, creadas por la invención, son sin embargo por ella descubiertas o desveladas por vez primera: encontradas allí. Ejemplos: Invención del cuerpo de San Marcos, todavía, pero también invención de verdades, de cosas verdaderas. Es así que la define Cicerón en *De inventione* (I, VII), Primera parte del arte oratoria, la invención es “*exco-gitatio rerum verarum, aut verisimilium, quae causam probabilem reddant*”. La “causa” en cuestión es la causa jurídica, el debate o la controversia entre “personas determinadas”. Pertenece al estatuto de la invención que concierna *siempre y también* a cuestiones jurídicas de estatutos.

Luego, según un desplazamiento ya iniciado pero que, me parece, se estabiliza en el siglo XVIII, quizás entre Descartes y Leibniz, casi no se hablará ya de invención como descubrimiento desvelante de lo que se encontraba ya ahí (existencia o verdad) sino de más en más, unívocamente, como descubrimiento productivo de un dispositivo que se puede denominar técnico en sentido amplio, tecnocientífico o tecnopoiético. No se trata simplemente de una tecnologización de la invención. Ésta ha estado siempre ligada a la intervención de una *tekhne*, pero en esa *tekhne* existe de aquí en más la producción –y no solamente el desvelamiento– que va a dominar el uso de la palabra “invención”. *Producción* significa entonces la puesta en obra de un dispositivo maquínico relativamente independiente, capaz él mismo de una cierta recurrencia auto-reproductiva y también de una cierta simulación re-iterante.

La invención de la verdad

Una deconstrucción de esas reglas de uso y por lo tanto de ese concepto de invención, si quiere ser también una re-invencción de la invención, supone entonces el análisis prudente de la doble determinación cuya hipótesis formulamos aquí. Doble determinación, doble inscripción, que forma también una especie de escansión que se dudará en llamar “histórica” y, sobre todo fechar, por razones evidentes. Lo que nosotros avanzamos aquí no puede no tener efecto sobre el concepto y la práctica de la historia misma.

La “primera línea” de división atravesaría la *verdad*: la relación con la verdad y el uso de la palabra “verdad”. La decisión se generaría aquí, así como

toda la gravedad del equívoco. Una cierta polisemia de la palabra “invención” puede, gracias a ciertas restricciones contextuales, ser fácilmente controlada. Por ejemplo en francés, esta palabra designa al menos tres cosas, según los contextos y la sintaxis de la proposición. Pero cada una de esas tres cosas se puede a su vez impresionar, incluso dividir por un equívoco más difícil de reducir, porque es esencial.

¿Cuáles son, primeramente, esas tres primeras significaciones que se desplazan sin gran riesgo de un lugar a otro? En primer lugar, se puede llamar invención a la capacidad de inventar, a la aptitud de inventar: la inventividad. Se la supone a menudo natural y genial. Se dirá de un sabio o de un novelista que ellos poseen invención. Luego, se puede llamar invención al momento, al acto o la experiencia, esta “primera vez” del acontecimiento nuevo, la novedad de ese nuevo (que no es forzosamente el otro, lo sugiero al pasar). Y, en tercer lugar, se llamará invención al contenido de esta novedad, a la cosa inventada. Recapitulo en un ejemplo estos tres valores referenciales: 1. Leibniz posee invención. 2. Su invención de la característica universal da lugar a tales fechas y tiene tales efectos, etc. 3. La característica universal fue su invención, el contenido y no solamente el acto de esta invención.

Si esos tres valores se dejan cómodamente discernir de un contexto al otro, la estructura semántica *general* de la “invención”, antes mismo que esta triplicidad, permanece a menudo más difícil de elucidar. Frente a la división a la que yo hacía alusión hace un instante, dos significaciones concurrentes parecerían coexistir: 1. “Primera vez”, acontecimiento de un *descubrimiento*, invención de lo que se encontraría ya allí y se desvela como existencia o aún como sentido y verdad. 2. Invención productiva de un dispositivo técnico que no se encontraría allí como tal. Entonces se le da *lugar encontrándolo*, mientras que en el primer caso nosotros encontramos su lugar, allí donde ya se *encontraba*. Y la relación de la invención con la cuestión del lugar –en todos los sentidos de este término– es evidentemente esencial. O si, como formulamos la hipótesis, el primer sentido de la invención, el que se podría llamar “veritativo”, tiende a desaparecer desde el siglo XVII en provecho del segundo, nos es necesario encontrar aún el lugar donde esa división comienza a operarse, un lugar que no sea empírico o histórico-cronológico. ¿De dónde viene que no se hable más de invención de la Cruz o de la invención de la verdad (en un cierto sentido de la verdad) para hablar de más en más, incluso únicamente, de la invención de la imprenta, de la navegación a vapor o de un dispositivo lógico-matemático, es decir, de otra forma de relación con la verdad? A pesar de esta transformación tendencial, se trata en ambos casos de la verdad. Un pliegue o una juntura separan todo uniendo esos dos sentidos del sentido. Son dos fuerzas o dos tendencias que se relacionan la una con la otra, la una sobre la otra en su diferencia misma. Nosotros tenemos quizás una instantánea furtiva y temblorosa en esos textos donde “invención” signi-

fica *todavía* invención de la verdad en el sentido del descubrimiento desvelante de lo que en primer lugar se encuentra allí pero también, *ya*, invención de otro tipo de verdad y de otro sentido de la palabra “verdad”: el de una proposición judicativa, por tanto de un dispositivo lógico-lingüístico. Se trata entonces de una producción, la de la *tekhne* más apropiada, la construcción de una maquinaria que no estaba allí, aún si ese nuevo dispositivo de la verdad debe en principio regularse todavía con el del primer tipo. Los dos sentidos permanecen muy cercanos, y hasta aparecen confundidos, en la expresión bastante frecuente de “invención de la verdad”. Yo los creo, sin embargo, heterogéneos. Y me parece también que ellos no han dejado nunca de acentuar lo que los separa. El segundo tendería desde entonces hacia una hegemonía sin compartir. Es verdad que siempre ha asediado y por tanto magnetizado al primero: toda la cuestión de la diferencia entre la *tekhne* premoderna y la *tekhne* moderna reside en el corazón de lo que acabo de denominar rápidamente el asedio [*hantise*] o la magnetización [*aimantation*].

En los ejemplos que voy a recordar, se puede tener el sentimiento de que sólo el primer sentido (descubrimiento desvelante y no descubrimiento productivo) es aún determinante. Pero esto jamás es tan simple. Me limito en primer lugar a un pasaje de *La lógica o el arte de pensar* de Port-Royal. Este texto fue escrito en francés y se sabe qué rol ha jugado en la difusión del pensamiento cartesiano. Lo he elegido porque multiplica las referencias a toda una tradición que nos importa aquí, especialmente la del *De inventione* de Cicerón.

En el capítulo que trata “De los Lugares, o del método para encontrar argumentos...” (III; XVII), se recuerda que:

Lo que los Retóricos y los Lógicos llaman Lugares, *loci argumentorum*, son ciertos artículos generales, a los que se pueden referir todas las pruebas de las que se sirven las distintas materias de las que se trata; y la parte de la Lógica que ellos llaman *invención*, no es otra cosa que lo que ellos enseñan de esos Lugares. Ramus tuvo una querrela sobre este tema con Aristóteles y con otros filósofos de la escuela, porque ellos consideraban esos Lugares después de haber dado las reglas de los argumentos, y él pretendía, contra ellos, que es necesario explicar esos Lugares y lo que se refiere a la invención antes de considerar esas reglas. La razón de Ramus es que se debe haber encontrado la materia antes de pensar en disponerla. Ahora bien, la explicación de los Lugares enseña a encontrar esta materia, mientras que las reglas de los argumentos no se pueden aprehender más que de la disposición. Pero esta razón es muy débil porque, aun cuando fuera necesario que la materia sea encontrada para disponerla, no es necesario sin embargo aprender a encontrar la materia antes de haber aprendido a disponerla.

Esta cuestión de la disposición, o de la *collocatio*, sobre la que se debate si debe o no preceder al momento en el que se encuentra la *materia* (o la ver-

dad de la cosa, la idea, el contenido, etc.), no es otra, de hecho, que la de las dos verdades para inventar: verdad de desvelamiento, verdad como dispositivo proposicional.

Pero se trata siempre de encontrar: palabra de una potente y enigmática oscuridad, especialmente en la irradiación de sus relaciones a los lugares, al lugar en el cual se encuentra, al lugar que se encuentra, al lugar de quien se encuentra o en el cual eso se encuentra. ¿Qué quiere decir encontrar? Por más interesante que fuere la etimología de esta palabra, la respuesta no se encuentra allí. Dejemos por el momento dormir a esta cuestión que es también cuestión de la lengua²³.

El *ars inveniendi* y el *ordo inveniendi* conciernen tanto al *buscar* como al *encontrar* en el descubrimiento analítico de una verdad que ya se encuentra allí. Para no encontrar al azar de un reencuentro o de un “hallazgo” la verdad que ya se encuentra allí, es necesario un programa de investigación, un método y un método analítico, que se llama método de invención. Éste sigue el *ordo inveniendi* (distinto del *ordo exponendi*), es decir, el orden analítico. “Hay dos tipos de métodos: uno para descubrir la verdad, que se llama *análisis*, o *método de resolución*, y que se puede llamar también *método de invención*, y el otro para hacerla entender a los demás cuando se la ha encontrado, que se llama *síntesis*, o *método de composición*, y que se puede llamar también *método de doctrina*” (*Lógica de Port-Royal*, IV, II). Transpongamos: ¿qué se diría, a partir de ese discurso sobre la invención, de una *Fábula* como la de Francis Ponge? Su primera línea: ¿descubre algo, inventa algo? ¿O bien expone, enseña, lo que ella acaba de inventar hace un momento? ¿Resolución o composición? ¿Invención o doctrina? Todo su interés tiende a ello: ella interesa a ambos, *entre* ambos, hasta hacer la decisión imposible y la alternativa secundaria. Se puede constatar en la *Lógica de Port Royal* lo que también se puede verificar en Descartes o en Leibniz: aún si debe regularse por una verdad “que se debe encontrar en la cosa misma independientemente de nuestros deseos” (III, XX, a, 1-2), la verdad

23. No es únicamente difícil traducir toda la configuración que se reúne en torno a la palabra “encontrar”. Es casi imposible reconstituir en dos palabras todos los usos del “encontrarse”, del “si eso se encuentra” francés en una lengua no latina (“se encuentra que...”, “yo me encuentro bien aquí”, “la carta se encuentra entre las columnas de la chimenea...”, etc.). Ningún hallazgo de traducción será perfectamente adecuado. La traducción, ¿es la invención? Y la carta robada, donde ella se encuentre, y si se la encuentra allí donde ella se encuentra, ¿será descubierta, desvelada o inventada? ¿Inventada como la cruz de Cristo, allí donde se encontraba ya, o como una fábula? ¿Como un sentido o como una existencia? ¿Como una verdad o como un simulacro? ¿En su lugar o como un lugar? Desde su *incipit*, “El cartero de la verdad” (en *La tarjeta postal*) se liga de manera irreductible, por tanto intraducible, al idioma francés del “encontrarse” y del “si eso se encuentra”, en todos los estados de la sintaxis (p. 441 y p. 448). La cuestión de saber si en el momento de su descubrimiento la carta robada es una invención (y entonces en qué sentido) no recubre exactamente, al menos no agota, la cuestión de saber si “La carta robada” es una invención.

que nosotros debemos *encontrar* allí donde se *encuentra*, la verdad a inventar, es ante todo el carácter de nuestra relación con la cosa misma y no el carácter de la cosa misma. Y esta relación se debe estabilizar en una proposición. Es a ésta a la que se nombrará más a menudo como “verdad”, sobre todo cuando se ponga esta palabra en plural. Las verdades lo son de proposiciones verdaderas (II, IX; III, X; III, XX; b, 1; IV, IX; V, XIII), de los dispositivos de predicación. Cuando Leibniz habla de “inventores de la verdad”, es necesario recordar, como lo hace Heidegger en *Der Satz vom Grund*, que se trata de productores de proposiciones y no solamente de reveladores. La verdad califica la conexión del sujeto y del predicado. Jamás se ha inventado algo, es decir, una cosa. En suma, jamás se ha inventado *nada*. No se ha inventado una esencia de las cosas, en ese nuevo universo de discurso, sino únicamente la verdad como proposición. Y este dispositivo lógico-discursivo puede ser denominado *tekhne* en sentido amplio. ¿Por qué? No existe invención más que a condición de una cierta generalidad, y si la producción de una cierta idealidad objetiva (u objetividad ideal) da lugar a operaciones recurrentes, por tanto, a un dispositivo utilizable. Si el *acto* de invención puede no haber tenido lugar más que una vez, el artefacto inventado debe ser esencialmente repetible, transmisible y transponible. De allí que “una vez” o “una primera vez” del acto de invención se encuentra dividida o multiplicada en sí misma, para haber dado lugar a una iterabilidad. Los dos tipos extremos de cosas inventadas, el dispositivo maquínico por un lado, la narración ficticia o poemática por el otro, implican a la vez la primera vez y todas las veces, el acontecimiento inaugural y la iterabilidad. Una vez inventada, la invención no es inventada más que si, si se puede decir así, en la estructura de la primera vez se anuncia la repetición: la generalidad, la disponibilidad común y por tanto la publicidad. De allí el problema del estatuto institucional. Si se pudiera pensar en primer lugar que la invención deja en cuestión a todo estatuto, se ve también que no podría haber invención sin estatuto. Inventar es producir la iterabilidad y la máquina de reproducción, la simulación y el simulacro. Y un número indefinido de ejemplares, utilizables fuera del lugar de la invención, a disposición de sujetos múltiples en contextos variados. Esos dispositivos pueden ser instrumentos simples o complejos, pero también procedimientos discursivos, métodos, formas retóricas, géneros poéticos, estilos artísticos. Y son en todos los casos “historias”: una cierta secuencialidad debe poder tomar una forma narrativa, para repetir, recitar, re-citar. Debemos poder contarla y dar cuenta según el principio de razón. Esta iterabilidad se marca, y por tanto se remarca, en el origen de la instauración inventiva. Ella la constituye, ella forma un pliegue, desde el primer instante, una suerte de anticipación retrovertida: “Por la palabra *por*...”

A todo esto la estructura de la lengua –prefiero decir aquí, por razones esenciales, la estructura de la marca o de la huella– no es para nada extraña o

inesencial. La articulación que une los dos sentidos de la palabra “invención” en la expresión “invención de la verdad” no es fortuita y se la percibe, mejor que en otros, en Descartes o en Leibniz, cuando ambos hablan de la invención de una lengua²⁴ o de una característica universal (sistema de marcas independiente de toda lengua natural). Ambos justifican esta invención fundando el aspecto tecnológico o tecnosemiótico sobre el aspecto “veritativo”, sobre verdades que son verdades descubiertas y conexiones predicativas en proposiciones verdaderas. Pero ese recurso común a la verdad filosófica de la invención técnica no opera en uno y otro de la misma manera. Esta diferencia debería importarnos aquí. Ambos hablan de invención de una lengua o de una característica universal. Ambos piensan en una nueva maquinaria que queda por *forjar* aún si la lógica de ese artefacto debe fundarse y en verdad *encontrarse* en la de una invención analítica. Descartes se sirve en dos oportunidades de la palabra “invención” en la célebre carta a Mersenne (20 de noviembre de 1629) a propósito de un proyecto de lengua y de escritura universal:

La *invención* de esta lengua depende de la verdadera filosofía, porque es imposible de otro modo enumerar todos los pensamientos de los

24. La invención del lenguaje y de la escritura –de la marca– es siempre, por razones esenciales, el paradigma mismo de la invención, como si se asistiera allí a la invención de la invención. Se encontrarían miles de ejemplos. Pero ya que estamos en Port Royal: “La gramática es el arte de hablar. Hablar, es explicar los pensamientos por signos que los hombres han inventado con ese propósito. Se ha encontrado que los más cómodos (amables) de esos signos eran los sonidos y las voces. Pero dado que esos sonidos pasan, se han inventado otros signos para hacerlos durables y visibles, que son los caracteres de la escritura, que los Griegos llaman *grammata*, de donde viene el nombre de Gramática”, Arnauld y Lancelot, *Gramática general y razonada*, 1660. Como siempre, la invención está en la juntura de la naturaleza y de la institución: “Los diversos sonidos de los que nos servimos para hablar, y que se llaman *letras*, han sido hallados de una manera totalmente natural, y que es útil señalar”. Si prefiero decir “la invención de la marca o la huella”, más que del lenguaje o de la escritura, para designar el paradigma de toda invención, es para situarla a la vez en la unión de la naturaleza y la cultura, como lo quiere toda supuesta originariedad, pero también para no acreditar más *a priori* la oposición del animal y del hombre sobre la cual se ha construido el valor corriente de la invención. Si toda invención, como invención de huella y huella de invención, deviene a la vez movimiento de *differenzia* [traduzco de esta manera la palabra “*différance*” para conservar el efecto de cambio gráfico en una letra pero sonido similar que se produce en francés. N. de la T.] y de envío, como ya he intentado demostrar en otra parte, el dispositivo postal recibe un privilegio que me gustaría subrayar una vez más, e ilustrar según Montaigne, a quien citaré aquí, suplemento destacado de *La tarjeta postal*, este fragmento de *Des postes* (II, XXIII) que nombra la “invención” y la sitúa entre el socius animal y el socius humano: “En la guerra de los Romanos contra el rey Antíochus, T. Sempronius Gracchus, dice Tito Livio, “per dispositos equos prope incredibilis celeritate ab Amphissa tertio die Pellam pervenit”, que los caballos estaban de asiento en los sitios donde se los tomaba, no ordenados para esta carrera.” “La invención de Cecinna de reenviar las novedades a los de su casa era más rápida: él llevaba consigo golondrinas y las soltaba hacia sus nidos cuando quería enviar sus noticias, y las marcaba con color propio para significar lo que él quería, según lo que había concertado con los suyos. En el teatro, en suma, los jefes de familia tenían palomas en sus pechos, a las que ataban cartas cuando querían mandar alguna cosa a sus gentes en las casas, y estaban amaestradas para traer las respuestas.”

hombres y ponerlos por orden, y tampoco distinguirlos de suerte que ellos sean claros y simples, que es según creo el más grande secreto que se puede tener *para adquirir la buena ciencia...* Ahora bien, yo creo que esta lengua es posible, y que se puede *encontrar* la ciencia de la que ella depende, por medio de la cual los campesinos podrían *juzgar mejor la verdad* de las cosas, mejor de lo que lo hacen ... los filósofos (subrayado mío).

La invención de la lengua depende de la ciencia de las verdades, pero esta ciencia debe ella misma ser encontrada por aquella, y gracias a la invención de la lengua que habrá permitido, a todo el mundo, incluidos los campesinos, poder juzgar mejor la verdad de las cosas. La invención de la lengua supone y produce la ciencia, interviene entre dos saberes como un procedimiento metódico o tecno-científico. En este punto, Leibniz sigue a Descartes, pero reconoce que la invención de esta lengua depende “de la verdadera filosofía”, “ella no depende, agrega él, de su perfección”. Esta lengua puede ser

establecida, a pesar de que la filosofía no sea perfecta: y a medida que la ciencia de los hombres crezca, esta lengua crecerá también. Mientras tanto, será de una ayuda maravillosa para servirse de eso que sabemos, y para ver lo que nos falta, y para inventar los medios para llegar allí, pero sobre todo para exterminar las controversias en las materias que dependen del razonamiento. Porque entonces razonar y calcular será la misma cosa (*Opuscules et fragments inédits*, ed. Couturat, pp. 27-28).

La lengua artificial no se sitúa solamente en la llegada de una invención de la que procedería, sino que procede también a la invención:²⁵ su invención sirve para inventar. La nueva lengua es ella misma un *ars inveniendi* o el código idiomático de este arte, su espacio de firma como una inteligencia artificial: gracias a la independencia de un cierto automatismo, prevendrá el desarrollo y procederá al cumplimiento del saber filosófico. La invención sobreviene y previene, excede el saber, al menos en su estado actual, en su estatuto presente. Esta diferencia de ritmo confiere al tiempo de la invención una virtud de productor posibilitador, aun si la aventura inaugural debe ser supervisada, en última instancia teleológica, por un analitismo fundamental.

25 [Ténganse aquí en cuenta dos sentidos del verbo proceder (en francés “procéder”): nacer u originarse en algo, y pasar a poner en ejecución algo. N. de la T.]

La firma: arte de inventar, arte de enviar

Los inventores, dice Leibniz, “proceden a la verdad”, ellos inventan el camino, el método, la técnica, el dispositivo proposicional, dicho de otro modo, ellos *plantan* e instituyen. Son tanto los hombres del estatuto como los del camino cuando éste deviene método. Y esto no se da nunca sin posibilidad de aplicación reiterada, sin una cierta generalidad, entonces. En ese sentido el inventor inventa siempre una verdad general, es decir, la conexión de un sujeto a un predicado. En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Teófilo insiste:

...si el inventor no encuentra más que una verdad particular, no es más que un inventor a medias. Si Pitágoras solamente hubiese observado que el triángulo cuyos lados son 3, 4, 5, tiene la propiedad de igualdad del cuadrado de la hipotenusa con los cuadrados de los lados (es decir que $9 + 16$ da 25), ¿habría sido quizás el inventor de esta gran verdad, que comprende a todos los triángulos rectángulos, y que se convirtió en máxima entre los géometras? (IV, VII).

La universalidad es también la objetividad ideal, por tanto la recurrencia ilimitada. Esta recurrencia alojada en la ocurrencia única de la invención, es la que pone en disputa de alguna manera la firma del inventor. El nombre de un individuo o de una singularidad empírica no puede ser asociado aquí más que de manera inesencial, extrínseca, accidental. Incluso se debería decir aleatoria. De allí el enorme problema del derecho de propiedad de las invenciones a partir del momento en que, muy recientemente, en suma, éste se ha comenzado a escribir, bajo su forma legislativa, en la historia de Occidente, por tanto del mundo. También nosotros celebramos un centenario. Es en 1883 que ha sido firmada la primera gran convención nacional, la Convención de París, que legisló sobre los derechos de propiedad industrial. Dicha convención ha sido firmada, a su vez, por la Unión Soviética, recién en 1964, y está en plena evolución desde la segunda guerra mundial. Su complejidad, lo retorcido de su casuística tanto como sus presuposiciones filosóficas, la tornan un objeto desafiante y apasionante. Sus dispositivos jurídicos son también invenciones, convenciones inauguradas por actos performativos. Dos distinciones esenciales marcan la axiomática de esta legislación: distinción entre el derecho de autor y la patente, distinción entre la idea científica, el descubrimiento teórico de una verdad y la idea de su explotación industrial. Es solamente en caso de una explotación de tipo industrial que se puede pretender la patente. Y esto supone que la invención literaria o artística, cuando un origen o un autor le son asignables, no da lugar a una explotación industrial, esto supone también que se debe poder diferenciar el descubrimiento teórico de los dispositivos tecno-industriales que pueden continuarlos. Estas

distinciones no son sólo difíciles de poner en práctica (de allí la casuística tan refinada), sino que además se autorizan a partir de “filosofemas” en general poco criticados, pero sobre todo pertenecen a una nueva interpretación de la técnica como técnica industrial. Y es de este nuevo régimen de invención, el que abre la “modernidad” tecno-científica o tecno-industrial, que intentaremos aquí identificar el advenimiento, leyendo a Descartes o Leibniz.

Firma aleatoria, dijimos hace un instante. La palabra no se ha impuesto fortuitamente. Toda la política moderna de la invención tiende a integrar lo aleatorio en sus cálculos programáticos. Tanto como política de la investigación científica cuanto como política de la cultura. Se intenta, por otra parte, ensamblar la una a la otra y asociar ambas a una política industrial de “patentes”, lo que a la vez les permitiría sostener la economía (“salir de la crisis por la cultura” o por la industria cultural) y dejarse sostener por ella. A pesar de la apariencia, esto no va contra el proyecto leibniziano: se trata de tener en cuenta lo aleatorio, de dominarlo integrándolo como un margen calculable. Concediendo que el azar puede, por azar, servir a la invención de una idea general, Leibniz no reconocía aquí el mejor camino:

Es verdad que a menudo un ejemplo, divisado por azar, sirve *de ocasión* a un hombre *ingenioso* (subrayo esta palabra en el límite de la genialidad natural y de la estratagema técnica) para ocuparse de *buscar* la verdad general, pero este es aun un asunto más frecuente que el de *encontrarla*, por otro lado esa vía de invención no es ni la mejor ni la más empleada por aquellos que proceden por orden y por método, y éstos no se sirven de ella más que en las *ocasiones* en que los métodos mejores se encuentran poco. Así es como algunos han creído que Arquímedes ha encontrado la cuadratura de la parábola pesando una pieza de madera tallada parabólicamente, y que esta experiencia particular le ha hecho encontrar la verdad general, pero aquellos que conocen bien la penetración de este gran hombre saben que él no tenía necesidad de tal *recurso*. Sin embargo, aún cuando esta vía empírica de verdades particulares hubiera sido la ocasión de todos los descubrimientos, no habría sido suficiente para provocarlos (...) Por lo demás, admito que hay a menudo diferencia entre el método del que se sirve para *enseñar* las ciencias y el que las hace *encontrar* (...) Algunas veces *el azar ha dado ocasión* a las invenciones. Si se hubieran recordado esas ocasiones se habría conservado la memoria para la posteridad (lo que habría sido muy útil), ese detalle habría sido una parte muy considerable de la *historia de las artes*, pero no habría sido propiamente parte de los sistemas. Algunas veces los inventores han procedido razonablemente a la verdad, pero mediante grandes circuitos.²⁶

26 *Ibid.* IV, VII (subrayado mío). Es necesario citar lo que sigue para situar lo que podría ser una teoría leibniziana del aforismo, es verdad, pero también de la enseñanza y de un género que se podría llamar “memorias autobiográficas del inventor”, el taller, la fábrica, la génesis o la historia

(Dicho sea entre paréntesis, si un procedimiento deconstructivo saliera de esta lógica, si lo que ésta inventa fuera del orden de las “verdades generales” y del sistema de la ciencia, debería aplicársele ese sistema de distinciones, sobre todo entre el azar y el método, el método de invención y el de la exposición pedagógica. Pero es justamente esta lógica de la invención la que remite a cuestiones deconstructivas. En esta medida las cuestiones y la invención deconstructivas ya no se someten a esta lógica o a su axiomática. “Por la palabra *por...*” enseña, describe y *performativiza a la vez* eso mismo de lo que *Fábula* parece tomar nota).

Sigamos acompañando el pensamiento de Leibniz. Si el azar, la chance o la ocasión no tienen relación esencial con el sistema de la invención, sino únicamente con su historia en tanto que “historia del arte”, lo aleatorio no induce a la invención más que en la medida en que la necesidad se revela —se encuentra allí. El rol del inventor (ingenioso o genial) es el de tener precisamente esa chance. Y por esto, no por caer por azar en la verdad, sino en alguna medida por saber la chance, saber tener la chance, reconocer la chance de la chance, anticiparla, descifrarla, asirla, inscribirla en la carta de lo necesario y hacer obra de un golpe de dados. Esto es lo que a la vez resguarda y anula un azar como tal, transfigurando el estatuto mismo de lo aleatorio.

He aquí lo que intentan todas las políticas de la ciencia y de la cultura modernas cuando se esfuerzan (¡y cómo podrían hacer de otra manera!) en programar la invención. El margen aleatorio que quieren integrar permanece homogéneo al cálculo, al orden de lo calculable. Surge de una cuantificación de probabilidades y permanece, se podría decir, en el mismo orden y en

de la invención. “Encuentro que en ocurrencias de importancia los autores habrían hecho un servicio al público si hubieran querido indicar sinceramente en sus escritos las huellas de sus *ensayos*, pero si *el sistema de la ciencia debiera ser fabricado* sobre esa base, sería como si en una *habitación* terminada se quisiera guardar todo el andamiaje del que su arquitecto ha tenido necesidad para poder realizarla. Los buenos *métodos de enseñanza* son tales que la ciencia debería haber podido ser encontrada ciertamente por su *camino*, y entonces si esos métodos no son empíricos, es decir, si las verdades son enseñadas por razones o por pruebas obtenidas a partir de las ideas, será siempre por axiomas, teoremas, cánones y otras proposiciones generales. Diferente es cuando las verdades son *aforismos*, como los de Hipócrates, es decir, verdades de hecho o generales, o al menos verdaderas de forma habitual, adquiridas por la observación o fundadas en la experiencia, no teniéndose entonces razones totalmente convincentes. Pero no es de esto de lo que se trata aquí, porque esas verdades no son conocidas por la relación entre ideas” (Leibniz sólo subraya la palabra *aforismo*. “Verdades de hecho o generales”, en ese contexto, se opone evidentemente a “verdades necesarias” o universales y conocidas *a priori*). Sobre el aforismo, cfr. más abajo “Cincuenta y dos aforismos para un prólogo” y “El aforismo a contratiempo”. Lamento no haber podido leer, en el momento en que escribía esta conferencia, en 1983, la admirable obra de Geoffrey Bennington, *Sententiousness at the novel. Laying down the law in eighteenth century French fiction*, Cambridge University Press, 1985. Entre todas las riquezas de este libro, pienso en particular en lo que concierne aquí a la fábula, la verdad y la ficción: “*Feinte, Fable, Fiction: the Reading-Machine*”, pp. 80 ss.

el orden de lo mismo. Nada de sorpresa, en absoluto. Esto es lo que llamaría la invención de lo mismo. Esto es *toda* la invención, o casi. Y no la *opondría* a la invención del otro (por otra parte, no la *opondría* a nada), porque la oposición, dialéctica o no, pertenece aún a este régimen de lo mismo. Su diferencia señala hacia otra sobrevenida, hacia otra invención en la que soñamos, la de lo totalmente otro, la que deja venir una alteridad aún inanticipable y para la cual ningún horizonte de espera parece aún listo, dispuesto, disponible. Es necesario entonces prepararse, porque para dejar venir lo totalmente otro, la pasividad, una suerte de pasividad resignada por la cual todo vuelve a ser lo mismo, no es conveniente. Dejar venir al otro, no es la inercia lista para cualquier cosa. Sin duda la venida del otro, si debe permanecer incalculable y de algún modo aleatoria (nos encontramos con el otro en el encuentro), se sustrae a toda programación. Pero este carácter aleatorio del otro debe ser heterogéneo tanto a lo aleatorio integrable en un cálculo, como a esa forma de indecible con la cual se miden las teorías de los sistemas formales. Más allá de todo estatuto posible, a esta invención de todo otro, la llamo todavía invención porque se prepara, se hace ese paso destinado a dejar venir, *inventar* al otro. La invención del otro, la venida del otro, no se *construye* ciertamente como un genitivo subjetivo, pero tampoco como un genitivo objetivo, aún si la invención viene del otro. Porque éste no es sujeto ni objeto, ni un yo, ni una conciencia, ni un inconciente. Prepararse a esta venida del otro, es lo que se puede denominar deconstrucción. Ésta deconstruye precisamente ese doble genitivo y retorna a sí misma, como invención deconstruktiva, al paso del otro. Inventar sería entonces “saber” decir “ven” y responder al “ven” el otro. ¿Éste no arribará nunca? De este acontecimiento no se está nunca seguro.

Pero nosotros lo anticipamos otra vez.

Volvamos a los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*. Desde la integración de lo aleatorio bajo la autoridad del Principio de Razón hasta la política moderna de la invención, la homogeneidad permanece profunda, ya se trate de investigación tecno-científica civil o militar (y ¿cómo distinguir entre ambas hoy en día?), ya se trate de programación estatal o no, de las ciencias o de las artes, y todas esas distinciones se borran progresivamente. Esta homogeneidad es la homogeneidad misma, la ley de lo mismo, la fuerza asimiladora que neutraliza tanto la novedad como el azar. Esta potencia está en obra antes mismo que la integración del otro aleatorio, del otro azar, sea efectiva: alcanza con que ella sea posible, proyectada, significativa. Alcanza con que ella adquiera sentido sobre un horizonte *económico*: ley doméstica del *oikos* y reino de la productividad o de la rentabilidad. La economía política de la invención moderna, la que regula o domina el estatuto actual, pertenece a la reciente tradición de lo que Leibniz en su tiempo llamaba “una nueva especie de lógica”:

Sería necesario una *nueva especie de lógica*, que se ocupara de los grados de probabilidad, ya que Aristóteles en sus *Tópicos* no ha hecho nada de eso, y se ha contentado con poner en algún orden ciertas reglas populares, distribuidas según los lugares comunes, que pueden servir en alguna ocasión en la que se trate de amplificar el discurso y de darle apariencia, sin ponerse en problemas para darnos un balanza necesaria para pesar las apariencias y para formar más allá de ellas un juicio sólido. Sería bueno que aquello de lo que querría tratar esta materia siguiera el examen de los *juegos de azar*, y generalmente yo desearía que un hábil matemático quisiera hacer una amplia obra bien circunstanciada y razonada sobre toda especie de juegos, lo que sería de gran uso para perfeccionar el arte de inventar, apareciendo mejor el espíritu humano en los juegos que en las materias más serias. (IV, XVI)

Esos juegos son juegos de espejo: el espíritu humano “aparece” allí mejor que en otra parte, tal es el argumento de Leibniz. El juego tiene aquí el lugar de una *psyché* que volvería a enviar a la inventividad del hombre la mejor imagen de su verdad. Como a través de una fábula imaginada, el juego dice o revela una verdad. Esto no contradice el principio de la racionalidad programadora o del *ars inveniendi* como puesta en obra del principio de razón, pero ilustra la “nueva especie de lógica”, la que integra el cálculo de probabilidades.

Una de las paradojas de este nuevo *ars inveniendi* es que, al mismo tiempo, libera la imaginación y libera *de* la imaginación. Pasa la imaginación y pasa por la imaginación. Tal el caso de la característica universal, que no representaría aquí un ejemplo más entre otros. Ésta

ahorra el espíritu y la imaginación, cuyo uso es necesario preservar. Éste es el fin principal de esta gran ciencia que acostumbro llamar Característica: lo que nosotros llamamos álgebra, o Análisis, no es más que una rama muy pequeña, ya que es la que da las palabras a las lenguas, las letras a las palabras, las cifras a la Aritmética, las notas a la Música, es la que nos enseña el secreto de fijar el razonamiento, y de obligar a dejar como huellas visibles sobre el papel en pequeño volumen, para ser examinadas en el tiempo libre, es, en fin, la que nos hace razonar a bajo costo, poniendo caracteres en lugar de cosas, para despreocupar a la imaginación (*Opúsculos y fragmentos inéditos*, ed. Couturat, pp. 98-99).

La invención de Dios (política de la investigación, política de la cultura)

Tenemos aquí una economía de la imaginación. Ésta tiene una historia. El estatuto de la imaginación se desplaza, como se sabe, en Kant y después de Kant, y esto no puede no afectar el estatuto de la invención. Se asiste a una

suerte de rehabilitación de la imaginación, como imaginación trascendental o imaginación productiva, de Kant²⁷ a Schelling y Hegel. Esta imaginación productiva (*Einbildungskraft*, como *productive Vermögen*, que Schelling y Hegel distinguen de la *Imagination* re-productiva), ¿se dirá que libera la inventividad filosófica y el estatuto de la invención de su sujeción a un orden de la verdad teológica, a un orden de la razón infinita, es decir a *lo que siempre ya se encuentra ahí*? ¿Se dirá que interrumpe la invención de lo mismo según lo mismo y que somete el estatuto a la interrupción de lo otro? No lo creo. Una lectura atenta mostraría que el pasaje por la finitud, tal como es llamado por esta rehabilitación de la imaginación, sigue siendo un *pasaje*, un pasaje obligado, es verdad, pero un pasaje. No se puede decir sin embargo que no pasa nada y que el acontecimiento del otro esté ausente. Cuando, por ejemplo, Schelling se refiere a una poética filosófica, a una “ilusión artística de filósofo”, a la imaginación productiva como necesidad vital para la filosofía, cuando, volviendo contra Kant lo que él hereda de Kant, declara que el filósofo debe inventar formas y que “cada filosofía llamada nueva debe haber completado una novedad en la forma (*einem neuen Schritt in der Form*)”, o incluso que un filósofo “puede ser original”²⁸, eso es muy novedoso en la historia de la filosofía. Es un acontecimiento y una suerte de invención, una reinversión de la invención. Nadie había dicho hasta el momento que un filósofo puede y debe, en tanto tal, dar prueba de originalidad creando nuevas formas.

Es original decir que el filósofo debe ser original, que es artista y debe innovar en la forma, en una lengua y en una escritura de aquí en adelante inseparables de la verdad en manifestación. Nadie había dicho que la invención filosófica fuese un *ars inveniendi* poética y orgánicamente sostenido mediante la vida de una lengua natural. El mismo Descartes no lo había

27. Cfr. lo que sigue al pasaje de la *Antropología...* que citamos más arriba: “El campo que es propio al genio es el de la imaginación, porque ésta es creadora (*schöpferisch*), y se encuentra menos que las otras facultades bajo la contracción de las reglas, es más capaz de ser original. El mecanismo de enseñanza que fuerza sin cesar al alumno a imitar es evidentemente dañino para el germinar de un genio y su originalidad. Pero cada creación (*Kunst*) tiene necesidad de ciertas reglas mecánicas fundamentales, para adaptar la obra a la idea que le es subyacente, es decir, a la *verdad* en la presentación del objeto pensado. Este es el rigor de la escuela que debe aprender, y seguramente es un efecto de la imitación. Pero liberar la imaginación de esta contracción, y dejar al talento singular volverse contra la naturaleza, escapar a las reglas y exaltarse, tal vez eso sería dar expresión a una locura original, pero que no podría ser ejemplar (*musterhaft*) y no podría entonces ser atribuida al genio. El principio espiritual (*Geist*) es en el hombre el principio que vivifica (*das belende Prinzip*). En francés *Geist* y *Witz* tienen el mismo nombre, espíritu. En alemán, es totalmente diferente. Se dice: un discurso, un escrito, una dama en una reunión, etc., son bellos, pero el principio espiritual les falta (*aber ohne Geist*). Los recursos de juego del espíritu (*Witz*) no importan, incluso ellos pueden provocar el asco (*verekeln*), porque su acción no deja detrás de ellos ninguna huella duradera (*nichts Bleibende*)” (trad. M. Foucault, Vrin, p. 89).

28. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803, trad. J.-F. Courtine y J. Rivelaygue, en *Philosophies de l'Université*, Payot, 1978, p. 88.

dicho en el momento en que recomendaba el retorno a la lengua francesa como lengua filosófica.

