Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Filosofía

# El pensamiento de lo impropio
## Una interpretación de la crítica de Nietzsche al humanismo moderno

Presentado por
Carlos Andrés Ramírez Arenas

Directora
Laura Quintana Porras

Bogotá, Noviembre 2015

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Filosofía

# El pensamiento de lo impropio
## Una interpretación de la crítica de Nietzsche al humanismo moderno

Monografía de grado para obtener el título de Magíster en Filosofía

Presentado por
Carlos Andrés Ramírez Arenas

Directora
Laura Quintana Porras

Bogotá, Noviembre 2015

Introducción 1

1. Una crítica del *propio* tiempo 10

1.1 Nietzsche, 'médico' de *su* tiempo 12
1.2 En contra del *propio* tiempo 20
1.3 Nietzsche intempestivo 26
1.4 Crítica a la metafísica 34
1.5 El sentido histórico: cómo darse un nuevo cuerpo 40

2. Las islas propias 45

2.1 Por instinto: sobre el sujeto soberano 45
2.2 Crítica al humanismo 58
2.3 Contra la dialéctica hegeliana: Muerte del hombre 67
2.4 En busca de islas propias 72

2.4.1 Lo otro en el seno de lo mismo: afirmación del diferir 72
2.4.2 La auto-problematización de la moral 80
2.4.3 El tiempo de lo singular 83
2.4.4 Lo singular: las islas propias 86

3. El intervalo 91

3.1 Lo ultra-humano, el intervalo 93
3.2 Una comunidad *entre* saludos y despedidas: sobre el amigo y el enemigo 104

Conclusiones 119

Bibliografía 123

*Heraclitismo*.
¡Toda la felicidad
sólo en la lucha se halla!
¡Nace la amistad
en el campo de batalla!
Hermanos son los amigos
ante la mala suerte,
iguales ante los enemigos,
libres ante la muerte!

Friedrich Nietzsche, *Gaya ciencia*.

***Amistad de estrellas.*** Éramos amigos y nos hemos convertido en extraños. Más así está bien y no queremos ocultarnos y oscurecernos este hecho, como si fuese algo de lo que deberíamos avergonzarnos. Somos dos barcos cada uno de los cuales tiene su propio rumbo y destino; podemos ciertamente, cruzarnos en el camino y festejarlo juntos, tal como lo hemos hecho; entonces, los dos barcos fondearon tan tranquilos en el *mismo* puerto y bajo el *mismo* sol que parecía que hubieran tenido el *mismo* destino. Pero luego la fuerza irresistible de nuestra tarea volvió a separarnos, hacia diferentes mares y vientos y tal vez no nos volveremos a ver nunca más – ¡o tal vez nos volveremos a ver, pero ya no nos reconoceremos: los diferentes mares y vientos nos han cambiado! Que tengamos que convertirnos en extraños es la ley que está por encima de nosotros: ¡precisamente por eso hemos de ser más venerables uno para el otro! ¡Precisamente por eso ha de ser más sagrado para nosotros el pensamiento de nuestra antigua amistad! Existe probablemente una tremenda curva y trayectoria sideral invisible que nuestras vías y metas, tan diferentes, se hallan acaso *integradas* como tramos cortos - ¡elevémonos hacia ese pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado breve y nuestra vista demasiado débil como para que podamos ser más que amigos en el sentido de esa posibilidad sublime. – *Creamos*, pues, en nuestra amistad de estrellas, aun en el caso de que tuviéramos que ser enemigos sobre la tierra.

Nietzsche, *Gaya ciencia*.

Allí está la isla de los sepulcros, la silenciosa; allí están también los sepulcros de mi juventud. A ella quiero llevar una corona siempre verde de vida.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

*Agradecimientos*

A mi padre, a mi madre y a mi hermana porque día a día me acompañan en todo. A Natalia, Rodrigo, Usdin, Daniel y Catherine por haber tenido la paciencia de escucharme y prestarme atención durante tantas conversaciones y tantos extravíos. A mis amigos porque han sido buenos enemigos. En especial a Laura Quintana por los consejos, la guía, la sabiduría y la paciencia con los que me ha acompañado desde hace tantos años. Gracias a todos ellos porque son los que están aquí. No 'yo'… ellos, tantos otros y tantas otras cosas que hablan aquí en vez de mí mismo.

## Introducción

¿Por qué Nietzsche?, ¿por qué no elegir a cualquier otro autor o filósofo para decir lo que queremos decir?, ¿qué tipo de elección supone? La respuesta no se puede reducir simplemente a escoger un pensador con el cual pudiéramos decir algo que ya teníamos en mente y que nos inquietaba, y así construir un diálogo académico. Se trata de otro asunto: de una serie de preguntas y de experiencias que surgieron leyendo a este autor en particular. Y no sólo en su lectura sino en su interpretación, en nuestra obsesión por ciertos problemas que aparecen en diversos lugares de su obra. Se podría decir que este escrito es el resultado de esa obsesión, de ese no poder desembarazarse de una voz que inquietó y sigue haciéndolo constantemente. Son las voces de Nietzsche, y de 'ningún otro', las que nos asedian. Pero entonces, ¿por qué hablar de 'nosotros'? Si es Nietzsche y 'ningún otro', ¿por qué hablar en plural? Porque, *propiamente* hablando, no existe nada así como el *propio* Nietzsche, el mismísimo Nietzsche. Nada así como Nietzsche en sí mismo, igual a sí mismo. Porque no hay tal cosa como Nietzsche sin *otros*. Estas inquietudes surgen y se alimentan leyendo sus obras pero en continua interacción con otros autores, con su influencia y sus propias preocupaciones. Las voces de esos autores surgirán aquí y allá en este texto. Están también presentes las voces de profesores, amigos, familiares y conocidos con los que hubo un contacto que nos contagiaron de modo que ciertas preocupaciones pudieran aparecer. Las voces de nuestras experiencias y de nuestro contexto, las preocupaciones del país y de *este* tiempo también están acá. Este texto es el entrecruzamiento de otros tiempos y otras experiencias. *Este* tiempo es el presente atravesado por otros. De cualquier forma, se trata de Nietzsche, pero con *otros*. También está esta voz del autor, de quien escribe y firma el escrito. Pero, sin ánimo de pasar por modestos, aunque tal vez Nietzsche lo hubiera querido así, hay que reconocer que son muchas más las voces de *otros* que la de *mí mismo* las que resuenan en este escrito. Aún así firmo con nombre *propio*, pues a pesar de que están muchos *otros* aquí, más los *otros* que 'yo', creo que –y espero mostrarlo– es aún posible afirmar que se trata de una reflexión y un ejercicio *propios*, de los que considero puedo hacerme responsable.

'¿Cuáles son esos problemas e inquietudes?', se preguntará el lector. Son, en suma, lo que ya hemos mencionado: la consecuencia de este entrecruzamiento. Se trata de la pregunta por la posibilidad de pensar *lo propio* en medio de una existencia que está condicionada de principio a fin por *lo impropio*, lo ajeno, lo extraño, lo foráneo. Se trata de la posibilidad de pensar una vida *propia* en la transformación de *sí mismo*, del alcance de una forma de vida que

podamos llamar *propia*, de la mano de un autor que nos enseña de distintas maneras que todo aquello que hemos asumido como más *propio* –nuestra misma condición de humanidad inclusive– es legado, otorgado, regalado por *otro(s)*. Las siguientes páginas tratarán de abordar estas dos cuestiones: primero, cómo el pensamiento nietzscheano desintegra y desune todo aquello que habíamos considerado más propio de nosotros[1] y, segundo, cómo a su vez nos brinda las herramientas para volver a darnos a 'nosotros mismos' una forma de vida, en un cuerpo y una existencia singular. En otras palabras, se trata de la pregunta por cómo darle una forma singular al *propio* cuerpo[2].

Si bien esto último nos ocupará largamente durante este escrito, creo que merece la pena preguntarnos por los propósitos, objetivos y fines, reconocidos o no, que este mismo escrito tiene o puede llegar a tener. En primer lugar, este escrito se construye como un ejercicio de interpretación de la obra de un pensador en específico. ¿En qué sentido interpretación? Espero, ante todo, que en el sentido en el que Nietzsche lo piensa. Nos confrontamos con un *corpus* literario fragmentado, múltiple, diverso, discontinuo y multi-temático. Nuestro objetivo no es organizarlo ni sistematizarlo. En ese sentido nuestra interpretación *toma* este corpus en su fragmentariedad y le busca dar cierta forma *propia*, porque, ¿qué sentido tendría interpretar si no se trata de querer decir *algo más* o *algo distinto* de lo que se lee presuntamente de forma literal? Así pues, buscamos crear una interpretación que renuncia a la sistematicidad pero no a toda *forma* de organización ni de orden. Es una interpretación que no busca restituir sintéticamente una pretensión general o una columna vertebral de la obra de Nietzsche, porque simplemente no la hay. El propósito de esta interpretación es leer a Nietzsche con un propósito; es darle una *forma* a este

[1] Parte de la pertinencia que conserva la crítica nietzscheana a la *figura* de 'hombre moderno' se debe a su especial incomodidad con dicotomías del pensamiento clásico tales como: racional/irracional, natural/antinatural, contingente/incondicionado, y otras más que consideramos se mantienen presentes implícitamente en diversos discursos contemporáneos y maneras de hablar sobre 'el hombre' y 'la humanidad'. En particular, en las sociedad liberales y neoliberales de nuestro tiempo que –aunque en esto no nos detendremos pero hay otros que ya lo han mostrado, por ejemplo Michel Foucault– siguen teniendo como presupuesto e ideal una noción muy específica del 'hombre' cuya procedencia se puede rastrear hasta mucho antes de la aparición de la obra de Nietzsche. Es por esto que creemos que el legado de Nietzsche tiene aún alguna vigencia y poder crítico y que, de alguna manera, *su 'nosotros'* puede ser, hasta cierto punto, también *nuestro 'nosotros'*.

[2] Nos concentraremos en el asunto del cuerpo en el segundo capítulo. Será clave mostrar a este respecto que Nietzsche nos invita a pensar la existencia humana no sólo al margen de la dicotomía clásica de alma/cuerpo, sino además transformando completamente aquello que entendemos por 'cuerpo'. Veremos que ya no se podrá pensar la existencia humana como determinada o reducida a las posibilidades de un cuerpo fisiológico *dado*, sino que éste tendrá que ser re-comprendido a partir de las nociones de instinto y fuerza, que introducen la subjetividad y la experiencia humana en una dimensión histórica que, como se dijo, desintegra y desune todo aquello que habíamos pensado como más propio de ese *cuerpo* 'natural'.

corpus que en nuestro caso responderá a la pregunta por cómo darle una *forma* 'nueva' a un cuerpo, una vez que se ha entendido como desmembrado, desunido y fragmentado.

El propósito es desarrollar un propósito que, según nuestra propia interpretación, se encuentra desperdigado a lo largo de la obra de este autor. ¿Podría decirse que es un propósito general para el propio Nietzsche?, ¿podría decirse que tenía en mente este problema cuando escribió? Es posible que ni haya tenido importancia para él. Pero tal vez de eso mismo se trate el ejercicio interpretativo: de encontrar en la confrontación con *otro* un problema que podríamos llamar *propio*, para pensar asuntos que, heredados –prestados, legados– se hacen urgentes e importantes para *nosotros mismos*.

La forma en que pensaremos esa posible transformación de 'nosotros mismos' acoge otra preocupación recurrente en los fragmentos nietzscheanos: una transformación que es también creación. Las dos nociones no van necesariamente ligadas. En efecto, la transformación no se entenderá simplemente como desfiguración o desorganización, simple destrucción de lo que hay y de lo que somos, sino como re-configuración, re-organización, (des)figuración, que anuncia y pone en acto *algo nuevo*. Se podría decir que la manera en que pensaremos nuestra propia posible transformación está mediada por la interpretación y transformación que haremos de los textos de Nietzsche. Porque nuestra lectura estará *orientada* por un propósito y con ello (re)organizaremos los fragmentos. La posibilidad de transformación estará dada por una *apropiación* de su obra, y con ello la presentaremos organizada de una manera que tal vez no corresponda, según los cánones, a *ella misma*. La presentaremos de una manera desfigurada pero con ello no trataremos de darle una desorganización completa sino, precisamente, *otra* posible *figura*. Desorganizar para organizar de otra forma, desfigurar para figurar de otra manera. En últimas, destruir para crear algo nuevo.

Ha habido, si se quiere, una falta de criterio riguroso para seleccionar los autores que nos han aportado herramientas para interpretar a Nietzsche. Nos ha ocurrido contrariamente: el problema mismo ha surgido de la mano de la lectura de autores, como Gilles Deleuze, Georges Didi-Huberman, Jacques Derrida o Michel Foucault, quienes no se cuentan entre los exégetas más rigurosos ni cuidadosos de su obra. Sus aportes han sido muy diversos y no se reducen exclusivamente al comentario. En este sentido, el criterio –si se tuviera que formular uno, porque en realidad no lo ha habido– es precisamente cómo para estos autores Nietzsche ha sido una inspiración, una herencia y a veces una excusa para plantear problemas, desarrollarlos e intentar confrontarlos *desde* Nietzsche pero también distanciándose de él.

¿Acaso podría ser de otra manera cualquier ejercicio interpretativo?, ¿no se trata siempre de interpretar para dar sentido?, ¿para encontrar lo que hay allí de significativo? Y, ¿no es lo significativo precisamente aquello que nos dice algo a *nosotros*? Interpretar, como parecen haberlo hecho estos autores y como intentaremos hacerlo acá, no supone un ejercicio exegético que pretenda fidelidad con lo que el autor presuntamente habría dicho, sino más bien considerar cómo la obra de *otro* nos interpela de cierta manera y, con ello, nos permite abordar ciertos asuntos y vislumbrar ciertas posibilidades antes desconocidas e incluso impensables. Se trata de que a través de *otro,* que en este caso se nos presenta fragmentariamente, podamos pensar y configurar algo que podríamos llamar 'propio', aunque por supuesto de lo dicho se comprende ya, un 'propio' surcado por lo impropio.