A pesar de su originalidad, el propósito schellingiano se deja retener en los límites paradójales de una invención de lo mismo bajo la especie del *suplemento de invención*. Porque la invención es siempre *suplementaria* para Schelling. Se agrega, y por tanto inaugura, se encuentra *además* pero para completar un todo, para ocupar el lugar de una falta y por tanto para completar un programa. Programa todavía teológico, el de un “saber original” (*Urwissen*) que es también un “saber absoluto”, “organismo” total que debe articularse pero también representarse y *reflejarse* en todas las regiones del mundo o de la enciclopedia. E incluso en el Estado, en el Estado moderno, a pesar de la concepción aparentemente “liberal” de las instituciones filosóficas en estos textos de Schelling. Se podría mostrar en las *Vorlesungen* a las que me he referido esta lógica del cuadro (*Bild*) y de la reflexión especular²⁹ entre lo real y lo ideal. El saber total tiene la unidad de una manifestación absoluta (*absolute Erscheinung*, invención a título de desvelamiento o de descubrimiento), realmente finita pero idealmente infinita, necesaria en su realidad, libre en su idealidad. La invención del otro, que es a la vez el límite y la chance de un ser finito, se amortigua entonces al infinito. Y nosotros reencontramos entonces la ley del humanismo³⁰ racionalista que nos retiene desde el inicio, aquí en la lógica espectacularmente *suplementaria* de un antro-po-centrismo:

El hombre, el ser racional en general, está destinado por su posición (*hineingestellt*) a ser un complemento (*Ergänzung*) de la manifestación del mundo: es de él, de su actividad que debe desarrollarse lo que falta a la totalidad de la revelación de Dios (*zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt*), ya que la naturaleza es ciertamente portadora de la esencia divina en su totalidad, pero solamente en lo real; el ser racional debe pues expresar la imagen (*Bild*) de esta misma naturaleza divina, tal como es en sí y en consecuencia en lo ideal.³¹

29. Por ejemplo: “Así pues, poesía y filosofía, que otra especie de diletantismo opone, son semejantes en que una y otra exigen un cuadro (*Bild*) del mundo, que se engendra a sí mismo y sale a la luz espontáneamente” (*Ibid.*, p. 101). “Las matemáticas pertenecen en efecto aún al mundo de lo que es simplemente imagen reflejada (*abgebildete Welt*), en la medida en que no manifiestan el saber originario y la identidad absoluta más que en un reflejo...” (p. 80). “¡Sin intuición intelectual no hay filosofía! Incluso la intuición pura del espacio y del tiempo no está presente a la conciencia común, como tal, porque es también intuición intelectual, pero reflejada (*reflektierte*) en lo sensible” (p. 81).

30. En relación a esta invariante “humanista” o “antropológica” en este concepto de invención, es quizás aquí el lugar para citar a Bergson (afinidad schellingiana obliga...): “La invención es la marcha esencial del espíritu humano, la que distingue al hombre del animal”.

31. *Ibid.*, pp. 49-50.

La invención manifiesta: es la revelación de Dios pero la completa cumpliéndola, la refleja suplantándola. El hombre es la *psyché* de Dios, pero ese espejo no capta el todo más que supliendo una falta. Ese espejo total que es una *psyché* no repite lo que se llama un suplemento de alma, es el alma como suplemento, el espejo de la invención humana como deseo *de* Dios, en ese lugar donde cada cosa falta a la verdad de Dios, a su revelación, “*zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt*”. Dejando sobrevenir lo nuevo, inventando al otro, la *psyché* se refleja a sí misma, se extiende como un espejo para Dios. Ella cumple de este modo, en su especulación, un programa.

Esta lógica del *suplemento de invención* se podría verificar, más allá de Schelling, en toda filosofía de la invención, incluso de la invención filosófica, en todas las economías políticas, todas las programáticas de la invención, en la jurisdicción implícita o explícita que evalúa y que estatuye hoy en día cada vez que se habla de invención. ¿Cómo es posible esto? ¿Es posible?

La invención retorna a lo mismo, y es siempre posible, desde que puede recibir un estatuto, haciéndose así legítimar por una institución que a su vez deviene. Porque lo que se inventa, son siempre instituciones. Las instituciones son invenciones y las invenciones a las que se confiere un estatuto son a su vez instituciones. ¿Cómo una invención puede *retornar* a lo mismo, como el *invenire*, advenimiento del advenir, puede tornar a retornar, a replegar hacia el pasado un movimiento que siempre se denomina innovador? Para ello es necesario que la invención sea posible y que invente lo posible. Entonces desde su origen (“Por la palabra *por* comienza este texto”) la invención encierra en sí una repetición, no despliega más que la *dynamis* de eso que ya *se encontraba allí*, conjunto de posibles comprensibles que se manifiestan como verdad ontológica o teológica, programa de una política cultural o tecno-científica (civil y militar), etc. Para inventar los posibles a partir de lo posible, se vuelve a traer lo nuevo (es decir, lo totalmente otro que puede ser también archi-antiguo) a un conjunto de posibilidades presentes, al presente de lo posible que le asegura las condiciones de su estatuto. Esta economía estatutaria de la invención pública no rompe la *psyché*, no pasa más allá del espejo. Y por lo tanto la lógica de lo suplementario introduce hasta la estructura de la *psyché* una fabulosa complicación, la complicación de una fábula que hace más de lo que dice e inventa otra cosa de lo que da para patentar. El movimiento mismo de esta fabulosa repetición puede, según un cruce de chance y necesidad, producir lo nuevo de un acontecimiento. No solamente por la invención singular de un performativo, porque todo performativo supone convenciones y reglas institucionales, sino volviendo esas reglas en el respeto de esas reglas mismas, a fin de dejar al otro venir o anunciarse en la apertura de esta dehiscencia. Esto es, quizás, lo que se llama deconstrucción. La performance de *Fábula* respeta las reglas, pero según un gesto extraño, que otros juzgarían perverso mientras que se remi-

te fiel y lúcidamente a las condiciones mismas de su propia poética. Ese gesto consiste en desafiar y exhibir la estructura precaria de esas reglas: respetándolas totalmente y por la marca de respeto que inventa.

Singular situación. La invención es siempre posible, es la invención de lo posible, *tekhne* de un sujeto humano en un horizonte onto-teológico, invención en verdad de ese sujeto y de ese horizonte, invención de la ley, invención según la ley que confiere los estatutos, invención de las instituciones y según las instituciones que socializan, reconocen, garantizan, legitiman, invención programada de programas, invención de lo mismo por la cual lo otro retorna a lo mismo, porque su acontecimiento se refleja aún en la fábula de una *psyché*. De este modo la invención no estaría conforme a su concepto, al rasgo dominante de su concepto y de su palabra más que en la medida en que, paradójicamente, la invención no inventa nada, cuando en ella el otro no viene, y cuando nada viene al otro y del otro. Porque el otro no es lo posible. Sería necesario decir pues que la única invención posible sería la invención de lo imposible. Pero una invención de lo imposible es imposible, diría el otro. Es verdad, pero esto es la única posible: una invención debe anunciarse como invención de lo que no parecería posible, sin que ella no haga más que explicitar un programa de posibles, en la economía de lo mismo³².

Es en esta paradoja que está comprometida la deconstrucción. Es de la invención de lo mismo y de lo posible, de la invención siempre posible que estamos cansados. No es contra ella, sino más allá de ella que buscamos re-inventar la invención misma, una otra invención, o sobre todo una invención del otro que vendría, a través de la economía de lo mismo, incluso imitándola o repitiéndola (“Por la palabra *por...*”) a dar lugar al otro, a dejar venir al otro. Yo digo *dejar venir* porque si el otro es justamente lo que no se inventa, la iniciativa o la inventividad deconstructiva no puede consistir más que en abrir, desencerrar, desestabilizar estructuras de forclusión para dejar el pasaje a lo otro. Pero no se hace venir al otro, se lo deja venir preparando su venida. El venir del otro o su retornar es la única sobrevenida posible, pero ésta no se inventa, aún si fuera necesaria la más genial inventividad que existiera para prepararse a la acogida: para prepararse a afirmar el azar (alea) de un encuentro que no solamente no sea calculable, sino que tampoco sea un incalculable todavía homogéneo o calculable, un indecible aún

32. Esta economía no se limita evidentemente a alguna representación conciente y a los cálculos que allí aparecen. Y si no hay invención sin el golpe de lo que se llama genio, incluso, sin la iluminación de un *Witz* por el cual todo comienza, entonces es necesario que esa generosidad no responda más a un principio de ahorro y a una economía restringida de la *diferenzia*. La venida aleatoria de todo otro, más allá de lo incalculable como cálculo aún posible, más allá del orden mismo del cálculo, esa es la “verdadera” invención, que no es más invención de la verdad y que no puede advenir más que para un ser finito: la *chance* misma de la finitud. Ella no inventa y no se aparece más que a partir de eso que también llega por azar.

en trabajo de decisión. ¿Es esto posible? No, seguramente, y he aquí porque es la única invención posible.

¿Buscaríamos nosotros, como se ha dicho hace un instante, re-inventar la invención? No, eso no puede iniciarse desde la *investigación* en tanto que tal, o desde alguna tradición griega o latina que reencuentra esa palabra detrás de la política y los programas modernos de investigación. No podemos decir que *nosotros* buscamos: lo que se promete aquí, no es, no es ya más o todavía el “nosotros” identificable de una comunidad de sujetos humanos, con los rasgos de todo lo que conocemos bajo los nombres de sociedad, contrato, institución. Todos esos rasgos están ligados a ese concepto de deconstrucción que queda por deconstruir. Es un otro “nosotros” el que se entrega a esta inventividad, después de siete años de mala suerte, roto el azogue, roto el espejo, un “nosotros” que no se encuentra en ninguna parte, que no se inventa a sí mismo: no puede ser inventado más que por el otro, desde la venida del otro que dice “ven” y al que la respuesta de un otro “ven” parece ser la única invención deseable y digna de interés. El otro es lo que no se inventa, y es entonces la única invención en el mundo, la única invención del mundo, la *nuestra*, pero aquella que nos inventa. Porque el otro es siempre un otro origen del mundo y *nosotros estamos para inventar*. Y el ser del *nosotros*, y el ser mismo. Más allá del ser.

Por el otro, más allá de la *performance* y la *psyché* de “Por la palabra *por...*”. Es necesario el performativo pero éste no es suficiente. En sentido estricto, un performativo supone todavía demasiado de institución convencional para romper el espejo. La deconstrucción de la que hablo no inventa y no afirma, no deja venir al otro más que en la medida que, performativa, ella no lo es únicamente, sino que continúa perturbando las condiciones del performativo y de lo que lo distingue pacíficamente del constativo. Esta escritura es pasible del otro, abierta al otro y por él, por él trabaja, trabajando en no dejarse encerrar o dominar por esta economía de lo mismo en su totalidad, la que asegura a la vez la potencia irrefutable y la clausura del concepto clásico de invención, su política, su tecnociencia y sus instituciones. Éstas no están para ser rechazadas, criticadas o combatidas, lejos de esto. Mucho menos cuando el círculo económico de la invención no es más que un movimiento para reapropiarse de eso mismo que lo pone en movimiento, la diferencia del otro. Y esto no se reduce ni al sentido, ni a la existencia, ni a la verdad.

Pasando más allá de lo posible, ella es sin estatuto, sin ley, sin horizonte de reapropiación, de programación, de legitimación institucional, pasa el orden del pedido, del mercado del arte o de la ciencia, no demanda ninguna patente y no la tendrá jamás. De ahí que quede muy fresca, extraña a la amenaza y a la guerra. Pero ella es sentida como mucho más peligrosa.

Como el porvenir, porque esa es la única preocupación que porta: dejar venir la aventura o el acontecimiento de todo otro. De un totalmente otro

que no puede ser confundido con Dios o con el Hombre de la ontoteología ni con ninguna de las figuras de esta configuración (el sujeto, la conciencia, el inconciente, el yo, el hombre o la mujer, etc.). Decir que éste es el único porvenir no es llamar a la amnesia. La venida de la invención no puede tornarse extraña a la repetición y a la memoria. Porque el otro no es lo nuevo. Pero su venida lleva más allá de ese presente pasado que ha podido construir (inventar, se dirá) el concepto tecno-onto-antropo-teológico de la invención, su convención misma y su estatuto, el estatuto de la invención y el estatuto del inventor.

¿Que podría yo inventar aún?, preguntaban ustedes, al comienzo, cuando era la fábula.

Y seguramente ustedes no han visto venir nada.

El otro no se inventa más.

–¿Qué quieres decir con esto? ¿Que el otro no habrá sido más que una invención, la invención del otro?

–No, que el otro es lo que no se inventa jamás, y que no habrá esperado jamás la invención de ustedes. El otro llama para venir y no arriba más que en muchas voces.

Traducción de Mónica B. Cragolini

LO INDECIBLE ANTE LA AUSENCIA DE SÍNTESIS. RE-ESCRITURA DE LOS
 RESTOS DE HEGEL Y LA MATERIALIDAD EN *GLAS* DE J. DERRIDA
 The unspeakable before the absence of synthesis. Re-writing the remains
 of Hegel and the materiality in Jacques Derrida's *Glas*.

Gustavo Bustos Gajardo
 Universidad de Chile / Universidad Andrés Bello
 gbustosg@gmail.com

Resumen: Entre los textos publicados por Derrida, *Glas* ha sido tal vez el más rechazado de todos. Su extraña arquitectura así como las dificultades que supone su traducción, ha hecho de él un trozo de escritura indigerible tanto para hegelianos como para derrideanos. Lejos de querer hacer de *él* un objeto legible, el presente artículo tiene por horizonte hacerlo trabajar performativamente en función de la delimitación de un campo de investigación en torno a la relación entre materialidad, política y razón. Organizándose a partir de la noción de resto [reste], el texto propone entonces introducir una lectura y una re-escritura filosófico-política de la herencia hegeliana, asumiéndola Derrida como un legado monstruoso que, en el contexto incierto de unas *lucis por venir*, ha de impedir la clausura de la materia en una síntesis ideal.

Palabras clave: **Saber absoluto / resto / idea / materia**

Abstract: Of all the texts published by Derrida, possibly *Glas* has been the most rejected. Its strange architecture and difficult translation have made of it an indigestible piece of writing, both to Hegel and Derrida readers. Far from aspiring to turn *Glas* into a readable object, this essay aims to make the text work performatively in order to delimitate a research field on Materiality. In this line, the issues discussed only represent a first step or approach to a task that is just beginning. Therefore, in this paper we just make the *rest* resound as background or material *a priori* which prevents the closure of matter into an ideal synthesis.

Keywords: **Absolute Knowledge / Rest / Idea / Matter**

Todas las oposiciones que se refieren a la distinción entre lo original y lo derivado, lo simple y la repetición, lo primero y lo segundo, etc., pierden su pertinencia desde el momento en que todo “comienza” por seguir el vestigio.
J. Derrida, *La dissémination*, p. 403.

El resto estalla como el otro lado de la herencia, como la producción del espacio de los desheredados
B. Blanco, *Geografía de los restos*, p. 171.

Vestigios de una herencia

Derrida, entre tantos otros, es también un heredero de Hegel. ¿Quién tendría la osadía de negarlo? Tal vez nadie, menos aun cuando Derrida habría abierto la columna A de *Glas* con una inquietante pero insinuante pregunta: “qué del resto, hoy, para nosotros, aquí, ahora, de un Hegel?”¹. Sin embargo, entre los guardianes del *Saber absoluto* (*Sa*) existe, todavía, una suerte de rechazo visceral, silenciosamente organizado, contra la recepción derrideana de Hegel. Tal rechazo, en el campo de la exégesis filosófica tradicional, habría descartado, al amortiguar e incluso negar las resonancias de *Glas*, los efectos de una escritura que, diseminándose entre “las paradojas, aporías, ficciones y afabulaciones”² del texto hegeliano, *releva* las interrupciones internas del pensamiento dialéctico. El amor institucionalizado por el saber, excluyendo radicalmente lo original de una lectura a *doble banda* de Hegel, tanto en Francia como en el resto del mundo, habría históricamente encerrado al pensador de la dialéctica en los límites de su propia intervención³. Sin ir más lejos, quienes han excluido y excluyen a *Glas* de la escena hegeliana habrían desconsiderado lo *indecible* que sobrevive y transita, en sentido estricto, a través del sistema de las oposiciones dialécticas. Derrida, a contrapelo y objetando esta tradición, habría configurado en *Glas* un campo de producción –(ni) filosófico/(ni) literario– como efecto, precisamente, de aquello que resta “excluido del sistema”. Errante e inapropiable, esta figura del resto, no siendo lo que ha sido ni lo que es, permanecerá dentro y fuera

1. J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 7a. Cabe destacar que todas las citas de *Glas* han sido traducidas por el autor de este ensayo, salvo la nota 42 que fue corregida por Beatriz Blanco Vásquez, a quien aprovecho para agradecerle la lectura y los buenos comentarios que, amable y desinteresadamente, hiciera a la primera versión inédita de este texto.

2. J. Derrida, “«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien avec Jean-Luc Nancy”, *Cahier Confrontation*, n° 20, 1989. Disponible en http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/derrida_manger.htm

3. Cfr. B. Blanco, *Geografía de los restos: reinscripciones del duelo en Glas de Jacques Derrida*, Madrid, U.N.E.D., 2011.

de *Glas* suspendida en un cierto trabajo de duelo⁴. Con *Glas*, al incorporar paradójicamente lo excluido, Derrida habría trazado, bajo el signo de lo heterogéneo y la indigestión, las condiciones de posibilidad e imposibilidad de una escritura de lo que en Hegel resta. Partir por *Glas* es, al menos en los confines de este ensayo, un modo de asumir los vestigios de una herencia que puede siempre desaparecer más allá de su materialidad.

Ahora bien, pensar a partir de esta noción no puede ser sino una experiencia a ratos tortuosa e inquietante. Siempre será más fácil, eso al menos indica el sentido común, abandonar, enterrar y conjurar los restos de un muerto para olvidarlo. Mas, quien reconozca el legado de la teoría del inconsciente de Freud, sabe que lo reprimido siempre re- aparece. El muerto regresa y persiste a pesar del trabajo de duelo, y eso es algo que Derrida sabía muy bien. *Glas* es tal vez el más complejo ejemplo de esta resistencia a la reapropiación dialéctica que el duelo implica, y es por ello que ha sido severamente excluido de la escena filosófica por el hegelianismo. Salvo honrosas excepciones⁵, *Glas* parece ser un resto destruido por las *figuraciones contemporáneas de lo absoluto*⁶. En un determinado y restringido sentido hegeliano, no hay razón que pueda aceptar la no-presencia de un *resto*. La economía general de este último, al carecer de representación, se manifestaría en su propia borradura, abriendo con ello el proceso de introyección-deyección que en *Glas* oscila indecidiblemente como imposibilidad de clausurar la escritura.

4. Trabajo de duelo que, no teniendo por horizonte ontologizar, esto es, introyectar, memorizar y disolver, en este caso, los restos de Hegel, adoptará, posteriormente, el nombre de *pensamiento de la cripta* para designar, en términos generales, los efectos de fantasma. Cfr. J. Derrida, "Fors" en: N. Abraham, M. Torok, *Cryptonimie: le verbier de l'homme aux loups*, París, Aubier-Flammarion, 1976, pp. 16-17. J. Derrida, "Moi - la psychanalyse", en: *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1998, pp. 145-158 [Trad. C. De Peretti, "Yo - el psicoanálisis" en: *Cómo no hablar. Y otros textos*, Barcelona, Proyecto A, 2019, pp. 70-80].

5 Entre los hegelianos que otorgan una importancia considerable a *Glas* se destaca el trabajo hermenéutico de María José Ripalda. Entre los derrideanos, aun cuando existen diversos y variados trabajos sobre, a partir y en torno a *Glas* se destaca el trabajo de Beatriz Blanco quien, en el contexto de su tesis doctoral, realiza una reconstrucción cartográfica tanto de la ubicación como de la reinscripción de los restos de *Glas* en la escena filosófica mundial. Entre los trabajos en inglés que se han tenido a la vista se destaca la intención de *Hegel after Derrida* y el minucioso parafraseo del capítulo consagrado a *Hegel en Altarity* de Mark Taylor.

6. Respecto de estas figuraciones, cabe señalar que, de Hegel en adelante, *lo Absoluto*, para ser tal, requiere asumir la condición determinada de una figura que permita su despliegue, es decir, en tanto *Idea*, *lo Absoluto* depende, incluso ahí donde Hegel hubiese querido denegar esta condición, de un vehículo material para que su realización fuese efectiva. De ahí que *lo Absoluto* adquiera, en cada época y en relación a sus propias condiciones de autorrealización, formas y figuras que sólo encuentran su realidad tras el regreso de la *Idea* a su propio hogar. Las figuras autodeterminadas de *lo Absoluto* se expresarían, en cada época, en una cierta interdependencia a la *Idea* que supone, aun cuando sus condiciones de posibilidad no serían sino las de un *a priori* material, una radical desconexión con lo sensible.

Lo absoluto, creyendo poder denegar la estructura indecible del resto y sus efectos materiales, lo habría instalado, sin darse cuenta, en su propio cuerpo. Eso explicaría, al menos superficialmente, por qué la introyección de *Glas* se daría bajo la forma de su deyección. El tono *cuasi-trascendental*⁷ de este resto, siguiendo a Derrida, llegaría a configurar, en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*, un “más-allá del límite con el que no obstante se mantiene en contacto [*in Beziehung steht*]”⁸. *Glas*, interrumpiendo el origen pleno y canónico de lo absoluto, escaparía, mediante el uso de *suplementos*, de sus posibles reinscripciones. Así, al desestabilizar lo originario de la textualidad hegeliana, la lógica del injerto devolvería al resto excluido su condición de hilván subterráneo, el cual asediaría, sin garantía ni rumbo predefinido, el espacio radicalmente ajeno que trata de asimilarlo. Contra la lógica del progreso, propia de la dialéctica, especialmente aquella de cuño hegeliano⁹, resto y suplemento operarían una “inseminación calculada de lo alógeno en proliferación mediante la cual los dos textos [tesis y antítesis, o, las dos columnas de *Glas*, por ejemplo] se transforman, se deforman el uno por el otro, se contaminan en su contenido, tienden a veces a rechazarse/vomitarse [*se rejeter*], pasan elípticamente el uno en el otro y se regeneran allí en la repetición, en el hilado de un sobrehilado”¹⁰. En tal sentido, ya no existiría posibilidad alguna de reconciliar los opuestos de la metafísica en el libro, pues, este ya no sería más el honorable, bello y clausurado receptáculo del *Saber absoluto* (*Sa*). Quizá sea por esto que *Glas* fue y sigue siendo tan duramente condenado al silencio. Pero *Glas* no deja de tocar, su eco se hace escuchar ahí donde, simple y llanamente, los muertos devienen resto contingente, o bien, ahí donde no han intervenido todavía. En tal sentido, si *Glas* no

7. La cuestión de un *tono cuasi-trascendental* exige una doble explicación. Primero, con *tono* se hace referencia a lo que marcaría la intensidad, frecuencia, inflexión, giros, desviaciones y tensiones de la escritura respecto de la supuesta neutralidad de las proposiciones especulativas, que antaño, como ha indicado Derrida, habrían ocultado la intencionalidad hegemónica del discurso filosófico. Segundo, por *cuasi-trascendental* se entiende, producto de una inversión y re-inscripción de lo trascendental, aquella reunión y remisión entre lo posible y lo imposible que se encuentra siempre, al menos desde *Glas*, en relación a los indecibles y la materialidad de la letra y del texto en general. Cfr. J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994.

8. Cita de Hegel, correspondiente a la *Ciencia de la lógica*, utilizada como epígrafe en “Tympan”. Cfr. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, s/n [Trad. C. González, Madrid, Cátedra, 21994, p. 15].

9. Aunque no podamos aquí detallar la cuestión, se piensa y considera que tanto la *dialéctica negativa* de Th. Adorno como la *dialéctica en suspenso* de W. Benjamin, se expresarían en una clara y radical crítica a las lógicas del progreso. Sin embargo, queda por investigar cómo sus respectivos caminos afirman, o no, la pervivencia de un resto en el sentido que se está trabajando aquí.

10. J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 432 [Trad. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 32007, p. 533]. Traducción levemente modificada.

puede ser sino rechazado por la tradición de coto hegeliano, es porque se inscribe como un objeto que sorprende. Como desecho plástico, alojado en los vertederos de las bibliotecas universitarias, *Glas* contamina silenciosamente “las fuentes de” la recepción hegeliana. No es necesario leer ninguna de las columnas de *Glas* para que ello suceda realmente. Basta con re-leer a Hegel después de haber leído a Derrida.

Ahora bien, como quien insiste, *Glas* suena y resuena cuando menos se lo espera y en el lugar menos probable, esto es, en el cadáver mismo de Hegel o, lo que de cierta forma no es distinto, su clamor se hace escuchar en la mismísima génesis del *Saber absoluto*. Pero, es preciso aclararlo, *Glas* no es un objeto cualquiera, no es tan sólo un objeto, es también un lugar: *es el lugar en medio del cual* Derrida ve trabajar un tipo de “ausencia activa” que engancharía [*crampon*]¹¹ a Hegel a los movimientos clandestinos de la historia¹², a eso que, en definitiva, Hegel no habría podido ni querido digerir. Hay en él, aunque seguramente no se lo esperaba, un acontecimiento inanticipable, un *resto suspendido* [*reste suspendu*]¹³, que constituye, en palabras de Derrida, el “vómito del sistema”, vale decir, “un [elemento] transcategorial, lo que no podía ser recibido, formado, terminado en ninguna de las categorías internas del sistema”¹⁴. Lo que, consciente o inconscientemente, habría sido rechazado por la tradición hegeliana serían aquellos pedazos [*morceau*] del texto no digeridos por Hegel, especialmente aquellos cuyo énfasis insisten sobre la nototalidad de la historia, del sistema, de lo *universal concreto*. Pedazos a veces obviados otras “rechazados, reprimidos, desvalorizados, aminorados, deslegitimados, ocultados por los cánones hegemónicos”¹⁵ pero que, no obstante, bajo la pluma de Derrida podrían exhibirse, *tal vez*, en una transfiguración que amenaza el *orden del discurso*. Interrumpiendo la continuidad discursiva de la tradición hegeliana, *Glas*, a través de sus columnas, mirillas y citas se inclinaría hacia aquello que la dialéctica no podría asimilar. En efecto, los restos, como indica Derrida, no se dejarían pensar por la dialéctica a la que dan lugar. Sólo eludiendo la tradición hegeliana, Derrida se habría podido ocupar

11. Cfr. J. Derrida, “Entre crochet” en: *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

12. Siguiendo a José María Ripalda se puede afirmar que en Hegel siempre ha existido una conmoción irreducible al continuo *histórico de la metafísica*. En tal sentido, aquello que podría conmocionar al sistema hegeliano, especialmente al Saber absoluto (Sa), no sería otra cosa sino la realidad histórica. Esta última, entonces, actuaría como un elemento injertado en el corazón mismo del Saber absoluto, razón por la cual lo Absoluto quedaría transfigurado por medio de su propia resignificación dialéctica. Cfr. M. J. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 75-112.

13. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 252a.

14. *Ibid*, p. 183a.

15. J. Derrida, “Biodegradables. Seven Diary Fragments”, *Critical Inquiry*, nº 15, 1989, p. 819.

de aquel “resto que simplemente se puede *no* leer”¹⁶. El privilegio, ciertamente, no recae tan sólo en Hegel¹⁷, aunque habría que destacar que él ocupa un lugar privilegiado ahí donde, y esto será lo que interesa en los confines de este trabajo, el *idealismo especulativo* se encuentra, en un *a priori* material, con la *divisibilidad de la letra*.

Los herederos de Hegel rechazarían, *a priori*, la posibilidad de este encuentro. Sin embargo, el Hegel que ha leído Derrida mantiene en un mismo círculo al *idealismo especulativo* y la *materialidad de la letra*. En un mismo círculo aunque ciertamente a una cierta distancia *el uno de la otra*. Tesis y anti-tesis estarían dispuestas una frente a la otra, conforme a la lógica de la contradicción, para disolverse en una síntesis que, con todo, no escaparía del dominio metafísico. En tal sentido, el idealismo de Hegel buscaría, como indica Derrida en *Positions*, “relevar las oposiciones binarias del idealismo clásico, resolver la contradicción en un tercer término que viene *aufheben*” para de ese modo “negar relevando, idealizando, sublimando en una interioridad anamnésica [*Erinerung*]” el carácter material de lo otro del Saber absoluto (*Sa*). Sólo “internando la diferencia en una presencia a sí”¹⁸ el *Ello* [Ça] –lo inconsciente e indecible estructuralmente– quedaría subsumido ante el poderío de la Razón. De este modo, el texto-Hegel (ya no el libro), si se lo re-examina en su estructura, produciría una huella mnémica que se inscribe, una y otra vez, en el doble sentido de la *Aufheben*¹⁹, como aquello que “amenaza la sustancialidad, ese otro nombre metafísico de la presencia, de la *ousia*”²⁰, por una parte, y, como aquello que, por otra, conserva un resto de escritura que excede su *querer-decir*. En tal sentido, contra la tradición hegeliana, Derrida tendría razón cuando, siguiendo a Feuerbach, afirma que “el texto de Hegel esta necesariamente fisurado”²¹. *Glas*, atendiendo a esta fisura interna de la filosofía hegeliana, repetiría, en una *doble banda* y fuera de su identidad auto-consciente, esta división. Las

16. J. Derrida, *Glas*. ed. cit., p. 20b.

17. Este privilegio recae también en: Rousseau, Kant, Marx, Nietzsche, Freud, Benjamin, Husserl, Heidegger, Lévinas, Blanchot, Saussure, Lévi-Strauss, entre otros.

18. J. Derrida, “Positions”, en: *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 59.

19. Derrida en: *Violence et Métaphysique* cita el siguiente pasaje de la *Ciencia de la lógica* de Hegel: “*Aufheben* tiene en la lengua alemana un doble sentido; el de conservar, guardar, y el de hacer cesar, poner término. Conservar tiene por otro lado una significación negativa (...), estas dos determinaciones del *Aufheben* pueden considerarse como dos *significaciones* de la palabra”. J. Derrida, “Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en: *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 167-168 [Trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 153].

20. J. Derrida, *De la grammatologie*, ed. cit., p. 41 [trad. cit., pp. 34-35].

21. J. Derrida, *Positions*, ed. cit., p. 103.

dos columnas de *Glas*, erigiéndose la una junto y contra la otra, abren entonces el *corpus* hegeliano a su propia indeterminación. Sin enfrentarse, la idea, en su especulación, y la letra, en su materialidad, asumen, en cada columna, una multiplicación de las grietas en la circularidad de su trayecto.

La familia hegeliana, reproduciendo la estructura elemental del parentesco, se sentiría por ello obligada a oponer, contra cualquier tentativa crítica de lectura de los escritos de Hegel, su “fuerza conservadora”²². En tal contexto, la idealidad hegeliana estaría obligada, y eso no ha dejado de ocurrir, a entrar en una suerte de guerra contra las resistencias materiales y no estatales que se organizan ante la proximidad de su desaparición. La pretensión de un triunfo absoluto del idealismo especulativo, sin embargo, vive y se afirmaría sólo si se conservan las fracturas y límites materiales que resisten los embates de la dialéctica hegeliana como máquina de totalización. Ahí, nuevamente, la doble función de la *Aufheben*.

La différence: Hegel entre-dos columnas

Resistiéndose a la producción familiar, la escritura de Derrida no pretendería destruir, como sí lo habría intentado la filosofía hegeliana, el carácter material y contingente de la idea. Pues se sabe que Hegel, al menos desde su *Filosofía real*, pensaba que la materia no era más que un *éter*, una expresión no sensible, cuya función se afirmaba al determinar la *Idea* en su concepto. La materia, al ser pensada de ese modo, alcanzaría el estatus de la estela más valorada por la idea y, por consiguiente, del *Espíritu absoluto*²³. De algún modo, lo que estaría en juego en las proposiciones especulativas de Hegel en torno a la relación idea/materia no sería otra cosa más que una determinada *lógica fetichista*: en cierto sentido, como señala Hamacher, “no se puede discernir en Hegel dónde termina el fetiche y dónde comienza el concepto de la cosa misma”²⁴. Entre ambas cosas, la relación idea/materia se organizaría a través de unos estrangulamientos internos al discurso, puesto que, por una parte, la idea objetaría los efectos que la materia podría inscribir en ella y, por otra, la materia, rechazando su doble, sustituiría a la idea por el concepto, haciéndola desaparecer en un *plus-valor* que no existiría como tal. El carácter dialéctico-especulativo de esta relación llegaría, en consecuencia, a re-escribir la *Aufhebung* como economía del resto. Sin embargo, la dia-

22. Cfr. W. Hamacher, *Pleroma –dialecture de Hegel*, Paris, Galilée, 1996.

23. Cfr. G.W.F. Hegel, “Mecánica”, en: *Filosofía real*, Madrid, FCE, 2006, p. 5.

24. W. Hamacher, *Pleroma...*, ed. cit., p. 33.

léctica sólo podría iniciar su marcha hacia la verdad en la medida en que un *resto* no dialéctico insista y se resista a su disolución. Este resto, solapándose entre los miembros de la familia hegeliana, desfiguraría la arquitectura de la idea y su asimilación pasiva e irrestricta. En este sentido, se advierte que ni Hegel ni sus corregidores habrían enconado lo suficiente el problema de la familia, la sexualidad y el Estado en relación al problema de la forma, la apariencia y la materia. Es más aún, la tradición dialéctica, de Hegel a Aristóteles, habría suspendido, retroactivamente, la posibilidad de una lectura entrecruzada de estos motivos. Estableciendo y protegiendo con firmeza un límite entre estas cuestiones, se habría proscrito la posibilidad de modificar, alterar, redactar aquello que forzaría a la tradición leer de otro modo la herencia hegeliana. La relevancia del signo estaría dada, ahí, como el efecto que constriñe [*contraint*] la marcha de Hegel.

Con ello, y con ellos, se habría configurado una escena del pensamiento donde *idea* y *materia* estarían siempre inscritas *en* una cierta distancia que las sitúa, reiterativamente, en los extremos de un sistema de oposiciones binarias. Antes y después de Hegel, poco importa, la tradición metafísica no dejaría de estructurarse, sin embargo, en torno a estas “dos columnas desiguales”²⁵ que se multiplican entre las páginas de *Glas*. De una parte, el idealismo de la materia y, de otra, la materialidad de la idea. Sin embargo, muy a pesar de esta disposición y de esa distancia que las separa, ocurre entre ellas un juego de intercambiabilidad donde la primera siempre comienza a ocupar el lugar de la otra. Entonces, es ahí donde se confunden. Siguiendo a Hegel, tal y como Derrida lo cita, habría que indicar que idea y materia se encuentran en aquel *más-allá del límite* que “no obstante se mantiene en *contacto (in Beziehung steht)*, hacia el que debe ser transgredido, pero donde resurge un límite semejante, que no es uno”²⁶. Se confunden, sí, pero no se abandonan en la figura de lo uno. Una vez que el idealismo de la materia pasa a ser la materialidad de la idea, ocurre que ambas, en el contexto de la historia de la filosofía, dejan de actuar como lo que eran para trasponerse bajo la figura de su otro. Ya no queda, por decirlo de algún modo, ni lo uno ni lo otro, pues, a fin de cuentas, cada fragmento *resta* clasificado por las normas de un *porvenir* aun en ciernes. La idea repercute en la materia y responde, de algún modo, a su otro pero de otra forma. Esto es, por ejemplo, lo que ocurre en *Tympan* en relación a los textos de Leiris y Derrida. Heredero también de Hegel, o, en estricto rigor, heredero *en efecto* de los restos de Hegel, el trabajo de J. Derrida “parece organizarse en [esta] división inédita”²⁷ donde la idealidad viene a ocupar, en sus márgenes, el lugar de la mate-

25. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 7b.

26. Hegel, citado como epígrafe de “Tympan” en *Marges de la philosophie* de J. Derrida.

rialidad. Esta lectura otra de Hegel, ha sido aquí, en principio, aquello que hace aparecer un *corpus* textual que se disemina en múltiples líneas entrecortadas o deshilachadas. A partir de ellas se intentará ahora, “contra la consciencia intelectual propiamente dogmática”, deslizar secretamente la cuestión de la materialidad hacia unas *lucres por venir*.

Glas, al remitir y plegar los restos de Hegel en una herencia de lo inaprensible, tuerce e inscribe, en el fondo blanco de la escritura, lo absoluto sobre sus fragmentos. Se interrumpe con ello el carácter progresivo de la dialéctica. Las columnas de *Glas*, en tal sentido, no representan extremos contradictorios entre sí, sino, de otro modo, producen *puntos de suspensión*, fisuras y distancias que permiten re-escribir, en la lectura, los textos de Hegel alrededor de sus propios injertos. “No hay fuera-de-texto absoluto”²⁸. Todo, incluyendo “el principio organizador” sobre el cual se despliega *Glas*, “se reproduce en él a través de injertos de un *corpus* en el otro”²⁹. El efecto indeci(di)ble se teje, en y entre ambas columnas, en un encuentro que no tiene más *chance* que ser a la vez el de su propia separación. En tal sentido, las estratagemas de la deconstrucción, más acá y más allá de *Glas*, implican en cada caso una “lógica de la suplementariedad”. Lógica, ésta, que sin buscar su formalización, tendería a subvertir el sistema jerarquizado de las oposiciones dialécticas, abriendo la forma a la creación de una nueva recepción de Hegel. Se trataría de permitir en Hegel la irrupción de algo nuevo, en suma, de un resto que se disemina al “poner lo no-trascendental, el afuera del campo transcendental, lo excluido, en posición estructurante”³⁰. Este proceso, bajo el cual la tesis quedaría desplazada por aquello que habría negado con tanto ahínco, no implicaría, por cierto, una mera inversión de los elementos. De ser así, seguiríamos confinados entre los límites del círculo dialéctico y, por tanto, en el círculo familiar hegeliano. Y, sin embargo, de ese círculo no se puede uno escapar. Es por ello que Derrida asumirá que para interrumpir la espiral dialéctica es necesario “trabajar en nombre de Hegel”³¹. No se trata de situar, como podría pensarse desde la tradición metafísica, en el adentro lo que antes estaba en el afuera. Pensar así sería desconocer que “el afuera mantiene con el adentro una relación que, como

27. J. Derrida, “Entre crochets”, en: *Points de suspension. Entretien*, Paris, Galilée, 1992, p. 13. La entrevista originalmente tuvo lugar en el año 1975 y fue publicada en el N° 8 de la revista *Diagraphe* en 1976.

28. J. Derrida, *La Dissémination*, ed. cit., pp. 47-48 [trad. cit., p. 54].

29. B. Blanco, *Geografía de los restos...*, ed. cit., p. 116.

30. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 272a.

31. *Ibid.*, p. 10a.

siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente”³². La existencia del resto hegeliano no es por tanto un afuera absoluto de Hegel; el resto, por mucho que haya sido relegado a la exterioridad del sistema dialéctico, estuvo siempre en relación con su adentro aporético. Y esta relación, al no ser de mera exterioridad, le permitiría a Derrida invaginar a Hegel *en* su propio resto. La frontera, en algún punto, se hace indecible entre resto hegeliano, genetiano y derrideano. Entre las columnas, la estrategia general de *Glas*, pareciera otorgarle a cada uno de ellos su lugar, favoreciendo así la inscripción de una tesis que podría leerse en su despliegue. Sin embargo, ninguna tesis, todo queda y permanece desfigurado en una contra-banda que objeta la lógica enciclopédica del libro. Cada resto se pliega sobre el otro: ya no son sólo los restos de Hegel, Genet y Derrida, aquí, ahora, los que están en juego, ahora son también los restos o lo que impide la clausura del *Saber absoluto*. Es más, será en un prólogo “fuera de libro” [*Hors livre*] donde se reúnen los restos para desjuntar el dogma de sus *corpus* textuales y, ahí, en ese lugar que puede desaparecer, quedan todos los restos soldados en un “se ruega insertar”³³. Cada resto replica y desencadena, en un contra-bando, aquello que le permitiría valer para el otro. O, para decirlo de otro modo: “Se sale de la indiferencia, es decir, de la contradicción absoluta, del derrame infinito de uno en el otro, sólo relevando, en el universal, la singularidad que determina o marca la oposición”³⁴.

La *Aufhebung* introduce, a pesar de querer resolverlo todo, un conjunto de desplazamientos salvajes ahí donde trabajando, sin descanso, reinscribe al resto en lo otro del otro. Este trabajo, rechazando la noción hegeliana de negatividad, tendría la capacidad de restituir en la economía restringida, en el *oikos* de la *Aufhebung*, las fuerzas de resistencia y *restancias* que se elevan contra la economía general. Esto, no con tal de favorecer la restricción económica a uno de sus polos, sino, de un modo completamente distinto, como posibilidad de anular los efectos que homogeneizan en la identidad toda diferencia.

32. J. Derrida, *De la grammatologie*, ed. cit., p. 52 [trad. cit., p. 46].

33. En el último párrafo del *Prière d'insérer* de *Glas*, Derrida escribe: “¿Qué queda de un saber absoluto? ¿De la historia, de la filosofía, de la economía política, del psicoanálisis, de la semiótica, de la lingüística, de la poética? ¿Del trabajo, de la lengua, de la sexualidad, de la familia, de la religión, del Estado, etc.? ¿Qué queda [*reste*] por detallar del resto [*reste*]? ¿Para qué mostrar alegría [*exulter*] en la thanatopraxis? ¿De qué gozar al celebrar, yo, aquí, ahora, a tal hora, el bautismo o la circuncisión, el matrimonio o la muerte, del padre o de la madre, el de Hegel, la de Genet? Lo que queda por saber es aquello que no se ha podido pensar: el detalle de un golpe”.

34. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 160a.

Restos, escombros dialécticos, ruinas fenoménicas, pedazos de Hegel, especialmente estos, son re-enviados, una y otra vez, a través de todo *Glas*. Cada resto, más acá y más allá de circunscribirse bajo el alero de una firma, “se envía a sí mismo todo lo que quiere y no encuentra en suma ninguna oposición, *de-sencadena* en él lo otro *absoluto*”³⁵. Este otro absoluto, libre y escapando de cualquier pretensión económica de la dialéctica (esto es, de su condensación en una síntesis), no puede entonces sino restarse, en su condición no-trascendental, para solicitar, en cualquier contexto, su inscripción en un adentro otro del texto. De ahí que Derrida pueda, en *Glas*, leer a Hegel entre-dos columnas. Leerlo en el diferimiento de su diferencia, esto es, allende la contradicción en sí, que, en Hegel, nombra restringidamente la diferencia en cuanto tal. En *Glas*, cada resto de Hegel, al insertarse en el espacio del entre, produce un *sin como tal* o una huella inasimilable por la idea. En tal sentido, el carácter material de la huella, el resto en su valor de efecto, “debe marcar [*signer*] (...) el punto de ruptura con el sistema de la *Aufhebung* y la dialéctica especulativa”³⁶. En cualquier caso, la producción de una marca iterable, de una *différance*, permitiría a Derrida adelantar en *Glas* la necesidad de re-leer a Hegel como el pensador de la diferencia irreductible. Esto, claro, supondría para Derrida una fisura en el texto hegeliano. Es más, en *Positions* Derrida llegará a decir que el texto hegeliano, en efecto, estaría necesariamente fisurado, siendo así “algo más que el cierre circular de su representación”. Retomando esta proposición, Stuart Barnett escribirá que “esta fisura del texto hegeliano, que *Glas* [termina por] realiza[r], es lo que realmente abre la posibilidad de la deconstrucción”³⁷. Si esta proposición es o no plausible, no es aquí relevante. Sin embargo, aquello que sí lo sería es la condición de fisura o fractura de la clausura, pues ello, efectivamente, permitiría abrir la escena textual para injertar en ella, lo que se llamara aquí, un resto fenomenológico³⁸.

35. J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, p. 302 [trad. cit., T. Segovia, México, Siglo XXI, 2001, p. 271].

36. J. Derrida, *Positions*, ed. cit., p. 60.

37. S. Barnett, “Introduction: Hegel Before Derrida”, en: *Hegel after Derrida*, Londres, Routledge, 1998, p. 27.

38. En esta línea, tal vez tendría sentido señalar que para Derrida, la “noción” de resto remite, desde *Signature, événement, contexte*, inevitablemente a la “noción” de huella [*trace*]. Tal relación imposibilitaría, por ejemplo, que un signo cierre el sentido de un texto en su remisión a otro signo. Es decir, contra Lacan, un significante amo no adquiere sentido mediante su relación al significante del saber (S1/S2), sino que, en una diferencia espacial y temporal, esto es, en la *différance*, el texto re-traza y demora incansablemente su interpretación. La huella mantiene, en su *restancia*, al resto en su inaprensibilidad. Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con la fenomenología? Pues bien, tanto la huella como el resto son, de cierto modo, un tipo de encarnación material de la *géné-sis trascendental*, esto es, actúan como antecedente fenomenológico de la *différance*.

Hegel se insertaría, al menos en la recepción de J. Derrida, en una suerte de entrecomillado fenomenológico³⁹. De este modo, una y múltiples huellas se inscriben en Hegel para corroerlo desde un exceso indeterminable. Si la dialéctica hegeliana, o especulativa en general, se afana por darle un sentido familiar al resto, la intrusión fenomenológica, le permitiría a Derrida, resistir y restarse de tal finalidad. El resto, pasando de una columna a otra en *Glas*, se da cita con la huella y, a partir de un encuentro intraducible, produce el efecto de una ausencia de síntesis. Es decir, el trazo [*trace*] o movimiento del resto [*reste*] deja siempre, no importando las circunstancias, un rastro [*trace*] citable, el cual, manteniendo su secreto, no puede sino iterarse para inocular y parasitar sin fin a cada miembro de la familia hegeliana. El resto *se deja caer* en una letra impronunciable. De este modo, se da lugar sin tenerlo, oscilando entre “la doble exclusión (*ni/ni*) y la participación (*a la vez... y, esto y aquello*)”⁴⁰. Anticipándose a los presupuestos de *Khôra*, el resto no sería en *Glas* ni ideal/ni material y, sin embargo, *sería a su vez* material e ideal. Ahora bien, siempre hay resto, puesto que siempre existe alguna doble función, en el campo de la filosofía o de la política, que, como señala Derrida:

asegura, guarda, asimila, interioriza, *idealiza*, releva la caída en el monumento. La caída [*chute*] se mantiene allí [en un lugar], embalsama y momifica, monumemorisa [monumémorise], se nombra allí – tumba [*tombe*]. Pues [*donc*], se erige ahí, pero como fracaso [*chute*]. El otro – abandona [deja caer / *tomber*] el resto. Arriesgando volver a lo mismo. Derriba [tumba, amaina, conquista / *tombe*] – dos veces las columnas, las trombas [*trombe*]⁴¹, quedan [*reste*].⁴²

39. En tal sentido cabe destacar la cercanía de Derrida, especialmente cuando escribe *Le problème de la génèse dans la philosophie de Husserl*, con el filósofo vietnamita Tràn Duc Tao. De este último, aun cuando no serán aquí comentados ni citados, habría que destacar, ocupando una *posición estructurante*, dos de sus libros, a saber: *El materialismo de Hegel y Fenomenología y materialismo dialéctico*. Asimismo, cabe destacar que la relación entre fenomenología y “deconstrucción” implicó, en principio, implantar la dialéctica en la fenomenología, asociando y vinculando, bajo este procedimiento, génesis material y estructura ideal. Posteriormente, en el contexto de la introducción y traducción de *El origen de la geometría*, el problema se desplazaría hacia la relación entre objetos ideales y transmisión histórica. De una cierta condición invariante de ambos momentos podría inferirse todavía el esquema de una dialéctica entre estructura e historia, sin embargo, en el contexto de *Glas*, la dialéctica, ya diluida en su condición universal en un espacio indecible, sería puesta entrecomillas para trabajar en la producción de un hiato y facilitar, a partir de ese momento, la transfiguración de la idea en la materia.

40. J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 19 [trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 19].

41. Las trombas, según el diccionario de la Real Academia Española, vienen a ser o unas columnas de agua que se elevan desde el mar, o unos hechos o sucesos producidos bruscamente y/o con violencia.

42. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., pp. 7-8b.

Entre ambas funciones, el resto, que deambula de una columna a otra, que va de la idea a la materia, del padre a la madre, se inserta en un espacio en blanco, en el margen que, al diferirse desde lo interior, se abre a la contingencia de sus efectos. Irrumpe, cada vez, aquí, ahora, para desgastar el universal abstracto hegeliano, e insiste, ahí mismo, con el objeto de producir, a partir de su condición inapropiable, el movimiento de producción de una interioridad familiar. Ni adentro, ni afuera, sino “fuera del afuera”, el resto adquiere así, contra la hegemonía de la forma, su carácter material.

Ahora bien, la materia, en *Glas*, depende del receptáculo, esto es, de la madre en la familia hegeliana⁴³. Antes de desviarse completamente hacia este punto, habría que, sin dejar de considerar la cuestión de la materia, retomar la compleja relación entre exterior e interior, entre las dos columnas de *Glas* y aquello que las teje en un *querer-decir* indecible. La operación de invaginación del resto, habría que decirlo, no sería, en consecuencia, “una operación idealista o teológica que, a la manera hegeliana, suspende y releva [*releve*] el exterior del discurso, del logos, del concepto, de la idea”⁴⁴. La materia, al mantenerse fuera del afuera, interrumpe, no teniendo más alternativas que el de un *doble-vínculo* [*double-bind*], la estructura interna de la trinidad hegeliana. El resto, a pesar de las tentativas metafísicas y logocéntricas, no se detiene ante las fronteras ni *ante la ley*, por el contrario, interroga el trazado de éstas para ir más allá, sin salir, de ellas. El resto, en este sentido, no pretende dialectizar el sistema en su intersección adentro/afuera, su objetivo es hacer visible la porosidad inherente sobre la cual la estructura dialéctica se programa. La contra-banda, una vez más, encadena el resto material al desencadenamiento de la idea.

Glas, las luces por venir y el carácter afirmativo de la política

Ante todo, o ante *el todo*, la cuestión que insiste en relación a los restos de Hegel, para volver sobre los pasos adelantados, estaría, en cierto punto, relacionado con “el segundo movimiento de la muchedumbre sobre el ágora teórico”⁴⁵. El problema de la familia, la sexualidad y el Estado escindido del problema de la forma, la apariencia y la materia, aparece como aquello que pro-

43. En este punto lo prudente sería conectar la cuestión de la materialidad y el receptáculo tanto en *Glas* (1974) como en *Khôra* (1993). Si bien aquí no podremos escribir un texto con estas dos columnas, si habrá una escalera, como la hay entre Genet y Hegel, entre *Glas* y *Khôra*.

44. J. Derrida, *La Dissémination*, ed. cit., p. 48 [trad. cit., pp. 54-55]. Traducción levemente modificada.

45. J. Derrida, *Glas.*, ed. cit., p. 50b.

tege al sistema y, por consiguiente, a la familia hegeliana, de su constitución aporética⁴⁶. Derrida, observando que Hegel busca desligar el *Saber absoluto* (*Sa*) de todo *Ello* (*Ça*) y con ello pretende domesticar al *logos*, ve en la *Aufhebung* el lugar en el que la semilla retorna al padre contra el poder obrero⁴⁷. Este retorno de la idea a la verdad, inscribiéndose contra la escritura, podría traducirse aquí como una punta de lanza contra la materialidad de la letra. No obstante, este retorno al padre, estando inscrito en un “momento determinado de la familia”, en una “cierta escena familiar”⁴⁸, no puede evitar que la especulación dialéctica rompa en cada relevo con lo que releva. En efecto, como indica Derrida, “la ley dialéctica se pliega y se refleja, se aplica a sus propios enunciados, a sus propios efectos metalingüísticos, a ese significante en apariencia singular que en alemán, por ejemplo, se nombra *Aufhebung* y que permite designar, (...), una ley de universalidad esencial y especulativa en el seno de una lengua natural, en el seno de la lengua de un pueblo”⁴⁹. El retorno al padre, ya sea de la idea, la voz y/o la presencia, configura, en tal sentido, el lugar donde el *Espíritu absoluto*, al sentirse en familia, se vive a sí mismo como protegido. Ningún poder obrero podría, en tales circunstancias, mermar, por ejemplo, el espíritu familiar que configura y determina la forma política y económica de la sociedad civil y el Estado. La idea, protegida bajo la forma del círculo dialéctico, haría del espíritu lo único libre e infinito. “Libre e infinito en sí, el espíritu” de las leyes, del Estado, de Hegel –en cualquier caso–, no tendría, a su juicio, “opuesto absoluto”⁵⁰. La materia, en este contexto, sería el *opuesto no absoluto* de la idea, lo que en todo caso, significaría que ella no es libre. La materia caería así en una tumba; enterrada viva sin jamás poder morir. Ella, sin embargo, resiste, tiene la capacidad de oponerse al espíritu, en tanto, como indica Derrida, se opone “a su propia tendencia”. Mas, para oponerse a la idea debe ser ella, en esencia, espíritu. Condensada en una contra-banda que de cierto modo la restringe, “la materia como búsqueda de unidad, es pesantez, cómo búsqueda de la unidad, es dispersión. Su

46. En relación a la aporía ver: J. Derrida, *Aporías. Morir – esperarse (en) “los límites de la verdad”*, Barcelona, Paidós, 1998.

47. Derrida, en *La Dissémination*, señala: “La escritura (o, si se quiere el *pharmakon*) es pues presentada al rey. Presentada: como una especie de presente ofrecido en homenaje por un vasallo a su soberano [*suzerain*] (...), pero, ante todo, como una obra sometida a su apreciación. Y esta obra es un arte, un poder obrero, una virtud operadora. (...). Pero ese regalo aún es de un valor incierto El valor de la escritura –o del *pharmakon*– es ciertamente dado al rey, pero es el rey quien le dará su valor. Quien fijará el precio de lo que al recibir él constituye o instituye”, en: pp. 93-94 [trad. cit., p. 111].

48. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 29a.

49. *Ibid.*, p. 16-17a.

50. *Ibid.*, p. 29a.

esencia es su no-esencia: y si ella responde a eso, (...) no es más la materia y comienza a devenir espíritu, entonces, el espíritu es centro, unidad ligada a sí, envuelta junto y en torno de sí. Y si ella no se reúne con su esencia, permanece [reste] (materia) pero no tiene ya esencia: ella no resta (lo que es)”⁵¹. Derrida agrega, problematizando aún más el estatuto de la materia, que la *esencia de la materia es no tener esencia* y, por tanto, ella al devenir espíritu, se constituiría en cuanto efecto como el mayor triunfo de la idealidad.

En el proceso de idealización, habría que puntualizar, “la *Aufhebung* sería a la sazón también un contra-impulso, una contra-fuerza, una *Hemmung*, una inhibición, una especie de anti-erección”⁵². Si la idea desplaza a la materia de su lugar, y se esfuerza por impedir su acontecer en el marco de su génesis, es porque ha quedado inscrita en una economía especulativa de lo absoluto que carece, o bien renuncia, a toda alteridad. *Glas*, a contracorriente, permitiría instalar, entre las dos columnas, el movimiento mismo de la *Aufhebung*, desplazando y contaminando así el proyecto especulativo e ilustrado de la filosofía en su dimensión no-originaria. Interior y exterior, desplazados y contaminados, luchan, sin embargo, por sintetizarse en un movimiento de apropiación de la *Aufhebung*. En tal sentido, la cuestión, si realmente se desea desmontar la racionalidad arquitectónica de la política moderna⁵³ (esto es, el pasaje de la familia a la sociedad civil y el paso de ésta última al Estado y, por tanto, a la despolitización de la vida y su tecnificación instrumental), requiere, contra el amor y la filiación especular, interrumpir el pasaje mismo que va de la dialéctica a la estrictura. La estrictura, antes de producir un corte en el círculo de la síntesis, tendría necesariamente que reconocer la insistencia y resistencia de un resto no dialéctico. Ahora bien, este resto, para cumplir con su cometido, debe trabajar con insistencia a partir de un elemento genético, el cual, por su condición de excluido, tendría que ser externo a la trinidad familiar pero inherente a la temporalidad dialéctica. En consecuencia, el resto flota entre las dos columnas de *Glas*, de Genet a Hegel, se inscribe como el hijo bastardo⁵⁴ que contamina y desfigu-

51. *Ibid.*, p. 30a.

52. *Ibid.*, p. 34a.

53. Tema al que se apunta y del se espera su despliegue en la última parte de este ensayo.

54. Derrida se pregunta en la página 12a de *Glas*: “¿Existe un lugar para el bastardo en la onto-teología o en la familia hegeliana?” Marcos Siscar señala que Derrida habría preferido mantener bajo reserva una respuesta directa a esta cuestión. Sin embargo, se podría decir, en palabras de Siscar, que la respuesta es un sí y no a la vez: “No, la bastardía debe poder ser en cualquier nivel relevada [relever] por el juicio de una síntesis *a priori* para que haya ahí discurso o familia; y sí, para poder ser relevada, la bastardía debe permanecer [rester] irreductible a la legitimidad familiar, (...) En tal sentido, la respuesta a esta pregunta, en su oscilación entre el sí y el no, no opone más al adentro y al afuera”. M. Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 243 y ss.

ra las reglas de la familia burguesa. La constitución de la estrictura acontece, entonces, en la comprensión misma del texto hegeliano, es por ello que Derrida trabaja en su nombre. No obstante, habría que señalar, en honor a la condición genética del resto, que la constitución estructural de la estrictura estaría relacionada, en Derrida, con el problema de la *génesis trascendental* como *síntesis a priori ya constituida*⁵⁵. El problema de la familia, la sexualidad y el Estado, resumidos dialécticamente en un cálculo económico, estaría relacionado, en efecto, con el problema del origen y la inscripción de la idealidad. “La exigencia de una síntesis” actuaría, incluso en su deriva fenomenológica, como el motor de la dialéctica hegeliana. El resto, instituido como elemento extraño pero constituyente de la oposición entre tesis y antítesis, desbordaría los límites de la génesis tanto en su sentido metafísico como histórico⁵⁶. De modo tal, la experiencia dialéctica del *Saber absoluto* es-siendo, aquí, ahora, entre una *génesis trascendental* y una *génesis empírica*, la marca de un Hegel *todavía* en camino. “Entre un origen trascendental y su origen histórico, o entre un origen histórico y su origen trascendental”⁵⁷, el *Saber absoluto* retuerce sus *falsos comienzos* sin dejar de retener y potenciar por ello las fuerzas de su auto-conservación.

El carácter indisociable del resto hegeliano, especialmente en su condición protética, no podría más que conducir al lector hacia un lugar de perdición o sin-sentido. Lugar, aquel, que tendría lugar si y sólo si, protegiéndose tanto del teólogo como del arqueólogo y su fascinación por los objetos muertos (es decir, protegiéndose de Hegel), está la dialéctica preparada para liberar lo desconocido. El no-saber, como indica Derrida leyendo a Bataille, sería entonces el principio de la experiencia, en este caso, de una herencia *por venir*, toda vez que “lo desconocido exige en último término un imperio no compartido”⁵⁸. Sin contradecir este planteamiento, habría que decir que este “imperio no compartido” es, precisamente, aquello que mantiene a Derrida en su *confrontación* con el idealismo hegeliano. Los restos de Hegel,

55. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presse Universitaire de France, 1990, pp. 9-17.

56. Derrida al respecto señala: “La génesis reúne en su concepto dos significaciones contradictorias: la del origen y la del devenir. Por una parte, en efecto, la génesis es nacimiento, comienzo absoluto de un instante o de una «instancia» irreductible a su instancia precedente, (...); brevemente, no hay génesis sin origen absoluto, ni originalidad si no se la proyecta [*envisage*] ontológicamente o temporalmente, ni originalidad si no se la piensa [*envisage*] axiológicamente; toda producción genética aparece y adquiere sentido por una trascendencia a eso que no es ella”. J. Derrida, *Le problème de la genèse...* ed. cit., p. 7.

57. G. Bennington, “Écrire, écrit-il...”, en: J. Adnen (Dir.) *Derrida et la question de l'art. Deconstructions de l'esthétique*, Nantes, Cécile Defaut, 2011, p. 145.

58. G. Bataille, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1973, p. 15.

resistiéndose a su disolución [*Auflösung*], adquirirán, aquí, –y esto es lo que no se ha dejado de ensayar–, el carácter de una re-escritura de la materialidad. En tal dirección, podría adelantarse lo siguiente: muerto Hegel, son sus restos los que conservan *en su separación de la vida su referencia a lo vivo*⁵⁹.

Tout lui reste. Elle est à suivre⁶⁰

En virtud de esta operación retencional, el resto hegeliano, aun cuando admite la abolición de los límites entre lo primario y lo secundario, conservaría la estructura que reduce lo empírico a lo eidético. La producción de lo *Absoluto* reúne y guarda, *en sí y para sí*, el carácter sintético y unitario de la Idea. Cerrándose sobre sus propios goznes, la dialéctica hegeliana negaría, una y otra vez, la condición hylética y fragmentaria de sus condiciones de posibilidad. Ante la dialéctica, todo aquello que dice relación al resto hegeliano, al intuir la unidad de su otro cercado, se afirmaría sin forma predeterminada. Inasible, el resto hegeliano escaparía entonces tanto de la certeza sensible como el *Espíritu absoluto*. Dicho esto, entonces, no sería difícil comprender que la indivisibilidad de la letra constituye para la dialéctica hegeliana el *faktum* de la idealización. Relevar el límite es conservar la idea, conservar la materia es perder la idea. En esta dirección, se entiende que “la lógica de la *Aufhebung* se vuelve en cada instante su otro absoluto”⁶¹. La materia, a fin de cuentas, opera, en su conservación, un desgarramiento de la idealidad. Entre-dos columnas, idea y materia se intercalan como efectos de *doble-banda* y, por tanto, permiten inscribir, en la historia de la filosofía, un Hegel sin hegelianismo, o bien, un hegelianismo sin reserva. De este modo, Derrida, al situar a Hegel entre-dos columnas, le habría otorgado la posibilidad de *sobrevivir* fuera de su contexto y los de su recepción. Contra el hegelianismo, Derrida señalará: este “no haría otra cosa más que extender su dominación histórica, desplegando finalmente sin obstáculo sus inmensos recursos de envolvimiento”⁶². La dialéctica, a través de la *Aufhebung*, conduciría, para volver sobre el problema inicial de este ensayo, al binomio idea/materia por los senderos de una reflexión sobre la negatividad. Envolviendo la materialidad de la idea, el hegelianismo de Hegel y, por supuesto el de sus herederos, impulsaría, bajo la forma de la representación,

59. G.W.F. Hegel, *Lecciones de estética, Vol. I*, Barcelona, Península, 1989, p. 313.

60. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 210a.

61. *Ibid.*, p. 188a.

62. J. Derrida, “De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hegelianisme sans réserve”, en: *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 369 [trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 344].

la unidad constitutiva de la metafísica. En efecto, el gesto de reapropiación metafísica de la materia borraría, en el contexto de una economía restringida, el carácter heterogéneo de la idea. Sin embargo, antes y después de *Glas*, el resto indecible, mediante un gasto sin reserva, contaminaría el límite mismo que existe entre idea y materia. La presencia imposible del resto inscribiría, entre las columnas, el movimiento de la *différance*.

La indecidibilidad del resto y su carácter excesivo, por una parte, y, por otra, el cálculo incalculable, deslizarían al par idea/materia hacia su condición no-originaria. “La ley de la *différance*”, si es que esta proposición de Richard Beardsworth tiene validez, haría del resto hegeliano una huella que “excede la forma”, esto es, “lo que –en palabras de Beardsworth– resulta difícil de aceptar para el hegelianismo”⁶³. Condensado en los límites, en el blanco retirado y duplicado del margen, Derrida entra entonces en el hegelianismo con tal de poner en evidencia cómo el idealismo podría, si se lo lee en una meditación sobre la escritura, poner fin a la metafísica del libro y así originar otro estilo de pensamiento. En “El fin del libro y el comienzo de la escritura” la referencia a Hegel, en rigor, sirve tanto para indicar, “el extraño privilegio del sonido en la idealización, la producción del concepto y la presencia consigo del sujeto”⁶⁴, es decir, la realización de la *metafísica de lo propio* (en la cual “la totalidad de la filosofía del logos” quedaría resumida), como para rehabilitar el *pensamiento como memoria productora de signos*⁶⁵. Más allá del detalle, lo que aquí importa destacar sería, por una parte, que Hegel, tal y como es recibido por Derrida, es un “pensador de la diferencia irreductible”, y, por otra, que brota, en la producción de la unidad especulativa, el juego de lo indecible. Signos que producen signos en una división sin fin de la cadena significante. Al volver insuficientes, entonces, las categorías metafísicas, el resto hegeliano permite a Derrida situar lo imposible en el lugar de lo posible. Esta operación tendrá diversas y diseminadas fuentes en el texto derrideano, sin embargo, en lo que atañe a Hegel, habría que destacar, en el marco de la idealización, que lo ideal se transmuta en real y lo real en ideal. No resolver la contradicción, esa es la cuestión. Es en esta dirección que la *contre-bande*, por ejemplo, aparece como resto de la contradicción dialéctica.

La *doble banda*, sobre la cual se estructurarían los restos de Hegel, arrojaría a su vez otro resto, multiplicando y secretando así nuevas derivas de lo incapturable. En los márgenes blancos, espacio que rodea y junta las columnas A y B de *Glas*, la idea quedaría contaminada por la materia, en tanto esta

63. R. Beardsworth, *Derrida y la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 94.

64. J. Derrida, *De la grammatologie*, ed. cit., p. 23 [trad. cit., p. 18].

65. *Ibid.*, p. 41 [trad. cit., p. 35].

última injertaría en la primera una cierta cadencia en la que sus respectivos límites quedarían trastocados. Una al lado de la otra, una dentro de la otra, una y otra *cayendo* en lo otro del otro, la metonimia entre idea y materia haría parte no sólo de *Glas* sino de la escritura derrideana en general. En fin, mediante la contra-banda [*contrebande*] la idea acontecería en su división para *caer* [*tomber*] en una pluralidad de trazos [*tracce*] materiales, en tanto estos iterarían su inscripción en un contrabando [*contrebande*] de huellas [*tracce*]. Diseminándose, y multiplicando sus condiciones de posibilidad, el o los rasgos del resto hegeliano configurarían el carácter no-originario del origen. El o los rasgos del resto se diseminarían, multiplicando sus condiciones de posibilidad, en la indeterminación de una pluralidad de causas tanto ideales como materiales. La *doble banda* no tendría, en razón de su exposición, su origen en una de las columnas, en uno de los polos en los que idea y materia intentan resguardarse de la contaminación. Como señala Beatriz Blanco, el recurso de la indecidibilidad pondría “en marcha la estructura de la *double-bande*, desde el momento en que la figura de lo doble no sólo se desdobra indefinidamente sin detenerse en ningún par o pareja originario, sino que se disemina en una polivocidad irreductible”⁶⁶. El problema con este resto es que tendría lugar sin tenerlo. Pues, en tanto “no ha intervenido”, todavía, solo le resta acontecer como lo “otro que no es del todo ni en absoluto”⁶⁷. Es por ello que “el resto estalla como el otro lado de la herencia, como la producción del espacio de los desheredados”⁶⁸. La especulación filosófica en general actúa entonces como un inmenso cenotafio. José María Ripalda, a propósito de Hegel y, por qué no decirlo, a propósito de su lectura de *Glas* de J. Derrida, señala:

Pero también la especulación hegeliana nos ha quedado enfrente como un inmenso cenotafio; la locuacidad de los turistas, “lo-que-Hegel-dijo”, no hace sino magnificar su muda resonancia. En realidad ¿se ha ocupado alguien de ese silencio?, ¿del segundo Hegel, callado, su doble, sin el que el primero se parece a la cháchara sobre él?⁶⁹

Entre idea y materia, se desplazan, aun cuando no se haya dado cuenta directamente de ello, unas *luces por venir*. El problema, encastrado en este ensayo, dejaría leer, en su iterabilidad, una cierta relación entre material-

66. B. Blanco, *Geografía de los restos...*, ed. cit., p. 110.

67. J. Derrida, “Del todo”, en: *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, 2001, p. 479.

68. B. Blanco, *Geografía de los restos...*, ed. cit., p. 171.

69. J. M. Ripalda, *Fin del clasicismo: a vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992, p. 240.

dad, política y razón. Por una parte, la familia hegeliana y la herencia dialéctica, negándole a *Glas* un espacio de confrontación, habrían mantenido a la razón asignada a una especie de transparencia ideal. Bajo el manto de la medida, el cálculo y lo previsible, la dialéctica hegeliana habría orientado sus fuerzas a prevenir todo contagio que pudiese desfigurar el orden mismo de la objetivación. Sin acontecimiento, todo quedaría prescrito y encapsulado en un programa familiar y estatal, donde el carácter ilustrado sólo tendría *chance* de anunciar lo posible. *Glas*, por otra parte, tensionando la relación entre idea y materia, objetando, a su vez, a partir de esta tensión, el modo de la articulación familiar en Hegel, facilitaría la irrupción imprevisible de un resto, siempre marginal, que al deambular de una columna a otra, permitiría injertar en el *corpus* de la “normalidad constituida” aquello que desbarata los extremos de una oposición. *Glas*, en tal sentido, facilitaría el acontecimiento de un *peligro absoluto*⁷⁰ que, en unos pasos todavía no realizados, permitiría interrogar, ya no exclusivamente desde un punto de vista fenomenológico en deconstrucción, la relación entre *forma y democracia*, esbozada en principio en *Les fins de l'homme* y, posteriormente, retomado en *Voyous*.

La escritura de *Glas*, su composición en dos columnas y la exhibición de una contaminación sin parangón entre diversos géneros, permitirían esbozar un *programa no-programable* que dislocaría la forma misma de la política. *Glas*, en su estructura dislocada, es y sería en sí mismo una intervención política, pues, no sólo conmociona la escritura sino también se erige como un acto contra-institucional. De hecho, es el mismo Derrida quien, respecto de *Glas*, señala: “todas las cuestiones y todos los «temas» abordados en *Glas* serían explícitamente políticos”⁷¹.

En tal dirección, lo que de algún modo habría que destacar de *Glas* es su capacidad de intervenir la forma ya no sólo del libro sino de la escritura misma. Es ello, precisamente, lo que hace imposible su recepción entre los hegelianos formados o no en Hegel. Y todavía más, aquello que configura la no-recepción de un Hegel *out of joint* sería, en cualquier caso, la capacidad de J. Derrida de hacer de *Glas* una intervención que dejaría entrever aquello que la especulación dialéctica habría excluido del contexto filosófico-político. Develando la censura que se instala a través de la rutina de la escritura académica, Derrida habría dado y desplegado, entre las dos columnas de *Glas*, una necesidad política de “trabajar en la producción (...) de algo aun no codificado”⁷². Esto, si alguna conclusión cabe en este escrito, permitiría

70. J. Derrida, *De la grammatologie*, ed. cit., p. 14.

71. J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 20.

72. J. Derrida, “Ja, ou le faux-bond”, en: *Points de suspension. Entretien*, París, Galilée, 1992, p. 52.

dar cuenta del carácter afirmativo de la política en Jacques Derrida: pues, por una parte, *Glas*, en su estrategia escritural, en su singular deconstrucción de Hegel, en su calidad de texto irrecibible, ilegible e intraducible y, por otra parte, en el deslizamiento de una materialidad fuera de serie, siempre en movimiento, abierta a nuevos acontecimientos, incapturable metafísica y ontológicamente, ligaría el acontecimiento de unas *luces por venir* a lo monstruoso, destinerante e intempestivo que sólo se daría como lo indecible ante la ausencia de síntesis.

EL RESTO Y LA TOTALIDAD. DIGRESIONES SOBRE
DERRIDA Y LA DECONSTRUCCIÓN
Rest and totality. Digressions on Derrida and deconstruction

Horacio Potel
Universidad Nacional de Lanús
potel@gmx.net

Resumen: El autor del presente artículo retoma la deconstrucción derrideana entendida como una afirmación infinita de lo otro que viene o como la invención de lo otro. El autor señala que antes que cualquier pregunta, antes que cualquier teoría, antes que cualquier filosofía está lo otro, negándose por ello mismo a “encasillarse” en una posición firme que delimite y encierre en su cierre a Jacques Derrida. Luego de recorrer, desde esta perspectiva, los conceptos de hospitalidad, resto y lo posible-imposible, entre otros, el autor cierra el artículo con el relato de la persecución legal que sufrió en calidad de autor de una página web dedicada a la difusión de las obras de Jacques Derrida.

Palabras clave: resto / totalidad / deconstrucción

Abstract: In this paper, the author focus on derridian deconstruction, understood as an infinite affirmation of the other that comes, or as the invention of the other. The author points out that the other is already there, before any question, any theory, any philosophy are established, which makes the author refuse to “categorize” himself in one firm position that would delimit and enclose in its closure Jacques Derrida himself. Finally, after analysing, from this point of view, the notions of hospitality, rest and the possible-impossible, the author narrates the legal persecution he was subjected to for opening a web page dedicated to the dissemination of Jacques Derrida’s works.

Keywords: rest / totality / deconstruction

Si viese claramente, y por anticipado, adónde voy,
creo realmente que no daría un paso más para llegar allí.
Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis*

Decir lo que la deconstrucción sea, es, claro, traicionarla, congelarla, asesinarla. Esto, desde ya, por supuesto, pasa con cualquier cosa: todo encasillamiento, encierra, encapsula, reduce, ya que supone una tarea de selección, de edición, en la que la totalidad e individualidad de “la cosa” –si es que algo así existe– necesariamente se pierde. Ahora bien, cuando la cosa a cercar, a limitar con un aparato conceptual, es la deconstrucción misma, la cuestión

se vuelve paradójica: ya que la deconstrucción se empeña en mostrar que las cosas no tienen ni un significado definible ni una misión determinada. Que cada vez que se intenta definir una cosa, encerrarla en un casillero, la cosa misma se escapa y se escapa, porque lo que ocurre con las cosas no es algo que tenga que ver con el presente: el significado, la misión de las cosas, lo que ocurre con las cosas, siempre está por venir. La deconstrucción es una apasionada, amorosa, afirmación de lo por-venir. Esto quiere decir que lo que se afirma no es lo que es, lo que está, lo dado, lo presente, eso que los enemigos de la esperanza suelen llamar “Lo Real”. Lo que se afirma, por el contrario es lo por venir, y no lo por venir que algún día llegará, al fin de algún camino o como resultado de algún programa. Lo por venir, está siempre por llegar, lo que quiere decir que jamás se consumará en presente alguno. Lo por venir es lo que no se ve en ningún horizonte, lo monstruoso, lo imprevisible más allá del horizonte de lo mismo. La deconstrucción es una afirmación infinita, afirmación sin descanso ni meta final, de lo que está en construcción deconstruyéndose. La afirmación de lo otro que viene, la invención de lo otro, la promesa siempre renovada. Promesa originaria, pues si estoy constituido por lo otro, es la interpelación de lo otro lo primero, antes que cualquier pregunta, antes que cualquier teoría, antes que cualquier filosofía está lo otro, al que empiezo, antes de empezar y de ser, respondiendo: *sí, sí*.

Pero esto, el encasillamiento, es de alguna manera lo que se nos pide cuando se nos exige tesis y artículos, es decir, tener por lo menos UNA posición firme que delimite y encierre en su cierre a Jacques Derrida¹. El cual, por cierto, en ocasión de su defensa de tesis, decía: “La idea misma de presentación tética, de lógica posicional u oposicional, la idea de posición, [...] era una de las piezas esenciales del sistema sometido a un cuestionamiento deconstructor”². Para Derrida “resumir o presentar conclusiones téticas” es imposible, y en seguida vamos a ver cómo ocurren estas imposibilidades. Como ya dice en uno de sus trabajos juveniles:

1. “Pero, sobre Derrida, no se trata en absoluto de escribir una tesis. Ni hoy ni mañana”, S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984. p. 15. “Se puede hacer cualquier cosa menos una tesis, una sola”. P. Vidarte, *Derritages. Une thèse en déconstruction*, versión en castellano inédita cedida por el autor, “Capítulo V: Conclusiones. Metáthesis”, p. 20.

2. J. Derrida, *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 11-22. Texto presentado en la sesión de defensa de la tesis, basada en las obras publicadas de Derrida, que tuvo lugar en la Universidad de la Sorbonne, el 2 de junio de 1980, ante un tribunal formado por los profesores Aubenque, De Gandillac, Desanti, Joly, Lascault y Lévinas.

Una de las tesis –hay más de una– inscritas en la diseminación es justamente la imposibilidad de reducir un texto en cuanto tal a sus efectos de sentido, de contenido, de tesis o de tema.³

Pareciera, entonces que una tesis, una posición sobre la deconstrucción, es una tarea condenada al fracaso, una tarea imposible. Pero he aquí que la deconstrucción es una incesante espera de lo imposible, es decir de aquello cuya posibilidad está sostenida por su imposibilidad. Pues bien, como la lealtad pura es imposible, vamos a empezar con la traición impura, en nombre de una fidelidad infiel, para poder explicar tantas imposibilidades⁴.

Vamos a decir: (para empezar por algún lado, ya que todo ya empezó), vamos a decir, entonces: la deconstrucción es un pensamiento “en contra” de la Totalidad, un pensamiento afirmativo por tanto, ya que la Totalidad (de existir algo así) cancelaría todo acontecimiento. La Totalidad es la muerte. Pero no esa muerte que nos habita, sino esa “Muerte” que el pensamiento binario falsamente intenta oponer a una “Vida” igual de pura y por tanto imposible. Si se le quita el privilegio concedido hasta ahora al presente, la muerte está desde siempre habitándonos. Somos fantasmas asediados por fantasmas. Y esa condición espectral, la-vida-la-muerte, o la *survie*: estructura original que no se deja derivar ni de la vida, ni de la muerte, es la forma misma de la experiencia y del deseo irrenunciable. “*la vie est survie*”. La *survie* viene. Y abrirse a esa venida, abrir la venida, levantar las barreras, abrir las fronteras para todo lo que venga, es hacer lo que hay que hacer, hacer lo imposible. Si hay algo que detener es aquello que impidiendo la venida pueda obstruir el por venir, traer la Muerte, impedir la posibilidad de una llegada otra, cerrar la apertura afirmativa para la llegada de (lo) otro, es decir, cerrar la experiencia misma, que para Derrida es siempre la experiencia del otro.

Si llamamos “la Muerte” a la desunión absoluta, a la falta de toda ligadura, a la desconexión total, a la diferencia plena, entonces no puede haber Muerte; si llamamos “La Vida” a la total unidad, a la falta de espaciamiento,

3. J. Derrida, “Hors libre” en: *La Diseminación*, trad. J. Arancibia (modificada), Madrid, Fundamentos, 1997, p. 13.

4. Entonces lo mejor será que comencemos. Lo que no borra el dolor, ni el sentimiento de la traición; traición porque es imposible terminar, porque el contexto está siempre abierto, porque siempre está abierto el porvenir, y entonces jamás se podrá pronunciar la última palabra. Pero ese es, justamente, desde siempre el precio a pagar si se dice algo, la imposibilidad de decirlo todo, la certeza de estar en la incerteza, la impureza del perjurio, de la infidelidad, de la traición. Y a la vez, otra vez, a la vez, la traición, la infidelidad y el perjurio, es lo único que pude conservar el secreto, y el secreto es justamente lo que permite que nunca termine, una tesis, un texto, una vida. Que nunca se cierre en una totalidad, que nunca baje a su tumba. Nada ni nadie termina nada ni nadie. Ni la muerte termina. Y entonces de nuevo lo único que se puede hacer es comenzar. Comenzar no para concluir nada, comenzar para inscribir la inconclusión, comenzar para sumar un trazo, un resto, algo que comienza ya como ruina y ceniza, y que justamente solo en tanto resto y ceniza abre el por-venir.

a la ausencia de diferencia, a la asfixia, a la opresión, al ahogo, entonces no puede haber Vida. Porque está lo indeconstruible, el principio de ruina que da posibilidad a la pervivencia, a la *survie*. La vida limita a la muerte y la muerte limita a la vida. O lo que es lo mismo: la muerte es la condición de posibilidad de la vida, la vida es la condición de posibilidad de la muerte. Vivimos para poder morir, pero morimos para poder vivir.