De esta manera creo que es necesario reconocer que esta interpretación, y me atrevería a decir que cualquiera, pasa por una decisión, reconocida o no. Por una decisión que consiste en recibir la fuerza de una escritura de una manera determinada. Se trata, en otras palabras, de decidir[3] *interpretar* a Nietzsche de una cierta manera, de *hacer de* Nietzsche *alguien* particular. Uno de los autores que ya mencionamos, Derrida, en su texto-conferencia *Espectros de Marx* se pregunta por cómo heredar a Marx y sus enseñanzas. La pregunta por la herencia de Marx se convierte en una reflexión sobre lo que significa, en un sentido más amplio, 'heredar'. Las reflexiones de Derrida sobre la herencia están motivadas porque a Marx se lo leyó y se lo ha leído de formas tan diversas que hay interpretaciones que se han hecho completamente incompatibles entre sí. Derrida ve allí una potencia en la herencia del pensamiento de Marx en la medida en que ha permitido que se lo *apropie* de formas singulares y de acuerdo a ciertos intereses particulares. Estas formas de herencia resultan significativas para pensar un legado que no busca restituir al pensamiento *propio* del autor, su obra en su totalidad o en su *verdad*, sino en la medida en que interpela a los vivos que lo leemos[4]. Sin embargo, en el caso de la

[3] Como se verá a lo largo del texto, parte importante de la crítica de Nietzsche a la *figura* o *forma* de 'hombre moderno', consiste en cuestionar los presupuestos que subyacen a la comprensión de nociones como 'acción', 'autonomía' e incluso 'libertad'. Esta crítica implica que el sentido de la noción de 'decisión' no puede ya estar caracterizada por aquello que, como veremos, une a todas estas ideas, a saber, que el hombre es soberano y dueño de sí mismo. En ese sentido, la decisión acá no pasa por lo que una subjetividad dicta o determina autónomamente sino que, por el contrario, está condicionada por lo que urge y fuerza en una circunstancia determinada. La decisión sería entonces una manera de *asumir*, confrontar y responder a esta *necesidad* circunstancial e histórica que, en todo caso como se verá en el primer capítulo, surge en contra de todo pronóstico y en contra del propio tiempo.

[4] Dice Derrida que la tarea consiste en "[m]antener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad […] es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada" Jacques Derrida. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. (Madrid: Editorial Trotta, 5ta Edición, 2012),

obra de Nietzsche, esta forma de la herencia no se presenta como un problema o una consecuencia derivada de la lectura tradicional o heterodoxa de su pensamiento, sino como el requisito mismo de su lectura e interpretación. No se puede leer a Nietzsche sin tomar decisiones y sin *hacer de él* alguien que tiene algo particular que decirnos. No puede ser de otro modo. A esta forma de la herencia Derrida la llama *fantasmal*, pues se trata de que algo o alguien del pasado se nos presenta en el presente y nos llama –nos exige– una tarea –una interpretación, que lo escuchemos–. La herencia no se puede recibir entonces como algo *dado* sino como algo que ha sido *dado para nosotros* en tanto que tarea por realizar. Y, en esta medida, recibimos la herencia de estos autores muertos no en la forma de una restitución integral del cuerpo sin vida –del sentido pleno, verídico de su obra, del *corpus* de su obra, de la organicidad de su pensamiento– sino en la forma de un *fantasma* –un intervalo *entre* la vida y la muerte, *entre* la presencia y la ausencia– que se nos aparece y nos exige interpretarlos. Nuestra interpretación es entonces fantasmal, en el sentido derridiano, pues no busca restituir el cuerpo del pensamiento de Nietzsche, ni darle organicidad, sino recibirlo y heredarlo en la forma de una tarea que se acuciante para nuestro presente.

Al fantasma es imposible revivirlo y este cuerpo que es la obra de Nietzsche no lo buscamos resucitar, sino hacerlo hablar significativamente desde su carácter inasible y fragmentario. Es por esto que lo que pueda decir su obra no quedará agotado en este presente escrito, pues no busca *presentarla*, sino que se realizará con un propósito en concreto: precisamente el que Nietzsche ha impuesto a nosotros. Lo espectral –aunque tal vez no le demos este nombre en el escrito– constituirá parte importante de él: aquello que vuelve del pasado, cuando no debería y nos impone tareas en forma de interpretación. Esta presentación anacrónica del fantasma es rastreable y palpable en los escritos del propio Nietzsche: el problema que hemos convertido en nuestra motivación y propósito de escritura se presenta aquí y allá, en obras tempranas, tardías y medias sin ningún orden cronológico. Es por esto mismo que este escrito tampoco ha respetado ninguna cronología del pensamiento nietzscheano ni se ha preocupado por encontrar sus evoluciones o 'progresiones', sino que ha mantenido una atención discontinua a una serie de problemas particulares. El criterio –una vez

31. Es decir, la tarea de interpretar desde un presente que ya no puede ser pensado como *uno* con el pasado; desde un presente asediado por el pasado y que reclama para sí una significación específica en el presente. La tarea de interpretación se impone desde el pasado de una manera fantasmal en dos sentidos: por un lado, intempestivamente y, por el otro, acaeciendo sobre los vivos a la manera del destino: de una manera urgente e inaplazable.

más, es sólo un nombre para calificar a esta decisión– ha sido la atención prestada a unos problemas y las herramientas otorgadas para plantearlos y pensarles posibles caminos para confrontarlos. No es una motivación exegética, hermenéutica, ni epistemológica, sino una motivación y una decisión existencial. Es por esto que atender al llamado de lo espectral –lo que se hace importante *para nosotros*– implica necesariamente ser injustos y violentos[5] con el *cuerpo* del muerto y con su obra. El fantasma se nos aparece como fantasma y no reclama para sí una restitución de su presencia viva ni de su cuerpo, reclama que la asumamos precisamente como presencia espectral: como presentación de lo que ya no está ni puede estar nunca plenamente. Seremos violentos con la obra de Nietzsche porque trataremos de darle *otra* forma a la que se le supone *propia*, porque no es su cuerpo (su verdad) lo que se tratará de hacer hablar en este escrito sino su fantasma; porque callaremos intencionadamente y no intencionadamente ciertas cosas y nos enfocaremos en otras; porque la haremos hablar para pensar nuestras *propias* preocupaciones. ¿Y no es precisamente esto a lo que nos invita el propio Nietzsche en su *Segunda Intempestiva*?, ¿a poner el conocimiento al servicio de la vida? La herencia, nos dice Derrida, no es nunca fidelidad con el muerto ni deuda que pueda ser saldada con él. No hay manera de hacerlo y siempre le estaremos en deuda, pero si no se asume que la manera de heredarlo es precisamente violentándolo y siendo injustos con él –haciéndolo hablar de *cierta* manera, y preocupándose por *ciertos* asuntos– a través de nuestra *propia* voz, nuestro *propio* escrito, no habría, entonces, herencia nietzscheana. Hay, por lo tanto, que arriesgarse a interpretarlo, a leerle de una manera *propia* y no pensando que existe el riesgo de ser injustos con su verdad y violentos con su *forma* propia, sino a sabiendas de que esta es la condición de toda interpretación y de la posibilidad misma de que el pensamiento de Nietzsche pueda seguir siendo, de alguna *forma*, significativo para nosotros y por eso mismo heredable y valioso.

Para finalizar valga aclarar que todo esto no significa que hemos renunciado por completo a una cierta rigurosidad en la interpretación. Sólo que esta no pasa por la pretensión de verdad, por la sistematicidad ni por la restitución cronológica –como si tuviera *un sentido*– de

[5] 'Injustos' y 'violentos' si entendemos por 'justicia' aquello que se le debe dar a alguien en tanto que le 'corresponde', le es 'propio' o le 'pertenece'. Seremos 'injustos' en ese sentido pues no aspiramos a decir aquello que sería más propio o característico del pensamiento de Nietzsche, ni tampoco aquello que se asemeje más a su forma 'original' o 'pura'. En ese mismo sentido seremos violentos, pues le daremos a esa obra una *forma* que no es la suya propiamente. Sin embargo, trataremos de ir esbozando esta paradoja: tal vez es precisamente esta forma de asumir el ejercicio interpretativo y esta forma de herencia, la que le hace más *justicia* al pasado y a los muertos, en tanto que se asume injusta. Esto anularía la posible 'violencia' que se estaría cometiendo, pues no habría nada que pudiéramos llamar como "lo propio" de la obra de Nietzsche y, en esa medida, no se estaría profanando la *forma* auténtica del escrito nietzscheano ya que esta no existiría.

la obra de Nietzsche. Seguimos pensando que la multiplicación de sentidos y la herencia como tarea interpretativa que obliga a leer las obras de los escritores muertos teniendo en mente preocupaciones presentes, no significa 'decir cualquier cosa' ni 'leer cualquier cosa'. De hecho, la tarea interpretativa parece ser mucho más difícil que simplemente tratar de organizar y sistematizar un pensamiento: se trata de mostrar cómo y por qué son relevantes y significativas aún las reflexiones de Nietzsche. Mientras que la primera postura pretende construir sistematicidad tomando como *dado* lo que es ya significativo, nosotros partimos del presupuesto de que la significatividad y relevancia de un pensamiento no es una condición de trabajo, sino el objetivo mismo de la investigación. Mostrar que algo sea significativo y que aún tenga cosas valiosas que aportar, es la tarea que hemos tomado como *propia* aquí. No huimos de la rigurosidad, más aún, la hacemos tan propia que si al final el escrito no ha demostrado coherencia ni significatividad, consideraremos la tarea como fallida. Que esto tenga sentido *para nosotros* es lo que se propone mostrar este escrito y la decisión que subyace a todos los montajes, organizaciones y ensamblajes de fragmentos filosóficos y literarios.

Esta decisión de ensamblaje, construcción y transfiguración es una decisión que busca solucionar cuestiones existenciales que pensamos todavía son significativas *para nosotros*: se trata, en último término, de cómo el pensamiento nietzscheano nos interpela –y Nietzsche constantemente invocaba a sus herederos en el porvenir– en el sentido en que nos invita todavía a pensar en contra de lo pensado, a hallar otras posibilidades en lo que se pensaba como dado y más propio de nosotros, a problematizar nuestras intuiciones más inmediatas y nuestras seguridades más fundamentales. El pensamiento de Nietzsche nos *servirá* pues conserva aún su potencia intempestiva en la medida en que nos *sirve* para pensar *otra forma* de existencia, *otra forma* de agencia, *otra* manera de convivir con *otros* y *otra* manera de asumirnos en tanto que seres-temporales, contraria a la que creemos que es aún hegemónica en los discursos humanistas, políticos y cotidianos de Occidente y de nuestro tiempo[6]. Creemos que estas posibilidades que aún hacen significativo el pensamiento de Nietzsche, se hacen necesarias en un mundo en el cual

[6] Como ya se había mencionado, consideramos que en ciertas corrientes de pensamiento, sobre todo de filosofía y teoría políticas contemporáneas –por ejemplo pensadores liberales como Jürgen Habermas o en las teorías contemporáneas de comportamiento de los agentes económicos, entre otros– sigue siendo predominante una noción de 'humanidad' que es problemática. A este respecto creemos que volver a interpretar a Nietzsche es pertinente en tanto que desestabiliza los presupuestos que subyacen a esa concepción de una humanidad que es necesariamente 'racional' y 'deliberativa'. A la luz del pensamiento de Nietzsche, trataremos de mostrar, esta noción de 'humanidad', lejos de ser un dato 'dado' o 'natural', corresponde más a un ideal hacia el cual el biopoder contemporáneo –como lo ha mostrado Foucault en sus cursos y textos– converge. Se trata de una noción de 'humanidad', que aún prevalece y que gobierna las vidas de las sociedades occidentales y liberales contemporáneas, que es posible someter a prueba crítica desde el pensamiento de Nietzsche.

aquello que ha sido llamado 'hombre', 'lenguaje', 'acción', 'tiempo' e 'historia' –en términos generales 'lo más propio del hombre' o su distintivo– merece una revisión crítica. Creemos que el pensamiento de Nietzsche sigue siendo significativo en la medida en que continúa ofreciendo elementos para ir críticamente en contra de nuestro tiempo. Esto pues las experiencias contemporáneas de lo social, lo común y lo singular, en un mundo en el cual se ha dado una pretendida 'apertura' al otro, ya no son comprensibles a la luz de una postura como la que subyace a la mayoría de discursos políticos e institucionales. Trataremos de ver en este escrito cómo ese 'hombre' y esa comprensión del 'hombre' –en tanto que ideal y norma– merecen ser sometidos a crítica y sustituidos por una nueva comprensión de 'lo humano', no para ampliar o modificar un pensamiento hegemónico-filosófico sino para comprender y vislumbrar lo que sería poner en acto una forma de existencia transformativa que escapa a los esquemas y modelos de la vida 'propiamente humana'. La manera en que esta transformación pueda ser comprendida y considerada como posible debe pasar *para nosotros* por la herencia y transformación del *propio* cuerpo de Nietzsche, pues es *su cuerpo* el que *para nosotros* reaparece como una posible respuesta crítica a algunos presupuestos de nuestro tiempo, pero *al tiempo* como un posible *porvenir*. Esta reformulación de lo que sea 'ser-humano', se hace necesaria en una época en la cual 'la experiencia' misma indica que las fronteras delimitadas de la tradición[7] han sido franqueadas numerosas veces. Este tiempo llama a que *otra* manera de pensar(nos) responda a este desajuste del pensamiento, los discursos y los modelos de gobierno, con respecto a la experiencia múltiple y diversa de *la* humanidad. Este tiempo llama a que aquello que ha sido llamado 'hombre' –el cuerpo del hombre, su vida, su experiencia…- pueda llegar a llamarse de *otra manera*. Este tiempo y las vidas singulares y transformativas de él, no parecen ya adecuarse a sí mismas –o a lo que se dice de ellas– y es por esto que reclaman *otra* comprensión, pues sólo a través de esto es que su carácter diferencial puede llegar a expresarse –sin ser por ello aprehendido– en su radical y disruptiva complejidad y multiplicidad. Sólo a través de esta re-comprensión podremos ver que la potencia de toda transformación se halla en esta *impropiedad* e inestabilidad que atraviesa a lo que hemos llamado 'humano' y no en la

[7] Por ejemplo distinciones como racional/irracional, consciente/inconsciente, autónomo/heterónomo, cuerdo/insensato, humano/animal, natural/antinatural entre muchas otras han sido producidas por lo que otros pensadores como Giorgio Agamben llaman la 'máquina antropológica'. Dice Agamben: "*Homo sapiens* no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano" Giorgio Agamben. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 1era Edición, 2006), 58.

reafirmación de una condición de 'humanidad', puesto que todo aquello que la definía y distinguía de otras formas de vida se ha ido desvaneciendo.

Este escrito se dividirá en tres momentos generales. El primero de ellos se concentrará en la manera en que Nietzsche, a través de sus reflexiones sobre la historia y su vínculo con la vida, así como sus nociones de 'sentido histórico' y 'memoria', desestabiliza todo aquello que hemos comprendido como más propio de nosotros y de nuestro tiempo. El segundo momento tratará de mostrar cómo aquella 'vieja mismidad' (lo que considerábamos como más propio de 'lo humano') se disuelve y des-configura en unas fuerzas 'impropias', extrañas, ajenas a *nosotros mismos*, que obligan a redefinir las posibilidades de comprensión y acción de algo que podríamos llamar, en cierto sentido, 'propio'. Veremos que aunque esta noción de fuerza o instinto busca, ante todo, polemizar, desestabilizar y desintegrar una cierta figura de lo humano propia del pensamiento moderno, como la llama Foucault, también se relaciona con una preocupación frecuente en las reflexiones de Nietzsche, a saber, la necesidad de alcanzar una 'unidad' o una 'existencia singular' en medio de esta desintegración y crisis del concepto de 'lo humano'. Así pues, se tratará de ver de qué manera se podrían conciliar estas dos tareas que asume Nietzsche: por un lado, la desintegración de todo 'lo propio', de lo que se había considerado como 'propiamente humano' y así mismo de lo humano como una cierta propiedad y, por el otro, la posibilidad de alcanzar una vida singular y transformativa que se pueda llamar, en un sentido muy específico, *propia*. El momento final del texto consistirá en abordar las consecuencias éticas y políticas del pensamiento de lo impropio nietzscheano. Nos concentraremos en las nociones de 'intervalo' y en la relación que existe para Nietzsche entre la amistad y la enemistad para ver cómo podría pensarse un entrecruzamiento con otros, una comunidad, un lazo de lo común, una vez que toda antigua comunidad fundada en el sentimiento de 'lo propio' y 'lo familiar' se haya puesto en cuestión.

Este intento por conformar una lectura *propia* de la obra de Nietzsche, debemos decirlo, está atravesado por decisiones y materiales *impropios*. Es decir, es una lectura que no da cuenta de la integridad o totalidad de la obra y que está construida por elementos que la exceden. Se podría decir que esta interpretación busca consolidar un *estilo* de lectura *propio* constituido por la *impropiedad*. Pero, además, como espero podrá seguirse al final de este escrito, todas estas indicaciones acerca de lo que significa leer y afirmar una interpretación, son relevantes en tanto que la unidad lograda al final de este proceso –siempre inacabado, en camino, en devenir– nos indica cómo está pensando Nietzsche la *singularidad* que anticipa y anhela en el intervalo *entre* propiedad e impropiedad.

## 1. Una crítica del *propio* tiempo

Cada día crece más la sensación de que nos encontramos en un tiempo en el cual toda forma de diversidad cultural y de expresión humana puede tener su legítimo derecho a ser manifestada. Experiencias como el transgénero, la reivindicación de formas de vida religiosas e indígenas, así como de poblaciones excluidas históricamente como los gays, las mujeres, los afro descendientes, entre muchos otros, dan la sensación de que su progresiva inclusión dentro del orden social y legal es síntoma de progreso y del advenimiento de un porvenir más justo y esperanzador. Sin embargo, y como muchos filósofos y pensadores contemporáneos lo señalan (Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, entre muchos otros –y entre los cuales pretendemos incluir a Nietzsche–), hay que tomar cautela y reserva ante este aparente progreso a favor de las 'comunidades excluidas' y de la diversidad cultural. Y esto porque esta misma sensación de que el tiempo progresa en una línea evolutiva hacia un futuro más justo en el cual se habría de consolidar una comunidad global multirracial y multicultural, es ya sospechosa en sí misma. ¿Hacia dónde se dirige este tiempo?, ¿en qué tipo de orden están siendo incluidas estas formas de la alteridad y la diferencia?, ¿cuál es la lógica que rige esta aparente progresiva inclusión dentro de un 'mismo' orden global?

Estas preguntas nacidas del siglo XXI han encontrado su respuesta en el eco de una voz 'perteneciente' al tardío siglo XIX. Los planteamientos de Friedrich Nietzsche con relación a la experiencia temporal e histórica del ser humano nos han permitido encontrar un nicho de potentes herramientas críticas para abordar estas cuestiones. En este primer capítulo abordaremos diversas obras de Nietzsche para ver que, por un lado, una consideración crítica del propio presente debe moverse a contrapelo de las dinámicas y lógicas que rigen ese mismo tiempo pues, de no ser así, pasarían inadvertidas y como 'dadas' o 'naturales' para nosotros. Es decir, veremos que asumir una posición crítica frente al propio presente implica ir en contra de él para desnaturalizar su funcionamiento y diseccionarlo. Por otro lado, estas consideraciones acerca de lo que implica, para Nietzsche, asumir una posición crítica frente al propio presente nos revelarán que este tiempo no progresa hacia ningún final de la historia en el cual todas las diversas formas de vida encontrarían su lugar y todas las diferencias se encontrarían en paz y

armonía, sino que progresa en la homogenización, expansión e imposición de una forma de vida particular. Más adelante, en el segundo capítulo, veremos que esta lógica que rige la sensación teleológica actual del tiempo es la de un ideal humanista que se caracteriza por ser devorador, siempre insatisfecho, y que busca por doquier la apropiación y anulación de toda forma de diferencia y no su afirmación radical.

El humanismo, el ideal de una forma de humanidad en particular, es el *telos* hacia el que aparentemente se acerca el tiempo y la historia. Este ideal de humanidad se caracteriza por definir la experiencia humana madura y lograda como una vida gobernada por la autonomía y la soberanía racional; como una forma de vida gobernada por un tipo de ser humano en capacidad de responder por sí mismo y de ser responsable, de vivir en comunidad y de dar cuenta de sí mismo ante otros. El legado de Nietzsche nos ha permitido construir un punto de vista que no sólo revela la procedencia histórica de esta forma-humana, sino que además nos permite desentrañar las profundas y problemáticas lógicas que la caracterizan. Este legado nos permitirá asumir, a la manera del propio Nietzsche, una perspectiva en contra de nuestro propio tiempo y poner en tela de juicio algunos de los presupuestos y prejuicios más fundamentales de este presente.

Tenemos la esperanza de que con esta interpretación podamos no sólo comprender de una manera más justa la diferencia, sino que además podamos vislumbrar un horizonte de posibilidades de acción y transformación *más allá* de este ideal de humanidad.

La potencia crítica de la obra de Nietzsche, por lo tanto y antes que nada, pasa por volver a pensar y reflexionar sobre la experiencia temporal e histórica del ser humano en una época en la cual predominaba –y lo sigue haciendo– una visión progresista y evolutiva del tiempo y de la historia. La postura crítica, veremos, no apunta entonces a comprender aquello que sería más propio de ese presente, de su proceso de formación y de su destino final, sino a la tarea de exponer e interpretar críticamente ese presente en contra de sus tendencias. Este primer capítulo se enfocará por ello en las reflexiones de Nietzsche sobre el tiempo y la historia, pues consideramos que sólo a partir de allí será posible pensar lo que para él es la crítica, la cual es indisociable de sus reflexiones acerca de la transformación y la transfiguración de la *propia* vida. En efecto, todos estos elementos resultan fundamentales para aproximarnos al punto de vista nietzscheano sobre la contingencia e historicidad de aquella configuración de 'lo humano' característica del pensamiento moderno con el que se confronta y así vislumbrar una posible transfiguración venidera de nuestra propia vida.

Así pues, en las siguientes páginas veremos de qué manera la historia y la manera en que la pensemos inciden directamente en nuestra forma de vivir. Estas serán dos dimensiones que tendrán un lugar importante a lo largo de la totalidad del escrito: por un lado, abordar críticamente ciertas formas de pensar la historia y el quehacer histórico para, por otro lado, mostrar de qué manera esas perspectivas posibilitan e imposibilitan ciertas formas de vida. Esto último será de absoluta importancia puesto que sólo una vez pensada aquella relación entre saber histórico y vida, podremos realmente entender de qué manera podría darse algo así como la creación de 'lo nuevo' o la transformación de la 'propia' vida[8] desde una posición crítica-intempestiva. En esa medida, creemos que a través de la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de 'lo nuevo' y de la 'transformación', es que podremos pensar de otra manera 'lo humano' en su condición histórica, temporal[9] y transfigurativa. Al final, como lo trataremos de mostrar, se trata más de un concepto de 'vida' que queda potenciado por medio de esta reflexión y que termina por reemplazar el viejo y problemático concepto de 'hombre' que hoy resuena tan inquietantemente en diversos discursos, espacios e instituciones de nuestras sociedades.

### 1.1 Nietzsche, médico de *su* tiempo

Algunos de los autores más influyentes que se han apropiado de la obra de Nietzsche para desplegar su propio pensamiento[10] –entre los cuales creo que es legítimo contar al propio Nietzsche en *Ecce Homo* y en los prólogos escritos a su propias obras– han comprendido su obra como producto de un pensamiento que buscaba confrontar unas experiencias

[8] A lo largo del escrito trataremos de mostrar que el constante llamado en el pensamiento de Nietzsche a la crítica, a la transformación y producción de 'lo nuevo' no pueden asimilarse a los discursos contemporáneos que operan dentro de una lógica del mercado y del emprendimiento que hacen un llamado similar a la innovación y a la creatividad. De hecho será fundamental mostrar aquí que Nietzsche comprende 'lo nuevo' y la 'transformación' de una manera completamente diferente. Por el momento podemos mencionar que esta transformación no encuentra su potencia transfigurativa en una visión completamente volcada hacia el futuro –como bien lo denunciará Walter Benjamin en *Sobre el concepto de historia* con respecto a la posición revolucionaria que asumieron los más ortodoxos herederos del materialismo histórico y que incluso los acercaba a sus más acérrimos enemigos, y que además caracteriza a los discursos liberales actuales– sino que lo hallará en una relación crítica con el pasado –construyendo así la historia de los vencidos–, el cual es sedimento del presente. Es por esto que lo nuevo, veremos con mayor precisión, no es lo 'absolutamente *otro*' o 'lo absolutamente heterogéneo' sino, más bien, lo que se produce en una relación *desfasada* y *alterada* con aquello que ha constituido *lo mismo* y *lo propio* (lo *pasado, nuestra* historia).

[9] Trataremos de mostrar que tras la concepción del hombre como un ser que posee características determinadas, 'naturales' y 'racionales', se encuentra una falta de sentido histórico. Esta falta de sentido histórico Nietzsche la denuncia y busca rescatarla a través de diversos escritos, por ejemplo, con *La genealogía de la moral*, texto en el cual rastrea la procedencia histórica de este hombre que hemos llegado a pensar que es por naturaleza capaz de ser autónomo y racional.

[10] Pensamos sobre todo en referentes centrales del pensamiento francés contemporáneo como Gilles Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía*, Michel Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia* y Georges Didi-Huberman en *La imagen superviviente*, quienes serán por cierto nuestros principales referentes en este capítulo y en los siguientes.

problemáticas de su tiempo interpretándolas como enfermedades y dolencias. Esto, por supuesto, hay que tomarlo en un sentido metafórico pero también de forma literal. El trabajo de Nietzsche en *La genealogía de la moral* da cuenta de por qué la existencia de los modernos[11] ha de ser entendida como una existencia anti-vital y en decadencia. En el prólogo a este texto, Nietzsche afirma que es necesaria una crítica de "la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno"[12]. Enfermedad y síntoma son nociones que se refieren a algo que no está bien o que 'no hace bien'. Sólo se puede tener algún indicio sobre la presencia de una enfermedad por medio de un síntoma. Pero, al mismo tiempo, un síntoma sólo puede serlo en la medida en que refiera, por su presencia misma, un desorden de algún tipo. Nietzsche ve en la moral tanto una enfermedad –algo que no hace bien al cuerpo– como un signo que remite más allá de sí mismo. La moral es superficie –efecto, consecuencia– pero también causa de algo que afecta negativamente la vida. Por otra parte, y como ya puede seguirse de lo dicho, ambas nociones se refieren a un fenómeno corporal. Las enfermedades que Nietzsche busca identificar y los síntomas a partir de los cuales las interpreta, se hallan inscritos en los cuerpos de los hombres de su tiempo, en sus existencias y en sus formas de vida. Más aún, en su propio cuerpo y en su propia vida.

La insistencia de Nietzsche en pensar formas alternativas de existencia –el ultra-humano, los pensadores del mañana, los filósofos del porvenir, entre otras figuras más– puede ser entendida como un afán por confrontar y transfigurar esos malestares corporales de su tiempo. Estas dolencias se vinculan con algo básico e imprescindible en la salud de cualquier existencia: un cuidado vital del cuerpo. Para Nietzsche, los modernos descuidaron su corporalidad en la medida en que se pensaron a sí mismos escindidos entre alma y cuerpo,

[11] En el segundo capítulo nos concentraremos en exponer en qué consiste esta existencia moderna u 'hombre moderno' que Nietzsche ataca constantemente en su obra. Por supuesto que no se trata de una crítica en contra de la humanidad en un sentido general, sino de la figura del hombre de la modernidad filosófica. Michel Foucault ha mostrado en diversos escritos cómo esta forma-hombre surgió en un momento determinado de la historia y que no hay nada así como una constante antropológica. Foucault y en particular *Las palabras y las cosas* serán nuestros referentes para desarrollar este punto que caracteriza lo que allí se llama 'episteme moderna'.

[12] Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 28. Ver también: Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*. Traducción de Charo Greco y Ger Groot (Madrid: Ediciones Akal, 1988), 244, §337.

entre interioridad y exterioridad, conocimiento y forma de existencia, y le dieron toda la importancia a los primeros[13]. Esta escisión los hizo despreciadores del cuerpo.

En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* Nietzsche dice: "echemos una mirada rápida a nuestro tiempo: nos asustamos, huimos hacia atrás…"[14]. El espanto que esta mirada produce en Nietzsche es el temor ante lo monstruoso, lo deforme, lo malogrado. ¿Qué forma pudo haber adquirido el cuerpo de los hombres modernos para generar semejante reacción?:

> el hombre moderno arrastra sobre sí una inmensa cantidad de indigestas piedras de conocimiento que crujen en su estómago, como se dice en el cuento. En virtud de este crujir se delata la propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos.[15]

Lo monstruoso de la constitución corporal del hombre moderno no es sólo que se haya escindido entre un interior y un exterior que no guardan ninguna relación de necesidad o dependencia, sino además que una de estas dimensiones, en todo caso ya siempre corporal para Nietzsche, se haya impuesto sobre la otra: una cierta idea de alma, de espíritu y del intelecto, sobre el cuerpo, la carne y la sensibilidad. En la *II Intempestiva* (1874), Nietzsche arremete específicamente contra las costumbres y estilos de vida de los alemanes de su tiempo, y afirma que todas sus acciones no son más que una 'grosera mueca'. Este síntoma es indistinguible de una forma de existencia en decadencia. En *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche denuncia críticamente una vez más esta escisión y ofrece un análisis sobre cómo ésta se produjo históricamente, manifestando una y otra vez que está 'cansado de *el hombre*', pues ve en su versión moderna una conformación enfermiza y débil.

Sin lugar a dudas en los escritos de Nietzsche no sólo se encuentra este carácter polémico y crítico sino además una preocupación constante por encontrar una esperanza y una nueva posibilidad. En *Así habló Zaratustra* (1883-1885), Zaratustra parece asumir por momentos la tarea de sanación de estos cuerpos maleducados y malformados. En el apartado titulado "De la redención", se cuenta que iba un día Zaratustra cruzando un puente cuando fue abordado

---

[13] "A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo […] y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu" Friedrich Nietzsche en: Germán Meléndez, "Hombre y estilo: (Su) grandeza y unidad en Nietzsche" en *Nietzsche en perspectiva*. Comp. Germán Meléndez (Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001), 217.

[14] Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* Trad. Germán Cano (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 3era Edición, 2010), 67.