Pues bien, volvamos al Todo y digamos que: si el Todo no es, si lo uno no es, entonces por lo menos habrá dos. Podemos llamarlos por comodidad, a estos dos: el afuera y el adentro, o lo mismo y lo otro. Pero aclarando antes que eso de lo del “por lo menos dos” se aplica a “cada uno” de estos dos, que por tanto no llegan nunca a ser “Uno” enfrentado al “Otro”. Ahora bien, si queremos que estos dos sean, que no se unan en una reconciliación hegeliana que los fusione y los anule como tales, al constituir un todo; debemos suponer que, por ejemplo: el afuera esta dentro del adentro, que lo otro habita en el mismo, que el mismo está en lo otro y que el adentro está contaminado por el afuera, desde siempre.

Demos un ejemplo, un tema sobre el que Derrida trabajó mucho: la hospitalidad. La hospitalidad absoluta es lo más temible, es lo más temible porque es entregarse totalmente al otro, totalmente a la ley del otro, por lo tanto la hospitalidad absoluta implica quedarse sin ley, quedarse sin regla, quedarse sin estructura, quedarse vacío de sí mismo. Es un *tsunami* que arrasa con todo, que se come todo. Si algo así como la hospitalidad pura fuera posible sería la desaparición del sí mismo, succionado totalmente por lo otro; y por eso es que ante ese temor, ante esa cosa extrema de la hospitalidad pura, se erigen todas las fronteras, todas las leyes todas las aduanas. La hospitalidad absoluta es imposible, sería la muerte del afuera o del otro, el otro dejaría de ser el otro para pasar a ser el mismo, y el mismo dejaría de ser el mismo para ser el otro, con lo cual ya no habría ni mismo ni otro: solo Todo.

Entonces, nuevamente, vamos a partir de la idea de que no hay Una sola cosa, como piensan por ejemplo, los hegelianos, o los empiristas, sino que hay por lo menos dos: lo mismo y lo otro. Si esto es así lo mismo debe contener a lo otro dentro de sí mismo: porque si lo otro, el afuera, no llevara dentro al adentro no sería un afuera. La proposición básica de esta dualidad implica la imposibilidad de que se resuelva en una unidad, es una dialéctica sin conciliación posible. Una dialéctica sin fin. Un movimiento que no para.

¿Por qué? ¿Por qué no para? Por el tercero. Pero ¿cómo? ¿no es este tercero el instrumento privilegiado en el que se basa la dialéctica hegeliana, contra la cual la deconstrucción se alzaría? ¿No es este tercero, acaso, el mediador, el que justamente por estar en el “medio” permite la reconciliación, la síntesis, la participación? Derrida no lo ve así. Interpreta al tercero como aquello que en su heterogeneidad absoluta, impide toda síntesis, toda juntura, toda reconciliación, todo cierre. Promete entonces la justicia, la

invención del otro, el arribo del mesías que siempre arriba, está arribando y no para ni termina de arribar; volveremos también sobre esto.

Ya en los primeros textos de Derrida aparecerá la resistencia de lo que no es ni esto ni lo otro, resistencia a ser asimilado por esto o por lo otro. Estos resistentes son los indecibles, que en tanto tales permanecen, restan, resisten, se resisten a ser asimilados, comidos, destruidos, aniquilados por los pares de opuestos del pensamiento binario, del pensamiento de logos, un binarismo al servicio de la Totalidad de lo Mismo, que es como decir lo mismo al cuadrado. Uno de los pares de la dicotomía carga siempre con el peso de la culpa: es lo malo, lo sucio y lo feo, para mayor gloria del par privilegiado, por supuesto. Así: el espíritu sobre la materia por encima y arriba; lo inteligible sobre lo sensible; la vida sobre la muerte; la eternidad sobre el tiempo; la unidad sobre la dispersión; el Todo sobre todo y todos. Pero hete aquí que los indecibles que no son ni esto ni lo otro, escapan de estas abstracciones, se resisten, inasimilables, impidiendo el cierre del concepto, habitando en el “entre”. Los indecibles impiden la realización de la Unidad, es decir el cierre del círculo de lo mismo. Gracias a los indecibles, hay acontecimiento, o lo que es lo mismo: algo pasa. Y porque algo pasa, no pasa que todo quede congelado en eterna y paralizada presencia. La deconstrucción es aquello que acontece, y si acontece entonces la Totalidad está derrotándose o deconstruyéndose. Malas noticias entonces para los totalitarios. Si algo acontece es que el círculo de la reapropiación falla, un resto inasimilable se le escapa y da lugar y da tiempo. El concepto nunca puede terminar de ahogar a la diferencia.

La deconstrucción es una filosofía contra la totalidad, acabamos de decir, contra el imperio único de lo Único. El arma que ella utiliza es el resto, aquello que los esquemas de la razón no pueden contener, aquello que se escapa y resiste siempre a todo intento de apropiación, de asimilación, de totalización, aquello que proclama la victoria de lo individual sobre lo universal, pero lo proclama como una promesa, una promesa originaria. Porque que haya resto es lo que impide el cierre absoluto, la unicidad total, la ausencia de tiempo en la eternidad, la ausencia de espacio en la totalidad, la ausencia de todo en el Todo, ya que en el Todo no puede haber nada diferente, si hubiera algo diferente el Todo no sería el Todo, sería el Todo y otro diferente, el verdadero Todo tendría que integrar dialécticamente al todo y a su otro diferente, acabando así con toda diferencia lo que es la condición de posibilidad del Todo. Pero por suerte nos ha sido prometido el resto o, para seguir al último Derrida, la justicia: la promesa de que la separación, la diferencia, lo individual no serán nunca devorados por lo mismo, que es lo mismo que decir que la Muerte no triunfará: larga vida a los fantasmas. Y no serán nunca devorados porque la justicia siempre está *por* llegar. Este *por* llegar abre el tiempo e impide el eterno retorno de lo mismo, la repetición no se repite a sí

misma, la repetición siempre difiere de sí misma, dando lugar a lo diferente, a lo otro. La justicia nunca se presenta, y esta no presencia, a la vez que invalida todo supuesto privilegio de “Lo presente”, es la garantía de que nunca se va a producir aquello que sería la peor de las injusticias, es decir: el arribo de la Justicia, que nuevamente no puede ser más que el arribo de la Muerte, el fin del deseo, la asimilación, el aniquilamiento de todo aquello que no sintonice con la “Justicia Misma Presente y Actuante”. El Mesías no puede llegar más que como Satanás. Su llegada sería el cierre del tiempo, el cierre de la historia, el cierre de la estructura de la esperanza, ya que para mantener la esperanza es necesario romper con toda esperanza determinada. Sin desajuste, sin fracaso, sin interrupción, hiato, disyunción, no es posible la justicia. La llegada anularía la promesa, la imposibilitaría. La llegada cancelaría todo por venir. Todo se consumó. Fin.

O: Eterna repetición de lo mismo. La odisea hegeliana de la conciencia que se reencuentra consigo misma, no dio jamás un paso, el dialéctico o el hermeneuta con sus círculos siempre se quedan en el mismo punto, un punto imposible: el presente.

Hablar es prometer. Toda frase, todo performativo implica una promesa. La performatividad de la promesa organiza para Derrida toda la relación con el otro. Antes de mí está el otro al que tengo que empezar por responder. Responder a un llamado que nunca deja de llamar. Una promesa irreductible, que no cesa de prometer. Un *Ven* que nos llama tanto del pasado –un pasado que no puede más que retornar, una y otra vez, como acoso fantasmal, recordándonos la promesa originaria, el compromiso originario, aquel primer sí al sí que nos endeuda para siempre– como desde el futuro, un futuro que nunca se cierra porque siempre está por venir. Un llamado a romper con todos los muros del presente, los muros de lo posible. Mantener abierto el sentido es sostener la promesa de que alguna vez se escribirá la palabra justa.

El Mesías es posible sólo porque es imposible.

Lo posible como posible es imposible, un posible no imposible, sería un pro-grama, un conjunto de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, un camino seguro, una ruta pavimentada y señalizada que no conduce a ningún lugar. Que no da lugar al acontecimiento. No hay posibilidad en el reino cerrado de lo posible. No hay *por*-venir.

El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad.⁵

5. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. O. Del Barco y C. Ceretti, México, Siglo XXI, 1998, p. 10. Monstruosidad porque “la forma es la huella de lo informe” (Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 30).

Que no haya posible como tal, es entonces la condición de posibilidad del por-venir, es decir de la venida de lo imposible. Si viene lo posible, viene lo conocido, lo repetido, lo asegurado, lo esperado, no pasa nada con lo posible, no es posible que venga el acontecimiento. Por eso, si hay acontecimiento, este solo puede venir de lo imposible. Aclaremos: Derrida llama “posible” a lo programable, a lo previsible, a lo instituido, a lo que se repite constantemente sin dar lugar a nada nuevo, es decir sin abrir el por-venir, sino cerrándolo en el círculo reproductivo de lo mismo, en la perpetuación de las instituciones: el por-venir es reemplazado así por un “presente futuro” porque su futuro “posible” ya está “presente” aunque sea sólo en la forma de “ideal” para aquellos proyectos más ambiciosos, que ya no postulan una repetición mecánica sino que prevén alguna meta escatológica. Todos los progresismos siguen este patrón y no sólo ellos, desde luego.

La herencia es una de las formas de la hospitalidad, hospitalidad que se ejerce reafirmando lo que viene “antes” de nosotros, lo que recibimos antes de ser sujetos y poder elegir, por lo cual la herencia no se elige, no es la elección de un sujeto “libre” y “soberano”, ella nos elige violentamente. Reafirmar la herencia es mantenerla con vida y mantenerla con vida significa reactivarla de otro modo. Lo que heredo no es algo de lo cual pueda apropiarme, ya que en ella, como en todo el resto inasimilable, la apropiación está unida a un movimiento de expropiación. Como dice Derrida en un libro de diálogos⁶, la herencia no se elige, no se escoge, se escoge conservarla con vida, mantenerla en la pervivencia, en la *survie*, y esto se hace por un movimiento doble: una reafirmación que a la vez continúa y a la vez interrumpe y debe necesariamente interrumpir: decir hoy aquí lo que es “Derrida”, dejarlo sentado y establecido de una vez y para siempre –si tal cosa fuera posible– sería el fin de la herencia, el entierro y la lápida. No habría ya por-venir para la firma *Jacques Derrida*, porque ésta se habría totalizado en un punto de presencia. Para salvar la pervivencia es necesario, por tanto: editar, seleccionar, cortar, pegar, reinterpretar, filtrar, desplazar, criticar; intervenir activamente para que la herencia no se cierre y quede lugar, para que algo pase, para que algo ocurra, un acontecimiento, el por-venir. La continuidad de la herencia está garantizada por esta fidelidad necesariamente infiel, por el necesario fracaso en concretar la totalidad que es justamente lo que permite que nunca termine, una tesis, un texto, una vida. Que nunca se cierre en un círculo, que nunca baje a su tumba. El origen no-originario no se deja llevar ni a un presente de origen simple, ni a una presencia escatológica. Por-venir no indica una dirección en el tiempo: si toda huella es huella inscripta es entonces huella de huella, su origen siempre la precede. Lo otro está en mí, viene a mí desde antes que

6. J. Derrida y E. Roudinesco: “¿Y mañana qué...?”, el diálogo al que hacemos referencia es: “Escoger su herencia”, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 9-28.

se establezca una división entre el otro y yo, la llegada del por-venir es originaria. Lo que somos lo heredamos, no somos más que lo que heredamos. Ser es heredar. Nos dice Derrida: “el ser de lo que somos es, ante todo, herencia”⁷. El origen de todo está en esta venida de (lo) otro. Y esta venida nunca termina, la restancia hace que el movimiento no tenga fin. Los fantasmas sobreviven, la esencia nunca se hace presente y la pervivencia no termina.

En el punto más puntual de la reunión más unitiva, en la más unida de las unidades, no hay espacio (ni tiempo) para nada que no sea El Uno. O mejor, no hay lugar ni para la unidad, con lo cual nuevamente, la disociación es la condición de posibilidad de cualquier unidad en cuanto tal. La ex-apropiación, no se totaliza, no se cierra jamás. Ex-apropiación. Ni apropiación ni expropiación sino un movimiento por el cual me dirijo hacia el otro para apropiármelo, para comerlo, pero este comer que es también un cargar, un portar, un llevar, un hacerse cargo, es al mismo tiempo saber y deseo de que el otro permanezca como otro, extraño, extranjero a mí, trascendente, alejado, otro en su irreductible singularidad.

Portar al otro no es entonces anular la exterioridad en la caverna del yo, cada vez más poderoso, más único, cerrado a fuerza de devorar lo ajeno en una loca carrera dialéctica que termine con todo en el Todo, la Nada, de una única y totalitaria soledad.

El cierre perfecto en un punto es la muerte, pero no la muerte que nos constituye en cuanto moribundos, fantasmas, sobrevivientes, marranos, habitando la-vida-la-muerte; sino la muerte como el fin de toda apertura, la muerte como cierre de toda posibilidad. La muerte como lo que no tiene ni espacio, ni tiempo. Con lo cual abrir, abrirse a lo que vendrá es la tarea, tarea infinita, tarea destinada a nunca triunfar a menos que se hunda en el fracaso absoluto, es decir en aquello mismo que pretendía combatir. Para Derrida la filosofía debe levantar acta de esta tragedia, mostrar cómo solo en la amenaza está la oportunidad y comprometerse todo lo posible en la venida de lo imposible, sabiendo que no ocurrirá jamás pero que ésta es una tarea que no se puede no volver a empezar una y otra vez.

Sentenciar esa doble inyunción no puede ser más que una sentencia de muerte. La muerte [...] es la única que puede disponer que la doble inyunción no opere con doble filo.⁸

Volver a empezar y sin saber qué hacer, ya que, claro, lo indecible es la condición de posibilidad de la decisión, decisión nunca garantizada, decisión

7. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Valladolid, Trotta, 1998, p. 68.

8. J. Derrida, “A corazón abierto” en: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001, p. 25.

siempre en riesgo mortal, decisión que no me garantiza no ya el éxito sino siquiera la llegada a destino, “destinerrancia”, llama Derrida a esta estructura que es la posibilidad misma de la vida y por supuesto no “La Vida”, en el sentido absoluto que hace un segundo le dimos a la muerte, sino la vida mezclada con la muerte, la muerte contaminada con la vida, la *survie*: “*Préférez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie...*”. Estas son las últimas palabras de Jacques Derrida dichas, por su hijo Pierre, el martes 12 de octubre de 2004, en su ceremonia fúnebre, palabras escritas por un Derrida vivo para ser leídas ante y en nombre de un Derrida muerto. Un Derrida muerto que a la manera del Sr. Valdemar de Poe, nos dice que está muerto y al decirlo niega su muerte. Nos habla desde su muerte por la voz de su hijo y nos habla para dejarnos una inyunción, una orden, un mandato, un testamento, una deuda y un don: “Prefieran siempre la vida y afirmen sin cesar la pervivencia”.

Que la herencia de Derrida sea inapropiable (aunque a la vez esta apropiación sea un deber para sus herederos), se debe entre otras cosas, a que no existe “Derrida” ni “El pensamiento” del señor Derrida. La herencia no es una cosa, ni está en depósito, ni es una cuenta en el banco, ni un stock almacenado o almacenable, porque el concepto mismo de herencia implica que la cosa, el depósito, la cuenta, el stock nunca lleguen a constituirse. El mismo proceso ocurre con el sentido en general, no hay sentido posible si la apropiación tiene éxito, como a la vez no hay herencia ni sentido posible, sin el deseo, o la tarea, o la inyunción espectral de la apropiación. Tengo que apropiarme pero a la vez necesito que aquello de lo que me apropio siga siendo diferente de mí, para que la apropiación sea posible. A esta doble ley llama Derrida ex-apropiación. La apropiación debe siempre chocar con un resto, ser finita. Para los seres infinitos, si los hubiera, no hay herencia, como no hay sentido.

La herencia del texto de un autor es un duelo imposible, donde la imposibilidad de cerrar el sentido en una interpretación única y definitiva es lo que le otorga al mismo su pervivencia. Al igual que el duelo de la muerte del amigo debe necesariamente fracasar, ya que es el fracaso de la apropiación del otro, del canibalismo hacia el otro, de la absorción total del otro en mí. El sueño de todo narcisismo. Pero el otro siempre conserva un resto incomible, indigerible, una cripta secreta que siempre me habitará, que deberé portar, llevar, honrar. La cripta es el resto inasimilable, lo inapropiable, lo que permanece siempre como otro, el legado del otro que permanece en mí como distinto de mí, que debo portarlo cuando el otro ya no esté. El duelo empieza antes de la muerte, se prepara y espera, desde siempre. La justicia es un resto del otro que está en mí en el modo de la cripta. Como es inasimilable, la disyunción siempre continúa. La justicia es el resto que se da en herencia, la voz que no se calla, el deseo que no cesa, la promesa originaría, la promesa de *survivre*. La disyunción que hace espacio. El legado sobrevive al sus-

traerse, esta sobrevida, esta pervivencia, le da su porvenir al no cerrar el trazo, la herencia esta siempre por venir.

La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas* es lo que hace seguramente (ciertamente, *a priori* y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean imposibles. *Es preciso* la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo, al menos si hay algún *es preciso, si es preciso* dar una oportunidad a algún *es preciso, aunque sea más allá del deber*.⁹

Dejar una huella, en general, es siempre dejar constancia de nuestra desaparición, de nuestra muerte, porque desde que se traza un trazo, desde que se inscribe una huella, esa huella se me va, puede repetirse, me sobrevive, sobrevive al instante de su inscripción y al supuesto autor-productor de la misma. No hay presencia sin huella ni huella sin muerte. Huella –lo sabemos– implica siempre repetición, ausencia, riesgo de pérdida, muerte. Por otra parte, el envío del otro implica un “retraso” este retraso, no posibilita sólo la pérdida o el robo o la falsificación del envío, su no llegada a destino, sino la posibilidad de la muerte del autor del mensaje. Y esta muerte es a la vez, la posibilidad de la vida del texto. La muerte abre la carta, la marca, abre la huella a la alteridad más indiscriminada y general, la sitúa en la peor de las intemperies y por eso mismo impide su llegada definitiva es decir su fin. La escritura es infinita porque la muerte la habita. La huella, la carta necesita no solo de su “autor” sino también de su destinatario, no es mensaje sin el otro, pero el otro, tampoco le es necesario al texto, su muerte también está inscrita en la estructura general de la escritura, que se convierte así en el trayecto infinito de una herencia, en el traspaso de un don que nunca puede hacerse presente, de un sentido que nunca puede ser apropiado.

El *resto* es la condición de posibilidad del acontecimiento y la filosofía de Derrida es una filosofía del acontecimiento, entendiéndolo por tal: la donación de lo otro, que en tanto otro no puede ser lo mismo, y en cuanto don no puede ser lo dado, lo que implica la improgramabilidad del acontecimiento. El acontecimiento es lo que acontece escapando a las reglas de lo mismo, pero no por mérito de alguna originalidad divina, sino por obra de la simple repetición que al repetir produce lo otro, no hay repetición en sí porque no hay en sí. La repetición en sí exigiría al menos una unidad, un átomo, que fuera capaz de repetirse, pero ese elemento, ese átomo no existe. La divisibilidad no termina, por las mismas razones que la diferencia no termina.

La repetición, como todo, nunca puede completar su círculo, porque lo que debe repetirse nunca llega siquiera a ser el mismo, no hay repetición como tal, porque no hay como tal que pueda repetirse como tal. De lo que se deducen

9. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 48.

al menos cuatro cosas: 1) La repetición, al no poder nunca repetirse, está condenada a producir lo nuevo, es decir el acontecimiento, el otro. Si la repetición es alter-acción entonces lo que se vuelve inconcebible es lo mismo o lo que es lo mismo: el uno, el origen, el autor; 2) Si la repetición no se repite cada singularidad es absolutamente única; 3) El eterno retorno de lo mismo es la eterna amenaza, eternamente condenada a fracasar; 4) El origen es retorno, re-venida, re-aparición espectral, la herencia ni comienza ni termina.

Habíamos dicho hace un momento que no hay átomos. Y que no haya átomos nos recuerda que tampoco andan por ahí *Sujetos* tal como la modernidad se los imaginó, no hay átomos aislados chocando entre sí como patética y única forma de relación. “Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia”¹⁰ dice Derrida en un texto sobre Freud, donde también se afirma:

El “sujeto” de la escritura no existe si por ello se entiende tal soledad soberana del escritor. El sujeto de la escritura es un *sistema* de relaciones entre las capas: del bloc mágico, de lo psíquico, de la sociedad, del mundo. Dentro de esta escena, la simplicidad puntual del sujeto clásico es inencontrable.¹¹

Como somos huella de huella, estamos desde siempre inmersos en unas redes, en tejidos, en textos que nos sobrepasan y nos constituyen. Por eso para la deconstrucción no es lo primero los derechos del “yo soberano”, sino la responsabilidad ilimitada con el otro, el com-promiso que com-promete con el otro que he adquirido en una promesa efectuada antes de ser y antes de cualquier “contrato”. La heteronomía está antes de la autonomía. Un sí entonces en el origen. Un sí que antes de todo promete y compromete con el otro que está siempre antes –y del cual por tanto soy heredero.

¿Puede un sujeto responder de sí? Para hacerlo debería saber todo sobre sí, debería tener un “yo” que acompañe todas “sus” representaciones, debería ser capaz de totalizarse bajo un solo y único nombre, pero esta identidad consigo mismo, esta permanencia calculable, este encierro, si fueran posibles, haría imposible todo acontecimiento, tornando la decisión algo accidental que no cambia nada, que no abre nada. Si el acontecimiento es lo que viene sin ser previsto, predeterminado, pronosticado, el acontecimiento de la decisión no me pertenece, es “lo otro en mí, que decide y desgarr”¹². Si la decisión está en mí (y estamos viendo cuántas dificultades conlleva este *mí*), si se encuentra bajo

10. J. Derrida, “Freud y la escena de la escritura” en: *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthopos, 1989, p. 280.

11. *Ibid.*, p. 311.

12. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 87.

mi saber y mi poder, si la decisión es para mí posible, si es una decisión que yo puedo tomar, siendo entonces el paso al acto de mis posibles, pues entonces no decido nada. Al pasar quiero mencionar que nos encontramos nuevamente con lo imposible como condición de posibilidad, la posibilidad de la decisión está sostenida en su imposibilidad. La decisión debe ser entonces una decisión pasiva, la decisión del otro en mí, decisión inconsciente que sin embargo no me libra de ninguna responsabilidad, ni de ninguna libertad. Ya que hay por venir, el contexto está siempre abierto porque acontece. Si el contexto siempre está abierto entonces nunca puede ser del todo determinable. Que no se pueda saber nunca todo sobre algo, garantiza que en cada caso, me encuentre ante la necesidad de decidir lo indecidible, que no esté obligado por un cálculo o un programa sino entregado a la locura del instante, porque como dice Kierkegaard “El instante de la decisión es una locura”, locura que nos arroja al desgarramiento de tener que elegir sin ninguna seguridad. La decisión como imposible debe ser indecidible. “Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo –es de un deber de lo que hay que hablar– entregarse a la decisión imposible”¹³. Indecidible no tiene nada que ver con indecisión, ni con parálisis; lo indecidible es la condición de la decisión, del acontecimiento. Lo contrario de la indecidibilidad no es la decisión sino lo calculable, lo programable, lo formalizable, lo computable. En este sentido, decidir algo decidido no es decidir nada, es nuevamente asegurar el círculo de lo mismo. Sin el riesgo de esta indeterminación no habría lugar para el deseo y por tanto tampoco para el porvenir. Es entonces, para Derrida, el momento de ser fiel-infiel a la herencia de Kant, siguiendo hasta el extremo su propia lógica: para Kant una acción moral no debe solamente ser “conforme al deber”, sino que debe ser llevada a cabo “por deber”, “por puro deber”. Muy bien, dice Derrida, pero la cosa no termina aquí, si yo actúo por puro deber, es decir porque debo, no puedo afirmar que mi acción sea moral: en primer lugar dicha acción está determinada por un saber: yo sé lo que se debe hacer, cuento con una regla o un programa, una receta que me dice qué es lo que debo hacer. Y por otro lado si actúo porque debo, si el motivo de mi acción es una deuda, mi acción consiste en cancelar dicha deuda, en cerrar el círculo económico de un intercambio comercial, quedándome entonces encerrado en una totalización, en una reapropiación, que el acontecimiento de la decisión debería desbordar. La moralidad pura debe exceder todos los cálculos conscientes o inconscientes, todos los propósitos, todos los proyectos de restitución o de reapropiación. La decisión debe permanecer indecidible, nunca puede decirse de ella que está presente y que es justa. En efecto: o fue tomada sin ninguna regla y nada permite entonces decir que es justa, o fue

13. J. Derrida, “Del derecho a la justicia” en: *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. A. Barberá y P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997, p. 55.

tomada de acuerdo con una regla que nada garantiza o bien en el caso de que la regla garantizara la justicia de la decisión ya no se trataría de una decisión sino de un cálculo. Con lo cual el fantasma de lo indecible acosa a toda decisión deconstruyendo toda seguridad de presencia, toda buena conciencia, la existencia misma de la decisión en cuanto tal. El deber de lo indecible pone en evidencia lo engañoso de basar una ética en el sujeto:

Sin duda la subjetividad de un sujeto, ya, no decide nunca sobre nada: su identidad consigo y su permanencia calculable hacen de toda decisión un accidente que deja al sujeto indiferente. Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión. [...] lo otro en mí que decide y desgarrar. La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí.¹⁴

Una pequeña aventura legal

El 11 de septiembre de 2007, la embajada de Francia y la Cámara Argentina del libro, mediante una denuncia, ponen en funcionamiento contra el que esto escribe la maquinaria penal del Estado Argentino; el delito: violar los derechos del “autor”¹⁵ Jacques Derrida, o si se quiere los de los herederos legítimos del mismo, que según se desprende de la causa serían *Les Editions de Minuit*, las cuales han dicho:

En sept ans, Horacio Potel a mis en ligne gratuitement et sans autorisation des versions complètes de plusieurs ouvrages de Jacques Derrida, ce qui est néfaste à la diffusion de sa pensée.¹⁶

14. J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. cit., pp. 86-88

15. “Desde el momento en que lo publica [...] desde el momento en que lo escribe y lo constituye dedicándose a su “querido amigo”, *el presunto firmante* [...] *lo deja constituirse en sistema de huellas, lo destina, lo da*, no sólo a otros en general distintos de “su querido amigo” Arsène Houssaye, sino que *hace entrega de él –y eso es el dar– por encima de cualquier destinatario o legatario determinado. El firmante acreditado lo entrega a una diseminación sin retorno.* [...] la estructura de huella y de legado de este texto –así como todo lo que puede ser en general– desborda la fantasía de retorno y marca *la muerte del firmante o el no retorno del legado, el no-beneficio, por consiguiente, cierta condición de don, en la escritura misma*”. J. Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. C. de Peretti, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 101. El subrayado es nuestro.

16. “Plainte contre un enseignant argentin: l'accès à l'éducation en question”, informe de Catherine Saez para *Intellectual Property Watch*. <http://www.ip-watch.org/weblog/2009/05/18/plainte-contre-un-enseignant-argentin-l'accès-a-l'éducation-en-question/> (Fecha de consulta: 22/02/2011). Hay versión en inglés: “Argentina Copyright Case Brings Access To Education Into The Spotlight”: <http://www.ip-watch.org/2009/05/12/argentina-copyright-case-brings-access-to-education-into-the->

Singular frase que seguramente habría hecho las delicias del autor defendido y que se prestaría a innumerables ejercicios deconstructivos, si no fuera que en su tremenda ingenuidad se delata a sí misma inmediatamente. Pero de la infinidad de lecturas que la misma da a lugar, preferimos aquella que le da la razón a *Minuit*: Es cierto, es nefasto para la difusión del pensamiento de Jacques Derrida que un sitio web ponga a disposición de todos, las obras de Jacques Derrida. Si el pensamiento de Jacques Derrida es uno, si hay algo así como “*sa pensé*”, así en singular: “El pensamiento de Jacques Derrida” –defendido por su herederos legales, sus abogados, el gobierno francés y los editores argentinos agrupados en la CAL–, si tal cosa existe, es claro que nada puede ser peor para la difusión de *ese* pensamiento, que la difusión de sus textos. Porque en esos textos, a los que nos negamos a llamar obras, está la *sur-vie* de Jacques Derrida, el lugar de donde salen todos sus fantasmas, el lugar de la infección, el medio de transmisión de tantos y tantos fantasmas acosadores todos llamados Jacques Derrida y ninguno igual al otro. Tal cantidad de fantasmas no puede hacer más que problemática la distribución de las ganancias –que como se ve, para algunos es el verdadero nombre de la herencia. La difusión de sus textos –y para colmo por ese escándalo para la justa localización que es la Web– es una violación de la tumba que trata de impedir el duelo, que como ha escrito uno de los fantasmas de Derrida, consiste siempre en: “intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos”¹⁷. Difundir sus textos¹⁸, sin el permiso,

spotlight/ y en castellano: “Un caso sobre derechos de autor en Argentina pone en primer plano el acceso a la educación”: <http://www.ip-watch.org/2009/05/18/un-caso-sobre-derechos-de-autor-en-argentina-pone-en-primero-plano-el-acceso-a-la-educacion/comment-page-1/>. En esta versión las declaraciones de Minuit que dejamos sin traducir son verdadas así: “Horacio Potel ha publicado durante varios años, sin autorización y de manera gratuita, versiones completas de varias obras de Jacques Derrida, lo que resulta perjudicial para la difusión de las ideas de Derrida”.

17 J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 23.

18. Este problema del copyright es uno de los principales problemas políticos de nuestro ahora, su tratamiento excede los propósitos de este escrito. Sería bueno, sin embargo recordar unas palabras de Jacques Derrida en 1995: “Por supuesto, la cuestión de una política del archivo nos orienta aquí permanentemente [...]. Jamás se determinará esta cuestión como una cuestión política más entre otras. Ella atraviesa la totalidad del campo y en verdad determina de parte a parte lo político como *res publica*. Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación. *A contrario*, las infracciones de la democracia se miden por lo que una obra reciente y notable por tantos motivos llama *Archivos prohibidos*”. J. Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P. Vidarte. Disponible en *Derrida en castellano*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm> (Fecha de consulta: 22/02/2011). También creo interesante añadir unas extensas citas de un texto reciente de Michael Hardt, que creo ayuda a apreciar la gravedad de la cuestión: “hoy la lucha se libra entre la propiedad material y la propiedad inmaterial [...] hoy las cuestiones de fondo son la escasez y el carácter reproducible de ciertos bienes [...] la lucha se da entre la propiedad exclusiva y la propiedad compartida. Esa centralidad que tiene la propiedad inmaterial y reproducible en la economía capitalista puede

la censura y el filtro de aquellos que están autorizados a hacerlo es violar la tumba del muerto para hacer vivir a sus fantasmas, para que lo propio de un nombre propio esté siempre por venir; para tratar de cumplir con la inyunción que Derrida nos ha heredado respecto de los espíritus, de los fantasmas: “Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno*”¹⁹. Si hay algo criminal es detener los envíos, cerrar las fronteras, la deconstrucción no puede aceptar esto porque se juega por el por-venir.

“Prefieran siempre la vida y afirmen sin cesar la sobrevida... Los amo y les sonrío desde donde quiera que esté”. Estas, acabamos de verlo, son las últimas palabras que Derrida se escribe vivo para ser leídas cuando esté muerto, en el *Adiós*. Adiós que no será ni puede ser el último, justamente porque los fantasmas de Derrida nos han enseñado a alejarnos, a huir de sus ídolos, a no introyectarlos, a no apropiarnos de ellos como si fueran estatuas de piedras, muertas bien muertas y que nos matan con su peso, a no guardar dentro nuestro su ideal, para no encerrarlos en la cripta de nuestra mismidad, canibalizándolos, impidiendo la sobrevida de sus fantasmas, sobrevida que implica liberar el nombre de Derrida al mar de las interpretaciones, a la diseminación sin fin de sus textos, dejar que sus nombres, que sus firmas, queden abiertos. No queremos que su nombre sea su último nombre, por lo cual no podemos más que borrarlo. Para no desnombrarlo no podemos nombrarlo.

reconocerse fácilmente aun echando una superficial ojeada al campo de la legislación referente a la propiedad, campo en el que los temas más activamente debatidos son las patentes, los derechos de autor [...] El hecho de que en esta esfera no sea aplicable la lógica de la escasez plantea nuevos problemas a la propiedad. Así como Marx vio que el movimiento necesariamente triunfa sobre la inmovilidad, hoy vemos que lo inmaterial triunfa sobre lo material, lo reproducible sobre lo irreproducible y lo compartido sobre lo exclusivo. [...] Si bien es posible privatizar como propiedad las ideas, las imágenes, los conocimientos, los códigos, los lenguajes y hasta los afectos, se hace mucho más difícil vigilar esa propiedad, pues es muy sencillo compartirla y reproducirla. Estos bienes ejercen una presión constante por escapar de los límites de la propiedad y hacerse comunes. [...] En realidad, para poder realizar su máxima productividad, las ideas, las imágenes y los afectos, deben ser comunes y compartidos. Cuando se los privatiza, su productividad se reduce dramáticamente [...] cuanto más se acorrala lo común en el intento de convertirlo en propiedad, tanto más se reduce su productividad; y sin embargo, la expansión de lo común va socavando las relaciones de propiedad de una manera fundamental y general. [...] El acceso abierto y el compartir que garantizan el uso de lo común están fuera de la relaciones de propiedad y son sus enemigos. [...] la producción biopolítica, particularmente de la manera en que excede las fronteras de las relaciones capitalistas y se refiere constantemente a lo común, le concede al trabajo una autonomía creciente y proporciona las herramientas o las armas que podrían empuñarse en un proyecto de liberación. [...] a través del carácter cada vez más central que adquiere lo común en la producción capitalista –la producción de ideas, afectos, relaciones sociales y formas de vida– están surgiendo las condiciones y las armas para un proyecto comunista. Dicho de otro modo, el capital está creando sus propios sepulcros”. M. Hardt, “Lo común en el comunismo” en: A. Badiou *et. alt.*, *Sobre la idea del comunismo*, comp. A. Hounie, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 134-143.

19 J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 27.

Inscribirlo es el primer paso de esta traición, la única que pude mantener su sobrevida, el ir y venir de sus fantasmas. Para respetar su alteridad, para conservar la infinita distancia que nos pide, debemos olvidar eso que fue y no son, o mejor dicho eso que desde siempre estuvieron dejando de ser. Borrar el presente de un nombre para asegurar su por-venir.

DEL RESENTIMIENTO A LA CREENCIA EN ESTE MUNDO.
 EL PROBLEMA DEL NIHILISMO EN LA OBRA DE DELEUZE
 From resentment to belief in this world. The problem of nihilism
 in Gilles Deleuze's works

Marcelo Antonelli
 Universidad de Buenos Aires – Paris 8 – CONICET
 chemarcelo79@hotmail.com

Resumen: En este artículo desarrollamos tres perspectivas sobre el problema del nihilismo en la obra de Gilles Deleuze. Nuestro autor articula la caracterización del fenómeno con la invención de un nuevo modo de existencia en tres momentos diferentes de su producción, que revelan tanto una continuidad temática como variaciones conceptuales. En primer lugar, en *Nietzsche et la philosophie*, frente al nihilismo definido por la depreciación de la vida y el triunfo del resentimiento, Deleuze plantea la afirmación de la vida y el superhombre. Luego, en el marco de *Logique du sens*, propone el *amor fati* como actitud del hombre libre que elude el resentimiento frente al acontecimiento. Por último, en el horizonte de la ética de la confianza bosquejada en *L'image-temps* y *Qu'est-ce que la philosophie?*, de cara a la ruptura del lazo con el mundo, demanda una manera de ser capaz de sostener una creencia en este mundo.

Palabras clave: Nihilismo / resentimiento / creencia

Abstract: In this article we shall develop three perspectives on nihilism in Gilles Deleuze's works. Our author articulates the characterization of the phenomenon with the creation of a new form of existence in three different moments of his production. These not only reveal a thematic continuity, but also conceptual variations. In the first place, in *Nietzsche et la philosophie*, as regards nihilism defined by the depreciation of life and the triumph of resentment, Deleuze poses the affirmation of life and the idea of an *overman*. Later, within the framework of *Logique du sens*, he suggests *amor fati* as an attitude in free beings who dodge resentment in an event. Lastly, in the horizon of the ethics of confidence sketched in *L'image-temps* and *Qu'est-ce que la philosophie?*, facing the rupture of the bond with the world, he demands a way of being capable of sustaining belief in this world.

Key words: Nihilism / resentment / belief

1. Introducción

¿Es el nihilismo un tema importante en Gilles Deleuze? A nuestro juicio, existen buenas razones para considerarlo un problema central de su pensamiento. En primer lugar, ocupa un lugar preponderante en su lectura de

Nietzsche, a quien atribuye haber inventado el concepto de “nihilismo”¹. Como han observado numerosos comentaristas, nuestro autor caracteriza la dialéctica hegeliana como la expresión de las fuerzas reactivas y del nihilismo, y encuentra en la filosofía nietzscheana una “anti-dialéctica absoluta” cuyo objetivo supremo consiste en “liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas”². Por otro lado, la temática excede el cuadro nietzscheano, tal como lo atestigua la aparición de los conceptos de “nihilismo”, “resentimiento” y “transmutación” en diversos textos³. A estas referencias deben agregarse la ruptura del lazo entre el hombre y el mundo y la apuesta por una creencia immanente, ideas que han sido asociadas con el nihilismo⁴.

Con vistas a elucidar la multiplicidad de remisiones al problema, en este escrito queremos sugerir que el abordaje deleuziano del nihilismo reconoce tres momentos primordiales: su interpretación de Nietzsche en *Nietzsche et*

1. Cf. DRF, p. 191. Sin embargo, el término “nihilismo” tiene antecedentes en la teología del siglo XII y, en rigor, Jacobi es considerado el primer pensador en emplearlo en un sentido filosófico. Cfr. M. B. Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 15. Citaremos los textos de Deleuze según las siguientes abreviaturas: AE = *L'Anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1973 (con F. Guattari) ; CC = *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 2002 ; D = *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996 (con C. Parnet) ; DR = *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2008 ; DRF = *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003 (Éd. de D. Lapoujade) ; IM = *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1991 ; ID = *Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2004 (Éd. de D. Lapoujade) ; IT = *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1994 ; LS = *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969 ; MP = *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 2006 (con F. Guattari) ; NP = *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1983 ; P = *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 2007 ; PP = *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2005 ; QP = *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005 (con F. Guattari). Las traducciones son nuestras.

2. NP, pp. 40, 223 y ss. Véase P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, pp. 42-43; *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 171-174; *Utopies et devenir deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 23-43; M. Hardt, *Gilles Deleuze. An apprenticeship in philosophy*, UCL Press, 1993, pp. 26 y ss; M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999, pp. 37 y ss; A. Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007, pp. 65 y ss; D. Scavino, “Nietzsche con Deleuze”, *Perspectivas Nietzscheanas*, Buenos Aires, año 1, n° 1, octubre de 1992; P. Perry, “Deleuze's Nietzsche”, *Boundary 2*, vol. 20, n° 1, primavera de 1993, pp. 174-191; J. Williams, “Deleuze and the threat of demonic nihilism”, en: G. Banham – C. Blake (eds.), *Nihilism and the fate of modernity*, New York, Manchester University Press, 2000, pp. 107-121.

3. Para el término “nihilismo”, cfr. DR, pp. 75 (nota al pie), 243; LS, p. 307; AE, p. 253; MP, p. 281; IM, p. 142; IT, pp. 147, 149, 184; P, p. 90; ID, pp. 106, 220 y ss.; DRF, p. 321. Para la noción de “resentimiento”, cfr. LS, pp. 90, 175, 177-179; AE, pp. 225, 254, 320, 421, 469; D, pp. 59-62, 76, 110; MP, p. 338; IM, p. 127; P, pp. 97, 180; ID, pp. 169, 200, 349, 364; DRF, pp. 93, 184. El término “transmutación” aparece en DR, p. 258; LS, pp. 17, 175, 179, 242-247, 254, 385, 386; D, p. 62; MP, pp. 329, 447; IM, p. 244; ID, pp. 105, 359, 400; DRF, pp. 190-191. La enumeración no es exhaustiva.

4. Para el abordaje de la pérdida del mundo en términos de nihilismo, véase P. Montebello, *Deleuze, philosophie et cinéma*, Paris, Vrin, 2008, pp. 77-91; J. Rajchman, *The Deleuze Connections*, Massachusetts Institute of Technology, 2000, “Multiplicity”; P. Marrati, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2003.

la *philosophie*, su elaboración de una moral acontecimental en *Logique du sens* y su propuesta de una ética de la creencia en *L'image-temps* y en *Qu'est-ce que la philosophie?* De acuerdo con nuestra perspectiva, no obstante la pluralidad de horizontes teóricos, Deleuze trata el nihilismo en los tres casos a partir de una misma lógica que consiste en describir las condiciones del problema, proponer una determinada vía de salida y convocar a la invención de un nuevo modo de existencia. A continuación, nos detendremos en cada momento del recorrido deleuziano a fin de explicitar la forma particular en que se presenta dicha matriz común.

2. El problema del nihilismo en la lectura deleuziana de Nietzsche

En el marco de su interpretación de Nietzsche en términos de “fuerzas”⁵, Deleuze comprende el nihilismo como la empresa de negar o depreciar la vida en este mundo. Dichos efectos suponen una ficción (alguna clase de “otro mundo”, sea moral, metafísico o religioso) mediante la cual se erige una instancia opuesta a la vida. El nihilismo hace que la vida, el mundo y la existencia no valgan nada, pues la idea de un mundo suprasensible en cualquiera de sus variantes (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), así como los valores superiores a la vida, son inseparables de sus efectos de depreciación de la vida y negación de este mundo⁶. Así pues, el nihilismo se revela indisoluble de la trascendencia, es decir: la invención de una instancia exterior y superior a la vida dotada de la capacidad de juzgarla⁷. Frente a ello, Deleuze apuesta por la inmanencia, que entraña una transformación radical en la manera de valorar en tanto quiere afirmar la vida en lugar de depreciarla⁸. El concepto de “resentimiento” resulta clave en este contexto. En efecto, si la ficción de la trascendencia es el medio empleado por el nihilismo para quitarle valor al mundo del devenir, la motivación nihilista obedece al resentimiento. Desde un punto de vista topológico, éste se define por el

5. Véase NP, p. 3 y ss.; DRF, p. 188. Deleuze lo enuncia claramente en su análisis del nietzscheísmo de Welles: “¿Qué queda? Quedan los cuerpos, que son fuerzas, nada más que fuerzas [...] ¿Es decir que, en la vida, todo es cuestión de fuerzas? Sí, si comprendemos que la relación de fuerzas no es cuantitativa sino que implica necesariamente ciertas cualidades”. IT, pp. 182-183.

6. NP, pp. 167-169.

7. Cfr. P. Mengue, *Utopies...*, ed. cit., p. 40.

8. Cfr. NP, p. 201.

dominio de las fuerzas reactivas⁹. Desde un punto de vista tipológico, se traduce en el triunfo del tipo esclavo en detrimento del tipo activo, denominado señor o amo, quien posee una voluntad de poder afirmativa. El amo no contiene exclusivamente fuerzas activas, pero expresa la relación normal o normativa entre sus fuerzas activas y reactivas. Su diferencia con el esclavo radica en el hecho de que “actúa” sus reacciones, mientras que el hombre del resentimiento es pasivo pues no re-acciona; en lugar de ser actuada, la reacción se vuelve sentida¹⁰. Las posiciones de trascendencia características del nihilismo remiten al resentimiento, además, desde la perspectiva de sus condiciones de emergencia. Deleuze expone la génesis de los valores trascendentes en su análisis de la dialéctica del amo y del esclavo, que gira alrededor de dos fórmulas: “Tú eres malvado, luego yo soy bueno” y “Yo soy bueno, luego tú eres malvado”. La primera es propia del esclavo y traduce su resentimiento en la necesidad de plantear, en primer lugar, que el otro es malvado; la segunda es expresión del amo y designa una cualidad del alma que comienza por autoafirmarse. La evaluación del esclavo necesita de un mundo opuesto y exterior para actuar, un ámbito de valores trascendentes, divinos, superiores a la vida –reductibles en última instancia al Bien y el Mal– en nombre del cual juzgar el mundo¹¹.

Ahora bien, la crítica al tipo esclavo implica un rechazo al hombre en sí, dado que el resentimiento y la mala conciencia constituyen su naturaleza. La historia humana ha sido motorizada por la voluntad de venganza contra la vida, a causa de las injusticias, las decepciones, los dolores, el sufrimiento¹². En razón de ello, el programa de “vencer el nihilismo” implica “superar al hombre, destruir al hombre, incluso al mejor”¹³. En este contexto, la

9. La comprensión del fenómeno remite al concepto nietzscheano de “cuerpo”, que implica la diferencia irreductible entre las fuerzas superiores o dominantes (activas) y las fuerzas inferiores o dominadas (reactivas). El rasgo activo de las fuerzas se muestra en su tendencia a la potencia (imponer formas, apoderarse, subyugar, dominar) y, fundamentalmente, en su poder de transformación o su capacidad de metamorfosis. Por su parte, las fuerzas reactivas se caracterizan por obedecer y por ocuparse de los mecanismos y las finalidades, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Cfr. *ibid.*, pp. 45-48.

10. Cfr. *ibid.*, p. 127. Hemos traducido la expresión “*agit ses réactions*” por “actúa sus reacciones”. Carmen Artal, la traductora al español de Editorial Anagrama (Barcelona, España), opta por “activar sus reacciones”. Esta elección resulta legítima desde el punto de vista conceptual pues el sentido de la expresión equivale a activar las fuerzas reactivas, no obstante lo cual hemos preferido el verbo “actuar” porque remite más específicamente a la relación entre la acción y la re-acción.

11. Cfr. *ibid.*, pp. 136-139.

12. Cfr. P. Mengue, *Utopies...*, ed. cit., p. 32.

13. NP, p. 192.

apuesta deleuziana reside en la *afirmación* de la vida, que no debe ser comprendida en términos de soportar o asumir lo real, como lo hace el asno de Zaratustra. Por el contrario, la idea de afirmar supone aligerar, liberar o descargar lo que vive, “*crear valores nuevos que sean de la vida*” en lugar de “*cargar la vida bajo el peso de los valores superiores*”¹⁴. Esta tarea requiere una nueva forma de vida, bautizada “*superhombre*”, que no se define por elevar los atributos humanos a una potencia superlativa –como si se tratase del mejor ejemplar de la especie–, sino por una sensibilidad, un pensamiento y una acción diferentes. Se trata de una manera de sentir, pensar y evaluar capaz de llevar a cabo la transmutación o transvaloración, que no significa un mero cambio de valores sino un desplazamiento “*en el elemento del cual deriva el valor de los valores. La apreciación en lugar de la depreciación, la afirmación como voluntad de poder, la voluntad como voluntad afirmativa*”¹⁵. La transmutación es también denominada “*conversión*”, término que designa el punto supremo o focal en el cual las fuerzas negativas se convierten en potencia afirmativa, lo cual da lugar al acabamiento del nihilismo¹⁶. Si retomamos ahora nuestra hipótesis de lectura, observamos, en primer lugar, el despliegue de una determinada manera de caracterizar el problema. En el marco de la ontología nietzscheana de las fuerzas, Deleuze describe el nihilismo como el triunfo de las fuerzas reactivas y del resentimiento a través de las ficciones de trascendencia y su efecto depreciador de la vida. Frente a este diagnóstico, esboza como vía de salida la afirmación de este mundo y apela a la generación de un modo de existencia, de naturaleza diferente al humano, capaz de llevar a cabo la transmutación de todos los valores, la creación de nuevos valores inmanentes a la vida.

3. Resentimiento y transmutación en la teoría del acontecimiento

En *Logique du sens* reaparecen algunos de los conceptos recién presentados, pero inscriptos en la teoría del acontecimiento elaborada a partir del estoicismo. Este cambio de horizontes hace que el análisis del nihilismo ya no se despliegue en términos de fuerzas (activas/reactivas) y tipos (amo/esclavo), sino que involucre la posición asumida hacia los acontecimientos en el marco de una reflexión de índole moral. Antes de desarrollar la formulación del nihilismo, es conveniente detenernos en el concepto de “*acontecimiento*” que sustenta el análisis deleuziano.

14. *Ibid.*, p. 212.

15. *Ibid.*, p. 197.

16. Cfr. *ibid.*, p. 201.

Deleuze explica que la moral estoica consiste en “querer el acontecimiento como tal” o “querer lo que sucede en tanto que sucede”. Más precisamente, se trata de comprender “el acontecimiento puro en su verdad eterna”, al margen de su efectuación espacio-temporal, y querer su encarnación, esto es: la efectuación en un estado de cosas o en el propio cuerpo¹⁷. La distinción ontológica subyacente se da entre el acontecimiento (o acontecimiento puro) y su efectuación (encarnación o actualización) espacio-temporal en un determinado estado de cosas, pues los acontecimientos son radicalmente diferentes de las cosas:

la distinción no es entre dos clases de acontecimientos, sino entre el acontecimiento, por naturaleza ideal, y su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Entre el acontecimiento y el accidente.¹⁸

Esta separación entre el puro acontecimiento y su efectuación empírica supone la heterogeneidad entre el ámbito de lo corporal y lo incorporeal. Deleuze observa que los cuerpos mantienen relaciones de acción y de pasión, se mezclan de modo tal que resultan determinados estados de cosas –Alicia crece, el árbol es verde, la carne está cortada. Pero “crecer”, “verdear”, “cortar” o “ser cortado” no mientan ni estados de cosas ni cuerpos, sino “acontecimientos incorporeales en la superficie, que resultan de dichas mezclas”. Ello equivale a decir que los cuerpos son causas de cosas de naturaleza diferente: sus efectos no son otros cuerpos sino incorporeales, no son cosas o estados de cosas sino acontecimientos¹⁹.

Desde el punto de vista lingüístico, los acontecimientos no son sustantivos ni adjetivos, sino verbos en infinitivo: pasear, cortar, morir o amar, pero también “roजार” o “verdear”. Este modo de enunciarlos se fundamenta en la temporalidad implicada. El tiempo de los cuerpos y los estados de cosas es el presente viviente, que expresa y mide la acción del agente y la pasión del paciente (Cronos). Por su parte, el infinitivo señala la temporalidad que evade siempre el presente (Aión), razón por la cual el acontecimiento es “eternamente lo que acaba de pasar y lo que va a pasar, jamás lo que pasa”²⁰. Con esta concepción del acontecimiento como base, el nihilismo se presenta en términos de “resentimiento contra el acontecimiento”. Adoptar esta posición frente a lo que nos sucede consiste en captarlo “como injusto y no merecido (es siempre la culpa de alguien)”, lo cual constituye el gesto esen-

17. Cfr. *LS*, pp. 168, 172.

18. *Ibid.*, p. 68.

19. Cfr. *ibid.*, pp. 13, 16, 44; *D*, pp. 77-78.

20. *LS*, p. 13.

cial del “resentimiento en persona”²¹. Es posible observar en esta formulación la costumbre del esclavo de distribuir acusaciones y responsabilidades (“es tu culpa”) –cfr. *supra* §2.

Frente a esta caracterización del problema, la vía de salida sugerida radica en la *dignidad*, nombrada también con la expresión nietzscheana *amor fati*: “O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien es esto lo que quiere decir, no tiene otra cosa que decir: no ser indignos de lo que nos sucede”²². La idea de “no ser indignos” de los acontecimientos que nos sobrevienen significa esquivar el resentimiento y mienta el fin de la moral, su única justificación posible.

A fin de dar cuenta del alcance de la propuesta deleuziana, es necesario precisar las dos operaciones implicadas en la dignidad –i.e. comprender y querer lo que nos sucede. *Comprender* equivale a separar el acontecimiento puro de su efectuación empírica, nombrarlo en infinitivo, extraer el verbo-efecto que resulta de las mezclas corporales. Comprender es conceptualizar, “abstraer [el acontecimiento] de los estados de cosas para desprender el concepto”²³.

Deleuze puntualiza que no se trata de querer lo que acontece en cuanto tal, sino “algo *en* lo que acontece”, lo cual implica no confundir los acontecimientos con su efectuación espacio-temporal. La comprensión del acontecimiento puro requiere contra-efectuarlo, esto es: remontarse desde su actualización histórica hasta su verdad eterna, recorrer la distancia que va de las proposiciones que describen los estados de cosas a los verbos en infinitivo que expresan su sentido.

Por otro lado, esta comprensión debe acompañarse por una torsión de la voluntad, que señala otra línea de continuidad con el primer abordaje del nihilismo. En efecto, *querer* el acontecimiento no es aceptar las cosas como son, pues esa es una “idea de asno”, dice Deleuze siguiendo a Nietzsche, y la resignación no es sino otra variante del resentimiento. Por el contrario, querer consiste en una “intuición volitiva o transmutación” que reemplaza la voluntad orgánica por una voluntad “espiritual”²⁴. La transmutación significa en este marco volvernos la “casi-causa” de lo que se produce en nosotros. No podemos volvernos su causa, *strictu sensu*, dado que los acontecimientos son siempre efectos de causas corporales. No obstante, podemos mantener una relación “casi” causal gracias a la cual revertir el vínculo entre los cuerpos-causa y los acontecimientos-efectos, y lograr que el acontecimiento se vuelva también productor²⁵. Es así como los acontecimientos adquieren

21. *Ibid.*, p. 175.

22. *Ibid.*, p. 174.

23. *QP*, pp. 150-151.

24. *LS*, p. 175.

25. Cfr. *ibid.*, p. 115 y ss.

una potencia genética sobre el individuo en que se corporizan, lo cual permite que éste se vuelva “el hijo” de sus propios acontecimientos y por ello “renacer, rehacerse un nacimiento, romper con el nacimiento de carne”²⁶. En tanto “actor”, el sujeto contra-efectúa el acontecimiento físico que tiene lugar en él; no sólo lo comprende y quiere, sino que además lo representa (de allí que se trate de “devenir el comediante de mis propios acontecimientos”). En suma, la apuesta deleuziana radica en volvernos capaces de captar no sólo la parte de los acontecimientos que se realiza en nosotros, sino aquella que su cumplimiento no puede realizar, pues el acontecimiento puro es “la parte en todo lo que sucede que escapa a su propia actualización”²⁷.

Por último, el modo de existencia correspondiente a la dignidad remite al *hombre libre*, comprendido como aquél que “denuncia o destituye tanto la potencia del resentimiento en el individuo como la de la opresión en la sociedad”. Mediante la propagación del resentimiento, “el tirano se hace aliados, es decir, esclavos y sirvientes”, mientras que solamente “el revolucionario” ha logrado liberarse del resentimiento²⁸.

En resumen, es posible corroborar en el marco teórico acontecimental el abordaje del nihilismo según el esquema formal que hemos planteado como hipótesis de lectura. Nuestro autor esboza una comprensión del nihilismo en términos de resentimiento, al igual que en su interpretación de Nietzsche, pero aquí lo precisa como resentimiento *frente al acontecimiento*. En segundo lugar, como remedio frente a ello, propone igualmente la transmutación de la voluntad, destinada en este contexto a alcanzar el *amor fati* redefinido como *dignidad* hacia a lo que nos sucede. Así, la modificación del elemento genético de los valores cede lugar a la contra-efectuación del acontecimiento (conceptualizarlo, quererlo, representarlo). Finalmente, la nueva forma de vida no es presentada por su heterogeneidad con la humana, sino que remite al *hombre libre* (o “revolucionario”) que combate el resentimiento en el individuo y en la sociedad.

4. Pérdida del mundo y conversión empirista

El tercer enfoque sobre el nihilismo se sitúa en el horizonte de la ética de la creencia presentada en *L'image-temps* y en *Qu'est-ce que la philosophie?* La comprensión del fenómeno descansa en la idea de que se ha quebrado el vínculo que unía al hombre con el mundo. Ello explica las transformaciones

26. *Ibid.*, pp. 175-176.

27. QP, p. 147.

28. *Ibid.*, p. 179.

en el régimen de las imágenes cinematográficas, esto es: el paso de la Imagen-Movimiento, característica del cine clásico o de preguerra, a la Imagen-Tiempo, propia del cine contemporáneo o de posguerra. La Imagen-Acción, esencia de la Imagen-Movimiento, forma parte de un cine de comportamiento dominado por situaciones sensorio-motrices, que presuponen la unidad entre el hombre y la naturaleza. En ellas, el personaje reacciona frente al mundo, implementa una acción para modificar su situación²⁹.

Por el contrario, la Imagen-Tiempo se caracteriza por situaciones ópticas y sonoras en las cuales el personaje es un vidente, un espectador más de lo que le ocurre. El desplazamiento de un tipo de imagen al otro se ha producido a causa de la ruptura del nexo sensoriomotor, que enlazaba la acción con la reacción, la excitación con la respuesta. El debilitamiento de dicho vínculo obedece al acontecimiento más fundamental de la ruptura de la unidad entre el hombre y el mundo, que dio por resultado una nueva clase de personajes que ya no pueden reaccionar ante situaciones que los sobrepasan y a la desaparición de la acción en beneficio de la actitud³⁰.

El sujeto (el personaje del film, pero también el hombre de esta época) se descubre sin poder de acción ni de pensamiento: “ya no creemos que una situación global pueda dar lugar a una acción capaz de modificarla”³¹. En esta nueva situación histórica, el vidente ha remplazado al actante, la visión a la acción transformadora. Deleuze sostiene que lo intolerable no designa una injusticia suprema (un pueblo esclavizado, una nación oprimida), sino la banalidad cotidiana en la cual no subsiste nada notable o singular, ninguna diferencia entre situaciones-límites y situaciones-triviales³². El quiebre del lazo con el mundo remite, además, al fenómeno de la increencia:

El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias.³³

Frente a esta caracterización del nihilismo, Deleuze asevera que la salida consiste en “creer, no en otro mundo, sino en el lazo del hombre y del mundo, en el amor o en la vida”³⁴. Nuestro autor convoca a la invención de

29. Cfr. *IM*, pp. 214, 279.

30. Cfr. *IT*, pp. 220, 360.

31. *IM*, p. 278.

32. Cfr. *IT*, pp. 10, 24-25.

33. *Ibid.*, p. 223. Véase también *IM*, pp. 279-280.

34. *IT*, p. 221.

“una ética o una fe” dirigida a este mundo, que reclama confianza³⁵. En el marco de *Qu’est-ce que la philosophie?*, la creencia recibe el nombre de “conversión empirista”, y designa la fe en las posibilidades que ofrece el mundo de hacer nacer modos de existencia nuevos³⁶. Esta alusión a los modos de existencia opera un desplazamiento desde la creencia en cuanto tal al modo de existencia de aquél que cree. Deleuze acude al célebre argumento de Pascal para ilustrar esta perspectiva, dado que, aun si versa sobre la existencia trascendente de Dios, “lo que está en juego en la apuesta, aquello *sobre* lo cual se apuesta, es la existencia inmanente de aquél que cree que Dios existe”³⁷. De allí que el caballero de la fe de Kierkegaard y el apostador pascaliano “ya no se preocupan de la existencia trascendente de Dios, sino sólo de las posibilidades inmanentes infinitas que aporta la existencia de aquél que cree que Dios existe”³⁸.

El argumento de Pascal es reinterpretado a la luz de nuestra novedad histórica. El plano de inmanencia contemporáneo se distingue del anterior en cuanto “nuestro problema” ya no gira en torno a Dios:

Es posible que creer en este mundo, en esta vida, haya devenido nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir sobre nuestro plano de inmanencia hoy. Es la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...) Sí, el problema ha cambiado.³⁹

La exposición de este tercer enfoque sobre el nihilismo permite verificar la hipótesis de lectura que orienta nuestro trabajo. En primer lugar, Deleuze formula una descripción del fenómeno, esta vez en términos de pérdida del mundo o ruptura del lazo que unía al hombre con el mundo. Luego, propone como vía de salida la “conversión empirista”, que mienta la creencia o la

35. Es conveniente desmarcar la propuesta deleuziana del ámbito de la religión, pues la fe que solicita es sinónimo de crédito o de confianza. No hay lugar para re-introducir una posición de transcendencia; antes bien, asistimos a una conversión “inmanentista” de la fe cuyo único objeto reside en los modos de existencia. Cfr. D. Zabunyan, *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinema*, Paris, PU Sorbonne Nouvelle, 2006, p. 194.

36. QP, pp. 72-73.

37. *Ibid.*, p. 71. Véase IM, pp. 160-161.

38. QP, p. 72. En *Limage-temps*, se distinguen otros modos de existencia, además del creyente y el no creyente: el devoto, el escéptico, el hombre del mal. Cfr. IT, pp. 230-231.

39. QP, pp. 72-73. La creencia constituye una disposición a la acción, esto es: provoca una determinada actitud en el sujeto tendiente a religarlo al mundo. Véase M. Lazzarato, “Del conocimiento a la creencia, de la crítica a la producción de subjetividad”, trad. M. Expósito, 2008. Disponible en <http://eipcp.net/transversal/0808/lazzarato/es/print> (última consulta: 16/05/2012).

confianza en este mundo, y declara la necesidad de inventar un modo de existencia capaz de creer, elegir o apostar por este mundo.

Ahora bien, desde el punto de vista terminológico, este abordaje parece ofrecer dificultades al momento de trazar su continuidad con los restantes. Además, es necesario explicar por qué Pascal y Kierkegaard, rechazados en *Nietzsche et la philosophie*, son reapropiados en este nuevo contexto.

Con relación a la primera dificultad, creemos que existen convergencias conceptuales entre la primera y la tercera formulación del nihilismo. Primero, en lo que respecta a la comprensión del fenómeno, hemos visto que el resentimiento se define por la imposibilidad del esclavo de actuar sus reacciones o activar sus fuerzas reactivas –cf. *supra* §2. Ahora bien, las situaciones ópticas y sonoras del cine de posguerra remiten a un tipo de subjetividad carente de capacidad de reacción. La ruptura del nexo sensorio-motor significa justamente que la percepción no se prolonga en una acción sino apenas en una actitud. En este sentido, desde el punto de vista de *Nietzsche et la philosophie*, el mundo de posguerra equivale a la generalización del tipo de hombre esclavo. Por otra parte, esta nueva condición se caracteriza por la desaparición de la diferencia entre situaciones-límites y situaciones-triviales. Aquí es posible encontrar un sentido amplio del nihilismo, presente también en Deleuze, que lo comprende como la perspectiva de que todo vale por igual⁴⁰.

En segundo lugar, con relación a la vía sugerida para salir del nihilismo, en los conceptos de “creencia en este mundo” y “conversión empirista” confluyen elementos de Nietzsche y de Hume, así como del pragmatismo norteamericano⁴¹. Por un lado, el término “conversión” está presente en *Nietzsche et la philosophie* para designar el punto de la transmutación en el que lo reactivo es vencido y la negación se vuelve afirmación⁴². En el nuevo contexto de análisis, la conversión alude a la recuperación del vínculo con el mundo en un sentido marcadamente corporal, de donde su significación “empirista”⁴³.

40. Cfr. DRF, p. 321.

41. Deleuze recurre al pragmatismo norteamericano y al lema “truth and trust” para esbozar la idea de “comunidad de hermanos” o “sociedad sin padres” que remplacen el conocimiento por la confianza: “hace falta una comunidad nueva, cuyos miembros sean capaces de “confianza”, es decir de esa creencia en sí mismos, en el mundo, en el devenir”. CC, pp. 111-112.

42. Cfr. NP, p. 201.

43. “Crear [...] es simplemente creer en el cuerpo. Es devolver el discurso al cuerpo y, por ello, alcanzar el cuerpo antes de los discursos, de las palabras, antes que las cosas sean nombradas.” IT, p. 225. Como señala Zourabichvili (*Deleuze...*, ed. cit., “«Notre» problème”), mientras que la creencia dirigida a la trascendencia señala lo que no pensaremos jamás (Dios, lo oculto, lo incognoscible), la creencia inmanente afirma lo que no percibimos o pensamos todavía (por ejemplo, no sabemos lo que puede un cuerpo). Véase IT, p. 245 y ss.

Por otro lado, Deleuze emplea la idea de conversión en el sentido opuesto al de adherir a una religión, puesto que se trata de una “conversión atea”, una creencia “que está lista para pasar del lado del ateo”. En efecto, la creencia que apunta a este mundo surge de una mutación de la creencia en la trascendencia en una creencia laica, mundana, inmanente⁴⁴. Nuestro autor encuentra esta perspectiva en el empirismo humeano, definido como una empresa que naturalizó o “laicizó” la creencia. El viraje operado por Hume en filosofía consiste en establecer la creencia como base del conocimiento (“todo es creencia”)⁴⁵.

En este sentido, la creencia en este mundo es una radicalización del movimiento mismo del pensamiento moderno, en tanto ella “sólo reemplaza al saber cuando se hace creencia en este mundo, tal como es”⁴⁶.

Por último, es necesario destacar la convergencia de ambos momentos en torno a la *inmanencia*. En el contexto nietzscheano, Deleuze adjudica a las ficciones de trascendencia el efecto depreciador sobre la vida en este mundo y sugiere la afirmación irrestricta de la vida en todos sus aspectos. En el contexto de la pérdida del mundo, hemos subrayado que la creencia no se dirige a ningún tipo de “otro mundo”, así como tampoco a un mundo transformado, sino a este mundo y a esta vida. La conversión empirista prolonga así el carácter esencialmente *afirmativo* de la transmutación⁴⁷.

Respecto del cambio de valoración de Pascal y de Kierkegaard, los motivos por los cuales Deleuze los rechaza en un caso no son los mismos que aquellos por los que se los apropia posteriormente. En *Nietzsche et la philosophie* argumenta que están dominados por el resentimiento y el ideal ascético, lo cual hace que carezcan de afirmación, exterioridad, inocencia. Se da un contrapunto preciso entre Pascal y Kierkegaard de un lado, y Nietzsche del otro: los primeros proponen “apostar” y “saltar”, mientras que el segundo busca “jugar” y “bailar”⁴⁸.

44. Cfr. *ibid.*, p. 230.

45. *ID*, p. 232 y ss.; cfr. *DRF*, p. 326. Deleuze afirma que la esencia del empirismo radica en el problema del sujeto, definido como aquél que inventa y *cree*. Lo propio de la creencia es superar la experiencia, trascender lo dado, afirmar más de lo que se sabe: “creer es esperar”. Cfr. *ES*, especialmente “Chapitre V” y “Conclusion”; *DRF*, p. 341. En *Image-temps*, el “giro decisivo de la filosofía” (reemplazar el modelo del saber por el de la creencia) no sólo remite a Hume, sino que va “de Pascal a Nietzsche”. Cfr. *IT*, p. 224.

46. *IT*, p. 224. En *Qu'est-ce que la philosophie?* se distingue una imagen “clásica” del pensamiento, orientada hacia lo verdadero, y una imagen “moderna”, de raíz humeana, que renuncia al vínculo con la verdad y sustituye el conocimiento por la creencia. En dicho contexto, la creencia deviene un movimiento del pensamiento independiente de la religión. Cfr. *QP*, pp. 54-55.

47. Por esta razón, no compartimos la impresión de Gualandi acerca de la “amargura” de las formulaciones de *Image-temps*. A. Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 139-140.

48. Cf. *NP*, pp. 41-43.

La idea de la apuesta es rechazada porque, a diferencia de la tirada de dados nietzscheana que afirma todo el azar, ella lo fragmenta en probabilidades de ganancia y de pérdida. Nuestro autor aduce que no constituye un dilema auténtico acerca de la existencia de Dios, dado que ésta es la perspectiva, jamás puesta en tela de juicio, que permite asignar las ganancias y las pérdidas. La apuesta, en suma, es el modelo del “mal juego” humano a causa de sus presupuestos morales⁴⁹.

En el marco de la creencia en este mundo, Deleuze suspende su juicio sobre el compromiso de estos pensadores con el resentimiento y los rescata por el deslizamiento a los modos de existencia. De esta manera, desplaza lo esencial de la apuesta, la elección o la creencia al modo de existencia implicado, lo cual reconduce su pretendida salida hacia la trascendencia a la inmanencia misma. Por otro lado, a diferencia de la apuesta de Pascal, la creencia en este mundo no tiene supuestos morales –es decir: basados en valores universales–, sino éticos.

En una palabra, Deleuze se apropia de ambos autores a condición de “inmanentizarlos”. Esta posición ya se insinúa en *Mille Plateaux*, donde sostiene que en Kierkegaard “la palabra “fe” sirve para designar un plano que gira a la inmanencia”⁵⁰. Ahora bien, como hemos visto, la crítica a la trascendencia y la reivindicación de la inmanencia de criterios está ya presente en la interpretación de Nietzsche. En suma, el rechazo inicial de Pascal y de Kierkegaard desde Nietzsche deja paso a un marco más amplio que permite la confluencia de los tres autores, reunidos ahora en torno al principio de inmanencia.

5. Conclusiones

La hipótesis de lectura que orientó nuestro trabajo considera que el nihilismo es un problema crucial en la filosofía de Deleuze, quien ha hecho suyo el programa anti-nihilista que adjudica a Nietzsche. Nos hemos detenido en tres momentos que constituyen enfoques diversos, no obstante lo cual hemos argumentado en favor de la unidad temática mediante la puesta en relieve de continuidades conceptuales (resentimiento, transmutación, inmanencia, afirmación). Las divergencias terminológicas obedecen a la heterogeneidad de marcos teóricos en los que se despliega el problema, que adopta aspectos

49. Cf. *DR*, pp. 361-362; *LS*, p. 76.

50. *MP*, p. 345. De igual modo, con relación a la sustitución del conocimiento por parte de la creencia en *Image-temps*, se sostiene que, incluso en los pensadores creyentes o “piadosos”, la creencia “ya no apunta hacia otro mundo sino que se dirige a éste: la fe según Kierkegaard, o incluso según Pascal, nos devuelve el hombre y el mundo”. *IT*, p. 230, nota 30.

peculiares aunque no incompatibles. Cada planteo goza de una relativa autonomía en virtud del mapa de conceptos que despliega. La segunda parte de nuestra hipótesis ha sugerido una matriz común en la triple caracterización del nihilismo, dado que en cada caso se ofrece un diagnóstico, se esboza una propuesta de salida y se invoca un nuevo modo de existencia.

Considerados los tres abordajes desde una perspectiva diacrónica, Deleuze se desplaza desde un primer momento netamente nietzscheano, signado por una ontología de las fuerzas, hacia un horizonte de filiación estoica que reinscribe, bajo la égida de la moral del acontecimiento, ciertas nociones elaboradas en el momento anterior. Luego, alcanza un enfoque integrador que reúne la inmanencia adoptada de Nietzsche, la apuesta por un modo de existencia reformulada a partir de Pascal y Kierkegaard y la creencia devenida profana que encuentra en Hume. Cabe señalar que el segundo y el tercer momento son deudores del primero, en tanto los conceptos elaborados en la interpretación de Nietzsche adquieren nuevas resonancias en los restantes contextos de análisis.

En el momento final del recorrido, asistimos a un planteo del nihilismo marcado por una mayor atención hacia nuestro tiempo histórico –por ejemplo, la segunda guerra mundial es considerada el corte fundamental. Así, Deleuze subraya que la pérdida del mundo constituye “nuestro problema”; destaca que “nuestro plano de inmanencia” ya no es el mismo en que pensaban Pascal o Kierkegaard y que “el problema ha cambiado”. Tal vez es posible encontrar, en esta nueva forma de enunciar el problema, una zona de proximidad con la propuesta foucauldiana de una “ontología del presente”. Con ella comparte, en efecto, el propósito de definir nuestra actualidad a partir del acontecimiento en razón del cual pensamos, dado que la pregunta clave es “¿qué diferencia introduce el hoy con respecto al ayer?”⁵¹. Como hemos visto, el nihilismo comprendido como pérdida del mundo marca la distancia que separa nuestra actualidad de la ya pasada y nos instala en un horizonte de increencia del cual es posible salir, según Deleuze, sólo mediante la invención de una inédita fe en la vida en este mundo.

51. Cfr. M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?” en: *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 564. Cfr. también M. Foucault, *Dits...*, ed. cit., pp. 679-688.

DOSSIER
LA IMPRONTA NIETZSCHEANA EN EL
DEBATE FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO EN
TORNO A LA BIOPOLÍTICA
PARTE IV

HACIA UNA DECONSTRUCCIÓN ALETHEIOLÓGICA DE LA
BIOPOLÍTICA. UNA LECTURA DE LA GENEALOGÍA DE LA VERDAD Y EL
PODER EN EL *PARMÉNIDES* DE HEIDEGGER.

Hernán Candiloro
Universidad de Buenos Aires – CONICET
hernancandiloro@hotmail.com

En el semestre de invierno de 1942-43 Heidegger presenta una *Vorlesung* sobre la relación entre verdad y poder¹, en la que la $\lambda \vartheta \epsilon \iota \alpha$ es tomada como hilo conductor. Ésta será allí el nombre del pensamiento que, a través de Parménides, Heráclito y Anaximandro, iniciaría la historia de la filosofía, entendida como historia de occidente.

El inicio tiene para Heidegger un peculiar potencial hermenéutico. No debe ser confundido con el comienzo, puesto que no refiere a un episodio ya acontecido en el pasado que deba ser desenterrado con fines historiográficos o museísticos. Se trata, por el contrario, del fenómeno originario del que surge la propia historia y al que, por razones esenciales, ésta olvida en su despliegue posterior. La historia de occidente, entendida –como lo hace Heidegger– como historia de la metafísica, va dejando atrás a la $\lambda \vartheta \epsilon \iota \alpha$, pero no tanto cronológica como fenomenológicamente: ella será pues tapada por los fenómenos que remiten a la inmediatez de lo presente ante los ojos, aquí y ahora. La historia de la metafísica no será entonces sino el movimiento reactivo, a través del cual ese dispositivo del pensar al que llamamos filosofía procura capturar a la $\lambda \vartheta \epsilon \iota \alpha$ en una estructura regida por la claridad y la distinción. Así pues, ella no remite sólo a la comprensión griega de la verdad, sino que es también el nombre de un fenómeno que todavía subyace, de modo encubierto, en el presente inmediato.

Pero lo que nos interesa destacar en esta ontología de la historia de la metafísica, son las consecuencias implicadas en una tal repetición del fenó-

1. La lección –vale la pena destacarlo– no sólo tiene lugar en pleno desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, sino que constituye una interpolación en los cursos sobre Nietzsche que Heidegger dictara entre 1936 y 1946. Ha sido editada y publicada como número 54 de la *Gesamtausgabe* con el título –a nuestro entender arbitrario– *Parménides*. En efecto, y mientras que el título original del curso era “Parménides y Heráclito”, el editor alemán Manfred Frings ha decidido titularlo con el solo nombre de Parménides, ya que a su entender “la discusión es casi totalmente con Parménides” [M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, p. 251 [salvo indicación contraria, en todos los casos la traducción es mía. HJC] [Hay traducción al español de C. Másmela. Akal, Madrid, 2005. La oración citada figura en la página 215. Sin embargo, seguiremos directamente la edición alemana por importantes diferencias interpretativas con el traductor]. En cualquier caso, y si quisiéramos permanecer fieles al criterio propuesto por el editor, el texto debería llevar el título de $\lambda \vartheta \epsilon \iota \alpha$ ya que ese es el tema central, mientras que las referencias a Parménides sólo sirven como punto de partida.

meno fundamental de occidente. Es primordial atender entonces al hecho de que si –tal y como sostiene Heidegger– la historia de la metafísica se sostiene sobre la obturación de la $\lambda \theta\epsilon\iota\alpha$, la explicitación de este fenómeno originario no puede menos que trastocarla. Por consiguiente, la investigación heideggeriana no tiene fines historiográficos, sino que, por el contrario, su meta es la deconstrucción de la historia de la metafísica. Dicho suscintamente: Heidegger cree que la metafísica se resquebraja con el desocultamiento de la $\lambda \theta\epsilon\iota\alpha^2$, y que, junto a ella –como presentaremos muy sintéticamente a continuación– se resquebrajan también los modos del poder a los que da lugar.

La indagación llevada a cabo por Heidegger es entonces una decisión estratégica que busca polemizar con cierto modo de entender el poder y, en un sentido más general, la política. Esto debe servirnos como orientación general en la obra de Heidegger: su interés por la elucidación del ser y la deconstrucción de la metafísica no son elucubraciones abstractas –“metafísicas” en el sentido peyorativo del término–, sino que, por el contrario, representan *decisiones estratégicas* que tienden hacia una crítica radical, esto es, desde su fundamento, de la comprensión metafísica del mundo contemporáneo y, en particular, de su dimensión ético-política.

Heidegger trazará pues una muy sugerente genealogía de las formas históricas de la verdad y el poder, insertándolas en la perspectiva de la $\lambda \theta\epsilon\iota\alpha$, y al mismo tiempo poniendo de relieve el carácter productivo de la historia. Mediante la construcción de esa genealogía, Heidegger intentará delimitar el terreno para una intervención posterior que logre hacer pie en las posibilidades de resistencia abiertas por dicha investigación, y que en esta *Vorlesung* se encuentran representadas por la $\lambda \theta\epsilon\iota\alpha^3$.

Esta genealogía parte de una primera etapa, pre-platónica, que se encuentra signada por la comprensión de la verdad y la falsedad a partir del aparecer o venir a la presencia manteniéndose en lo desoculto; a la que le sucede una segunda etapa –ya netamente metafísica– a la que Heidegger llama “romana”. Frente a la movilidad naciente de la $\lambda \theta\epsilon\iota\alpha$ griega, esta segunda época se caracteriza por verticalizar la verdad en una estructura imperial arriba-abajo. La verdad romana remite ahora a lo *verum*, lo que resiste, persiste, está firme y erguido, no cae y por eso puede mandar. Se trata, como podemos observar, de una verdad imperial, soberana y fálica, que se despliega positivamente como el aplastamiento [*niederwerfen*] de cualquier intento

2. Lo que no es sino decir, con el desocultamiento del desocultamiento, esto es, con la mostración del presente como configuración contingente y fundamentalmente histórica.

3. En lo que refiere a esta genealogía heideggeriana de la verdad y el poder, ha sido Foucault quien, sin lugar a dudas –aunque con un nivel de detalle y un trabajo de archivo muy superior– ha tomado el relevo de Heidegger, más interesado en elaborar una estrategia general de resistencia.

de desestabilización, de la revuelta o la revolución que, poniendo en riesgo el lugar del soberano, es identificada con lo *falsum*⁴.

Sin embargo, Heidegger destaca que este aplastamiento de la revolución es sólo la “expresión grosera” del ejercicio del poder soberano. Más refinadamente, en su cara oculta, su “más grande e íntimo rasgo esencial [...] radica en que los dominados no están oprimidos ni despreciados, sino a la inversa, en que dentro del campo del mandato ellos mismos puedan ofrecer su servicio para el aseguramiento de la perdurabilidad del dominio”⁵. Por detrás del aplastamiento se encuentra la necesidad de reproducir las condiciones en las que se da la vida, sin las cuales el soberano se vería privado de su propio objeto de poder.

Esta necesidad de reproducir las condiciones de perdurabilidad de la vida pasará a primer plano en la tercera etapa, a la que Heidegger no vacilará en identificar con la modernidad. En suma, si la verdad pre-platónica partía de una comprensión de la verdad como desocultamiento, y la romana implicaba el mantenerse erguido ante la revolución, esta tercera época se destacará por fortalecer el aseguramiento de la vida, para con él fortalecer dialécticamente el poder erguido que se le enfrenta y la domina.