[15] Nietzsche, *II Intempestiva*, 68-69.

por unos lisiados, entre los cuales se encontraba un jorobado que le dijo: "Puedes curar a ciegos y hacer correr a paralíticos; y a quien lleva demasiado sobre su espalda podrías sin duda también quitarle un poco: - ¡éste, pienso yo, sería el modo idóneo de hacer creer a los lisiados en Zaratustra!"[16]. A lo cual Zaratustra contesta que quizás no convenga tanto curar a los lisiados pues puede que no soporten la 'salud' y que se pierdan a sí mismos –a su 'espíritu'– en este proceso. Sin embargo, Zaratustra añade que aún así ese tipo de lisiados no son los peores que ha visto:

> Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aun callar quisiera, a saber: seres humanos a quienes les falta todo, excepto *una* cosa de la que tienen demasiado – seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande – lisiados al revés los llamo yo […] Y el pueblo me decía que la gran oreja era no sólo un hombre sino un gran hombre, un genio. […] '¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres!'[17]

La respuesta de Zaratustra sugiere varios puntos importantes a considerar. En primer lugar, para él lo que sea el espíritu de estos hombres es indisociable de la manera en que sus cuerpos están conformados. En segundo lugar, a pesar de esa malformación corporal estos hombres eran considerados grandes y geniales por el pueblo. Su principal característica era tener un solo sentido desarrollado, un sentido predominante que eclipsaba a los demás. Sin embargo, de lo que no se percató este pueblo fue que este sentido dominante llegó a sobreponerse de tal manera sobre los otros que fracturó y fragmentó al hombre. Y es esta fragmentación del hombre la que, para Nietzsche, dio origen a la dimensión 'interior' del ser humano, a su conciencia de sí.

Por el momento no nos tomaremos el trabajo de recoger en su complejidad los argumentos del segundo libro de *La genealogía de la moral* acerca del surgimiento de la conciencia moral y del sentido de interioridad en el hombre, pero es vital notar cómo Nietzsche rastrea el surgimiento de estos sentimientos (de la culpa, de la mala conciencia, entre otros) que se pretendían interiores e independientes de todo condicionamiento 'exterior', en prácticas que tenían que ver con costumbres sociales, hábitos, castigos y, en un sentido general, experiencias corporales[18]. En un momento dado, Nietzsche muestra que la conciencia surge cuando unos

---

[16] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 207 ("De la redención").

[17] Nietzsche, *Zaratustra*, 208 ("De la redención"). Nietzsche muestra críticamente la procedencia de la escisión fundamental asumida por los modernos, y señala que esta malformación corporal no ha producido a 'grandes hombre' sino seres escindidos, lisiados al revés.

[18] "Estos alemanes se han construido una memoria con los medios más terribles, a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos: piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo, la lapidación […], la rueda […], el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo […], el hervir al criminal en aceite o vino […], el muy apreciado desollar […], el arrancarle la carne del pecho, y también

instintos que buscaban expresarse exteriormente (venganza, acción, enemistad, agresión, etc.)[19] no pueden seguir haciéndolo y necesitan manifestarse de otra manera. Así, argumenta que este despliegue, incapaz de exteriorizarse, comienza a constituir una 'interioridad': "Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*"[20]. Esto resuena fuertemente con el pasaje citado del *Zaratustra* pues se asocia la genialidad, la racionalidad, la moralidad –y todos los altos valores asociados a estos– con una formación corporal: "[t]odos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* – esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denominará su 'alma'"[21]. Es el desarrollo exacerbado y unilateral de esta dimensión interior (y con ello de un cierto tipo de instintos) lo que termina en una malformación corporal y en un desprecio de lo mundano y de lo sensible[22]. Para Nietzsche, por lo tanto, el antídoto a esta enfermedad –el veneno para esta genialidad– debe pasar por pensar una nueva forma de experimentar el cuerpo.

Luego de describir a los lisiados y mendigos en "De la redención", Zaratustra describe su propio espanto ante semejantes dolencias de los 'hombres geniales' y habla sobre cómo puede haber aún esperanza para ellos:

> Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares – ¡pero no hombres!
>
> El ahora y el pasado en la tierra – ¡ay!, amigos míos – son para *mí* lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir.
>
> Un vidente, un volente, un creador, un futuro también, y un puente hacia el futuro – y, ay, incluso, por así decirlo, un lisiado junto ese puente: todo eso es Zaratustra.[23]

---

recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis 'no quiero', respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir en las ventajas de la sociedad, - y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar a 'la razón`!" Nietzsche, *La genealogía*, 81.

[19] "La enemistad, la crueldad, el placer de la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción – todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la 'mala consciencia'" Nietzsche, *La genealogía*, 109.

[20] Nietzsche, *La genealogía*, 109.

[21] Nietzsche, *La genealogía*, 109.

[22] Vale la pena mencionar cómo desde ya se comienzan a vislumbrar las paradojas a las que conlleva la crítica nietzscheana. Esto, no obstante, no debemos interpretarlo como un impase teórico al que llevan sus planteamientos, sino que puede apuntar a cómo algunos presupuestos de la tradición, una vez entendidos a la luz de un cierto sentido histórico – sobre el que nos concentraremos más adelante – conllevan cierta problematicidad. En este caso vemos cómo en *La genealogía de la moral* Nietzsche desarticula la diferencia entre alma y cuerpo, y muestra los orígenes de la primera en espacios mundanos y contingentes de la historia. Sin embargo, esto tendrá más consecuencias, por ejemplo, supondrá que debemos también re-plantearnos lo que entendemos por corporalidad y mundo. De esto se ocupará el segundo capítulo de este trabajo.

[23] Nietzsche, *Zaratustra*, 209 ("De la redención"). Nótese aquí que aunque Zaratustra se lamenta de reconocer en lo que antes se creía que eran cuerpos geniales e intelectos elevados, fragmentos de hombre, él nunca llega a

Dice Zaratustra que el espanto del presente –la mirada que se cansa y se aterroriza en el presente ante lo sintomático– lo obliga a desviar su mirada hacia el pasado y a encontrar allí más horror y fragmentación. Pero sólo hay algo que le da esperanzas a Zaratustra: que para él un futuro diferente aún es posible. Un futuro en donde sería posible "reunir en *unidad* lo que es fragmento y enigma y espantoso azar"[24]. Para Zaratustra aún es concebible un futuro en el cual los cuerpos puedan tener otras formas más vigorosas y otras vidas más saludables.

Es importante que Zaratustra diga que el espanto del presente lo obligó a tornar su mirada hacia el pasado (y luego hacia el futuro), pues esto indica que Zaratustra tiene una experiencia temporal de la cual están privados los lisiados al revés y ante la cual él vislumbra posibilidades insospechadas para ellos. Están privados de esta experiencia pues sufren el malestar más grave de su tiempo: el mal-estar mismo del tiempo, el malestar temporal. De no poder soportar el tiempo y no poder convivir con él, lo cual se relaciona con que esa capacidad interior se ha formado por unas prácticas corporales que han dejado su marca en la memoria de los hombres, más aún, con que han constituido una cierta memoria y un cierto cuerpo[25]. Nietzsche afirma que la conciencia moral y su sentido de responsabilidad se formaron al inscribir en el cuerpo una 'memoria de la voluntad' que se comporta como una memoria

---

hablar de un hombre 'restituido', absolutamente pleno, 'mejorado' en oposición a estos que ha llamado 'lisiados al revés'. Curiosamente, lo que se opone a esto es Zaratustra mismo, pero Zaratustra no es un hombre: es un puente, un intervalo en el tiempo, una mirada en el pasado y en el futuro. Zaratustra sigue siendo lisiado, de alguna manera, pero 'sabe vivir', 'aprende a vivir' en tanto que es un camino hacia un futuro transfigurado, y no simplemente la consolidación de *un* sentido de la existencia. En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche arremete en contra de quienes han pretendido 'mejorar' a los hombres y, por el contrario, entiende que estas existencias débiles y enfermizas comienzan a surgir con la moral del cristianismo, la cual pretendía precisamente domesticar y amansar al hombre: "Llamar a la doma de un animal su 'mejoramiento' es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma. Quien sabe lo que ocurre en las casas de fieras pone en duda que en ellas la bestia sea 'mejorada'. Es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida, mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas, mediante el hambre en una bestia *enfermiza*. – Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha 'mejorado' […] Allí yacía ahora, enfermo, mustio, aborreciéndose a sí mismo; lleno de odio contra los impulsos que incitan a vivir, lleno de sospecha contra todo lo que continuaba siendo fuerte y feliz. En suma, un 'cristiano'… Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: *echó a perder* al hombre, lo debilitó, - pero pretendió haberlo mejorado" Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*: *o cómo se filosofa con el martillo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 1998), 73. Es por esto que la salida, para Nietzsche, reside no en un mejoramiento de *lo mismo* (el hombre) sino en una transformación a través de la alteración de los hábitos, las costumbres y las formas de vida que han caracterizado a esa mismidad.

[24] Nietzsche, *Zaratustra*, 209 ("De la redención"). Recuérdese la tarea impuesta por lo fantasmal en Derrida.

[25] "Tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*" Nietzsche, *La genealogía*, 79. Esto se relaciona con que los hombres modernos, que niegan la temporalidad, son también aquellos que se asumen como sujetos autónomos soberanos (con todas las dicotomías que esto implica). Y esta autonomía soberana, como se señala en *La genealogía*, es precisamente una gran memoria de la voluntad.

insaciable que no logra digerir lo que recuerda; una memoria atada siempre a lo hecho y con la cual se hizo posible que el ser humano respondiera por sí mismo y llegara a ser un sujeto autónomo. Se trata de la memoria de la responsabilidad y de la conciencia moral que:

> no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*[26].

Esta memoria de la voluntad no sólo está atada a lo que fue sino que continúa deseando que esto permanezca así. La memoria del hombre moderno, aquel que pone justamente a la autonomía como su ideal, no le permite reconocer en el pasado fragmentos que deben ser unidos, como quiera que sea, sino una unidad cerrada de sentido. De hecho, Nietzsche afirma en varios textos, entre ellos la temprana *Segunda Intempestiva*, que el hombre moderno es como ese hombre en el cual la capacidad de olvido se halla deteriorada y deja de funcionar, casi como en un dispéptico que "no 'digiere' íntegramente nada"[27]. La malformación se relaciona entonces con un problema de digestión: con no poder asimilar lo sido para poder 'enlazar' el pasado a un nuevo horizonte de posibilidades. El síntoma es entonces conciencia moral y una auténtica memoria de la voluntad. El remedio, en esta medida, parece ser acoger al olvido pues "representa […] una forma de la salud *vigorosa*"[28]. No poder digerir, no poder transfigurar e incorporar lo que aconteció, no poder olvidar, es entonces el diagnóstico de Nietzsche. Las piedras que crujían dentro del estómago del hombre moderno en la *Segunda Intempestiva* vuelven a aparecer en "De la redención": "Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. 'Lo que fue, fue' – así se llama la piedra que ella [la voluntad] no puede remover"[29]. Para poder digerirlas hay que volver a aprender a olvidar, aprender a *rumiar* y a digerir; volver sobre el pasado para no encontrar *lo mismo* sino la visión de una nueva esperanza. Y para que haya esperanza para este hombre enfermo, hay que hacer que el tiempo, sea como sea, camine hacia atrás:

> Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tábula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo […] este es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden

[26] Nietzsche, *La genealogía*, 76.
[27] Nietzsche, *La genealogía*, 76.
[28] Nietzsche, *La genealogía*, 76.
[29] Nietzsche, *Zaratustra*, 210 ("De la redención").

> anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*[30].

Aquella indefinida e insaciable necesidad de responder por las acciones del pasado –la necesidad de hacer consciencia de ellas, de responder ante los otros por ellas en el presente, constitutiva de la actitud del individuo que se asume como autónomo soberano– ancló la mirada de los modernos al pasado y les cerró la posibilidad de vislumbrar otros porvenires[31]. Más aún, en esa relación opresiva con el pasado –pues recae de *una* sola manera sobre esta existencia– se configuró no sólo una manera de pensar la historia y la moral, sino una forma de existencia concreta y una forma de vivir el cuerpo. Esta forma, como ya se mencionó, se caracteriza por la escisión entre lo interior y lo exterior: una forma de existencia en la cual las acciones en el mundo podían ser redimidas o perdonadas por el arrepentimiento o el reconocimiento de una conciencia moral. Sin embargo, esa configuración de una memoria de la voluntad –que no es otra cosa que la homogenización de una forma de sentir y vivir el cuerpo –se ve desestabilizada en el momento en que Nietzsche muestra la procedencia histórica que esa misma memoria de la voluntad había olvidado. Nietzsche deshace la dicotomía tradicional entre alma y cuerpo en un proceso histórico y con ello señala que

---

[30] Nietzsche, *La genealogía*, 76.

[31] Algunos intérpretes de la obra de Nietzsche han pensado, en completa contradicción con nuestra interpretación, que el sujeto soberano es de hecho el ideal hacia el cual apunta la filosofía nietzscheana. Si bien estamos de acuerdo con que Nietzsche no renuncia a una cierta necesidad de tener que volver a crear(se) –darse una forma de vida o estilo de vida a sí mismo– no creemos que este llamado sea equiparable a la afirmación de una subjetividad soberana. Lawrence Hatab, en su interpretación de *La genealogía de moral*, confronta estas interpretaciones y afirma que "el hombre soberano nombra al ideal moderno de la autonomía racional individual, [y] que es algo que Nietzsche critica como vestigio de la moral esclava" Lawrence J. Hatab, *Nietzsche's 'On the Genealogy of Morality': An Introduction* (Nueva York: Cambridge University Press, 2008), 76. Hatab enfatiza, así mismo, en que cuando Nietzsche habla de que el hombre moderno es el fruto tardío de un largo proceso histórico, no pretende afirmar que el hombre moderno sea el fin de la historia. Por el contrario, Hatab afirma que cuando Nietzsche se refiere a este sujeto que presuntamente ha llegado a dominar todos sus afectos e instintos, lo hace poniendo el énfasis en que es el fruto tardío de una serie prácticas que han domesticado al ser-humano hasta hacerlo 'responsable' y fiel a su palabra: "El punto es que el individuo soberano parece estar vinculado *con* este desarrollo problemático en el contexto del análisis de Nietzsche más que ser un ideal nietzscheano." Hatab, *Nietzsche's* 77-78. En este sentido el llamado de Nietzsche a la formación de sí –a la singularización– hay que entenderlo en un sentido distinto al del ideal de la soberanía pues ésta no es ni más ni menos que la etapa última y más desarrollada de la moral cristiana del resentimiento y de la inmunización (como veremos más adelante). Por el contrario, para Hatab –y en esto lo seguiremos a él completamente– el llamado de Nietzsche a los filósofos del futuro, de los hombres del mañana, del ultra-hombre, entre otros, consiste en la previsión de un fenómeno que "no es algo como el individuo soberano, quien es supra-ético al ser racionalmente, o autónomamente, moral; [sino que] el sentido porvenir de la valoración es post-moral al ser post-racional, post-autónoma, post-soberana" Hatab, *Nietzsche's* 78. Esperamos poder ofrecer nuestra propia interpretación de este ocaso del individuo soberano y de lo que consideramos que podría estar por-venir en la aurora del ultra-hombre.

aquellas grandes características de los hombres geniales, intelectuales y morales, que habían sido tan apreciadas por la tradición filosófica y moral occidental, tienen su proveniencia en su contrario: en procesos mundanos, brutales y violentos. Más aún, como se verá en las próximas secciones, las pretendidas formas bellas de los cuerpos de la tradición son reveladas por Nietzsche como vidas malogradas y en decadencia.