En el esquema de Heidegger la verdad soberana pareciera presuponer su brepticamente esa otra verdad más de índole directamente biopolítica y a la inversa, el empoderamiento de la vida no pareciera tener otro sentido que su mejor dominabilidad. La estructura resultante de dicha copertenencia se asemeja a lo que Agamben denomina “maquinaria biopolítica”, que alterna entre sus modos tánato- y bío-político, y que configura la raigambre metafísica de la política⁶.

Así pues, para Heidegger la cuestión política fundamental pareciera exceder la política misma, y requerir de una crítica a esta historia metafísica de la verdad que ha devenido en los modos contemporáneos de explotación de lo viviente. Es esta estructura (im)política del pensamiento de Heidegger, que en el texto que nos ocupa se encarna en la $\lambda \theta \epsilon \iota \alpha$, la que hace de esta última una decisión estratégica por la posibilidad de trabar la maquinaria sin ser reducido dialécticamente por ella.

Es en este contexto de las decisiones estratégicas donde debemos trazar el vínculo de Heidegger con Nietzsche. Éste habría llevado la metafísica hasta sus últimas consecuencias, agotando sus posibilidades y consumando lo que en ella había para ser pensado. Procedería entonces por saturación de esa estructura metafísica de la biopolítica, llevando sus implicancias al extremo

4. M. Heidegger, *Parmenides*, op. cit., pp. 57-63.

5. *Ibid.*, p. 66.

6. Cfr. G. Agamben, *Lo abierto*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 47.

mediante la postulación de la “voluntad de poder” y el “superhombre”, en una suerte de gesto irónico que conduce la metafísica hasta su acabamiento. Aún invirtiendo la valoración romana entre arriba y abajo, e incluso oponiendo a la erección imperial una concepción femenina de la verdad y el poder, entendida a partir de la ficción y el maquillaje, para Heidegger Nietzsche mantendría la estructura metafísica del poder, sólo que ahora en su punto extremo. Aún en la saturación de la metafísica –cuya motivación última, si se quiere, Heidegger comparte, a saber: horadar la tradición que ha dado lugar al empoderamiento de lo humano–, Nietzsche permanecería dentro del pensamiento metafísico mismo. Él habría sabido conducir la metafísica hasta su final, pero no habría podido en cambio abrir el horizonte para un nuevo inicio.

El propio Heidegger ha puesto en cuestión su interpretación de Nietzsche, distinguiéndola de cualquier intento de exposición o explicación de la obra de este último. Ha sido Heidegger mismo quien ha caracterizado su propia interpretación de Nietzsche como una herejía en la que no es posible distinguir con claridad qué se extrae del pensamiento de éste y qué le ha sido añadido. La *interpretación* heideggeriana de Nietzsche puede, en efecto, ser fácilmente puesta en duda y cuestionada si se la aborda con un criterio de adecuación interpretativa que el propio Heidegger se propone destruir y que se sostiene en una comprensión –metafísica, demasiado metafísica– del lenguaje, y en particular de la escritura, como medio de comunicación⁷.

Creemos pues inconducente juzgar una concordancia que el propio Heidegger se encarga de socavar desde su raíz. Nos parece en cambio más relevante postular la necesidad de analizar las distintas estrategias de resistencia frente a la maquinaria metafísico-bio-tánatopolítica. Así pues, y sólo a título de hipótesis –que debiera ser desarrollada extensamente en un trabajo más amplio–, creemos que frente a la saturación nietzscheana, imposibilitada para Heidegger de abrir un nuevo inicio, éste opone una repetición del pensamiento que da inicio a la filosofía y sobre cuya represión se erige esta última. Una repetición que tiene la capacidad de poner en cuestión la biopolítica de manera originaria, y que abre también el horizonte de un nuevo pensar que surge de las entrañas de la metafísica, dinamitándola.

Ya sea a través de la saturación de la metafísica o de la repetición de sus posibilidades obturadas, de su extenuación o su desmontaje, tanto Nietzsche

7. “En el texto siguiente, exposición e interpretación están tan entrelazadas que no será claro en todas partes y de inmediato qué se extrae de las palabras de Nietzsche y qué se añade. Toda interpretación, sin embargo, no sólo tiene que poder extraer del texto la cosa de que se trata, sino que, sin insistir en ello, inadvertidamente, tiene que poder agregar algo propio proveniente de *su* propia cosa. Este añadido es lo que el profano, midiéndolo respecto de lo que, sin interpretación, considera el contenido del texto, censura necesariamente como una intervención extraña y una arbitrariedad”. M. Heidegger, *Nietzsche* 2, trad. J. L. Verma, Barcelona, Destino, 2000, p. 213.

como Heidegger intentan elucidar la posibilidad de una resistencia y sustracción a la captura metafísica de la vida, cuya variante más radicalizada Heidegger señalará en la tecnociencia.

LA VIDA DE LAS MARIONETAS: SU ALMA Y SU DANZA

Cecilia Cozzarin
 Universidad de Buenos Aires
 cecicozzarin@gmail.com

Retomando la pregunta lanzada por Derrida en la Séptima Sesión del *Seminario La bestia y el soberano* (2008) acerca del alma de las marionetas¹, justamente en el intersticio que en dicho texto se plantea –el pasaje del *quién* al *qué*–, abordaremos dos cuestiones conexas a la misma: por un lado, si las marionetas pueden bailar y, por otro, cuál es su tipo de alma. Entre uno y otro interrogante intentaremos establecer una respuesta provisoria a la pregunta derrideana a luz de la particular relación que une a la marioneta con la fuerza de gravedad, como parábola del movimiento que atraviesa la vida misma.

Las marionetas bailan mejor, porque su alma está en su danza

En *Sobre el teatro de las marionetas* (1810), Heinrich von Kleist enuncia una paradoja que lo conduce a afirmar la superioridad de la marioneta respecto de la gracia y el movimiento de un bailarín humano. El personaje llamado “señor C...” sostiene que un bailarín debería aprender del movimiento de estos muñecos para mejorar su formación dancística, lo cual descoloca a quien concibe el movimiento de las marionetas en un sentido mecánico y automático. El mismo personaje profundiza esta afirmación rechazando que el marionetista accione cada uno de los miembros de la marioneta y tire de ellos, porque, en realidad, lo que éste debe hacer es gobernar el movimiento de la marioneta *desde adentro*, es decir, ubicarse en el lugar de la misma y tocar su centro de gravedad. La tarea de quien mueve la marioneta se convierte entonces en algo opuesto a la operación de un mecanismo y es por ello que su movimiento se describe como el *camino del alma del bailarín*. Cuando el marionetista-bailarín comparte el centro de gravedad con la marioneta, gracias a esta convergencia, se produce la danza, porque todo el mecanismo se pone en movimiento rítmicamente, “trasladándose el pro-

1. “¿Tienen las marionetas un alma, como se preguntaban antaño acerca de las mujeres y de las bestias?”. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. De Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 225.

pio maquinista al centro de gravedad de la marioneta, o sea, con otras palabras, *danzando*².

Las marionetas bailan con más gracia porque se apoyan mejor, distribuyendo sus puntos de apoyo respecto de la gravedad de múltiples maneras, más “adecuadas” o cercanas al funcionamiento de la naturaleza en general. En este sentido, las marionetas presentan dos ventajas respecto del bailarín humano: nunca muestran afectación, porque sus movimientos se identifican siempre con un centro de gravedad o apoyo y, al mismo tiempo, son antigrávidas, es decir, “no saben nada de la inercia de la materia”³. Los miembros de la marioneta son péndulos que obedecen a la gravedad y el marionetista sólo tiene a su disposición el centro de gravedad del movimiento. Entre las marionetas y los hombres existe una diferencia en relación con la tierra y la fuerza de gravedad que los atrae a ambos, porque para el primero el suelo supone un espacio de reposo y de no-danza, mientras que para la segunda, implica una resistencia provisoria que sirve de impulso para el movimiento. Solamente algo “divino” o “más allá” de lo humano puede competir con la materia en este aspecto, al mismo tiempo que el mundo orgánico, lo vivo, en apariencia más cercano a lo humano que la marioneta, resulta degradado. Kleist postula una jerarquía de entes con la cual se cuestiona el estatuto de lo humano en general, puesto que el hombre ya no es el propietario exclusivo de la gracia, ni de la danza.

En *El alma atómica* (1986) Hocquenhem y Schérer retoman los análisis de Kleist en relación con las marionetas para señalar que resulta imposible transferirles un alma personal, porque en torno a ellas siempre se trata de *otra* alma, “indiferente, infrahumana y sobre humana, incuestionable en su extrañeza”⁴. El alma de las marionetas está cubierta por un velo de gracia no humano que se da en el ámbito de la danza, pensada como modo de comprender lo que implica un cuerpo destinado a soportarla. En este sentido, el dinamismo (o la danza) de las marionetas de Kleist obedece exclusivamente a la gravedad, como si ésta fuera una especie de fundamento vital de lo no viviente. Por lo tanto, “la oposición entre la máquina y el alma ha dejado de ser pertinente”⁵ y, por el contrario, se pone de relieve una co-pertenencia entre lo humano y lo no humano en términos de una danza compartida entre las máquinas-marionetas y los hombres, puesto que *estamos en ellas* y

2. H. von Kleist, “Sobre el teatro de las marionetas”, trad. A. de Zubiaurre, *Ideas y Valores*, Vol. LX, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, agosto de 2011, p. 170.

3. *Ibid.*, p. 171.

4. G. Hocquenhem y R. Schérer, *El alma atómica*, trad. D. Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 33.

5. *Idem.*

ellas en nosotros. Asimismo, se abandona la concepción mecánica de las marionetas y se le da lugar a un nuevo modo de pensar lo no humano, “evitando la dominación, la prótesis, la utensilidad”⁶.

Por su relación con la gravedad, la marioneta danza y, en su danza, no expresa otra cosa que a sí misma, un *grado cero* del alma que habilita la circulación y el intercambio. El alma no está directamente en la marioneta, sino en la perplejidad que su danza provoca en el hombre, el cual no puede decidir si aquello que tiene delante de sus ojos es un objeto o un sujeto, ni si se trata de algo humano o no humano. Las marionetas nos miran cargadas de un alma especial, de un alma material insignificante, previa y en todo superior a nuestra capacidad cognitiva, que pone en jaque nuestra concepción del mundo, porque no son objetos absolutamente neutrales, sino que se encuentran en este espacio incómodo, ambiguo, de indeterminación, que es la *vida* misma.

Conclusiones

A modo de conclusión, podríamos referirnos a la filosofía de Zarathustra, en la cual se vuelven difusos los límites entre lo humano y lo no humano, puesto que el hombre ya no es “superior” por el pensamiento, sino que la actividad pensante radica en la relación especial que éste tiene con el suelo. En efecto, para Nietzsche la práctica filosófica comienza por “caminar como el primer paso de danza [que] anuncia una relación fundamental con el suelo y con la gravedad”⁷. En este sentido, los pies son los oídos del bailarín y deberían serlo también para el filósofo. Como sostiene Marie Bardet, tanto la danza como el pensamiento se conciben a la luz de un *affaire* gravitatorio, es decir, una relación *tensional* entre lo pesado y lo ligero, que desafía la oposición entre ambos a partir de la experiencia sensible de la gravedad. Esta última impide que el pensamiento se cristalice en una mera abstracción y, por el contrario, lo hace aparecer como un juego de fuerzas gravitatorias que pone en evidencia su implicación con la materia⁸. La marioneta participa de este *affaire* gravitatorio porque su cuerpo está ahí, pesando, como una manera de sentir la tierra. El cuerpo de la marioneta, al igual que todo cuerpo yaciendo efectivamente, está en contacto con el suelo: *es tocada* por él al mismo tiempo que ella lo *toca*.

6. *Idem*.

7. M. Bardet, *Penser et mouvoir. Une rencontre entre danse et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 24. Traducción mía, C. C.

8. Cfr. *ibid.*, pp. 39-42.

Así como con la incitación a utilizar los pies que hace Zarathustra, con el movimiento de las marionetas, el cual se expresa en su alma y en su danza, se produce una modificación en la concepción de la vida humana y de la vida no humana. La cosa no viva ya no es más “cosa” (qué) y la vida humana ya no responde más a una idea o concepto de “hombre” (quién), sino que en tanto relación con la gravedad, ambos se dan al interior de las fuerzas en movimiento que los atraviesan y no son otra cosa que la vida misma. La marioneta y el hombre aparecen como cuerpos pesantes y pensantes, cuerpos vivos de una vida material que dura, porque pesa y (se) piensa.

DUSSEL LECTOR DE LÉVINAS Y DERRIDA:
ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

Sebastián Chun
Universidad de Buenos Aires – CONICET
sebaschun@hotmail.com

El propósito de este artículo es analizar la crítica que Enrique Dussel realiza al pensamiento de Emmanuel Lévinas a partir de la imposibilidad de alcanzar una traducción política del mismo, para luego rastrear la proyección de esta misma crítica a la “democracia por venir” derridiana. A partir de aquí señalaremos la cercanía de esta lectura con la de autores como Rorty, Habermas o Negri. Luego intentaremos resolver esa ruptura entre la ética de la alteridad radical y un “proyecto” político efectivo desde la perspectiva de la deconstrucción derridiana, reconociendo los puntos de contacto con la propuesta del propio Dussel.

1. Si bien ya desde 1971 la presencia del pensador lituano será ineludible dentro del recorrido intelectual de Dussel, permitiéndole en ese momento dar un paso más allá de la analítica existencial heideggeriana, ya entonces en *América Latina. Dependencia y liberación* (1973) señala la necesidad de volcar la perspectiva ética levinasiana hacia un proyecto histórico determinado. En las últimas páginas de dicho texto leemos:

[...] el que no se juega por ningún proyecto histórico está ya comprometido por el peor de ellos, por el ídolo, por el sistema vigente; el que se compromete por un proyecto futuro económico, político, cultural, etc., carnal entonces (por la ley de la encarnación que significa asumir todo el hombre menos en el pecado que es la dominación de otro hombre) sin absolutizarlo manifiesta al Dios futuro de la parusía.¹

En otras palabras, la crítica que realiza Lévinas en *Totalidad e infinito* a cualquier praxis política por reconducir necesariamente hacia el cierre de una totalidad que siempre excluye al otro del ámbito de la mismidad, resulta ser para Dussel una forma encubierta de reproducción del orden vigente². Si bien la ética de la alteridad radical levinasiana resulta un arma útil a la hora de romper con la ontología y la política que conlleva, es necesario pen-

1. E. Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, p. 221.

2. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

sar al otro desde sus determinaciones históricas para así no recaer en un pensamiento abstracto que conduciría a la inacción política, es decir, a la conservación del peor de los mundos posibles: el vigente. Desde ya que la cuestión que surge aquí es aquella sobre la posibilidad de un proyecto político no totalitario, es decir, que no se edifique sobre fundamentos absolutos y desde allí levante las murallas que encierren y protejan el ámbito de la totalidad. Leemos en ese mismo texto de Dussel que “la fe y la profecía no se proponen la toma del poder de la futura Totalidad, pero inevitablemente deben enfrentarse al poder constituido en nombre del futuro (y por ello de un proyecto liberador histórico futuro) y gritarle su pecado, su idolatría”³.

Si bien aquí Dussel señala una diferencia fundamental entre tomar el poder para construir una nueva totalidad y resistir al poder constituido sosteniendo en el horizonte un proyecto liberador histórico, no queda claro, al menos en este texto, por qué dicho proyecto no recaería en una nueva totalidad. ¿Desde que *arkhé* se embarca uno en un enfrentamiento contra el orden instituido? ¿Cómo hacer para que ese fundamento no se convierta en la piedra fundamental de una nueva totalidad? ¿Puede haber un proyecto político no totalizante?

2. Esta preocupación del Dussel joven llega casi intacta hasta el día de hoy, cuando en su trabajo “Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica)”⁴ el filósofo argentino señala que la ética de la alteridad radical resulta crítica pero ajena a toda política efectiva, ya que al comprender el momento de la totalización como lo propiamente político, la justicia como responsabilidad infinita ante la singularidad del otro se ve necesariamente excluida de este ámbito. Y aquí vuelve Dussel a un texto que publicara en 1975 junto a Daniel Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*:

Pero lo que meta-físicamente me iba alejando de Levinas es algo más grave. El gran filósofo de Nanterre describe magistralmente –siguiendo los pasos de Rosenzweig– la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, y, sin embargo, no logra terminar su discurso. [...] “El Otro” interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, “servicio” (*hobadáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia. Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una “anti-política” de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una “política de la liberación” [...]. Levinas

3. E. Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, ed. cit., p. 222.

4. E. Dussel, “Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)”, *Signos filosóficos*, n° 9, enero-julio 2003, pp. 111-132.

queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el “nuevo orden” [...] Desde el cara-a-cara Lévinas puede criticar una erótica, una pedagógica o una política totalizada, ontológicamente fundándose sobre “lo Mismo”. El Otro se presenta como absolutamente otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incommunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable. Es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogos. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior.⁵

Nuevamente aparece aquí la cuestión del *status quo*. La ética levinasiana no puede hacer más que reproducir el orden de cosas dado, es decir, caer en una posición anti-política liberal⁶. Esto se debe a las carencias que enfrenta a la hora de pensar una política de la liberación en la que el otro ya no sea el absolutamente otro y así pueda dejar de ser el pobre y miserable.

Volviendo al texto de 2003, Dussel señala cómo la búsqueda de las mediaciones en favor de la liberación del otro lo llevó a revisar la obra de Marx, encontrando allí la posibilidad de construir una política crítica positiva que supere a la fundamental pero insuficiente anti-política, entendida como instancia de pura negatividad deconstructiva. Luego pasa a analizar la concepción levinasiana del Estado, partiendo nuevamente de la dificultad con la que se encuentra Lévinas a la hora de intentar construir una política positiva.

En primer lugar, Lévinas pareciera plantear la posibilidad de una política anterior y sin punto de contacto con la política. Esto se refleja en la oposición entre el Estado de David y el Estado de César. Dussel critica esta dicotomía, señalando la necesidad de establecer un puente entre la exterioridad del otro y la construcción de una nueva totalidad al servicio del otro, la cual será de-totalizada por la crítica futura. En otras palabras, la política y la ética deben estrechar sus manos si queremos escapar al eterno retorno de lo mismo. Quizá se esboce en citas como ésta una respuesta a la pregunta que cerraba el apartado anterior: “[...] para nosotros el Otro es *analógicamente* otro (posición analéctica), la *en-totalización* del Otro es posible en una futura y *nueva* Totalidad –que deberá ser en un futuro posterior de-totalizada por la crítica mesiánica futura-”⁷.

5. E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, pp. 8-9.

6. C. F. Alford, “Levinas and Political Theory”, *Political Theory*, vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 146-171.

7. E. Dussel, “Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)”, art. cit., p. 119.

El otro ya no es aquél extraño extranjero que en su distancia se vuelve un absolutamente otro sino que es analógicamente otro, y gracias a esta analogía, que no aniquila su singularidad en tanto otro, es posible liberarlo.

En segundo lugar, Lévinas no reconocería la diferencia entre el mesianismo político y el profético, lo que para Dussel implicaría en última instancia una posible confusión entre el Estado de David y el Estado de Israel. Es necesario establecer la distinción, afirma Dussel, para no recaer en posiciones absolutistas y/o totalitarias, ya que es la instancia espiritual la que permite criticar cualquier apropiación histórica de la figura del Mesías. El mesianismo crítico-profético motoriza el proceso deconstructivo incesante sobre cualquier mesianismo político. Y es justamente esa superposición de ambas instancias la que llevaría a Lévinas, por ejemplo, a hacer más que comprometedoras afirmaciones sobre la masacre de Sabra y Chatila en 1982, cuando se le pregunta por la posibilidad de que el palestino sea el otro:

El otro es el vecino, quien no es necesariamente un familiar, pero podría serlo. Y en ese sentido, si tú estás para el otro, tú estás para el vecino. Pero si tu vecino ataca a otro vecino o lo trata injustamente, ¿qué puedes hacer? Entonces la alteridad asume otro carácter, en la alteridad podemos encontrar al enemigo, o por lo menos nos enfrentamos al problema de saber quién está en lo correcto y quién equivocado, quién es justo y quién injusto. Hay gente que está equivocada.⁸

Sin entrar aquí en un análisis más profundo, vale señalar que Caygill llega a comparar de manera provocadora el silencio levinasiano sobre el tema del Estado de Israel al silencio heiddegeriano sobre Alemania⁹.

Nuevamente en el texto de Dussel, a continuación el autor aborda la cuestión sobre la posibilidad de construir una totalidad política que no implique una guerra hacia el otro. Allí se juntarían para él el mesianismo político con el profético, en ese momento inaugural y novedoso en que el sistema no es aún totalizado. Habría entonces un origen para cualquier orden dado en el cual la ética y la política no se excluirían, momento cercano tal vez al de la violencia fundadora de derecho benjaminiana. El problema sin embargo no queda resuelto, ya que la pregunta por el paso del instante inaugural a la etapa decadente en la que se forja un imperio queda aún vigente. En los términos de Benjamin, una violencia que origina un orden de derecho es tan violenta como la que lo conserva, y la distinción entre ambas instancias es más que difícil de establecer. Por esta misma razón, en *Para una crítica de la violencia* Benjamin

8. E. Lévinas, "Ethics and politics" en: *The Levinas Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 294 (la traducción es mía).

9. H. Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, p. 159.

trasciende esta dicotomía dejando a ambas violencias del lado de la mítica y proponiendo a la violencia divina como la única revolucionaria, en tanto no busca fundar ni conservar sino destruir todo orden¹⁰. Las preguntas que resuenan ahora son las siguientes: ¿puede la analogía no recaer en una reducción de la alteridad al ámbito de la mismidad? ¿Es posible pensar un origen no totalitario de la totalidad? ¿Cuál sería la distancia que lo separaría del momento en que la totalidad sí se vuelve totalitaria?

3. Simon Critchley señala también el hiato entre la ética propuesta por Lévinas y sus últimos trabajos, donde intentó articular una posición política que caería por momentos en una concepción totalitaria del Estado de Israel, y afirma que en Derrida el pasaje entre ambas instancias es reivindicado al postular una *invención política*, entendida como una decisión sin garantías trascendentales que exige una respuesta ante el otro en un contexto determinado, decisión an-árquica y, por lo tanto, ajena a una figura estatal totalitaria¹¹. Sin embargo, Dussel también se opondrá a esta salida mediante el pensamiento de Derrida, señalando en “De la fraternidad a la solidaridad (hacia una *Política de la liberación*)” que la deconstrucción puede ser un buen primer momento ontológico crítico, aunque no alcanza a radicalizar la negatividad y mucho menos a vislumbrar una construcción positiva posterior¹².

Tomando como eje del análisis la fórmula nietzscheana que articula *Políticas de la amistad*, Dussel señala que la deconstrucción del concepto de fraternidad en dicha obra permanece dentro del horizonte ontológico y por lo tanto reproduce la dicotomía entre los polos amistad-enemistad. En este sentido, la política que se construye sobre el lazo fraternal, entendido como relación entre amigos que excluye necesariamente a los enemigos, será siempre totalizadora, es decir, contraria a la ética. Pero a su vez la política más allá de la política que propone el filósofo franco-argelino recaería en el polo opuesto: la enemistad. En otras palabras, si bien Derrida critica la instancia totalizadora de todo proyecto político, desde la lectura de Dussel se vería imposibilitado por esta misma razón a hacer una propuesta positiva efectiva, ya que en ese caso caería víctima de su misma crítica. Salvando diferencias, esta lectura es la misma que realizaran Rorty¹³,

10. W. Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en: *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Terramar, 2007, pp. 113-138.

11. S. Critchley, “Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them”, *Political Theory*, vol. 32, N° 2, April 2004, pp. 172-185.

12. E. Dussel, “De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una *Política de la liberación*)”, *Pasos*, n° 126, Julio-Agosto 2006, Costa Rica.

13. R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. J. V. Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 125-200

Habermas¹⁴ e incluso Toni Negri¹⁵. Para estos autores el pensamiento de Derrida seguiría condenado a los límites de la ontología que él mismo pretende deconstruir, y al soñar con un más allá de la misma condena cualquier perspectiva política efectiva, incluso su “democracia por venir”.

Aquí surge entonces una última pregunta: ¿no es ésta una lectura apresurada de Derrida? ¿No está Dussel más cerca de lo que cree del pensador franco-argelino?

Nuestra hipótesis consiste en afirmar que la “democracia por venir” derridiana es su propuesta política positiva, la cual es *imposible* porque intenta escapar a la metafísica de la presencia, pero no por no-efectivizable. Es realizable como *promesa*, como constante movimiento deconstructivo de la política y el derecho, en vistas a una democracia en la que se privilegie la *justicia*, entendida según Lévinas como exposición no-económica al otro. La realización práctica de este pensamiento estaría dada por la perfectibilidad infinita del derecho y el Estado en vistas a una justicia más allá del mismo, es decir, por el llamado a la política para que mantenga siempre en la mira la hospitalidad incondicional hacia el otro, el respeto hacia la singularidad de cualquier otro a la hora de la toma de *decisiones*, atravesadas éstas por las *aporías* que el propio Derrida reivindica como condiciones de posibilidad de la ética, la justicia y la política mismas. En palabras de Dussel, si bien es necesario recaer en una instancia totalizadora a la hora de pensar en un proyecto político efectivo, la constante deconstrucción de la misma resulta la garante de la no exclusión del otro del ámbito de la totalidad, posibilitando así la construcción de un sistema no-totalizante.

Las categorías fundacionales de una política crítica son entonces dos. [i] El “orden establecido” (“de este mundo”: *ek toutou tou kósmou*), la Totalidad, como el presupuesto a ser deconstruido; y [ii] la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo (“yo no pertenezco a este mundo”: *oúk eimì ek tou kósmou toutou*): la Exterioridad. La “Ley” estructura el “orden establecido” (“este orden” o “mundo”) y es necesaria. Pero cuando la “Ley” mata es necesario no cumplirla, porque el espíritu de la ley es la vida. [...] La “Ley” da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la Ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad [ii] (probandando por su mera existencia socio-política la injusticia de “este

14. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 197-254.

15. A. Negri, “La sonrisa del espectro” en: M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, pp. 11-22.

mundo” [i], el orden establecido), desde el proyecto de un nuevo orden que “no es de este mundo” (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un “Reino de la Libertad”, y Kant lo explicó como una “idea regulativa” en su “Comunidad ética”) está más allá de la Ley que mata.¹⁶

16. E. Dussel, “De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una *Política de la liberación*)”, art. cit., p. 16.

DESDE NIETZSCHE: (BIO)POLÍTICA, ESTADO E INSTITUCIONES

Gustavo P. Guille
 Universidad de Buenos Aires
 gustavopguille@gmail.com

I

La remisión a Nietzsche, sea implícita o explícita, es un punto de referencia obligado en el debate biopolítico contemporáneo. Esto no sin razón, pues la (re)interpretación de nociones como vida, *Wille zur Macht* y animalidad –centrales en la obra del filósofo alemán–, adquieren un rol destacado en las distintas derivas biopolíticas. En *Bíos*¹, Roberto Esposito asigna un lugar privilegiado a Nietzsche, en tanto y en cuanto, éste representaría un “punto de inflexión” entre una inmunización moderna y “el viraje totalitario de la década de 1930, especialmente en su versión nazi”, donde la producción de muerte con el fin de conservar y potenciar la vida se elevará a niveles insospechados. Al mismo tiempo, la relevancia adquirida por Nietzsche se debe, de acuerdo con Esposito, a que:

Hacer de la voluntad de poder el impulso vital fundamental implica afirmar, a un tiempo, que la vida tiene una dimensión constitutivamente política y que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida.²

A continuación nos referiremos a dos cuestiones que guardan relación con la impronta que ejerce el pensamiento nietzscheano en los debates biopolíticos contemporáneos. La primera atañe al modo en que ciertas derivas biopolíticas conciben el poder soberano, el Estado y/o las instituciones políticas, identificándolas sin más con un poder tanatológico, y cómo esa relación puede establecerse por referencia directa a Nietzsche. En segundo lugar, nos proponemos pensar desde Nietzsche, a partir de una interpretación de la voluntad de poder disonante y alternativa a la propuesta por Esposito, y dentro del marco de una perspectiva deconstructiva, un abordaje alternativo de las instituciones, y de la forma Estado, que nos permita pensarla más allá –o más acá– de su reverso puramente tanatológico.

1. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

2. *Ibid.*, p. 18.

II

Dentro de las diversas interpretaciones de la biopolítica podemos encontrar, de acuerdo con Esposito, una deriva “radicalmente negativa” y, en oposición a ésta, una variante positiva, “incluso eufórica” de la misma³. Ambas posiciones representan opciones ontológicas contrapuestas, derivadas del pensamiento nietzscheano. Quien sostiene una ontología de corte negativo (siguiendo una línea nietzscheana de derivación heideggeriana) es Giorgio Agamben. En una de sus obras principales⁵, el filósofo italiano sostiene la tesis según la cual la actividad fundamental del poder soberano es la producción de *nuda vida* como elemento político originario. Ese es el núcleo originario y a la vez oculto de la soberanía, que Agamben detecta ya en la antigüedad. Lo decisivo de la modernidad (de la política moderna) se encuentra en el hecho de que la *nuda vida* “situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político”⁵. De este modo:

Lo que caracteriza a la política moderna no es sólo que la vida [desnuda] se convierte en objetivo de las técnicas políticas estatales sino que, en paralelo a este proceso, el Estado de excepción (sobre el que decide el soberano y que funda el nexo entre violencia y derecho) se convierte en la regla del funcionamiento de la política. Si la excepción es la regla, las formas contemporáneas de soberanía existen en relación inversa con el Estado de derecho y surgen precisamente en el momento en que éste queda suspendido. Cuando el Estado de excepción se convierte en regla se abre el espacio del “campo”, que se sitúa por fuera del orden jurídico normal pero sin ser un espacio exterior a él.⁶

Así, si el poder soberano se caracteriza originariamente por la decisión sobre la exclusión-inclusiva de la *nuda vida* en el espacio de la política, es decir, por la constitución del cuerpo biopolítico de la población (por la producción de vida desnuda), entonces el estado de excepción pasa a convertirse en la estructura política fundamental de occidente. Como consecuencia de ello el paradigma del espacio político pasa a ser el campo de concentra-

3. *Ibid.*, p. 16.

4. G. Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1998.

5. *Ibid.*, p. 19.

6. M. Peller, “Subjetividad, potencia y política. Reflexiones a partir de *Medios sin fin* de Giorgio Agamben”, *Argumentos*, vol. 22, n° 60, mayo-agosto 2009, pp. 41-56, p. 44.

ción y no la ciudad⁷. En el “campo” la distinción entre biopolítica y tanatopolítica se vuelve difusa, cuando no nula. En nuestros días la política ha revertido en tanatopolítica, y el Estado –poder soberano– en maquinaria de muerte. Para romper con esta estructura sería necesario salir de la paradoja de la soberanía hacia una política liberada de cualquier exclusión.

Ernesto Laclau ha recepcionado de manera sumamente crítica este discurso de Agamben, calificándolo como no político y deudor del mito moderno de una sociedad sin exclusiones y plenamente reconciliada. Puesto que estar más allá de toda soberanía y de toda exclusión significa estar más allá de la política. Es por ello que Agamben se permite, de acuerdo con Laclau:

(...) Desechar todas las opciones políticas de nuestras sociedades y unificarlas en el campo de concentración como su destino secreto. En lugar de deconstruir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas en que las formas de lucha y resistencia son posibles, las cierra de antemano.⁸

La segunda variante, deudora de la lectura deleuziana de Nietzsche, encuentra en Antonio Negri uno de sus principales exponentes. Negri presenta en *Imperio*⁹ una concepción radicalmente positiva de la biopolítica. Su hipótesis básica es que la soberanía ha adquirido una nueva forma que denomina “imperio”. Ante la pérdida de fuerza de la soberanía del Estado-nación, el imperio se erige como una nueva forma del poder soberano que gobierna el mundo (en rigor, sin embargo, se trataría de un cambio de paradigma: el paso de la soberanía al biopoder), y se caracteriza por ser un aparato supranacional, descentrado y desterritorializador de dominio¹⁰. El imperio presenta la forma paradigmática del biopoder, puesto que el objeto de su dominio es la vida social en su totalidad. Pero si bien el imperio produce enormes cantidades de opresión y destrucción:

7. Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer...*, trad. cit., especialmente “El campo de concentración como nomos de lo moderno”, pp. 211-229.

8. E. Laclau, “¿Vida nuda o indeterminación social?”, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 107-123, p. 123. A pesar de que en gran medida coincidimos con la crítica de Laclau, es necesario reconocer que Agamben ofrece una serie de estrategias de resistencia a la tanatocracia; asociadas éstas a la potencia de no, la inoperosidad y el “como si no”, que permitirían tanto resistir al funcionamiento de la maquinaria biopolítica como pensar una biopolítica menor. Entendemos, sin embargo, que estas estrategias se ubican siempre por fuera –y en contra de– las instituciones, estatales o no, las cuales parecen ser consideradas sin excepción como un poder tanatopolítico.

9. M. Hardt, y A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2006.

10. Cfr. M. Hardt, y A. Negri, *Imperio*, trad. cit. pp. 11-12.

(...) Esta realidad de ningún modo debería hacernos sentir nostalgia por las antiguas formas de dominación [se sobreentiende: el Estado-nación]. El paso al imperio y sus procesos de globalización ofrece nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación.¹¹

En la nueva situación imperial, paradójicamente, el potencial para la liberación crece. Frente al problema de la subsunción de la vida al capital, una posible respuesta puede ir de la mano del concepto de “producción biopolítica”: esto es, producción de formas de vida como prácticas de resistencia. Esas fuerzas creativas de liberación, concebidas en términos de “multitud”, son capaces de construir una organización política alternativa *dentro* del imperio, pero también *contra* él.

Resulta interesante destacar que aquí el enemigo a vencer es un poder desterritorializado, supranacional, cuyo centro virtual está en cualquier parte, lo que lo asemeja más a los flujos del capital financiero que al viejo Estado-nación. Sin embargo, con frecuencia Negri recae en los ataques frontales contra el Estado. Así, en una conferencia reciente, en el marco de un simposio sobre la idea del comunismo, señala:

Ser comunistas significa estar contra el Estado. El Estado es la fuerza que organiza, siempre normalmente y sin embargo siempre excepcionalmente, las relaciones que constituyen el capital y disciplinan los conflictos entre los capitalistas y la fuerza laboral proletaria.¹²

Unos años antes, aun con mayor pregnancia, escribía: “el Estado es sólo un monstruo frío, un vampiro en una interminable agonía, que toma su vitalidad de aquellos que se abandonan a sus simulacros”¹³. Encontramos en estas líneas vestigios de un marxismo más o menos ortodoxo, más o menos tradicional, que comprende la relación entre Estado y mercado como una alianza encargada de configurar y administrar “una misma organización de la producción y de la vida”¹⁴. Así, en lo que a nuestros ojos representa un

11. *Ibid.*, p. 14.

12. A. Negri, “El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica” en: A. Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 155-166, p. 158.

13. A. Negri, “Postscript, 1990” en: *Communists Like Us*, trad. J. Becker, Nueva York, Semiotext(e), 1990, pp. 144-145.

14. A. Fazio, “El concepto de “producción biopolítica”: alcances y límites de la propuesta autonomista”, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, a. 11, n° 9, primavera de 2011, pp. 269-276, p. 272. Parte del artículo de Fazio consiste en desarrollar en qué consiste y qué consecuencias acarrea el cambio de dirección de Negri y Hardt desde una “política vaciada de ética” (el autor señala que la falta de dirección ética de la multitud fue una de las principales críticas a *Imperio*) hacia “algo peor: una ética vaciada de política”.

retroceso respecto de *Imperio*, y en aras de reivindicarse como marxista y comunista, Negri redirige sus ataques directamente contra el Estado¹⁵.

Los embates dirigidos por ambas derivas biopolíticas contra el Estado y las instituciones políticas pueden encontrar ciertamente en Nietzsche uno de sus precursores. Para afirmar esto no basta más que citar algunos fragmentos del apartado de *Así habló Zaratustra*, titulado “Del nuevo ídolo”:

Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado...

(...) un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de muerte...

Sí, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida...

Estado [llamo yo] al lugar donde el lento suicidio de todos –se llama “la vida”.

Su ídolo, el monstruo frío, me huele mal:

¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos del humo de esos sacrificios humanos!¹⁶

Sin embargo, en lo que sigue quisiéramos pensar desde Nietzsche la posibilidad de un abordaje alternativo de las instituciones políticas. Para eso, es preciso primero esbozar una adecuada interpretación de la voluntad de poder.

III

El paradigma inmunitario propuesto por Esposito abrevia, como señaláramos al comienzo, en Nietzsche. Aunque lo hace de un modo particular, al considerar su pensamiento como un “punto de inflexión” en tanto “expresa, a la vez, la más explícita crítica a la deriva inmunitaria moderna [como se puede deducir del fragmento de Zaratustra recién citado] y un elemento interno que la acelera”¹⁷ y que terminará por reproducirla potenciada.

15. A nuestros ojos S. Žižek da en el blanco al señalar que en el actual escenario que presenta el capitalismo financiero a escala global, “el enemigo ya no es el Estado (...), sino un flujo que se revoluciona permanentemente”. Cfr. S. Žižek, “Cómo volver a empezar... desde el principio” en: A. Hounie (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, trad. cit., pp. 231-249. El filósofo esloveno se muestra aquí más fiel a los postulados de *Imperio* que el propio Negri.

16. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1997, pp. 83-84.

17. R. Esposito, *Bíos...*, trad. cit., p. 18. (El subrayado es nuestro).

Como señala Mónica Cragolini¹⁸, la interpretación de Esposito se fundamenta, entre otras cosas, en una concepción equivocada que consiste en sostener una relación de originariedad entre vida como “fuente” y formas políticas como derivadas o secundarias. En el mismo sentido, el filósofo italiano concibe a “la voluntad de poder como *más originaria* con respecto a las fuerzas inmunitarias”¹⁹, esto es, respecto de las fuerzas de conservación. De este modo, si la vida busca expandirse todo intento de conservación entra necesariamente en contradicción con ella; por lo cual “la contraposición radical entre forma y vida sólo permite pensar los procesos civilizatorios como “lo otro” de lo vital”²⁰. De este modo, Esposito piensa las fuerzas unitivas, inmunitarias, como algo externo y secundario respecto de la vida; como algo que le sobreviene desde fuera para cercenarla. Por lo tanto, si el autor de *Bíos* afirmaba que el texto nietzscheano permitía “prefigurar las líneas de una biopolítica afirmativa aún por venir” –sobre la que no da demasiados detalles–, que ya no sea una política *sobre* la vida, sino *de* la vida, su propia interpretación de la filosofía de Nietzsche se lo impide.

De acuerdo con Cragolini resulta necesario comprender el pensamiento de Nietzsche como una filosofía de la tensión, pues ello permite pensar el conflicto forma-vida de modo alternativo al planteado por Esposito. Esto es, como un proceso en el cual las fuerzas unitivas están en constante tensión con las fuerzas disgregantes, de manera que:

La forma no es un elemento de oposición a la vida, sino que es lo que permite la “densificación” de las fuerzas. La forma unitiva no es, entonces, lo que se le impone a las fuerzas para limitarlas, sino lo que las fuerzas crean en su devenir.²¹

Desde esta perspectiva la forma no es imposición *sobre* la vida, sino una producción *de* la vida. Justamente el único aspecto que Esposito explicitaba respecto de la por él anunciada biopolítica afirmativa aun por venir. Nietzsche critica el principio de conservación sólo cuando éste pretende solidificar demasiado el movimiento de las fuerzas disgregantes, cuando la tensión propia del proceso quiere ser aliviada; pues cuando eso ocurre la forma unitiva deviene fuerza de muerte, ideal ascético, momificación, egipticismo, etc.

18. M. Cragolini, “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito” en: I. Mendiola (coord.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009, pp. 133-146.

19. *Ibid.*, p. 137. (El subrayado es de la autora).

20. *Ibid.* p. 140.

21. *Ibid.*, p. 141.

Desde este punto de vista, “la dimensión política es, en Nietzsche, el poder que da forma a la vida”²². Esta afirmación resulta central en nuestro planteo, dado que a nuestro entender ese dar forma a la vida se produce a través de instituciones. Por lo cual, consideramos las instituciones políticas como algo intrínseco a la vida, que como tal no puede ser eliminado. Esto no implica, sin embargo, que las mismas no estén sujetas a un proceso de deconstrucción permanente que impida su solidificación y la consiguiente obturación de toda diferencia.

IV

En un artículo sobre lo impolítico nietzscheano, Massimo Cacciari define lo impolítico como el trabajo de deconstrucción de la política entendida como totalidad. En este sentido, impolítico “no significa por lo tanto suprapolítico: su concepto atraviesa el total espacio de lo «político», es *en* lo político”²³. No se trata, por lo tanto, de un “rechazo nostálgico”, sino de una “crítica radical” de lo político. Si entendemos lo político desde el punto de vista de la filosofía política clásica –es decir, moderna–, que piensa lo político en solidaridad con lo estatal, podemos caracterizar lo impolítico nietzscheano como el trabajo de deconstrucción del Estado como totalidad. De manera que la crítica radical nietzscheana recaería sobre la forma Estado cuando ésta deviene instancia totalizante; es decir cuando pretende subsumir bajo sí la totalidad de las fuerzas sociales, osificándolas y clausurando la posibilidad de irrupción de toda diferencia. Hay que reconocer, no obstante, que en cuanto se piensa como totalidad, “este Estado tiende inmediatamente a concebir la propia forma como forma «natural» de organización política”²⁴; y que el concepto de soberanía, en su filiación teológica, lleva implícitos el carácter de absolutez e incondicionalidad, por lo que esta tendencia a la totalización se encontraría inscripta, aparentemente, en el corazón mismo de la soberanía y la estatalidad. Pero como señala agudamente Derrida:

Si la soberanía, como animal artificial, como monstruosidad protética, como Leviatán, es un artefacto humano, si no es natural, es decons-

22. *Ibid.*, p. 136.

23. M. Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano” en: *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, trad. Cragnolini y A. Paternostro, Buenos Aires, Biblos, 1994, pp. 61-79, p. 70. (El subrayado es nuestro).

24. *Ibid.*, p. 69.

truble, es histórica; y en cuanto es histórica, está sometida a una transformación infinita.²⁵

Esta crítica del Estado como totalidad natural no implica, como contrapartida, el rechazo de toda institución política. Por el contrario, Nietzsche señala la importancia de forjar instituciones, pues como vimos, la dimensión política se encarga de dar forma a la vida, tanto individual como comunitaria:

Occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el *futuro*: acaso ninguna otra cosa le vaya tan a contrapelo a su “espíritu moderno”. La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, –vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama “libertad”. Se desprecia, se odia, se rechaza, aquello que *hace* de las instituciones instituciones: la gente cree estar expuesta al peligro de una nueva esclavitud allí donde se deja oír simplemente la palabra “autoridad”. (...) ellos *prefieren instintivamente* lo que disgrega, lo que acelera el final.²⁶

Para Nietzsche resulta imperioso recuperar la fortaleza de los instintos que hace posible la conformación de instituciones, pues de ellas brota el futuro²⁷; lo contrario sería sumamente irresponsable. Abriría paso a lo que disgrega, a lo que descompone: el mercado. Esta amenaza de dispersión total, aquello que “acelera el final”, es hoy sin dudas, y en mayor medida que nunca (no olvidemos que “el desierto crece”), el capitalismo financiero a escala mundial.

Quien, a nuestro entender, lee mejor esta situación, es Jacques Derrida. En *Canallas* –así como en otros lugares– escribe:

La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa, capitalista, etc.; incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo *que no sería más que un mercado*, la racionalización armada de unos intereses particulares.²⁸

25. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. 1(2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 48-49.

26. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001. “IncurSIONES de un intempestivo”, § 39, p. 123.

27. Cabe destacar que esa fortaleza de instintos es también la que permite asumir el carácter tensional de la voluntad de poder.

28. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, p. 188. (El subrayado es nuestro).

Así, en determinados contextos, la forma Estado puede resultar el mejor elemento de resistencia contra unos poderes capitalistas que representarían lo peor. Es esta llamada a la responsabilidad, tanto en Nietzsche como en Derrida, lo que no debemos perder de vista a la hora de enfrentar estas difíciles cuestiones en torno a lo político, el Estado, la soberanía y las instituciones; pues es esa *responsabilidad*:

(...) Lo que dicta la decisión de estar aquí *a favor* del Estado soberano, allá *en contra* de él, para su deconstrucción (“teórica y práctica”, como se decía) según la singularidad de los contextos y los desafíos.
(...) Que no me hagan responder a esta cuestión como se aprieta el botón de una maquina primitiva. Hay casos en que sostendría una lógica del Estado pero pido examinar cada situación para pronunciarme.²⁹

La deconstrucción comienza ahí.

29. J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, F.C.E., 2002, pp. 104-105.

ESTUDIO CRÍTICO

EL ABANDONO DE *HOMO SACER*. ACERCA DE *OPUS DEI. ARCHEOLOGIA DELL'UFFICIO* Y *ALTISSIMA POVERTÀ*, DE G. AGAMBEN¹

Paula Fleisner
Universidad de Buenos Aires – CONICET
pflaisner@gmail.com

La saga *Homo sacer* ha llegado a su fin: apenas resta la publicación de un último título, *L'uso dei corpi*, para que su autor “abandone” –pues así se ha expresado recientemente en una entrevista para un diario argentino– definitivamente el proyecto. En 2011 y 2012, Agamben ha publicado el primer volumen de *Homo sacer IV* y el último de *Homo sacer II*. Al modo de dos investigaciones paralelas, ha terminado de demarcar lo que ha llamado un “paradigma de la efectualidad” dominante desde el final de la época clásica y en crisis en la actualidad y ha presentado los conceptos de forma-de-vida y *usus pauper* en la tradición monástica y franciscana como posibles alternativas frente a él.

Con la publicación de *Opus Dei, Archeologia dell'ufficio (OD)*, el proyecto *Homo sacer* llega a un punto de inflexión en el que la investigación diagnóstica alcanza su formulación más articulada a la vez que ofrece un contrapunto definitivo de lo que será el cierre de toda la saga, es decir: la búsqueda de un posible punto de fuga en la vida monástica y en la pobreza franciscana. Este libro puede leerse como un complemento de *Il Regno e la Gloria (RG)*, por un lado, y de *Altissima povertà (AP)*, por el otro: si, dentro de la gran investigación sobre la máquina gubernamental, *RG* presentaba una arqueología del aspecto objetivo y glorioso de la administración del misterio de la economía trinitaria, *Opus Dei* se ocupará de su aspecto subjetivo, es decir, del ministerio del misterio (el *officium*) que llevan a cabo los sacerdotes. Y si *RG* se cerraba con la promesa (¿amenaza?) del redescubrimiento de la *potencia de lo ingobernable* que restituya la política y la vida a su inoperosidad central –la vida eterna–, *Opus Dei* muestra su reverso perfecto presentando un minucioso recorrido por el modo en que Occidente lo conjuró a través de un *gobierno de la potencia* gracias a los conceptos éticos (que responden a una decisión ontológica) de virtud y deber. Por otro lado, *OD* termina de presentar el paradigma de la efectualidad litúrgica frente al cual la *forma vitae* del monaquismo, y, de modo más acabado, la *altissima paupertas* de los hermanos menores, han resultado la posible salida explorada por Agamben.

¹ Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio, Homo sacer, II, 5*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, Homo sacer, IV, I*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

La liturgia, tiene desde su definición etimológica (*leitourgia* –de *laos* y *ergon*– prestación pública) hasta su interpretación eclesiástica, un carácter político. En la Iglesia Católica deviene, además, una prestación estable y vitalicia, un oficio objeto de un canon y una regla, que describe la extraña operatividad de la praxis pública sacerdotal (p. 24).

Opus Dei es el nombre técnico que, a partir del siglo IV, define la liturgia cristiana y da cuenta de su especificidad a la vez que de su carácter aporético: la función sacerdotal de las jerarquías eclesiásticas es explicada a partir de la idea de Cristo como sumo sacerdote que “asume la ‘liturgia’, la prestación ‘pública’ y ‘sacrificial’ de la redención del género humano” (p. 30): una perfecta y perversa conjunción de *mysterium* y *ministerium*. La liturgia cristiana, así, se articula y define a partir de la combinación/identificación de un elemento objetivo –el sacramento eficaz pero irrepetible de Cristo, el *misterio* de una acción sacrificial perfecta cuyos efectos se cumplen todos de una vez– y un elemento subjetivo –el ministerio de los obispos y presbíteros que al interior de la comunidad de fieles deben celebrar el recuerdo y renovar su presencia. La liturgia es, a la vez, acto soteriológico eficaz y servicio común de los clérigos (p. 32).

¿Por qué pueden interesarnos estas cuestiones en el contexto de una genealogía del funcionamiento del poder en Occidente? Porque a través de la definición de la función sacerdotal (pública) como *officium* y liturgia la Iglesia inventa –y nótese el verbo elegido– “el paradigma de una actividad humana cuya eficacia no depende del sujeto que la pone en obra y que, no obstante, tiene necesidad de él como un ‘instrumento animado’ para realizarse y volverse efectiva” (p. 41). La formulación de Odo Casel, en las primeras décadas del siglo pasado, será aquí la guía para pensar la deriva efectista del misterio cristiano. Contra el devenir racionalista e individualista del mundo, este monje benedictino propone volver a pensar el cristianismo como esencialmente místico, heredero de los misterios paganos, donde no es una doctrina cristalizada la que mancomuna a los creyentes sino la participación en una acción cultural que presentifica, a través de gestos y rituales determinados y de modo efectivo y eficaz, la acción salvífica de Cristo: no se trata de una mera representación de su pasión sino del modo en el que en dicha representación se realizan sus efectos. La presencia de Cristo coincide con su efectualidad (p. 54) y *effectus* es la palabra que define el particular modo de presencia y de operatividad de Cristo en los sacramentos, que no coincide ni con la presencia del Cristo histórico en carne y hueso ni con su simple representación simbólica. A diferencia de la ontología clásica en la que el ser y la sustancia eran considerados independientemente de sus eventuales efectos, la ontología aquí delineada implica una consideración del ser tal que es inseparable de aquellos: la nueva dimensión ontológica de la efectualidad (*Wirklichkeit*) hará su entrada triunfal con el paradigma litúrgico para afian-

zarse incluso en la modernidad como modo de la realidad y la presencia que es indiscernible de sus efectos y realizaciones (p. 69).

No habrá de asombrarnos, entonces, que la primera traducción patrística del par *energeia/dynamis* sea *efficacia/possibilitas*, pues en este nuevo paradigma ontológico el ser coincide con la efectualidad, el ser no es sino que debe ser efectuado. Hay aquí una dimensión que no es ni puramente potencial ni solamente actual, sino una potencia que se da realidad a través de su propia operación, tal como se pondrá de manifiesto, por ejemplo, en la teoría escolástica del sacramento como signo (pp. 62-64). El ser en cuestión es un ser fáctico y funcional, una praxis de la que es indiscernible lo define. La fe cristiana es el operador de la praxis de la que resulta el ser (p. 72) y, por ello, no es la creación el paradigma de la cristiandad sino la liturgia sacramental, nos dice Agamben corrigiendo las tesis de Heidegger.

De este modo, gracias a un desarrollo histórico de las ideas en torno al misterio litúrgico, se legó a la posteridad –la modernidad y la contemporaneidad son absolutamente deudoras de esto, como lo prueba con contundencia Agamben al remitirnos a la definición heideggeriana de *Dasein* como ente cuya esencia yace en su existencia– la posibilidad de pensar una praxis absoluta e integralmente efectual.

Del mismo modo que Foucault, lo que Agamben pretende es hacer una genealogía, es decir, analizar detalles y episodios, prácticas y saberes, con el objetivo de preguntar por aquello que se pone en juego en la estrategia teológico-política que lleva a concebir la acción humana como *officium* (p. 106) y, con ello, a construir una ontología de la operatividad y de la orden y una ética de la obediencia y el deber. Un trabajo sobre diversos conceptos en juego en fuentes teológicas y filosóficas se pone en marcha y se enlaza en la continuidad del concepto de virtud. El análisis de la mutación ontológica tiene una implicancia moral radical que Agamben explicitará largamente en los dos últimos capítulos del libro: una genealogía de la tradición teológica que produjo una coincidencia entre virtud y oficio –de Ambrosio a Suárez, pasando por la formulación de Tomás–, que se continúa sin interrupciones en la tradición filosófica moderna –Kant, eminentemente– que hizo coincidir virtud y deber.

El término *officium* indica la liturgia política en el imperio romano y para la Iglesia tanto el servicio del sacerdote como el sacrificio de Cristo. Inicialmente, definía el comportamiento que se espera de cierto sujeto en una situación social específica (p. 87). Releyendo la teoría de las virtudes, en un paso ambiguo y definitivo, Cicerón emplaza el *officium* en el umbral entre moral y derecho, definiéndolo como la esfera en la que se juega la capacidad humana de gobernar la propia vida y la de los otros: “Si el *officium* es lo que vuelve gobernable la vida de los hombres, las virtudes son el dispositivo que permite actuar este gobierno” (pp. 91-92). Retomando la definición ciceroniana, Ambrosio será el encargado de transferirla a la doctrina

cristiana para explicar la acción litúrgica, que se separa en dos elementos que se determinan mutuamente: el *officium* (ministerio sacerdotal) y el *effectus* (la intervención divina). Esto genera un paradigma ético paradójico, pues el vínculo sujeto/acción se escinde en un plano para reunirse en otro: “un actuar que consiste enteramente en su irreductible efectividad y cuyos efectos no son, sin embargo, verdaderamente imputables al sujeto que los hace ser” (p. 97). Que el ser haya entrado en una relación circular con la praxis significa, de esta manera, que el ser se convirtió en deber-ser. El ser prescribe la acción pero la acción lo define, el sacerdote es el ser que es un deber, un servicio, una liturgia (p. 102). La “prestación específica” de la escolástica en este recorrido será la de acercar explícitamente oficio y virtud. Sostenida en la estrategia aristotélica desplegada en la teoría de las virtudes a través del concepto de *hexis* (hábito) –el cual, en tanto modo en que un ser tiene en potencia una facultad, saber o técnica, mantiene juntos pero separados el acto y la potencia–, la escolástica encuentra en ella el modelo para tornar gobernable el hábito –orientándolo hacia el pasaje al acto y evitando su esencial relación con la potencia de no, es decir, con su posibilidad de no ejercitarse– a través del nexo que plantea entre virtud ética y costumbre (*ethos*) (p. 113). Tomás piensa el hábito como una forma específicamente humana de la potencia, en tanto principio que dispone a la operación, cuya sede es la voluntad. La virtud es lo que vuelve operativo al hábito, ella misma consiste en su propia operatividad y, por ello, es definida como “aquello a través de lo cual el ser se indetermina en praxis y el actuar se sustancia en ser” (p. 117), definición circular como aquella a la que se arriba al analizar el *officium*. Será, finalmente, la teoría de la *religio* el lugar en el que virtud y oficio entren en un umbral de indeterminación, pues en ella aparecen las figuras de una virtud cuyo contenido es un deber y un *officium* que se presenta como virtud. Y, así, la tradición litúrgica confluye con la tradición ética. Suárez le dará a aquella teoría un contexto sistemático y jurídico definiendo la religión como *debitum* y uniendo deber y hábito en “la idea de una virtud que es, a la vez, un *officium*” (p. 121). Es en este punto que la formulación de Suárez se ilumina como la gran precursora de la moral kantiana: la religión será “aquella virtud que se refiere a Dios a través de un deber que deriva no de una norma sino del respeto que la ley como tal –o mejor, el legislador– inspira” (p. 123) y, como la virtud kantiana que es siempre progresiva, el deber religioso es una deuda infinita.

Agamben dedica los últimos párrafos de su libro a poner en evidencia la continuidad, teórica y estratégica, entre el paradigma del *officium* y la ética kantiana, que se presenta como la formulación más perfecta del proyecto teológico de pensar una acción cuyo único motivo sea el deber. Es gracias a la Iglesia que “la idea aberrante de una acción cumplida únicamente por deber (es decir, en obediencia a una orden, y no por una inclinación natu-

ral) pudo penetrar e imponerse en la ética [...]. El ‘deber de virtud’ no es [...] otra cosa que la definición de la vida devota que Kant había asimilado a través de su educación pietista” (p. 129). Interesante resulta aquí que el lugar de Cristo sea ocupado por la ley, como garante de la efectualidad del deber. Y que el respeto sea su contraparte subjetiva que expresa la conciencia de la subordinación de mi voluntad con respecto a la ley en general, el sentimiento vacío de emotividad de mi sujeción a una orden. De este modo, creyendo fundar una ética desvinculada del derecho y de la religión, en realidad, Kant no hace otra cosa que refundar la metafísica y la religión en el momento mismo en que parecían estar perdiendo terreno frente a la racionalidad científica. La moral del deber ha tenido la siniestra consecuencia de habernos habituado a considerar la obediencia a una orden como un acto de libertad (p. 141). La importancia de este estudio, reside, en opinión de Agamben, en que este paradigma ha entrado hoy en una profunda crisis y es la tarea de la filosofía pensar una ontología más allá de la operatividad y una ética y una política desvinculadas de los conceptos de deber y voluntad.

Altissima povertà, Regole monastiche y forma di vita, por su parte, parece escrito siguiendo aquella sentencia hölderliniana según la cual allí donde crece el peligro crece también lo que salva. Y es que para explorar el concepto que ya desde la década del noventa se nos había ofrecido como contracara perfecta del diagnóstico de la vida desnuda, el de forma-de-vida, Agamben busca en el seno mismo de la Iglesia Católica, sus discusiones y prácticas. Un Agamben maduro nos viene al encuentro desplegando todo su arsenal metodológico y temático para encontrar en la tradición misma una fisura a partir de la cual volver a pensar una vida que pueda coincidir con su forma y concebirla “como aquello de lo que jamás se da propiedad, sino sólo un uso común” (p. 10). He aquí un estudio en dos partes, la forma de vida del monaquismo, por un lado, y la idea de *usus pauper* franciscano, por el otro, pensados ambos como contrapuntos, no completamente articulados y por ello fallidos, de la institución eclesiástica de una liturgia separada oficiada por el sacerdote. Ambos han sido tentativas extremas de pensar una *forma vitae* dentro del cristianismo, sin embargo, el monaquismo fue adoptando progresivamente la forma de una liturgia (regla y oficio) y el franciscanismo, abocado a una estrategia meramente defensiva en su reivindicación del uso, no logró despegarse del paradigma del derecho. Es por ello, quizás, que Agamben cierra este libro preguntándose si tiene todavía sentido pensar la “forma de vida del Occidente cristiano” o si la confrontación decisiva contra “el dominio planetario del paradigma de la operatividad” exige un desplazamiento hacia otro terreno (p. 178). Tal vez el volumen final de la saga, *L’uso dei corpi*, trace su mapa.

Los primeros dos capítulos del libro estudian la posibilidad de una forma-de-vida –es decir, de una vida que sea inseparable de su forma– en el contexto del monaquismo. Se trata de pensar un modo de vida en el que ‘vida’ y

‘regla’ pierden su significado familiar y alcanzan un nuevo plano de consistencia de la existencia de los hombres. Una lectura del surgimiento de la literatura sobre las reglas monásticas nos alerta inmediatamente acerca de su original estatus: ni obras jurídicas, ni narraciones históricas, ni agiografías, no son parte de la literatura o la práctica eclesiástica –aunque compartan el objetivo de salvar las almas– ni son ejercicios de ética como los de la antigüedad clásica –aunque busquen el gobierno de la vida y las costumbres de los hombres (p. 14). Reglas no relacionadas con la observancia y la aplicación de una ley que prescribe ciertos actos sino que implican poner en cuestión el modo de vivir en su totalidad, la propia *forma vivendi* del sujeto en cuestión: es la vida la que se aplica a la norma y no al revés (pp. 74 y 80). El seguimiento de estas reglas implica necesariamente su dimensión pública pues, como dijo Wittgenstein, una regla no puede seguirse de modo privado (p. 77).

Es por ello que la vida en el cenobio (*koinos bios*: vida común) es una vida política: así como la liturgia es una prestación pública, también la fuga del mundo como ideal monástico es una apuesta política por la construcción de una vida comunitaria y pública entendida como una forma de vida compartida y no sólo como el co-habitar en un mismo lugar. La *habitatio* común es el fundamento del monaquismo, pero, entendida como una virtud y una condición espiritual; los monjes comparte un lugar y una vestimenta (hábito), pero sobre todo los *habitus*, es decir una regla y una forma de vida: “el cenobio representa la tentativa de hacer coincidir hábito y forma de vida en un *habitus* absoluto e integral, en el que no fuese posible distinguir entre vestimenta y modo de vida” (p. 27). El núcleo de la condición monástica, dice Agamben, no es un contenido o una sustancia, sino un *habitus* o forma en la que está en juego un paradigma diferente de la praxis humana, que ya no consiste en un hacer (efectualidad) sino en un vivir, produciendo un umbral de indeterminación entre regla y vida.

De esta manera, en el monasterio no se despliega un dispositivo legal a través del cual el monje debe observar ciertos preceptos, sino que la vida allí parece desarrollarse de acuerdo a las reglas de un arte, es ella misma un arte. Pero esto no debe entenderse como una estetización de la existencia sino como “aquello que parece tener en mente Michel Foucault en los últimos escritos, [...] una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante” (p. 47). Una nueva conceptualidad, constata Agamben, se abre tras la crisis del mundo antiguo y será definitiva tanto en el derecho como en la ética y la política occidentales: como ya se dijo en *Opus Dei*, se asiste al progresivo borramiento de la diferencia entre ser y hacer, entre vida y ley (escritura). Esta conceptualidad, sin embargo, tiene un doble aspecto: así como la liturgia eclesiástica realiza la indeterminación del ser en el hacer y de la vida en la escritura, a través del oficio eucarístico y sacramental, el monaquismo parece moverse desde la escritura hacia la vida, desde el hacer

al ser a través de una práctica incesante que produce una indeterminación de la ley en la vida y una transformación absoluta de la vida en ley, a través de la *lectio*, la salmodia y la plegaria. Haciendo uso de una figura metodológica frecuente, Agamben nos explica el funcionamiento del cenobio como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones opuestas, una que intenta resolver la vida en una liturgia y la otra vuelta a transformar la liturgia en vida. En la recíproca tensión entre las fuerzas, surge algo nuevo e inaudito, la forma-de-vida (p. 8).

La segunda parte del libro está dedicada al estudio del caso ejemplar del franciscanismo como uno de los movimientos religiosos de los siglos XI y XII cuya principal reivindicación no era de índole teológica o dogmática sino que se daba en el plano de la vida, de la práctica religiosa misma: en cuestión no estaba la regla sino la vida, la posibilidad de “practicar feliz y abiertamente una cierta forma de vida” (p. 117), la defensa de la pobreza y el *usus pauper*. Su carácter novedoso y potencialmente peligroso para la curia romana se evidencia en su combate intestino a través del despliegue de un arsenal variado de argumentos teológicos y jurídicos en contra de este modo de vivir. El sutil desplazamiento de la regla a la forma que se produce con Francisco implica la posibilidad de pensar la vida en términos ejemplares o paradigmáticos, una vida que se hace ella misma forma sin reducirse a código normativo alguno. La *notivas* que Francisco anuncia es la indeterminación y la tensión recíproca entre vida y forma: *vivere secundum formam* (p. 125). En esta vida ejemplar, en este vivir según el Evangelio, nada parecido a la aplicación de la ley a la vida se produce; un tercero se abre entre la ley y la doctrina, un tercero que tiene la forma de una promesa.

Es la cuestión de la pobreza la que, en opinión de Agamben, cifra el máximo conflicto con la curia y lo que lleva al fracaso su reivindicación de la posibilidad de una existencia completamente por fuera del derecho, a partir del uso de bienes sin poseerlos. Agamben analiza distintos argumentos esgrimidos por los franciscanos, entre ellos: la posibilidad del retorno a la naturaleza anterior a la caída y la separación entre uso y propiedad –por derecho natural todo es de todos, la propiedad (el derecho humano) surge luego de la caída (p. 139); el estado de extrema necesidad es lo que daría a los hermanos menores una licencia de uso (p. 141). Lo importante aquí reside en que su vida no está definida por el *officium* sino por la pobreza, como si se tratara de dos modos de vida diversos: los hermanos menores, sujetos en tanto que menores a los clérigos, tienen por único oficio la exposición de la propia vida frente a Dios (p. 146). De este modo, así como el monaquismo que había intensificado la plegaria y el *officium* hasta hacerlos coextensivos de la vida misma tuvo que lidiar con el problema de que la propia Iglesia hizo de ellos su praxis por excelencia, los movimientos religiosos contemporáneos al franciscanismo entran en conflicto con la Iglesia por reivindicar una forma

de vida heterogénea al derecho y a las instituciones. Si el franciscanismo logra posponer el conflicto hasta casi un siglo después de la muerte de Francisco es, precisamente, porque con la reivindicación de la pobreza logra distinguir entre *forma vitae* (la vida según los Evangelios) y *officium* (la vida según la Santa Iglesia Romana). No obstante, la discusión se produce y la argumentación franciscana tiende a darse en el terreno jurídico, dado que se trata de una estrategia defensiva: no logran sino definir la pobreza respecto al derecho y, con ello, no cuestionan su validez. Falta, insiste Agamben, una lectura franciscana del uso en sí mismo, tal como había sido pensado por Pablo –en I Cor., 7, 20-31–, es decir, la posibilidad de usar el mundo como no (*hos mé*) usándolo o como no abusando de él (p. 171). “Uso y forma de vida, dice hacia el final del libro, son los dos dispositivos a través de los cuales los franciscanos han intentado, de modo aparentemente insuficiente” confrontarse con “el paradigma ontológicamente operativo”, que ha dominado la ética y la política occidentales (p. 178).

Curiosamente, Agamben abre la investigación de este libro con dos ejemplos literarios que considera perfectas parodias de la vida monástica, el *Gargantúa* de Rabelais y *Las 120 jornadas de Sodoma* de Sade. La parodia, nos dice, es la comprensión perfecta de un fenómeno (p. 15). No asombrará a los lectores frecuentes de Agamben ni el recurso a la literatura para elaborar muchos de los principales conceptos de su filosofía política, ni, en particular, la mención de la parodia como recurso central para la construcción de ontologías posibles (recordemos, por ejemplo, el análisis de la obra literaria de Morante en términos de una para-ontología publicada en un ensayo de *Profanaciones*). Acaso sí resulte extraña, incómoda, después de libros como *L'aperto o Il Regno e la Gloria*, la absoluta centralidad del hombre en esta obra: las vidas aquí estudiadas son vidas de hombres, varones, además –cierto, se nombra a Clara al pasar, pero en todo caso, aunque se analizara la vida en un convento, se trata de una vida de ‘iguales’, es decir, la vida aquí no se reproduce–. Por ello, sobrevienen algunos interrogantes luego de la lectura de esta investigación ¿es la especie humana la única que puede tener una vida como la aquí descrita, comunitaria y pobre? ¿Acaso no es el caballo quien puede hacer uso de hecho (*usus facti*, como dice Bonagazia) pero no tiene propiedad alguna sobre la avena que come? ¿Acaso la vida franciscana no puede ser pensada como una vida animal? Así, por lo demás, lo apunta al margen el propio Agamben, aunque sin analizar las consecuencias posibles para su análisis.

El arte de tapa de esta primera edición italiana es el detalle de *San Francisco de Asís predica a los pájaros*, de Giotto. ¿Cómo pensar la relación entre esta imagen, que acompaña y enmarca, y la investigación aquí llevada a cabo? ¿Es tal vez el augurio de la re-hominización del problema de la vida, pues nada –ni siquiera los pájaros– se resiste a la palabra divina, esa metrópo-

lis a la que todas las especies están destinadas a emigrar? ¿Es, por el contrario, una invitación a transgredir el contenido humano demasiado humano del libro, a pensar la posibilidad de una comunidad en la que las formas-de-vida no se reduzcan a lo humano? Lo inquietante, lo perturbador del cuadro no es que Francisco hable a los pájaros, sino que ellos –muchos, distintos, diversos e irreductibles a una única especie– lo escuchen. Si como decía Agamben, la comprensión cabal de un fenómeno es su parodia, esta escena que nos viene al encuentro antes de abrir el libro es la parodia misma del modo en el que en su interior se presenta la concepción agambeniana de una forma-de-vida.

RESEÑAS

Friedrich Nietzsche, *Obras completas, Volumen II Escritos filológicos*, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducciones y notas de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal, Madrid, Tecnos, 2013, 1038 pp.

La edición de las *Obras completas* de Nietzsche en su traducción al español, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, se continúa en este segundo tomo con todos los escritos filológicos de Nietzsche. Estos escritos quedaron siempre en un lugar intermedio, como obras que no se sabía si habían de interesar a los filólogos (aquellos que descartaron rápidamente el valor académico de Nietzsche luego de *El nacimiento de la tragedia*) o a los filósofos (poco interesados, tal vez, en estas cuestiones, y más atentos a la obra que se inicia con *El nacimiento de la tragedia*, en la que se desmarca en parte de la filología tradicional, y a la obra posterior).

Es interesante destacar, como lo hace Diego Sánchez Meca en su “Introducción al volumen II”, que aun en los trabajos más ortodoxos, Nietzsche descrea del positivismo historicista que pretende reconstruir el pasado en su ser original, y reconoce la proyección de ideales imaginarios sobre la antigüedad. Y esta introducción marca de manera clara cuáles son las transformaciones que se producen en la concepción de la filología por parte del Nietzsche que rompe con Wagner e inicia otra etapa de su pensamiento: abandonada la idea de alcanzar una intuición totalizadora de la antigüedad por medio del mito, comienza a revalorizar el aspecto crítico de la filología como arma de denuncia (p. 40). Y es así que en *Humano demasiado humano* la filología es el arte de la lectura lenta, y este valor mantendrá la disciplina (pensada ahora como un estilo y hábito de pensamiento) en el resto de sus obras. En este sentido, Sánchez Meca destaca que la revalorización de la crítica filológica corre paralela a la idea de que “no hay hechos sino interpretaciones”, idea que signa toda la obra del Nietzsche posterior al *Nacimiento...* De alguna manera, el hombre de ciencia es para Nietzsche una suerte de filólogo que descifra los fenómenos con las claves corporales. El cuerpo enseña que la vida da el sentido a nuestras opciones teóricas.

Este voluminoso libro de más de 1000 páginas da cuenta de la enorme productividad de Nietzsche de 1864 a 1876, es decir, entre los veinte y treinta y dos años. Los textos se hallan agrupados por temáticas: filología, filosofía, literatura, lenguaje y retórica y religión, dando cuenta de la enorme cantidad de lecturas que realizó Nietzsche en estos años, y el modo en que se aplicó al trabajo filológico. Nietzsche adquirió fama como buen filólogo desde su trabajo “Sobre las fuentes de Diógenes Laercio”, en el que muestra lo que Laercio tomó de Diocles, y establece puntos de comparación con Suidas, a quien había dedicado un trabajo anterior.

Con respecto a la filosofía, “Los filósofos preplatónicos” presenta una visión de la filosofía griega desde sus inicios, culminando en el atomismo de Demócrito. Lo interesante de este texto está representado por las comparaciones y conexiones que Nietzsche establece entre estos filósofos preplatónicos y filósofos más actuales: de este modo, Parménides y Zenón son aproximados al neokantismo (especialmente el primero a Afrikan Spir). Anaximandro aparece como el primer pesimista, y es acercado entonces a Schopenhauer, y Demócrito es vinculado con el Kant precrítico.

El grupo de investigadores y traductores nietzscheanos españoles, que están trabajando en esta edición de las *Obras completas* de Nietzsche, están realizando un aporte invaluable a la comunidad hispanoparlante, en la medida en que están brindando traducciones de excelente calidad, realizadas por investigadores y académicos reconocidos internacionalmente como especialistas en la obra nietzscheana. Los estudiantes solían encontrarse con el problema de las diversas traducciones de la obra de Nietzsche, y la poca fiabilidad de muchas de ellas: aquí se les brinda la posibilidad de acceder a la obra completa de Nietzsche en una excelente versión anotada por investigadores nietzscheanos. Esta edición se completará con los vol. III y IV que abarcarán las obras de madurez, y junto con los *Fragmentos Póstumos* en 4 volúmenes, en una edición también dirigida por Sánchez Meca, representan la disponibilidad de casi toda la obra nietzscheana en español (que se completa con las *Cartas*, que están siendo traducidas en ed. Trotta).

Mónica B. Cragnolini

David Lapoujade, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, trad. Pablo Ariel Ires, Buenos Aires, Cactus, 2011, 96 pp.

La Editorial Cactus se constituyó en los últimos años como una herramienta de gran utilidad para todos aquellos interesados en la filosofía deleuziana. Desde sus comienzos, se dedica a publicar en formato libro los cursos dados por Deleuze en Vincennes, así como también recientemente los cursos de Gilbert Simondon. Asimismo, ha publicado una buena cantidad de traducciones de clásicos no solo pertenecientes a filósofos, sino también a científicos y artistas, cuya unidad está dada por ser autores citados explícitamente por Deleuze o relacionados íntimamente con sus problemáticas. En 2008, la editorial inició una nueva apuesta al dar comienzo a la *Serie Occursus*, dedicada ya no a la publicación de clásicos, sino de ensayos contemporáneos en estrecha relación temática y afinidad filosófica con los publicados anteriormente. Es en esta colección que se enmarca la reciente traducción de este libro de David Lapoujade, profesor en la Université Paris I

—más conocida como *La Sorbonne*—, autor de dos libros y diversos artículos sobre William James, y compilador de dos libros póstumos de Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes* y *Deux régimes de fous*, ambos recopilaciones de artículos, entrevistas y conferencias del filósofo francés.

El libro, cuyo original francés data de tan solo un año antes, consta de una introducción, un breve epílogo y tres capítulos, dos de los cuales habían sido previamente publicados como artículos en los *Annales bergsonniens*. La originalidad de estos tres ensayos centrales consiste, como se anuncia en la “Introducción. Tiempo y afecto”, en la atención a tres conceptos previamente soslayados en cuanto a importancia y que la relectura de Lapoujade coloca en el centro para comprender la filosofía de Henri Bergson, a saber, *emoción*, *simpatía*, y *apego* respectivamente. La innovación del primer capítulo, que lleva por título “El número oscuro de la duración. Bergson matemático”, consiste en pensar la emoción a partir del cálculo diferencial tal como es pensado por Salomon Maïmon y retomado por Deleuze, relacionando el yo de las profundidades bergsoniano con las diferenciales (dx , dy) que, si bien engendran los fenómenos, no son dadas a la intuición puesto que son de cantidad nula; sus relaciones (dx/dy), sin embargo, sí son dadas en tanto condiciones genéticas de la experiencia. Al *integrar* —en el sentido matemático del término— las diferenciales infinitamente pequeñas del yo profundo, “la emoción expresa la unidad cualitativa de cada experiencia” (p. 39), y de este modo, constituye al mismo tiempo la diferencial de la libertad, en tanto aquel elemento que irrumpe en el acto libre sin que el yo superficial advierta su origen.

El segundo capítulo, “Intuición y simpatía. Bergson perspectivista”, constituye una vindicación del concepto de *simpatía* en la obra del filósofo vitalista, concepto vagamente definido por éste y por ende habitualmente relegado como una forma propedéutica y poco rigurosa de la intuición. El desafío que se le presenta a Lapoujade, entonces, es el de distinguir nítidamente los conceptos de simpatía y de intuición, otorgándoles un rol diferenciado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, estableciendo su mutua necesidad. De este modo, Lapoujade sostendrá la tesis de que la simpatía opera encontrando “lo que hay de «espíritu» o de «conciencia» en el seno de una realidad dada” (p. 57) —ya se trate de la materia o de la vida—, estableciendo lo que ella tiene de común con nosotros, mientras que la intuición determina a su vez lo que nosotros tenemos de común con ella: “Nosotros somos análogos al universo (intuición); inversamente, el universo nos es análogo (simpatía)” (pp. 55-56). La objeción de antropomorfismo, por su parte, es rápidamente descartada por el autor, puesto que no es que el universo adopte una forma humana, sino precisamente que el hombre, mediante la intuición, entra en contacto con las fuerzas no humanas que lo habitan. “En el fondo del hombre, no hay nada humano” (p. 56), afirma Lapoujade adelantando el tópico poshumanista que reaparecerá en el epílogo.

El tercer capítulo, “El apego a la vida. Bergson médico de la civilización”, focaliza su atención en el anteúltimo texto publicado en vida por Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, señalando que, mientras que el concepto de “atención a la vida” presente en *Materia y memoria* ha sido siempre tenido en cuenta como uno de los conceptos bergsonianos fundamentales, la tradición interpretativa ha dejado de lado sorprendentemente el concepto de “apego a la vida”, presente en *Las dos fuentes...* Allí se plantea la inteligencia como una “potencia deprimente” (p. 70) en el hombre, que con sus representaciones vuelve más lento el movimiento de la vida, deshaciendo los lazos que lo apegan a ella. De este modo, la inteligencia constituye al hombre como una “*especie enferma*” (*ibid.*): el problema que se plantea, por ende, es el de cómo el hombre es capaz de apegarse a la vida venciendo esta enfermedad que lo define en tanto especie. En tanto la inteligencia se caracteriza por un triple poder de disolución del vínculo entre los hombres, depresión del impulso vital y desaliento de su impulso de actuar, el hombre ha hecho crecer en su seno potencias para contrarrestar el desapego a la vida que aquélla acarrea. La primera de ellas es la obligación, que liga al hombre con la sociedad y, por intermedio de ésta, consigo mismo. La segunda de las relevadas por Bergson es la religión, no reducida a las históricamente imaginadas por el hombre, sino definida por los actos de creer y delirar, los cuales “compensan el déficit vital de la especie aumentando su sentimiento de confianza” (p. 77) al colocarlo en un lugar privilegiado y organizar la naturaleza en torno suyo. Sin embargo, estos dos recursos actúan negativamente, mostrándose como paliativos que no curan la enfermedad sino que tan sólo la vuelven soportable: “para Bergson como para Nietzsche”, escribe Lapoujade, “la verdadera enfermedad no es estar enfermo, es cuando los medios para salir de la enfermedad pertenecen aún a la enfermedad, dando prueba de la imposibilidad de salir de ella” (p. 79). Sin embargo, lo que le interesa recalcar al autor del ensayo es una tercera forma de apego a la vida mencionada por Bergson, identificada con el acto de crear. A diferencia de las otras dos formas, en ésta el hombre da un “salto intensivo” (p. 83) desde el yo intelectual y social hacia el yo de las profundidades, dando lugar a una “emoción creadora” en tanto “la integral de todas las afecciones de la sensibilidad que preceden a la inteligencia” (p. 86) trabajadas en el primer capítulo. En este caso, el apego ya no es mediatizado por la sociedad como en la obligación, ni por “seres fantasmales” como en la religión, sino que “la vida nos apegamos a ella por su potencia creadora en tanto creación de sí por sí” (p. 88).