### 1.2 En contra del *propio* tiempo

En la *Segunda Intempestiva* Nietzsche afirma que es necesario darle un lugar central al olvido en la construcción de memoria y de historia con el fin de que éstas puedan llegar a servir a la vida. A este respecto, Nietzsche establece la importante distinción entre el olvido (animal) y lo a-histórico (humano, ya siempre presupuesto en todo trabajo histórico y atravesado de historia). Esto es clave pues iremos viendo que la transformación no surge de una ruptura radical con el pasado o desde una pretensión de olvido absoluto de éste, sino a partir de una relación anacrónica, crítica e intempestiva con él[32]. Nietzsche enfatiza que el olvido humano no es simplemente lo que se opone al trabajo de construcción de la historia, sino, por el contrario, un factor que juega un papel activo en dicha construcción pues encuentra que el problema de digestión que mencionábamos más atrás –la incapacidad para asimilar lo pasado– se da por un exceso de sentido histórico propiciado por el establecimiento de la Historia como una pretendida ciencia que se fundamenta en verdades y hechos objetivos. Este valor de verdad asignado a los acontecimientos del pasado convierte al quehacer histórico en una tarea prácticamente inacabable que deja anclada la mirada a un pasado fijo. Ante esto "el hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado. Éste no hace sino aplastarle hacia abajo o doblegarle hacia los lados, obstaculizando su marcha como un peso invisible y oscuro que aparentemente alguna vez puede rechazar"[33]. Para Nietzsche, como veremos, la única manera de escapar a este peso apremiante se encuentra en que el factor a-histórico que caracteriza a toda construcción de memoria, se active de manera que sea útil para la vida[34].

---

[32] En este sentido Nietzsche se distingue profundamente de las vanguardias artísticas del siglo XX que pensaban que un futuro revolucionario sólo podía surgir en una separación radical del pasado.

[33] Nietzsche, *II Intempestiva*, 41.

[34] No se trata, en sentido estricto, de una exigencia que Nietzsche le hace al quehacer histórico. Más bien indica que toda construcción de historia y de memoria está atravesada por lo a-histórico. La cuestión problemática reside en qué tanto se asume esa 'injusticia' y contingencia de todo trabajo de memoria (qué tanto lo asumen los historiadores mismos) y en qué medida ese reconocimiento o no reconocimiento de la propia parcialidad perjudica o beneficia a una actitud crítica/creativa.

De esta manera, lo a-histórico no debe entenderse como lo opuesto a lo histórico, ni el olvido como lo opuesto a la memoria –como si los primeros fueran vacíos o ausencias de lo que fue– sino como las fuerzas figurativas de la misma historia: fuerzas inconscientes, plásticas, olvidos particulares, intereses, etc., que le dan una forma singular a la historia. Es decir, son aquellas fuerzas que permitirán que se pueda "olvidar lo principal para centrarse en lo único que le importa y ser injusto frente a lo que permanece a su espalda sin reconocer más que un único derecho: lo que debe realizarse en ese momento"[35]. Lo a-histórico es por ello lo que permite que la historia pueda ser 'creada' y 'modificada' en la medida en que está sujeta a la interpretación y a las necesidades de cada presente. El antídoto no es, por esta razón, el completo olvido pues allí no es posible desplegar ninguna fuerza creativa. En esta dirección, Nietzsche se pregunta y responde:

> ¿Cómo se llaman estas medicinas?
> No nos sorprendamos si son los nombres de venenos. Los medios contra lo histórico se llaman *lo ahistórico y lo suprahistórico.* […] Con el término de 'lo ahistórico' designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* determinado; llamo, por otro lado, 'lo suprahistórico' a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el *arte* y la *religión* [36].

La posibilidad de trazar un horizonte histórico delimitado está condicionada al acogimiento y aceptación del factor a-histórico. Mas esto no se hace para meramente relativizar toda construcción de memoria, sino para indicar que cada historia y relato se construye a partir de unas necesidades particulares y dentro de un contexto discursivo determinado. Esto implica que cada relato no puede construir su versión de la historia a su antojo –como si cualquier cosa fuera posible o significativa– sino que su propia significatividad cobra un sentido al ubicarse dentro de un horizonte discursivo particular; a su vez, ubicarse en un horizonte discursivo específico implica atender a lo que es urgente y necesario dadas ciertas circunstancias. El resultado de esto, afirma Nietzsche, es la producción de una historia que sirve a la vida. No hay una aproximación pura y desinteresada a la historia, toda aproximación parte de un lugar y para asumir una posición crítica frente al pasado y al presente, hace falta poner de manifiesto los presupuestos de cada lugar, sus prejuicios e intereses. Para poder desplegar esa fuerza creativa en la actitud crítica, hace falta confrontarse con el propio presente y sus presupuestos.

Como ya lo mencionamos, aprender a reconocer y acoger ese elemento a-histórico –ese elemento que se suponía ajeno e impropio a la construcción de historia– es fundamental para

[35] Nietzsche, *II Intempestiva*, 47. Más adelante nos detendremos en este sentido de "injusticia" que se anuncia en este pasaje.
[36] Nietzsche, *II Intempestiva*, 135.

ver, así mismo, en la escritura de la historia un despliegue creativo del ser humano ('fuerza plástica'). Así las cosas, la medicina de Nietzsche no consiste en abandonar por completo la visión que teníamos del pasado, sino en reconocer en la escritura de esa historia otros aspectos que la tradición no había reconocido. De modo que no se trata de un quiebre absoluto con la tradición historiográfica –aquella que concebía su quehacer como una ciencia objetiva–, sino de una confrontación con ella. Más aún, esta preocupación de Nietzsche debe entenderse no simplemente como un acercamiento a una forma 'más objetiva' o 'más verídica' de la historia, sino como un anhelo por mostrar que acoger o negar ese papel creativo de los hombres en la escritura de la historia tiene unas consecuencias específicas para la vida y para la existencia. Se trata, en últimas, de que la manera en que nos pensamos a nosotros mismos en la historia, tiene consecuencias con respecto a la manera en que vivimos y (nos) experimentamos.

Georges Didi-Huberman en *La imagen superviviente* afirma que el valor historiográfico de la obra de Nietzsche reside en que esta consideró como parte íntegra del quehacer histórico al factor del olvido (un factor a-histórico)[37]. Es por esto que la lectura de Didi-Huberman nos interesa aquí pues para él la escritura de la historia en Nietzsche tiene que pensarse en una constante lucha con una historiografía que se rehusaba a admitir esa 'impureza' de la disciplina histórica. Didi-Huberman destaca, en medio de esa confrontación, el gesto de un historiador que vuelve sobre una supuesta historia clausurada para encontrar allí sentidos sedimentados y excesivos que ponían en problemas a la vieja historiografía y permitían una nueva versión del pasado, una nueva posibilidad de crear memoria y, por lo tanto, una nueva versión del presente del propio Nietzsche. Didi-Huberman ve allí una vitalización del presente, pero también ve en la historia nietzscheana una historia peligrosa (antídoto pero también veneno). No obstante, como veremos, es en esa peligrosidad y en esa audacia en donde lo grande y lo vital nacen y no en la tranquilidad del historiador que piensa que su tarea ya ha acabado.

Ahora bien, según Didi-Huberman, el trabajo historiográfico de Nietzsche, al igual que el de Burckhardt, su maestro, es una 'sintomatología del tiempo'. Esta metáfora implica un análisis de los síntomas de su tiempo que Didi-Huberman explica recurriendo a la figura del sismógrafo: "Un aparato capaz de registrar movimientos subterráneos –movimientos

[37] Lo a-histórico, para decir algo más acerca de esto, es una fuerza contra-histórica que puede suspender, detener, la capacidad de recordar, desde una cierta atmósfera de opacidad, inconciencia, olvido (ver Nietzsche, *II Intempestiva*, 47). El matiz es importante porque lo a-histórico se confronta con lo histórico, del que carece el animal en su olvido, y por eso lo uno no es completamente asimilable a lo otro.

invisibles, e incluso insensibles– cuya evolución intrínseca puede dar lugar a esas catástrofes devastadoras que son los terremotos"[38]. Siguiendo esta interpretación, el movimiento subterráneo constituiría la enfermedad y sería tarea del historiador registrar estos movimientos invisibles. Estos movimientos se manifiestan de maneras diversas, pero sobre todo en síntomas y éstos en ocasiones de formas violentas y peligrosas, como en un terremoto que quiebra el suelo y desestabiliza el mundo. Y es esto tal vez lo que acontece en los textos de Nietzsche. Pero, ¿cómo logra producir esto la escritura nietzscheana? "El historiador-sismógrafo no es el simple descriptor de los *movimientos invisibles* que tienen lugar aquí y allá, sino, sobre todo, el inscriptor y transmisor de los *movimientos invisibles* que sobreviven, que se traman sobre nuestro suelo, que se cruzan, que esperan el momento –inesperado para nosotros– de manifestarse repentinamente"[39]. Es decir, Nietzsche no se aproxima a la historia como a un objeto a distancia que puede simplemente conocer como una cosa ajena, sino que la busca estudiar como lo que constituye el suelo de su propio presente. Así pues, Nietzsche ve en el síntoma el indicio de una historia oculta, de una historia no contada pero fundamental para la formación del mundo presente y de las vidas del presente.

*El nacimiento de la tragedia* (1871-1872) fue polémico en su momento por diversas razones (metodológicas, conceptuales, históricas, entre otras), pero hay dos factores que nos interesan: su comprensión de la tragedia desde la óptica de lo dionisíaco y su aparente –posiblemente intencionado- *anacronismo*. Con respecto a esta primera posición, debemos notar que la obra de Nietzsche surge en un momento en el que la historiografía del arte se encontraba dominada por lo que Didi-Huberman llama una 'historiografía estetizante'. Esta historiografía, según Nietzsche, veía en la tragedia griega sólo expresiones de formas armoniosas, equilibradas y serenas. Para esta corriente, por lo tanto, el arte griego constituía un referente ineludible, un ideal y un objetivo a alcanzar no sólo en lo que se refiere a la creación artística, sino al carácter mismo de los griegos, a sus costumbres, a su supuesta perfección técnica y sobriedad. Sin embargo Nietzsche ve en la tragedia de los griegos, en particular en la tragedia ática, la expresión de algo muy distinto. Frente a esta obra la tarea del historiador pasaría por

> renunciar a esa ideal 'armonía sin angustia interior' que inventó Winckelmann para el reposo de la estética alemana; no olvidar el 'trasfondo espantoso' de toda belleza – 'no hay superficie bella sin una profundidad espantosa', escribía Nietzsche en la época de *El nacimiento de la tragedia* –; e

[38] Georges Didi-Huberman, *La imagen superviviente: Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Trad. Juan Calatrava (Madrid: Abada Editores, 2da Edición, 2013), 106.
[39] Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 111-112.

> incluso aceptar, en el nudo de 'fuerza animal', 'deseo salvaje' y 'muerte cercana', que la belleza como tal (o al menos tal y como se la imagina tradicionalmente: serena y atrayente) pueda faltar a la llamada[40].

Para Nietzsche estas formas aparentemente sobrias y equilibradas del arte griego no proceden de un carácter sereno o de un 'alma bella'. A su modo de ver, la tragedia griega nace de la comprensión de lo más terrible y doloroso de la existencia: de la comprensión de que está expuesta al dolor y a unos excesos que la ponen en riesgo constantemente. Nietzsche reúne esto bajo el concepto de 'lo dionisíaco'. Por eso, lo dionisíaco sería no sólo el tema o el contenido de las formas bellas de la tragedia, sino su condición de posibilidad:

> Ver en los griegos 'bellas almas', medianías áureas y otras perfecciones, por ejemplo, admirar en ellos la serenidad en la grandeza, un alma que mira al ideal, una noble simplicidad: he ahí una 'simplicidad' que no es, a fin de cuentas, más que una tontería alemana […] de la que me ha preservado el psicólogo que hay en mí. He visto su instinto más fuerte, la voluntad de poder, les he visto temblar ante la violencia desenfrenada de este impulso[41].

Para Nietzsche, la 'tontería alemana' reside en ignorar que la forma bella es indisociable de su fundamento trágico: la comprensión de que el dolor, la muerte, el sufrimiento y la injusticia son todas intrínsecas a la existencia humana. Nietzsche diagnostica ese mal de la historiografía de su tiempo e interpreta con ello en su tiempo una simplicidad de carácter. En efecto, en la historiografía dominante en su época ve Nietzsche reflejados a estos hombres que son sólo capaces de privilegiar *un* sentido de la historia. Por esto lo dionisíaco no sólo representa una comprensión auténticamente trágica de la existencia, sino además un *resto*, un exceso de sentido, que la historiografía de su tiempo pretendía, de alguna forma, reducir u ocultar. Así, donde la tradición ve una cosa, Nietzsche ve dos y más: "Por un lado, por tanto, la 'necedad' del clasicismo sereno y natural, del clasicismo del 'alma bella'. Por otro, un helenismo vital, violento, explosivo, dionisíaco, siempre por redescubrir"[42]. Siempre por redescubrir pues para Nietzsche habrá que volver sobre *lo pasado* para encontrar otros sentidos. De aquí el segundo carácter polémico de su obra: *El nacimiento de la tragedia* incomodó ya que cometía una serie de anacronismos que para la época eran metodológica e históricamente inaceptables. El más simple de ellos: el mismo gesto de volver sobre una época histórica cuyo sentido se pretendía superado y clausurado para encontrar nuevos sentidos y otra historia por contar.

Nietzsche sismógrafo re-descubre en la imagen del presente nuevas capas de sentido, nuevas realidades, ideas e imaginarios que no tenían lugar en la versión estetizante de la

[40] Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 132.
[41] Nietzsche en Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 131.
[42] Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 131.

historia. No obstante, debemos recordar que para Nietzsche esa re-comprensión de la tragedia, lejos de brindarnos un sentimiento de seguridad y alivio con una versión 'verídica' o pura del pasado, nos inquieta y nos incomoda. Descubrir en el origen de las cosas bellas el horror y el espanto (tal como lo dice mucho después *La genealogía de la moral*), pone en cuestión un buen número de verdades que creíamos universales y establecidas. De ahí que *El nacimiento de la tragedia* plantee que la comprensión dionisíaca de la existencia es una comprensión abismal que rompe con seguridades. Por ejemplo, rompe con el llamado principio de individuación y produce la fragmentación de lo que pensábamos como unitario y establecido, y nos confronta con el caos de lo múltiple y la indeterminación. Ante este abismo, lo que se produce

> [e]s un vértigo simétrico al de la torre: un vértigo del hundimiento, donde cada hecho, cada forma, cada continente negro, se convierte en una prueba para el saber y para el sabio mismo. Un vértigo en el que el *saber sobre el síntoma* se convierte en *síntoma del saber*, es decir, en una amenaza directa para el inventor de ese saber[43].