El libro finaliza con el opúsculo “Después del hombre. Bergson espiritualista”, en el que el autor sitúa el pensamiento de Bergson después de la “muerte del hombre” (p. 91), anclando el poshumanismo bergsoniano en su postulación de la experiencia humana como una franja cercada por límites estrechos y de la necesidad de saltar más allá de ellos, adoptando “el deve-

nir que es la vida de las cosas” (p. 92). Se trata, en suma, de un aporte insoslayable para los interesados en la filosofía bergsoniana, que cumple acabadamente con su propósito de “erigir el retrato de otro Bergson” (p. 21) y que se caracteriza por una prosa fluida y una argumentación clara.

Pablo Pachilla

Vanessa Lemm, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, trad. Matías Bascuán, Diego Rosello y Salvador Vásquez del Mercado, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo, de Vanessa Lemm –reconocida especialista en la filosofía y los estudios nietzscheanos–, presenta un diverso conjunto de ensayos que exploran el *encuentro* de diferentes tópicos de la obra de Nietzsche tales como el “sobrehumano” (acertada traducción del original “overhuman” que, de acuerdo a la decisión de Diego Rosello –traductor al español del primer libro de Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano*, 2010–, resulta más afín al alemán *Übermensch*), la voluntad de poder o el olvido animal, con algunos de los más importantes conceptos y problemas del debate filosófico-político contemporáneo, los que aquí se organizan en torno a dos grandes problemáticas: la democracia radical y la biopolítica.

Compuesto de ocho ensayos (dos inéditos y los demás publicados previamente en diferentes revistas o volúmenes colectivos), el libro –que incluye un prefacio de Germán Cano– se inscribe en continuidad con su importante obra inicial *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (2009). Por razones de espacio, solo nos referiremos a algunos ensayos.

En el capítulo 2, “Nietzsche y la tradición anarquista. Radicalismo aristocrático, no-dominación y orden de rango”, Lemm se propone ofrecer una interpretación del “radicalismo aristocrático” de Nietzsche que, contra las lecturas que desprenden de su noción de aristocracia una política conservadora de dominación y explotación, permita ofrecer una respuesta a la cuestión fundamental del posanarquismo (la autora piensa aquí en autores como Pierre Clastres y Miguel Abensour): “¿cómo no ser gobernados?”. El punto decisivo para comprender en qué sentido el aristocratismo nietzscheano podría contribuir a una política que no sacrifique “la diferencia en nombre de la universalidad y la universalidad en nombre de la diferencia”, está en “entender que su aristocratismo no es político, sino... cultural-espiritual” (pp. 66-67). Para ello, es fundamental considerar el concepto de *Rangordnung* (la traducción difiere de aquella que Andrés Sánchez Pascual traduce siste-

máticamente como “jerarquía”; aquí los traductores lo vierten de manera más literal como “orden de rango”) dentro de la concepción nietzscheana de la cultura, esto es, como las relaciones agonísticas entre individuos cuya singularidad es irreductible, en la que la figura del noble y el esclavo se conciben no según una relación de dominación política sino como la confrontación productiva y transformadora entre dos modos diferentes de valorar el mundo. El “orden de rango” muestra su correspondencia con el concepto de voluntad de poder, pues ella también es “intrínsecamente agonista”, es decir, “está relacionada inexorablemente con otras voluntades frente a las cuales determina su poder” (p. 86). Contra una lectura común, la sociedad aristocrática que Nietzsche imagina –sugiere Lemm– es más cercana a una forma de comunidad en la que lo que prima es cierta hospitalidad como apertura al otro, y no una sociedad jerarquizada.

El capítulo 4, “Nietzsche y la democracia radical II: Dar y perdonar en Jacques Derrida”, explora la relación que existe entre la práctica del perdón como donación pensada por Derrida, y la conocida crítica que Nietzsche realiza de la práctica cristiana del perdón. “El doble fracaso que detecta Nietzsche en la práctica cristiana del perdón es fruto de negar el rol productivo de la animalidad del ser humano en la constitución de las formas sociales y políticas de vida” (p. 114). Lemm llama la atención sobre un punto de encuentro fundamental entre la reflexión de Nietzsche y la de Derrida sobre el perdón, pues para ambos la práctica (judeo-cristiana) del perdón introduce una desigualdad entre quien perdona y quien es perdonado, o bien, entre el donador y el donatario (lo que, según una fórmula que frecuenta Derrida, constituye la condición de posibilidad e imposibilidad del perdón, lo mismo que del don). En continuidad con el capítulo 3 sobre “Memoria y promesa en Hannah Arendt”, Lemm destaca que la cuestión del “olvido animal” –fundamental para superar el espíritu de venganza y el resentimiento– es lo que marca una diferencia irreconciliable entre la posición de Nietzsche (y Derrida) y la de Arendt, pues mientras para ésta la memoria y el juicio sobre el pasado son fundamentales para el futuro de lo político, tanto Nietzsche como Derrida interrogan el valor del olvido y apelan a su necesidad. Y esto, tanto para la práctica del perdón como para la práctica de la donación en general. “Tanto Nietzsche como Derrida afirman que no puede haber donación sin el «olvido desbordante o ese desbordamiento olvidadizo»” (p. 131). Precisamente el olvido animal de Nietzsche daría cuenta de ese exceso del olvido.

El capítulo 7, “Nietzsche y la política de la inmunidad. Esposito y el problema de la *Einverleibung*”, constituye una nueva aproximación a la relación entre naturaleza y humanidad precisamente a partir de este concepto nietzscheano que el filósofo italiano reinterpreta en el horizonte de lo que llama una biopolítica afirmativa. La “incorporación” o la “encarnación” designarían un proceso que se halla en el límite entre la propia vida y toda

alteridad. El concepto de *Einverleibung* es empleado por Nietzsche de acuerdo a una doble semántica que es la que permitiría justamente a Esposito desarrollar su propia semántica de la inmunidad: la “semántica de la apropiación”, por un lado, sería aquella relacionada con procesos de dominación y explotación que obedecen a las necesidades de autopreservación de la vida, mientras que la “semántica de la transformación creativa”, consistiría en aquellos procesos de diferenciación y pluralización que surgen a partir del encuentro con el otro en cuanto aquello que resulta inapropiable, y por ello, refleja el movimiento inverso –aunque paralelo– de elevación de la vida. En sintonía con la relación entre cultura y civilización desarrollada en *La filosofía animal de Nietzsche*, volvemos a encontrar aquí cierto rasgo agonístico entre ambos procesos de la *Einverleibung*, que es también el que describe aquel “núcleo aporético” de la estrategia inmunitaria en Esposito (y que, como Lemm lo muestra en el capítulo 6, es también la lógica que subyace a la *Dialéctica de la Ilustración*). La semántica de la apropiación como igualación, no sólo se expresa en instituciones políticas como el Estado, sino que también se manifiesta en el plano de la filosofía, toda vez que se la entiende como incorporación de la verdad. El movimiento contrario se expresa en los procesos de encuentro con el otro, una apertura y desapropiación del individuo que lo abre a la vida en común, esto es, que lo lleva desde la existencia política del Estado a la existencia *impolítica* de la comunidad (en el plano del pensamiento, se trata de comprender que verdad y error no son opuestos, sino más bien, en la medida en que verdad y vida son inseparables, forman parte de un mismo *continuum* de la vida).

El capítulo final –“Filosofía o política: Nietzsche, Heidegger y la pregunta por la justicia”– consiste en un cuestionamiento a la lectura que Heidegger lleva a cabo del concepto de “justicia” (*Gerechtigkeit*) en Nietzsche y, dada la centralidad que le atribuye a este concepto en su interpretación (sería uno de los cinco conceptos fundamentales –*Grundworte*– de su filosofía), resulta ser un cuestionamiento a la lectura heideggeriana de Nietzsche en general. El punto nodal de la querrela se plantea en torno a la pregunta sobre si la justicia sería un concepto metafísico –como sostiene Heidegger– o político –como argumenta Lemm. Con la ayuda de herramientas electrónicas proporcionadas por el grupo de investigación *Nietzsche-Wörterbuch* (de las que Heidegger, cabe decirlo, jamás podría haber hecho uso), Lemm rastrea a lo largo de toda la obra de Nietzsche el empleo del concepto de justicia. Propone cuatro sentidos del concepto: poético-metafísico, histórico, epistémico-moral y sociopolítico. Sería el proyecto de llevar a cabo la superación de la metafísica lo que conduce a Heidegger a omitir la concepción epistémico-moral y sociopolítica de la justicia, de modo de poder mantener en pie su propia lectura ontológica del concepto. Al ignorar “la relación con el otro ubicada al centro de la concepción de la justicia en Nietzsche”, Heidegger no podría concebir que la justicia como

voluntad de poder es “una concepción «política» en lugar de «metafísica»” (p. 234). Lejos de ser la culminación de la metafísica, el concepto nietzscheano de justicia constituiría un “retorno a Platón” pero que evitaría el “platonismo”, pues en rigor, es Heráclito quien subyace a dicho concepto, un pensamiento premetafísico que en Nietzsche haría socavar toda metafísica posible.

Vicente Montenegro Bralic

Gabriela Milone (comp.), *La obstinación de la escritura*, Córdoba, Postales Japonesas, 2013, 190 pp.

Maurice Blanchot escuchaba en Alban Berg una nota única que, sin dejar de resonar, no podía desplegarse. Se trataba del *ostinato* atonal con el que aquel discípulo de Schönberg había problematizado, al igual que su maestro, los fundamentos del lenguaje musical y que constituye uno de los hitos de la crisis que afectaría los aspectos fundacionales de la ontología occidental. El *ostinato* parece haberse convertido, desde entonces, en una manera adecuada de aproximarse al delicado tejido que se extiende entre los restos del lenguaje que han llegado hasta las orillas de nuestro presente. En efecto, es bajo la presión de una cierta obstinación que Gabriela Milone ha reunido textos de un grupo de jóvenes pensadores cordobeses que parecen tener por objeto dilucidar la experiencia de la escritura pero cuyo efecto es, sobre todo, hacer manifiesta la potencia de una línea muy específica de la filosofía contemporánea para poner sobre nuevas bases nociones fundantes de nuestra tradición, tales como el lenguaje, la voz, la literatura y, por supuesto, la misma escritura. Así irá tomando forma este volumen en el que se insistirá con la necesidad de demorarse en la materialidad de la escritura, en esas trazas que en su probable insignificancia se resisten a desaparecer; sobre todo se empeñan en no admitir que el único destino de lo escrito sea la servidumbre a la idealidad del sentido. Como explica E. Biset en el prefacio, quizás sea la escritura un “arte visual” hecha a partir de los despojos, más o menos resguardados, de los muertos que viven en y entre nosotros.

El principio de composición de este libro es la articulación de algunas piezas clave del pensamiento contemporáneo italiano (sobre todo el de G. Agamben) y francés (Blanchot, Nancy, Quignard, Derrida, entre otros), con el fin de realizar una intervención teórica en el campo de los estudios sobre la escritura –y, por extensión, el lenguaje–, que ayuden a desbloquear los caminos que pueden llevarnos a una concepción menos romántica del hecho literario. Parece posible, así, desmarcarse de la rigidez de los géneros y dejarse interpelar por el pensamiento que se inventa en un abanico de escrituras, donde ya no se tiene en cuenta la prioridad explicativa de un

género sobre otro sino que antes bien se concibe el concierto escritural como reunión eventualmente consonante (aunque no armónica) de una diversidad de pensamientos.

En un apretado capítulo encontramos los ensayos de Juan Manuel Conforte, Natalia Lorio y Gabriela Milone, quienes se inclinan por delinear los rasgos de aquel pensamiento francés e italiano que viene hace un tiempo horadando el fundamento bien construido del pensamiento occidental. En “En los jardines del lenguaje...”, Conforte examina los modos en que la intervención de Blanchot resultó decisiva para la lectura francesa de los tópicos de la filosofía heideggeriana relativos al lenguaje. Exhibiendo la posición blanchotiana en el debate entre “terroristas” y “retóricos” que el escritor Jean Paulhan promovía, el autor deslinda a Blanchot de Heidegger afirmando no sin polémica que, a diferencia del lenguaje de la mostración defendido por el alemán, para Blanchot “el lenguaje no es sino su constante diferir sin huella, sin ser, sin *hay*” (p. 75), algo que, de acuerdo a Conforte, sería el sello distintivo de la operación blanchotiana en y a través del lenguaje: su autonomía radical. En contraste con esta lectura, en “Escritura y literatura. Figuras de la experiencia del lenguaje”, Lorio localiza en “el lenguaje que se hace ambigüedad” la definición de lo literario en Blanchot, retomando así un linaje de problemas que desde Bataille, Klossowski y Foucault nos conduce a esa enigmática operación del escritor que “realiza su proyecto” al “desleer[lo]” (p. 84) y que se demora pensando, inventando y construyendo nuevos modos en que el lenguaje comunica con la literatura.

Si, como afirma Natalia Lorio, “la mácula de la pregunta por la literatura [...] evidencia el trastorno del principio de realidad del lenguaje que es el núcleo de la literatura” (p. 88), quizás uno de los mayores logros de este volumen consista en la operación de traducción que genera el abordaje de una cierta línea de pensamiento poético a partir de una matriz conceptual de cuño post-nietzscheana. Incurriendo reiteradamente en lecturas de la poesía argentina que operan como laboratorios donde los investigadores recorren experiencias de escritura de alta densidad e intensidad, la mayoría de los artículos se esmera por señalar los puntos de contacto entre las perspectivas filosóficas antes mencionadas y la obra de Oscar del Barco, Claudia Masin, Marosa Di Girogio, Martín Rodríguez, Héctor Viel Temperley y Estela Figueroa. Así pues, transpolando lo dicho por Adriana Canseco en “Volver a la eternidad: escribir en el umbral de la lengua”, podría decirse que se hurga una y otra vez en la “experiencia del cuerpo atravesado por la materialidad de la letra y urgido por el deseo de un tiempo-fuera-del-tiempo” (p. 31), cuerpos que se configuran en lo actual pero a modo de enclaves de infancia que, según la misma autora, es la huella inquieta de los “restos balbucientes”. Y acaso esto sea, también, un modo de entender la tarea de leer el pensamiento europeo desde Latinoamérica.

Milone, en su sutil “La voz en la experiencia poética” mide la potencia de los poemas de Oscar del Barco con los desarrollos de Agamben y Blanchot en torno a la voz, eso que parece conjugar lo anterior al lenguaje y su plenitud vacía, en una reduplicación de la negatividad que inesperadamente se hace cuerpo. Con del Barco, la autora llega hasta aquel espacio en que la palabra florece en prescindencia de un sujeto, una palabra escrita “en la intemperie del nombre” y cuyo único objeto es “el desierto del dolor en los cuerpos” y “la pasividad de la carne en el sufrimiento” (p. 96). En “*Geología* o tras las huellas de la memoria”, Lorena Fioretti reúne las piedras que la poeta chaqueña Claudia Masin ha ido desperdigando por el mundo, y consigue armar un jardín con algo de luz donde jugar por un rato. Juego que, como saben los niños, pasa por el tocarse de los cuerpos que aquí son la escritura y sus memorias. Entre Masin, Derrida y Nancy se establece un juego en el que cada estrato de la obra de la poeta parece extraído de aquella cantera de conceptos que los franceses vienen explorando hace tiempo ya (el sentido de lo material, como forma de desplazar la prevalencia de un idealismo caduco pero siempre redivivo). Va tomando forma de esta manera una ética materialista, lectura que Fioretti comparte con Javier Martínez Ramacciotti, y que éste abre a su modo aquí, a partir de los poemas de Marosa di Giorgio. En efecto, en “Un encuentro simpático entre cuerpos...”, el autor reivindica el operar de la escritura como vínculo “insubstancial” cuyos anudamientos exigen el abandono de la Verdad y el sometimiento a “los espasmos de la materia, de sus variaciones” (p. 140). En “A la escucha del fantasma...”, Rocío Pavez escribe, también, acerca de la experiencia poética en el encuentro con el imaginario marosiano. Y en este decurso enfatiza la elusión de las formas acabadas y definitivas, lo cual da lugar a una reflexión en torno a un modo particular del estar: permanecer en el ámbito de lo medial que es el lenguaje una vez que su ‘uso instrumental’ ha caído (p. 113).

Un aspecto diferente de la materialidad se manifiesta en “La voz anfibia...” de Franca Maccioni, donde se explora el ‘origen’ profano del mundo o de la escritura, búsqueda que se determina a partir de la obra del poeta Martín Rodríguez y que tendrá como núcleo el agua. En efecto, rescatando la noción de “hay” que obsedió a Lévinas y a Blanchot (el conocido “*il y a*”), y que constituye la reversión del “*Es gibt*” heideggeriano, Maccioni hipotetiza una creación que no bascula sobre la nada sino en *lo que hay*, para “trazar a partir de [ello] un nuevo campo de relaciones” (p. 52). Como si el humedal fuera el escenario del que no es posible sustraerse, todo se halla sometido a la lenta permeabilización de las fronteras, a la recombinación genética que nos coloca de manera interminable en el lugar del nacimiento eternamente reiterado. En este sentido, los tres autores parecen confluír en una reivindicación de la materialidad de la palabra y la imaginación, pero Martínez Ramacciotti suma a la ecuación una figura que siempre deambula por los

jardines salvajes marosianos, la de Dios: un Dios-monstruo cuya perseverante transmutación acelera las metamorfosis del escribiente y de la escritura en otra cosa, en algo que parece escapar a la literatura sin, no obstante, escapar a la letra (pp. 141-142).

Acerca de cierta divinidad también versa el ensayo de Jorge Charras, “El viaje sin Dios. Notas sobre la experiencia del poeta en la ciudad en *Humana Vitae Mia* de Viel Temperley”. De acuerdo a esta lectura, aquí en las pampas el aburrimiento urbano no es la excrescencia de la “vida moderna” según han venido enseñando los “tediosos parisinos” que, como Baudelaire, hacen de la “potencia para negar, [...] la *ética* de los modernos nihilistas” una vez que la Historia ha llegado a su fin y la revolución ha sido declarada imposible (p. 118). Lejos de ello, Viel Temperley escribiría la crisis de las “vías de contacto” con Dios, vías truncadas por fuerzas de destrucción del yo que quedaría, entonces, sometido a la disolución no mística, ni extraordinaria (p. 125): a la mera disolución por aburrimiento ante la suspensión de la relación con lo divino.

En el capítulo final, se presenta una entrevista a la poeta Estela Figueroa, precedida por un escrito de la entrevistadora, Silvana Santucci. La investigadora indica que “la escritura de Figueroa nos presenta otra forma de vida. Una subjetividad mediada por el lenguaje, donde la poesía emerge como el ordenamiento de una experiencia prefigurada” (p. 151). Al leer esa conversación, uno puede adivinar que Santucci está en lo cierto al afirmar que la poeta se dedica a transformar lo intolerable en canto, a “*habitar* en desamparo” (p. 153).

Cierra este libro una traducción de “Le misologue”, de Pascal Quignard, a cargo de Adriana Canseco.

Noelia Billi

Paul Patton, *Deleuze y lo político*, trad. Margarita Costa, Buenos Aires, Prometeo, 2013, 190 pp.

El creciente interés por la obra de Gilles Deleuze hizo que en los últimos años se multiplicaran las traducciones de textos de bibliografía secundaria publicados en otros idiomas. Si bien en un principio esas traducciones apuntaron a obras que abordaban el pensamiento deleuziano en su totalidad, pronto comenzaron a aparecer textos que abordaban aspectos particulares de su obra, sobre todo aquellos relacionados con problemas estéticos que, como se sabe, ocupan un lugar protagónico en la obra del filósofo. No menos importante es la creación de conceptos que Deleuze aportó para pensar lo político. Sin embargo, faltaba la edición en castellano de alguna obra que aborde este tema de manera orgánica. La editorial Prometeo viene a suplir

esta falta con la traducción de *Deleuze y lo político*, publicado originalmente en inglés en el año 2000.

Quizás Paul Patton resulte un nombre familiar para los estudiosos hispanoparlantes de la obra de Deleuze, ya que uno de sus artículos (“Deleuze, Rawls y la filosofía política utópica”) forma parte de la recopilación *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, cuya traducción fue editada por Nueva Visión en el año 2010. En *Deleuze y lo político*, Patton destacaba ya la posibilidad de cruzar los conceptos políticos deleuzianos con la tradición anglosajona que profundizó nueve años después, en el artículo mencionado, pero desde una perspectiva que, sin dejar de ser discutible, resulta mucho más rica y compleja (la comparación con Rawls en el artículo más reciente resulta algo forzada). Esto sucede sobre todo cuando, en el cuarto capítulo pone en relación el concepto deleuziano de “devenir” con la idea de “libertad crítica” de James Tully, concepto que serviría para diferenciar la idea deleuziana de libertad de otros conceptos más tradicionales en el pensamiento liberal como “libertad positiva” y “libertad negativa”.

Pero más allá del interés que pueda revestir ese cruce, en el primer capítulo Patton acierta al tomar como punto de partida la crítica deleuziana a la imagen dogmática del pensamiento y la teoría del concepto. La hipótesis aquí es que una aproximación al pensamiento político deleuziano sólo es posible desde una comprensión de la naturaleza de la práctica filosófica, tal como es abordada por Deleuze desde sus primeros escritos hasta el tardío *¿Qué es la filosofía?*, ya que dicha práctica es política en sí misma.

En el capítulo dos Patton pone a Deleuze en el contexto de las políticas contemporáneas de la diferencia relacionándolo con autores como Lyotard, Derrida, Foucault, pero intentando delimitar el aporte original de su pensamiento. El mismo estaría dado por su teoría de las multiplicidades. En esta línea, el autor advierte que resulta fundamental el capítulo cuarto de *Diferencia y repetición*, donde el concepto de Idea (o Problema) no sólo nombra al objeto trascendental de una nueva imagen del pensamiento, sino también al elemento genético de una ontología de las multiplicidades y de la univocidad del ser. Allí Patton retoma los ejemplos deleuzianos de la Idea de sociedad y la libertad como objeto trascendental y como poder social de la diferencia (que se expresa sólo en la acción revolucionaria). El autor interpreta esta caracterización deleuziana como una consecuencia de su interpretación del eterno retorno nietzscheano (como retorno de lo diferente) y como antecedente de la filosofía política desarrollada en *Mil mesetas*, en conceptos como “devenir”, “nomadismo” y “desterritorialización”, que son abordados en los capítulos cuatro a seis.

En términos del impacto político concreto que puede tener el pensamiento deleuziano, resulta interesante la discusión en torno a la efectividad de una política de la diferencia que, si no determina con claridad su concepto, está

siempre sujeta a posibles apropiaciones por parte de políticas de derecha. Como ejemplo de esta deriva indeseable (que el pensamiento deleuziano ayudaría a eliminar o prevenir) Patton cita en el segundo capítulo problemas concretos en torno a posturas racistas y sexistas que reivindican el “derecho a la diferencia” para justificar el endurecimiento de las políticas inmigratorias en ciertos países europeos o para explicar la disparidad en el acceso al trabajo. La “aplicación” de conceptos deleuzianos a problemas políticos concretos es, por otro lado, uno de los objetivos explícitos de esta obra, desarrollado con mayor profundidad en el último capítulo en torno al problema de la colonización.

El capítulo tres aborda otro tema fundamental para pensar lo político en Deleuze: el problema del poder. Allí Patton parte de la interpretación deleuziana de Nietzsche, encontrando allí la base de la filosofía política elaborada con Guattari. Pero aún más interesante resulta la fuerte ligazón conceptual que el autor propone entre la teoría de los diagramas o máquinas abstractas de *Mil mesetas*, por un lado con la teoría de las Ideas de *Diferencia y repetición*, y por otro, con la teoría de las fuerzas desarrollada en *Nietzsche y la filosofía*. El primer punto se sigue directamente de la originalidad de la teoría de las Ideas como pensamiento de las multiplicidades, mientras que en el segundo, Patton destaca la importancia del punto de vista deleuziano para una teoría del poder que renuncie a considerarlo sólo en sus aspectos represivos. Allí, el autor recuerda que Deleuze y Guattari no caracterizan las *máquinas* sólo como “aparatos de captura”, sino también como “máquinas abstractas de mutación o transformación”, recordando que ejercer el poder sobre otro cuerpo no es sólo limitarlo. También puede ser ampliar su potencia (habría pues, nietzscheanamente, una forma activa y una reactiva de ejercer el poder).

Otro tema destacable (e ineludible para cualquier obra que intente pensar lo político en Deleuze) es la relación con Foucault. Esta cuestión es abordada al final del capítulo sobre el poder, y profundizada en el capítulo cuarto, que lidia sobre todo con la política del deseo propuesta en *El Antiedipo*. El problema gira en torno a la prioridad que Deleuze da al concepto de deseo por sobre el problema foucaultiano del poder. En este punto, Patton repone con claridad las semejanzas y diferencias entre ambos pensadores, destacando la clara distinción entre los problemas políticos a los que arriban. Así, el principal problema foucaultiano sería cómo explicar la resistencia, mientras que para Deleuze y Guattari un problema central sería el de explicar cómo es posible que el deseo busque su propia represión.

El capítulo quinto aborda el concepto de Estado y la discusión en torno a las interpretaciones que hacen de la filosofía deleuziana una propuesta antipolítica, en el sentido en que plantearía el Estado como una mera negatividad represiva, favoreciendo una especie de anarquismo libertario (interpretación errónea que según el autor se puede evitar teniendo en cuenta las

complejas relaciones entre los conceptos de territorio, desterritorialización y reterritorialización).

Por último, la traducción presenta algunos problemas que es necesario mencionar. Al no tener en cuenta la tradición de las ediciones en español de la obra deleuziana, utiliza conceptos como “líneas de vuelo” en lugar del habitual “líneas de fuga” (confusión que tiene su origen en la traducción inglesa del concepto de “*lignes de fuite*” por “*lines of flight*”), o, más grave aún, “conjunto” en lugar de “agenciamiento”. Estos errores, que son fácilmente identificables para un lector familiarizado con el pensamiento deleuziano, pueden resultar confusos para quien esté introduciéndose en estos temas. Con todo, estos problemas no llegan a opacar el texto, que presenta una lectura original y relevante que contribuye a la discusión en torno a los aportes de la filosofía deleuziana para pensar lo político.

Rafael E. Mc Namara

Cosima Wagner, *Cartas a Friedrich Nietzsche. Diarios y otros testimonios*, introducción, traducción y notas de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2013, 312 pp.

Con mucho acierto, Luis de Santiago Guervós se refiere a Cosima Wagner, en su introducción a la traducción de estas cartas y otros testimonios, como “el laberinto de Nietzsche”. Una relación enigmática, de la que sólo nos quedan los testimonios de las cartas de Cosima, ya que las que Nietzsche le envió a ella como respuesta (y también las dirigidas a Richard Wagner) fueron destruidas. Un total de 92 cartas faltantes, de las que algo se puede reconstruir, como señala Luis de Santiago Guervós, a partir de los *Diarios*. Para el traductor, toda la obra de Nietzsche está atravesada por el misterio acerca de si la Ariadna de sus obras y cartas es Cosima. Como sabemos, una de las esquelas de la locura de 1889, dirigida a Cosima, reza precisamente “Ariadna, te amo”. Cosima fue una de las principales interlocutoras de Nietzsche (junto con Wagner) en sus comienzos filosóficos, ese momento que ha sido denominado “Idilio de Tribtschen” por la (supuesta) armonía que existía entre los tres amigos (Nietzsche, Wagner y Cosima).

Cosima estuvo siempre rodeada por la música: hija de Franz Liszt, alumna del discípulo de su padre y director de orquesta Hans von Bülow, se casó con éste (con quien tuvo dos hijos), antes de convertirse en la amante y posterior compañera de Richard Wagner. Creo que allí, en esa vinculación con la música, se encuentra uno de los elementos para entender la fascinación de Nietzsche por ella, en la medida de la relevancia que la música tiene en su filosofía, la que podría ser pensada como música.

La introducción de Luis de Santiago Guervós es sumamente completa y útil para entender los diversos tramos de esta relación laberíntica: comenzando por el conocimiento de Nietzsche y Wagner, el traductor va describiendo todas las etapas de este vínculo en el que Cosima se transformó para Nietzsche en una protectora, pero también en una lectora interesada en sus textos, sobre todo en aquellos que contribuyeran a la causa Wagner y al festival de Bayreuth. Esto se refleja muy bien en los diarios, en las diversas maneras en que Cosima se refiere, después de *El Nacimiento de la tragedia*, al resto de las obras que va leyendo. Sin lugar a dudas, es el *Nacimiento* la obra que sella ese vínculo único de tres amigos en Tribschen, en la medida en que es la obra en la que, por otra parte, se presenta a Wagner como el gran transformador de la cultura alemana. En 1872, en abril, se termina de alguna manera el “idilio de Tribschen”, ya que Cosima se va a Bayreuth con sus cinco hijos, para dedicarse a todo lo que tenga que ver con la generación del gran centro wagneriano. La obra dedicada a Wagner, *El nacimiento de la tragedia*, que tuvo una excelente acogida por parte del círculo wagneriano, no tuvo el éxito académico deseado y, como sabemos, se decretó la “muerte académica” de su autor (tal como lo declaró Willamowitz). La intervención de Wagner en la defensa de la obra no fue muy feliz, Nietzsche perdió buena parte de su prestigio académico a partir de esta polémica. Lo que sigue después de *El nacimiento* es la falta de comprensión de las obras nietzscheanas por parte de Cosima, y el recelo de ella ante la *IV Intempestiva*, *Richard Wagner en Bayreuth*, una obra que podría haber sido vista como un homenaje al maestro, pero en la que Nietzsche califica a Wagner como “actor”. Lo que sigue, entonces es, como señala Luis de Santiago Guervós, silencio. En 1876 Nietzsche le presenta a Paul Rée a Wagner en Sorrento, y esto es visto por los Wagner como una afrenta. De hecho, ellos inculparán al “judío Rée” de parte de lo que aconteció con las siguientes obras de Nietzsche (Cosima oscila entre la mala influencia del “judío Rée”, un pacto con el diablo o el deterioro físico de Nietzsche para explicarlas). La muerte de Wagner en 1883 no fue excusa para unir nuevamente a Cosima y Nietzsche, y de hecho la mujer de Wagner ya había dejado de mencionar a Nietzsche en sus *Diarios* desde hacía tiempo. El colapso final, con las esquelas de la locura, una de las cuales está dirigida a ella, y la anotación en la clínica en la que estuvo internado Nietzsche, que indica que él aseguraba que “su esposa Cosima” lo había internado, muestran la presencia de esta “mujer venerada” en su vida.

Las cartas traducidas remiten al período entre mayo de 1869 y octubre de 1877, y se incluyen varios borradores de respuestas de Nietzsche. Asimismo, la edición brinda varias cartas de Cosima a otros destinatarios después de la muerte de Nietzsche, de los años 1900-1901. El modo en que ella se refiere a Nietzsche en estas últimas cartas es siempre aquel que justifica la obra post *Nacimiento de la tragedia* en relación con la enfermedad (“un monstruo o

un loco”). También es constante la referencia a que Nietzsche es un “plagiador” de Wagner, y que carecía de cualquier idea propia (“¡Incluso la idea del superhombre procede de Goethe!”, le dice nada menos que a su yerno Houston Stewart Chamberlain –un precursor del nazismo–, criticando también el desprecio nietzscheano por su lengua y su país, en agosto de 1900). En estas cartas, Cosima rescata al primer Nietzsche (al wagneriano) y señala que no ha leído sus últimos libros, pero “sabe” que carecen de toda originalidad, ya que sus ideas remiten a los enciclopedistas, a Max Stirner y a otros autores. En una de las cartas lo compara a Pascal, pero aclara que Pascal no renegó de su maestro y amigo, como sí lo hizo Nietzsche. Y en la última de las cartas que recopila Luis de Santiago Guervós, dirigida a Hugo von Tschudi, de 1901, Cosima afirma estar leyendo *Así habló Zarathustra*, libro del que dice “encuentro la obra estúpida hasta el disparate”, y lo justifica, como en otros casos, por la enfermedad del autor.

El final de esta recopilación lo conforman pasajes de los *Diarios* de Cosima en los que se refiere a Nietzsche. Como aclara de Santiago Guervós, estos *Diarios* son en parte relato de la biografía del propio Wagner, ya que éste, respondiendo a los deseos de Luis II de Baviera en torno a la posibilidad de escribir su autobiografía, comenzó a dictarle a Cosima en 1865 sus recuerdos. Los *Diarios* no vieron la luz hasta 1976, ya que Eva Wagner (casada con Houston Stewart Chamberlain) dispuso que fueran guardados en una cámara acorazada en un banco, hasta treinta años después de su muerte. Recién en 1974 pudo rescatarse el legado, y se publicaron a partir de 1976. De Santiago Guervós constata a partir de las referencias en los *Diarios* la cantidad de cartas que Nietzsche escribió a Cosima (las cartas que fueron destruidas, como indiqué más arriba) y ofrece al final del libro una relación de las cartas no conservadas.

Las menciones a Nietzsche en los *Diarios* son muy interesantes ya que evidencian el cambio de opinión y sentimientos de Cosima, desde el “hombre agradable y muy culto” (11 de julio de 1869) hasta el amigo desleal (17 de enero de 1883) y el que “nunca tuvo una idea propia” (4 de febrero de 1883), pasando por la “firme decisión” de “no leer ningún libro del amigo Nietzsche, que a primera vista parece extrañamente perverso”, del 27 de abril de 1878.

El excelente trabajo de Luis de Santiago Guervós como traductor, recopilador y anotador, nos regala un texto más para contribuir a los estudios nietzscheanos. En este caso, posiblemente no podamos dilucidar el misterio de Ariadna en la obra de Nietzsche pero accederemos, sin lugar a dudas, a los textos fundamentales para comenzar a entender algo del tema de lo femenino en Nietzsche, en este caso, a través de la presencia vívida de la mujer “más venerada” de su corazón.

Mónica B. Cragnolini

Aceptación de originales y proceso de edición de *Instantes y Azares – Escrituras nietzscheanas*

1. La revista *Instantes y Azares - Escrituras nietzscheanas* publica:

(a) trabajos de investigación inéditos que no hayan sido publicados ni presentados para ser evaluados en otro medio de difusión, independientemente de la lengua en la que se edite, y si se hace de modo parcial o completo; y con una extensión máxima de 6000 palabras (que incluye notas al pie y bibliografía),

(b) estudios críticos y reseñas sobre textos de reciente aparición, con una extensión máxima de 1200 palabras si se trata de un libro, 300 palabras si corresponde a un artículo y 3000 palabras en el caso de los estudios críticos.

No obstante, *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas* está abierta no sólo a aquellos que deseen enviar artículos, reseñas y estudios críticos, sino también para los que deseen responder a aspectos criticables o discutibles de los trabajos aparecidos en la misma. En ese sentido, se ofrece como espacio de diálogo para la presentación de diversas interpretaciones y perspectivas, indicando las fuentes correspondientes cuando así se hiciera necesario. En todos los casos, se entiende que las opiniones expresadas son de exclusiva responsabilidad de sus autores, por lo que la revista no asume corresponsabilidad.

Para obtener una idea de la política que aplican la dirección y el comité de redacción de la revista, véase más adelante el documento “Política editorial”.

Con el fin de promover la diversidad de perspectivas, sólo se publicarán artículos de la/del misma/o autor/a cada cuatro números, excepto si la Dirección y/o el Comité de Redacción hicieran un pedido especial y específico a un/a autor/a en particular.

2. Toda la correspondencia, contribuciones y libros para reseñar deberán enviarse a:

Instantes y Azares
Gral. José G. Artigas 453
C1406ABE Ciudad de Buenos Aires
Argentina

3. Las colaboraciones deben ser escritas a doble espacio, en fuente Times New Roman y con cuerpo 12. El texto se entregará impreso en papel y en

soporte informático (CD o DVD), con formato de archivo DOC o RTF exclusivamente. También pueden enviarse (obviando la impresión) por correo electrónico a instantesyazares@yahoo.com.ar

4. Los textos serán presentados en español, y debe adjuntarse un *abstract* –de no más de 150 palabras– en español e inglés con la orientación del trabajo y principales aportaciones, así como también tres palabras clave en ambos idiomas, separadas por barras.

5. Los artículos no deben contener ninguna indicación de la identidad de quien escribe. Los datos de la/del autor/a (en el caso de envío de artículos) deben presentarse en archivo aparte con los siguientes elementos de identificación: **(a)** nombre de la/del autor/a, **(b)** filiación institucional o lugar de trabajo, **(c)** dirección postal completa, teléfono de contacto y correo electrónico, **(d)** título de la colaboración en español e inglés, **(e)** *abstract* y palabras clave de acuerdo a lo indicado anteriormente, **(f)** fecha de envío y **(g)** un *curriculum vitae* brevísimo para la presentación del autor en las primeras páginas de la revista (se sugiere utilizar como modelo la información sobre los autores publicada en los números anteriores de *Instantes y Azares*)

6. La revista sigue un manual editor. Entre otros aspectos, incluye un sistema de arbitraje para la aceptación de originales mediante evaluación anónima –tanto de los evaluadores como del autor– realizada por dos asesores científicos, pertenecientes al Comité Asesor de la revista o bien externos al mismo. La asignación de los evaluadores se realizará por su especialización en el tema de estudio. En caso de desacuerdo entre las dos evaluaciones se solicitará un tercer informe.

7. La secretaría de la revista: **(a)** comunicará inmediatamente, la recepción del original, **(b)** informará en el plazo de cuatro meses, la decisión de los evaluadores, con las posibles sugerencias, **(c)** enviará el original de la revista a los autores publicados. El envío de sus trabajos por parte de los autores supone la cesión de derechos a favor del editor de la revista a los efectos de reproducción y difusión, tanto impresa como electrónica.

8. Se ruega atender a las Normas para citar, para ello, remitirse a <http://www.instantesyazares.com.ar> (pestaña “Información para autores”). Los artículos que no respeten dichas normas serán devueltos a sus autores y no serán incluidos en el proceso de evaluación.

Política editorial: sobre las secciones de la revista

Artículos Sección Nietzscheanos

Se entiende que un artículo es un trabajo de investigación en el que se desarrolla una perspectiva interpretativa de algún aspecto del pensamiento nietzscheano, o una discusión en torno a diferentes interpretaciones de una temática nietzscheana, indicando claramente los aportes originales a la cuestión tratada. El artículo debe representar un aporte al campo de estudios, por lo que se espera una adecuada ubicación del tema dentro del estado de la cuestión (últimas publicaciones de bibliografía secundaria sobre el tema que se trata) y un trabajo con los textos nietzscheanos en su lengua original (si se trabaja con traducciones, se ruega atención a la calidad de las mismas).

Artículos Sección Postnietzscheanos

Entendemos por autores postnietzscheanos a aquellos que siguen una línea de pensamiento posfundacionalista inspirada en Nietzsche (aún cuando no hagan referencia explícita a su obra). Consideramos que un “postnietzscheano” es aquel que parte de la idea de “la muerte de Dios” como muerte de las *arkhaí* y los grandes fundamentos de occidente, y asume el pensamiento como riesgo en la incertidumbre de la imposibilidad del decir “verdadero” en un sentido último.

Estudios críticos

Los estudios críticos son trabajos que pueden significar “avances” de una línea de investigación en la que se está incursionando, trabajos filológicos en torno a términos nietzscheanos y postnietzscheanos, confrontaciones de lecturas de diversos intérpretes en torno a un tema.

Dossier

Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas publica en cada número un Dossier que refleja los avances o informes de grupos de investigación con temáticas afines a las problemáticas nietzscheanas y postnietzscheanas. El Dossier surge básicamente de propuestas de la Dirección y del Comité de Redacción de la revista.

Se aceptan reseñas de obras dedicadas al pensamiento de Nietzsche, de los autores postnietzscheanos, y de interpretación de estos autores, publicadas en los últimos dos (a los sumo tres) años. Si la obra en cuestión es una traducción, se espera que la reseña remita básicamente a la calidad de la traducción en relación con el original, y a aspectos destacables de la edición en español de la obra.