Los movimientos que ha registrado Nietzsche-sismógrafo no sólo parten del síntoma para descubrir una enfermedad y recetar un antídoto, sino que convierten al propio conocimiento hegemónico del propio tiempo –en este caso la historiografía estetizante de la época, pero también todas las formas de conocimiento que niegan el carácter trágico de la vida– en síntoma. Es decir, los propios parámetros bajo los cuales algo se conoce –el método científico de la historia, sus presupuestos y objetivos– se toman como síntoma y resultado de un proceso invisible, contingente, no disponible para una apreciación inmediata. El sismógrafo registra una historia de la historia, una historia de lo que se pensaba que no tenía historia, la contingencia de lo que se pensaba incondicionado, la impropiedad de lo propio. El propio fundamento por el cual se puede decir que algo se conoce y que se ha alcanzado una verdad se resquebraja y entra en crisis por el revelamiento de su constitución impura. Por eso el historiador-sismógrafo no ve síntomas de cuerpos ajenos al suyo, en tiempos ajenos ni en culturas extrañas: el síntoma se encuentra en él mismo, en su forma de conocer, en su tiempo y en los hombres de su tiempo.

Esta tarea del historiador es antídoto para un tiempo que 'va mal' o que ha fallado en cierto sentido, pero también veneno, pues poder someter todo esto a crítica es someter a todo lo que lo constituye a uno –todo lo propio– a una posible interrogación: "Demasiado sensible, el sismógrafo empieza a registrar sin parar, ondas sobre ondas, todo a la vez, ondas lejanas sobre ondas recientes y, al final, entrelaza caóticamente, con su estilo exasperado, las supervivencias superpuestas de cada fantasma, de cada nombre de la historia. Después, se

[43] Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 119.

rompe" [44]. ¿Habría que interpretar esta ruptura y este despedazamiento como una manifestación de la fragmentación propia del hombre moderno?, ¿en algún sentido sería asimilable este gesto crítico con la condición de fragmentación que vive el hombre moderno?, ¿cómo se relaciona esto con la tarea propuesta por Zaratustra en 'De la redención' en la que precisamente aludía a esa condición de fragmentación? Por el contrario, en la metáfora de Didi-Huberman vemos una confirmación del primer diagnóstico de Nietzsche: el hombre moderno de su tiempo está fragmentado y sin embargo se ha pensado a sí mismo como unidad armoniosa y completa; como humanidad grandiosa. Así, el gesto crítico de Nietzsche consiste en mostrar fragmentación, heterogeneidad y multiplicidad en donde se pensaba que había sólo unidad. Y por esto podría decirse que Nietzsche vislumbra el antídoto y el veneno en una re-comprensión de la historia, en un volver sobre la historia del presente. Su trabajo es entonces una sintomatología del tiempo en la medida en que des-une el presente o lo revela en su des-unión constitutiva: lo resquebraja, lo pone en cuestión, así eso implique poner en riesgo los propios fundamentos y el sentido más *impropiamente* propio de la *propia* existencia. Esta tarea riesgosa de poder volver a unir lo desunido – en una nueva imagen de lo propio, de la historia, del propio tiempo– tal vez suponga saber vivir el tiempo en los bordes del abismo, pero "*¿cómo saber el tiempo*?, ¿cómo saber producir fórmulas sabiendo que se bordean los abismos?"[45].

### 1.3 Nietzsche intempestivo

En la sección anterior vimos de qué manera el propio trabajo de Nietzsche encuentra su motivación e impulso en una relación crítica con el pasado y con la versión predominante de la historia en su tiempo, y cómo esto se vincula estrechamente con la tarea de confrontar la escisión y fragmentariedad de la época. Sin embargo, Nietzsche no concibe esta forma intempestiva de proceder como una metodología necesaria para superar unos prejuicios determinados con el fin de alcanzar un conocimiento imparcial de la historia. Lo piensa, más bien, como la apertura a la transformación y a la crítica con su anhelo de justicia, cualquiera sea, y con ello la posibilidad de consolidar una existencia más vital capaz de acoger y de confrontarse con su temporalidad[46]. Nietzsche ve su propio trabajo como 'intempestivo' pero,

---

[44] Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 118. "El sismógrafo apenas habrá tenido tiempo de inscribir la sentencia del tiempo cuando ya vuela en pedazos" Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 114.

[45] Didi-Huberman, *Imagen superviviente*, 126. Como vemos, se reitera el llamado a la tarea en Derrida: '¿Cómo volver a unir lo desunido...?'

[46] Aunque sólo hasta el capítulo segundo nos concentraremos en esta noción de 'vida' en la filosofía de Nietzsche, por el momento vale la pena mencionar que se trata, en términos generales, de esa capacidad que parecen tener

más aún, ve en esta condición la posibilidad de confrontar y acaso de subsanar ese malestar temporal que sufre su tiempo. Lo intempestivo, lo aparentemente contrario a lo histórico, cronológico y lo esperado –lo que hace saltar la continuidad del tiempo apremiante– es lo que revitaliza el *propio* tiempo. Es decir, lo *impropio* del tiempo de Nietzsche parece ser lo que abre la posibilidad de que ese tiempo vuelva a ser *propio* en una nueva vitalidad. Así que no sólo ve Nietzsche en lo intempestivo la posibilidad de lo nuevo y lo grande, sino también la posibilidad de que el tiempo deje de concebirse como una carga para la existencia. Veremos en esta sección dos sentidos en los que la obra de Nietzsche sería intempestiva y cuál sería, por lo tanto, la necesidad de actuar intempestivamente.

En la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche afirma:

> Esta meditación es también intempestiva porque intento comprender algo de lo que con razón se enorgullece este tiempo, su cultura histórica, como algo perjudicial, como defecto y carencia de esta época. Porque creo, incluso, que todos nosotros sufrimos una ardiente fiebre histórica y que, como mínimo, deberíamos reconocer que la sufrimos[47].

Con esto vuelve a referirse a su trabajo como un ejercicio de diagnóstico sintomatológico y vuelve a mencionar el malestar de asumir el pasado como una carga. Recordemos que la malformación corporal de los hombres modernos se produce por una configuración de lo que en *La genealogía de la moral* se llama 'memoria de la voluntad'. Siguiendo esta dirección, intentaremos ganar algo de claridad acerca de cómo esa voluntad se impone como una carga en tanto que está atada a seguir deseando lo que una vez se comprometió a desear. Es decir, una voluntad condenada a seguir repitiendo y afirmando por siempre que 'lo que fue, fue'. Para Nietzsche esta condena de la voluntad es característica de una cultura historiográfica que se pretendía 'objetiva' e 'imparcial', más aún, de una corriente que encontraba su propia fuerza en este afán objetivista y en el reconocimiento de que el pasado, cuanto menos, es restituible en su verdad a través de unos métodos objetivos de investigación. Por medio de esto, esta cultura pensaba trazar de igual manera la verdad misma del ser humano y con ello determinar la identidad histórica de los hombres. Por ejemplo, la historiografía del arte estetizante, como vimos, hace parte de esa gran tendencia historiográfica que busca figurar una imagen serena, completa y sin resto de la historia y de la humanidad.

---

los 'hombres' para transformar el mundo pero también transformarse a sí mismos. En este sentido la expresión de la vida no sería una afirmación de 'lo propio' del hombre, sino su continua transformación y problematización. "Y este misterio me ha confiado la vida misma: 'Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*" dice Zaratustra en "De la superación de sí mismo": Nietzsche, *Zaratustra*, 176.

[47] Nietzsche, *II Intempestiva*, 39.

Nietzsche ve en esta corriente una exigencia excesiva de memoria (una fiebre histórica) pues se percata de que la ciencia de la historia está dominada por un afán por recordar todo del pasado y narrarlo tal y como se asume que fue; asumiendo así que el olvido es una situación que debe ser contrarrestada. Esto constituye una fiebre porque se carece de un *sentido* histórico que reconozca que este afán es injustificado y excesivo. Esta exigencia es injusta pues no sólo es imposible dar cuenta por completo del pasado, sino que además desconoce la manera en que toda comprensión histórica se arraiga también en unas necesidades y en una localización histórica. De hecho, haría parte de la justicia de la historia –y de un sentido histórico vital– reconocer que toda narración del pasado está sujeta a una cierta especificidad y que está condicionada por unas circunstancias. La exigencia incondicionada de memoria –la memoria de la voluntad, la voluntad de la memoria– niega sus propios condicionamientos y su propia contingencia. El historicismo niega que su afán por la verdad histórica esté influenciado por factores extraños a la pura búsqueda del conocimiento y juzga como 'injustas' y 'anacrónicas'– subjetivas– las formas de historiografía que no persiguen la verdad como su fin último[48]. En respuesta a esto, la crítica de Nietzsche está encaminada, primero, a mostrar cómo esa persecución incondicionada y pura de la verdad no es nunca de tal modo (en la próxima sección nos concentraremos en esto) y, segundo, a mostrar que la historia de hecho tiene fines, objetivos y consecuencias más allá de la construcción del conocimiento. Por ello Nietzsche se pregunta en la *Segunda Intempestiva* por los modos en que la historia sirve o perjudica a la vida. Tercero, su crítica se dirige a plantear la tesis de que "*lo histórico y lo ahistórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura*"[49]. Es decir, todo esto apunta a destacar que en la construcción de memoria no sólo interviene el recuerdo del pasado, sino además silenciamientos, olvidos, aproximaciones parciales y alteraciones de lo recordado.

[48] 'Historicismo' y 'objetivismo histórico' comparten una comprensión de la historia como un objeto que puede ser conocido en su verdad. El historiador del historicismo, al pretender acercarse a la historia despojándose a sí mismo de sus intereses particulares y de sus condicionamientos, busca conocer al pasado en su *propiedad*, es decir, al pasado en sí mismo, como un pasado pleno traído o restituido en un nuevo presente. El objetivismo histórico pretende, desde un mirada objetiva, narrar los eventos del pasado tal cual sucedieron. Para esto recurre a diversas metodologías científicas que le permiten alejar a todo vicio de su reconstrucción de la historia. En ambos casos es evidente que si pensamos al pasado como lo que ya no está, como lo que ya pasó, estas perspectivas creen firmemente en la posibilidad de volver a restituir al pasado –conocerlo- íntegramente y a cabalidad en el presente. De mostrar y figurar al pasado en unas narraciones –que de todas maneras nunca se reconocerían simplemente como 'narraciones'- que serían 'verdaderas'.

[49] Nietzsche, *II Intempestiva,* 45.

Para Nietzsche, que el historicismo de su tiempo negara el papel que juega lo a-histórico en toda construcción de memoria no sólo significa su compromiso con una postura netamente metafísica, sino además implica la configuración de una forma de con-vivir con el pasado -una forma de asumirlo– que lo convirtió en carga y peso para el ser humano. Este historicismo, al negar el elemento ahistórico que atraviesa a toda narración –su supuesto elemento impropio–, ignora la manera en que ésta se sitúa históricamente y responde a ciertas necesidades existenciales: Paradójicamente, la localización histórica en la que se sitúa toda construcción de la historia, hace necesario pensar que en esa misma construcción intervienen factores y condiciones ahistóricos que impiden que ella sea completamente objetiva o imparcial. Por su parte, Nietzsche afirma que asumir que en el corazón de toda construcción histórica actúa lo ahistórico (lo impropio de sí), implica vislumbrar la posibilidad de construir una historia que sea más justa con el pasado y con la vida.

Teniendo en cuenta lo desarrollado hasta aquí, podría decirse entonces que el descuido del cuerpo, que mencionamos más atrás, se manifiesta en la medida en que la historia del historicismo deja de construirse tomando en cuenta las necesidades vitales de los hombres (lo que sirva a la existencia, al cuerpo, a la vida) en provecho de un afán incondicionado por el conocimiento que, en principio, desconocería su relación con el cuerpo o con la vida. Es por esto que las consecuencias de esta forma de asumir la historia, para Nietzsche, implican un cuidado exclusivo del sentido interior, del enriquecimiento de lo intelectual, en detrimento de lo corporal y lo sensible, y en perjuicio de lo que exigen las condiciones históricas y contingentes de los hombres. En otras palabras, como se afirma en la *Segunda Intempestiva*, la tarea viene a ser invertir el modelo del historicismo moderno: ya no pensar que la vida está sujeta y limitada a la saber histórico y al pasado sino asumir que la forma en que construimos historia siempre afecta de alguna forma a la vida, y por ello se debe poner el conocimiento histórico a su servicio. Más aún, Nietzsche afirma que sólo la historiografía que se piensa a sí misma como atravesada por un impulso ahistórico, y que asume con esto abiertamente su labor creativa y contingente en la narración, sirve verdaderamente a la vida y a la constitución de cuerpos y existencias vigorosas[50].

[50] Podría incluso pensarse que no sólo una historia asumida de este modo sirve a la vida, sino que la expresión de lo que Nietzsche llama 'vida' es indisociable de esa relación conflictiva y transformativa con la historia.

En la *Segunda Intempestiva* Nietzsche muestra diversas maneras cómo es posible que la historia llegue a servir a la vida. En ese texto las historias 'monumental', 'anticuaria' y 'crítica' sirven de ejemplo para mostrar cómo distintas culturas narraron su historia de forma que les fuera útil para la vida y para la realización de nuevas acciones 'grandes'. Lo que es interesante y común a estos tres ejemplos que Nietzsche utiliza, es que en todos ellos estaba presente un factor ahistórico. Se trata de historias enfocadas en ciertos acontecimientos que servían de modelo y guía para la vida en comunidad de los pueblos antiguos. Más allá de los riesgos de todas estas tradiciones historiográficas, lo que Nietzsche encontraba vital en ellas no era su pretendida objetividad al representar el pasado sino cómo ciertos eventos se contaban de cierta manera con el objetivo de incidir en la vida en comunidad. No se pretendían historias *verdaderas* –objetivas, neutrales– sino historias 'veraces'. Esta distinción resulta de gran importancia para nosotros pues introduce un nivel de consideración que no era aceptable para la perspectiva moderna, a saber, que el criterio para la construcción de historia y el criterio para recordar –saber qué tanto recordar y qué tanto olvidar– no es *la verdad* sino *lo veraz*, lo útil como imagen *verdadera* del pasado para los hombres[51]. La distinción nos indica algo que ya veníamos anunciando: se trata de pensar una forma de hacer historia que atienda a su propia contingencia y a las necesidades de cada presente[52]. Cómo se entiende en el pensamiento de Nietzsche esta necesidad y lo vital –la vida misma– es un tema que abordaremos en el segundo capítulo.

La exigencia incondicionada de memoria condena al hombre a ver en lo hecho y en lo realizado una sentencia definitiva del pasado, un sentido unívoco que convierte al presente en una consecuencia inevitable de los hechos pasados. Esta postura, como las piedras que impiden la digestión y asimilación de lo que fue, obstaculiza 'la voluntad' para que vuelva a

---

[51] Esta veracidad no tiene que ver con una forma de la verdad -un enunciado, un pensamiento- que se adecuaría a lo efectivo o lo real. Por el contrario, como señala Germán Meléndez, se trata de una forma de honestidad relativa al cuerpo y de la que han carecido los filósofos: "el cuerpo ha carecido de la autotransparecia, la veracidad que le permita reconocerse como el verdadero 'autor'". Meléndez, "Hombre y estilo", 218. Es decir, una veracidad que consiste en 'reconocer' que la interpretación que se tiene del mundo y de la existencia en general, depende de una serie de afectos y formaciones corporales. De esta manera, una historia 'veraz' habría de ser una historia que reconoce que opera y funciona desde un cuerpo interpretante y que además busca favorecer la vitalidad de este.

[52] Es importante mencionar que Nietzsche no es, de ninguna manera, familiar a una escuela como la el materialismo histórico o cualquier otra corriente derivada de la filosofía de Hegel, a pesar de que esté en constante disputa con esas perspectivas. Nietzsche no afirma que lo que sea necesario dependa de unas condiciones *dadas* en el presente –condiciones materiales, históricas o espirituales–. Como ya hemos ido viendo, se trata de lo contrario, de cómo lo saludable se produce *en contra* del *propio* tiempo. Esta es una cuestión que nos ocupará largamente en este escrito: cómo pensar que, en el pensamiento de Nietzsche, a pesar de *lo propio* –que es siempre una forma de *impropiedad*, una especie de *síntoma*– *lo nuevo* y *lo vital* se producen.

desear y para que convierta al pasado en el combustible para realizar nuevas acciones y desear nuevos futuros (un mundo más justo, si se quiere)[53].

La historia que asume su propio carácter ahistórico y que siempre comete cierta injusticia con el pasado es la que, paradójicamente, permite justicia. Esta última en el sentido de que puede reconocer esa localización, parcialidad y la manera en que requiere comprender desde un horizonte de sentido, y de que se expone a su alteración cuando aquel se cierra demasiado; que puede reconocer, entonces, que la escritura de la historia se vincula con la inquietud por cómo vivir y desplegar una existencia vital[54]. En este sentido, "La Historia, pensada como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión de la vida, un ajuste final de cuentas"[55]; pero ese ajuste final no puede ser entendido como un juicio justo de la historia, sino como su condena a quedar clausurado desde un juicio unilateral. Es importante que el pasado tome ese carácter inconcluso, de una historia que no ha terminado de decir todo lo que puede llegar a contar pues de este modo puede llegar a ser justa con el pasado pues no lo doblega a ajustarse a una cronología que sólo fija *un* horizonte de sentido. Por ello logra asumir que el pasado puede volver siempre de nuevo de una manera *veraz*, desde un anhelo de verdad movido no por la pretensión del conocimiento puro, sino por el anhelo de fortalecer la vida; o, en palabras de Nietzsche, asumiendo "la sagrada autorización para poder desplazar y cambiar de sitio todos los límites de las propiedades egoístas", es decir, todos esos límites que han fijado una verdad que se defiende como "posesión egoísta"[56]. En este sentido,

> Es menester que el hombre, para poder vivir, tenga la fuerza [de] destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando. Esto lo consigue llevando al pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas. Pero no es aquí la justicia la que aquí lleva a las cosas humanas a juicio; y aún menos la clemencia la que pronuncia el veredicto. Es únicamente la vida quien aquí se expresa, ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su sentencia es implacable, siempre injusta, porque nunca ha fluido de ninguna fuente pura del conocimiento; pero en la mayor parte de los casos, resultaría la sentencia igual aunque la pronunciara la misma justicia porque 'todo lo que nace,

[53] Aquí no está en juego meramente la capacidad intencional de un sujeto, sino el juego de fuerzas, la intensidad de éstas, en su devenir y potencia creadora, que Nietzsche vincula con la cuestión de la voluntad de poder. Esto será abordado con mayor cuidado en el próximo capítulo.

[54] En este sentido estaría en juego la idea de una cierta justicia con la vida, que supone asumir que esta se da y requiere de la transformación, de la re-invención, de la creación de nuevas posibilidades; y cómo esto está vinculado con acoger que si "se es incapaz de trazar" un horizonte, "o por otra parte demasiado solipsista como para poder integrar su propia perspectiva en una extraña llegará al ocaso enfermo y agotado demasiado prematuramente" Nietzsche, *II Intempestiva*, 44-45.

[55] Nietzsche, *II Intempestiva*, 51.

[56] Nietzsche, *II Intempestiva*, 85.

> merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese'. Se necesita mucha fuerza para poder vivir y para poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia son una misma cosa[57].

Es crucial destacar acá que la manera en que el pasado pueda dejar de ser un sepulturero del presente es tomando en cuenta que habrá cosas que será necesario olvidar y otras que recordar –que siempre estará en juego un recordar olvidando, pues en este recordar se ejerce siempre una capacidad constructiva, una fuerza plástica que permite reconfigurar el pasado, en el cruce entre la fuerza de recordar y la fuerza de olvidar. En otras palabras, el pasado ha de tomar una forma determinada para que en el presente sea útil para la vida y para la configuración corporal *actual* de los hombres.

En la sección anterior vimos que una de las tesis de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* tenía que ver con aprender a asumir lo terrible y lo doloroso de la existencia como algo indisociable de todo lo bello y de todo lo que es apreciable para nosotros. Este gesto que reúne contrarios y los concibe como parte constituyente de 'lo mismo' –lo contrario como condición de posibilidad de lo que se piensa como idéntico a sí mismo– se ve replicado en esta reflexión sobre la memoria. Para Nietzsche, lo que sea *justo* para la vida tiene que ver con algo horroroso para la época: acoger al olvido, al *error*, al anacronismo como condiciones de la memoria, del conocimiento vital. La justicia entonces consiste en aprender a asumir lo espantoso de la existencia y del mundo como condición de la vida y de nuevas posibilidades. En este sentido, los muertos ya no serían más los sepultureros del presente, ya no serían más la carga hereditaria contra la que no puede ninguna voluntad, sino una forma de compañía potenciadora: fantasmas que nos hablan desde el pasado y nos traen mensajes para la vida y para abrir otras posibilidades venideras.

---

[57] Nietzsche, *II Intempestiva*, 65. A pesar de que Nietzsche en este pasaje esté hablando concretamente de la manera en que la historia 'crítica' sirve a la vida y lleva el pasado a juicio, considero que el punto de Nietzsche acá puede extenderse a toda forma de historia vital. Esto en el sentido en el que toda forma de historia vital *juzga* al pasado desde cierta parcialidad. Véase que este juicio parcial –pero que por su misma parcialidad es *verdaderamente* justo– es sinónimo de expresión de vida. Así mismo considero que esta cita es particularmente significativa a la luz de la manera en que Nietzsche entiende la posibilidad de autocrítica en la subjetividad moderna. Nietzsche expone esto en el segundo libro de *La genealogía de la moral* y muestra que esta subjetividad puede asumir una posición crítica con respecto a sí misma sólo en la medida en que lleva esa capacidad hipertrofiada de reflexión a un terreno de la auto-problematización. Es decir, en la medida en que todo lo que hemos asumido como más propio es llevado a juicio y a interrogatorio. En este sentido, la posición crítica desde nuestro punto de vista moderno, requiere más de la historia 'crítica' de la *Segunda Intempestiva* que de la 'anticuaria' o 'monumental' pues en estas formas vitales de historia no se somete tanto el pasado a juicio –como parece mostrarlo esta cita en relación a la historia crítica– y parece ser que esto es precisamente lo necesario para que el hombre moderno pueda comenzar a ponerse a sí mismo en cuestión. Nos detendremos en esta cuestión en los capítulos siguientes para ver de qué manera puede darse esta reconfiguración de sí a la cual llama constantemente el pensamiento de Nietzsche.

En el prólogo de *Así habló Zaratustra* encontramos una alusión a este tema en el pasaje en el que Zaratustra decide cargar consigo el cadáver del volatinero que cae de la cuerda suspendida sobre el mercado. Zaratustra dice que decide honrarlo pues considera que ha hecho del peligro su profesión[58]: "Zaratustra estaba sentado en el suelo junto al muerto, hundido en sus pensamientos: así olvidó el tiempo"[59]. Luego de esto, Zaratustra decide cargar el cadáver sobre su espalda, soportando las burlas y amenazas de las personas con las que se cruzaba, hasta que finalmente encontró la necesidad de detenerse pues lo asaltaba el hambre. Zaratustra descansa de cargar al muerto por una necesidad fisiológica que le impone la vida misma. Tras recibir comida y atención de un eremita, quien obliga a Zaratustra a darle de comer y beber al muerto –es decir, mantuvo, de cierta forma, viva la carga– llegó el momento en el que Zaratustra "se durmió, cansado el cuerpo pero inmóvil el alma"[60]. Este cadáver que carga Zaratustra (sus memorias, el peso del tiempo y de la historia) cae sobre sí en detrimento de su salud corporal pero, aparentemente, dejando intacta su alma. Como si lo que deseara esta carga fuera su alma, pero no su salud ni su vida. Zaratustra despierta del sueño y, como un marinero que de pronto ve tierra, exclama: "Una luz ha aparecido en mi horizonte: compañeros de viaje necesito, compañeros vivos – no compañeros muertos ni cadáveres, a los cuales llevo conmigo a donde quiero"[61]. Ya no cadáveres, ya no peso muerto: ya no es aceptable cargar con el pasado y con el tiempo como una carga que doblega la vida. El pasado debe ser un compañero vivo, que sirve a la vida. El pasado es un fantasma que vuelve intempestivamente y que configura una imagen dislocada, anacrónica, no idéntica a sí misma, de la historia. Los muertos ya no son simplemente cadáveres y nuestra tarea no puede ser darles sepulcro para que desaparezcan para siempre: los muertos y el pasado deben ser "como un fantasma perturbando la calma de un presente posterior"[62]. Como seres del pasado (el pasado mismo fantasmal) que vuelven anacrónicamente para espantarnos y confrontarnos con lo olvidado, lo reprimido, lo silenciado de la imagen de nuestro presente, pasado y de nuestra existencia actual. Lo

[58] Nótese la similitud con el propio Nietzsche, quien, como vimos y siguiendo a Didi-Huberman, se puso a *sí mismo* en peligro al asumir ese abismo y ese vértigo que supone pensar la sintomatología del tiempo como sintomatología de todo lo propio, hasta de los fundamentos últimos de la propia vida y del propio pensar.
[59] Nietzsche, *Zaratustra*, 44. Podemos entender este "olvido del tiempo" como una abstracción de la "realidad" o como esa incapacidad para aligerar la vida condicionada por la falta de sentido histórico.
[60] Nietzsche, *Zaratustra*, 46.
[61] Nietzsche, *Zaratustra*, 47.
[62] Nietzsche, *Zaratustra*, 41.

ahistórico, el muerto que vuelve de los sepulcros como un compañero vivo, el fantasma, es la condición de una historia vital.

Un pasado no concluido, que vuelve intempestivamente para cuestionar la visión que tenemos de nosotros mismos, es lo que necesita el presente para volver a estar vivo.

### 1.4 Crítica a la metafísica

Luego de afirmar que no desea más estar acompañado por muertos, Zaratustra describe lo que espera de un acompañante vivo:

> ¡Ved los buenos y los justos [a esos que pretenden juzgar a la vida desde criterios universales, necesarios y objetivos, siendo completamente injustos con su contingencia y dinamismo]! ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: - pero ese es el creador […] Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres […] Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas[63].

Zaratustra se refiere así a todo aquello que pueda acompañar al hombre y permitirle cierto despliegue de vitalidad. Ahora bien, esto, como podemos seguir de las palabras de Zaratustra, tiene un carácter doble: destructor y creador (los cuales siempre se implican mutuamente, pues la verdadera destrucción sólo destruye creando)[64]. Hasta ahora hemos visto que en el trabajo histórico de Nietzsche la preocupación por relacionarse de una manera 'vital' con el pasado es frecuente, pero poco hemos profundizado en qué podría consistir ese carácter vital. Parece que la condición de todo lo nuevo –de la esperanza y el alcance de una nueva salud– requiere de una relación problemática con el pasado –a contrapelo, intempestiva, anacrónica– pero es momento de que pensemos qué es lo que permite concretamente esa relación. En otras palabras, qué significa crear, alterarse o transformarse, y por qué esto no habría sido posible desde la perspectiva moderna que Nietzsche somete a crítica.

En *Humano, demasiado humano* I (1878), encontramos a un Nietzsche que reconoce que en su tiempo los problemas filosóficos volvieron a relacionarse con un tema que había sido negado por una larga tradición metafísica: "¿cómo una cosa puede nacer de su contraria, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo vivo de lo muerto, la lógica del ilogismo […] la verdad del error?"[65]. Según Nietzsche, la tradición metafísica había negado esto, ante todo, debido a una falta de sentido histórico. En el trabajo histórico se revela que todas las características del hombre que nos parecían inmediatas ('la forma más reciente del hombre') no son verdades eternas ni constantes antropológicas: no son más que procesos históricos sublimados en los

---

[63] Nietzsche, *Zaratustra*, 47.
[64] Ver: Nietzsche, *Gaya ciencia*, §58.
[65] Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara (Madrid: Editorial EDAF, 24ª Edición, 2011), 41.

cuales "el elemento fundamental aparece casi volatilizado y no revela ya su presencia sino a una observación muy fina"[66]. Aunque para Nietzsche esta observación fina no habría sido posible en su tiempo de no haber sido por la alianza de la filosofía con la 'ciencia natural', aún así encuentra muy problemática la filosofía de su tiempo, pero por razones distintas a las cuales él somete a crítica a la metafísica. Este es un punto crucial pues lo que esto significa es que, por lo menos en este texto, la perspectiva moderna no es completamente equiparable a una perspectiva metafísica tradicional[67]. Como bien hemos notado hasta ahora, Nietzsche denuncia de la filosofía moderna el exceso de *un* sentido histórico, y, sin embargo, ahora vemos que en la metafísica hay una completa falta de sentido histórico. Si bien es cierto que ambas formas de 'sentido histórico' fallan en relacionarse de una manera vital con el pasado, es necesario pensar cuáles son las implicaciones específicas de cada una, para así entender mejor qué es lo que está en juego con la crítica y alternativa nietzscheana.

En *Humano, demasiado humano I,* el sentido histórico revela que lo que es idéntico a sí mismo –o lo que se pensaba de esta manera, como lo bello, la verdad, *lo dado*, la justicia– no tiene un origen puro o incondicionado, sino que surge históricamente y, más aún, de su contrario: la forma bella de la consciencia de lo más terrible, horroroso y desfigurado de la existencia[68]; la memoria de una capacidad ahistórica que Nietzsche vincula con el olvido; la justicia histórica de la injusticia y el anacronismo; y, veremos, la verdad del error.

En esta dirección Nietzsche afirma que

> lo que llamamos actualmente mundo es el resultado de una multitud de errores y de fantasías, que nacieron poco a poco en la evolución de conjunto de los seres organizados, se entrelazaron en su crecimiento y llegan ahora a nosotros por herencia como un tesoro acumulado de todo el pasado: como un tesoro, pues el *valor* de nuestra humanidad reposa sobre esto[69].

---

[66] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 41.

[67] Veremos en qué sentido la filosofía moderna seguiría cargando consigo rezagos de pensamiento metafísico, para Nietzsche, porque creemos que sin duda los carga, pero también sus grandes diferencias.

[68] En la sección 1.2 hicimos énfasis en que el valor crítico de *El nacimiento de la tragedia* residía en su gesto desnaturalizador y polémico con respecto a las historiografías de su tiempo. Sin embargo no podemos ignorar que este texto temprano de Nietzsche presenta aún rezagos de pensamiento metafísico, según la interpretación tardía y posterior del *propio* Nietzsche. Aún así es interesante que en *El nacimiento de la tragedia* el fundamento y principio ontológico de la realidad es, de hecho, la disolución de toda posible fundamentación: un principio del caos y del devenir. Lo cual significa, en principio, una distancia considerable con un pensamiento metafísico tradicional, por lo menos platónico. Por otra parte, este postulado ontológico en *El nacimiento de la tragedia* sí introduce algo que es completamente anti-metafísico, a saber, que la historia es impura pues en la acción trágica la injusticia es inevitable, y que los tiempos son también impuros –no puede haber algo así como un acceso a lo incondicionado– pues cualquier postulado que consideremos como "necesario" es de hecho contingente y parcial. Nada de esto sería reconocido por un metafísico tradicional: no reconocería que todo lo propio, incluso sus modelos de pensamiento, son *impuros* y por ello mismo *impropios*.

[69] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 52.

Nietzsche afirma que todo lo que hemos creído cierto del mundo y de nosotros mismos tiene su origen en fantasías, metáforas, ilusiones –como las llamaría el metafísico- o en valoraciones del pasado que se han fijado y consolidado como verdades del mundo[70]. Este es el método que Nietzsche asume no sólo en *Humano, demasiado humano* sino incluso en *La genealogía de la moral*: lo que se considere bueno, tiene su procedencia en valoraciones históricamente localizadas, emergidas, difundidas e incorporadas en conflictos y formas de dominación. En *La genealogía de la moral* este gesto no sólo tiene la función de des-naturalizar sino además de mostrar, de formas muy distintas, que eso 'bueno' llegó a consolidarse como valor de las cosas gracias a procesos violentos y no como el descubrimiento repentino de una verdad moral. La procedencia de lo bueno, dice Nietzsche allí, tiene que ver con procesos dolorosos, terribles, violentos. La metafísica separó ese proceso del resultado final, reluciente, reconfortante, que se condensa en 'lo que llamamos actualmente mundo'.

Así, uno de los aspectos más importantes de esta crítica tiene que ver con destacar cómo la metafísica niega que sus verdades relucientes se hayan conformado por oscuras relaciones de dominación y de poder. Al no atender a esta procedencia (*Herkunft*) se desconoce que bajo la superficie tranquila del presente se encuentran sismos, relaciones violentas entre los hombres y de los hombres con el mundo. Desconocer esta procedencia es, al mismo tiempo, negar el papel creador que han tenido los seres humanos en la consolidación de esos valores y esas verdades. Por eso cuando Nietzsche afirma que el origen de lo lógico está en lo ilógico, se refiere a que en la determinación de un valor no se halla un interés puro en la verdad, sino expresión de fuerzas y de violencia. De hecho, en su obra posterior Nietzsche hablará de una voluntad de poder que se quiere afirmar a sí misma y que se cristaliza en valores y normas que devienen verdades. Es por esto que lo que le queda a los metafísicos cuando creen que están persiguiendo pura e incondicionalmente la verdad, es la defensa y conservación de unos valores y de unas interpretaciones históricamente emergidas en conflictos.

Sin embargo, el camino alternativo que ofrece esta crítica no pasa para Nietzsche por desenmascarar lo que hemos llamado 'verdad' para así encontrar la verdadera verdad tras la máscara. Se trata de asumir a cabalidad que en todo lo que decimos del mundo –incluso en la manera en que lo sentimos– el hombre ha tenido un papel creativo. Es esta posibilidad la que

[70] A este respecto es importante uno de los textos tempranos de Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*

es rechazada por la postura científica del pensamiento moderno. Para Nietzsche, y esto tal vez no sea tan claro en *Humano, demasiado humano*, la perspectiva moderna desarrolla un sentido histórico que permite encontrar ese origen impuro de todo lo que hemos creído más puro, pero concibe ese proceso de 'desenmascaramiento' como un paso necesario para alcanzar finalmente la verdad del mundo. Es decir, la perspectiva moderna no asumiría en el despliegue de su sentido histórico una visión del papel que juegan las necesidades, los afectos, los conflictos humanos históricamente localizados en la consolidación de los valores, de la verdad y de lo que se llama realidad, sino que asumiría que su perspectiva es más objetiva, más real. Esto último es lo que Nietzsche llama en diversos pasajes de su obra 'voluntad de verdad'. Esta voluntad asume lo negativo (el error, la fantasía, el olvido) como medios a ser superados para alcanzar la verdad objetiva.

Ahora bien, el sentido histórico moderno funciona como una manera de desenmascarar las fantasmagorías metafísicas pero en tanto que se reemplaza la verdad eterna por una verdad del mundo. El tiempo de este sentido histórico moderno, como ya veíamos en la *Segunda Intempestiva*, se protege a sí mismo de las consecuencias más radicales de su mismo sentido histórico. En un aforismo titulado "Algunos escalones hacia atrás" Nietzsche reconoce que "es necesario un *movimiento de retroceso*; [que] es preciso que [se] vea en tales representaciones su justificación histórica"[71]; es decir, que la filosofía se valga de la historia para reconocer en los valores eternos un origen impuro. No obstante, luego afirma que "los más esclarecidos van justamente bastante lejos para liberarse de la metafísica y lanzar sobre ella una mirada por encima del hombro, con aire de superioridad; pero aquí también, como en el hipódromo, es necesario dar la vuelta para terminar la carrera"[72]. Paradójicamente, con lo que se encuentra Nietzsche al dar esa vuelta completa sobre la metafísica, *al final*, es que, precisamente, no hay *fin*. Para Nietzsche no hay consuelo de verdad: el espanto que se esconde tras las formas bellas es que el espanto es necesario. El pensamiento moderno se resguarda de este veneno pues se confronta con el espanto, pero como un momento que ha de ser superado en una instancia de tranquilidad y de paz en la verdad. Para Nietzsche, por el contrario, todo suelo queda irremediablemente resquebrajado: "la humanidad no tiene en su conjunto fin *alguno* y,

[71] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 56.
[72] Nietzsche, *Humano, demasiado humano,* 56.

consiguientemente el hombre, al examinar su marcha total, no puede hallar en ella su consuelo, su descanso, sino su desesperación". Pero luego añade: "los poetas saben consolarse siempre"[73].

Ya Didi-Huberman nos había advertido sobre los peligros a los cuales Nietzsche se exponía y su diferencia con Burckhardt: la diferencia entre un historiador que se expone por completo a las consecuencias de su trabajo con respecto a otro que se protege de ellas. La radicalidad de la postura de Nietzsche se halla en que rompe por completo con una visión lineal-progresiva de la historia. Cuando Nietzsche afirma que no hay fin, no sólo quiere decir que no hay un sentido necesario para la existencia de cada hombre, sino que el tiempo no se acerca a ningún *fin*, y, si lo hace, no estamos en lugar de saberlo. Una vez más, se trata de romper con una experiencia del tiempo que cae como un peso sobre los hombres. La noción progresiva del tiempo –que se acercaría cada vez más a la verdad de lo humano– tiene en común con la metafísica tradicional que sigue pensando en que hay *un fin*. La manera en que este tiempo pueda asumirse vitalmente –a pesar de su carácter horroroso– tiene que ver con asumir plenamente que eso negativo que revela el sentido histórico es inseparable de la vida e imposible de 'superar'. Por eso Nietzsche afirma que el poeta, en medio de esto, sabe consolarse, pues asume que la cuestión no está en acercarse a la verdad sino en el despliegue de la fuerza plástica, de la cual procede toda 'verdad'.

Asimismo, esta temporalidad progresiva (cuyo fin es la verdad), detiene la acción del hombre e impide la creación. En este caso el tiempo recae sobre él como un peso que sólo puede conjurar en la medida en que lo conozca a cabalidad (en la medida en que forme una imagen íntegra, completa, verdadera de la historia) y además porque lo obliga a sustraerse del tiempo. Es decir, la búsqueda incondicionada de verdad (la voluntad de verdad que busca afirmarse reconociéndose a sí misma en *lo sido* y en los hechos del pasado) sustrae a la historia y a sus objetos del tiempo pues trata de comprenderlos en una temporalidad que sólo anda hacia delante y en la que no puede conformarse un querer hacia atrás. La contingencia de la cual surgen los valores que se piensan incondicionados, se sustrae del tiempo en la modernidad en la medida en que se anula su contingencia en un tiempo teleológico. A la vez, la acción del hombre se imposibilita en la medida en que 'no hay presente' alguno sino sólo transición hacia la verdad y hacia el *fin*. Así, la singularidad de la acción y su carácter azaroso (en su relación conflictiva-anacrónica con el pasado) se imposibilita y no queda lugar para lo nuevo ni para el

[73] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 65.

despliegue de fuerzas creativas en el presente sino sólo repetición de lo una vez hecho y aproximación al fin de la historia.

La fuerza plástica es la que permite volver a llevar el pasado a juicio – dar unos pasos hacia atrás– para hacer el pasado *otro,* para exponerse a la alteración del pasado. En este gesto que podría ser calificado de injusto, arbitrario y anacrónico, la vida se expresa. Para Nietzsche, recordemos, la vida y la injusticia –es decir, la parcialidad, una cierta arbitrariedad y anacronismo– son inseparables, y en el reconocimiento de esto está en juego también una cierta justicia con la vida. Pues sólo así es posible vislumbrar nuevas posibilidades para el presente y porvenir: sólo así el tiempo puede no andar en un recorrido de una única dirección y *otras* formas de historia, *otros* sentidos de la existencia, *otras* figuras del hombre pueden realizarse. El método histórico de Nietzsche fragmenta, interrumpe, irrumpe, quiebra, pero no destruye *lo que es* para imponer un único sentido a la existencia, sino para encontrarle una nueva esperanza a ese tiempo que va mal.

Crear no significa entonces realizar una acción organizada, planeada, premeditada o calculada de acuerdo a una verdad o a un sentido impuesto de antemano, sino que la vida misma se exprese, despliegue y afirme en su dinamismo. Significa actuar sabiéndose injusto, afirmar sabiéndose mentiroso, recordar sabiendo que se olvida, asumiendo cabalmente esa plasticidad e injusticia inherente a toda acción y toda forma de conocer el pasado. Se trata, en suma, de aprender a *ser singular* y, como dice Zaratustra, de aprender a seguirse a sí mismo, pero como un sí mismo que se va configurando. Sin embargo, por el momento podemos estar seguros de que hallarle nuevas esperanzas al propio tiempo, implica confrontarlo encontrando todo lo más terrible que hay en él y hacer de eso un motivo de jovialidad. Implica veneno y antídoto a la vez:

> Un miedo y una desconfianza súbitos de todo lo que amaba; un relámpago de menosprecio hacia lo que ella [la instigación, la curiosidad de anhelar algo diferente] llamaba su 'deber'; un deseo sedicioso, voluntario, impetuoso como un volcán, de viajar, de expatriarse, de alejarse, de refrescarse, de despejarse, de serenarse; un odio hacia el amor; quizá un paso y una mirada sacrílega *hacia atrás*, allá donde hasta ahora ha amado y rezado; quizá un rubor por lo que acaba de hacer, y un grito de alegría al mismo tiempo por haberlo hecho, un estremecimiento de embriaguez y de placer interior, en el que se revela una victoria […]: he ahí los males y los dolores que componen la historia de esta gran liberación[74].

[74] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 35-36.

## 1.5 El sentido histórico: cómo darse un nuevo cuerpo

En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Michel Foucault interpreta el trabajo genealógico de Nietzsche y busca entenderlo en tensión con otras historiografías que tienen un fundamento metafísico o cientificista que han sido determinantes para la manera en que hemos llegado a conformarnos y pensarnos como sujetos históricos y de conocimiento. De la mano de estos planteamientos, en esta sección abordaremos esta arista anti-metafísica del método histórico de Nietzsche y cómo esto se anuda con la búsqueda de una nueva vitalidad, de un nuevo cuerpo vigoroso, a través de una nueva comprensión de la dimensión temporal de la existencia.

Para Foucault, lo que se devela en la crítica a la metafísica es "que detrás de las cosas hay 'otra cosa bien distinta': no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella"[75]. Lo que se descubre es que el conocimiento no va a hallar consuelo en el alcance de la verdad unívoca de su objeto de estudio, sino que se va a encontrar con que lo que se ha pensado que debía ser idéntico a sí mismo tiene un origen impuro en las cosas que tradicionalmente han sido llamadas sus contrarios. La crítica a la metafísica por parte de la genealogía descubre multiplicidad en donde se presumía identidad[76].

En las secciones anteriores vimos cómo Nietzsche identifica en su tiempo un malestar temporal y vimos la diferencia entre la intemporalidad de la tradición metafísica y cómo el pensamiento moderno, a pesar de que de alguna forma trazó una crítica a la metafísica, desarrolló este malestar temporal en un sentido invertido: se vio dominado por exceso de *un* sentido histórico, como es el caso de los 'lisiados al revés'. Este exceso, a la larga, implica una semejanza importante entre la historia pensada como ciencia objetiva y la metafísica, en la medida en que ambas comparten el impulso de la 'voluntad de verdad' que apunta a encontrar el fundamento incondicionado y necesario de lo condicionado. Para Foucault, esta perspectiva es la de los historiadores 'suprahistóricos' que Nietzsche somete a crítica en la *Segunda Intempestiva*. Su punto de vista se caracteriza por considerar que "el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejante en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y de eterno significado"[77]. El

[75] Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vásquez Pérez (Valencia: Pre-Textos, Edición 6ª, 2008), 18.
[76] "La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo" Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, 29.
[77] Nietzsche, *II Intempestiva*, 50.

hombre histórico habría sido capaz de reconocer que los valores del presente tienen una historicidad *propia* y encaminaría su tarea como historiador a restituir esa *propiedad* del pasado dentro de un discurso verdadero. Nietzsche afirma que este punto de vista suprahistórico advierte que la injusticia es constitutiva de toda forma de narración y de conocimiento, pero no reconocería el propio punto de vista atravesado por ese inevitable acto de injusticia: "el pensador suprahistórico ilumina toda la Historia de los pueblos y los individuos desde dentro, revelando de manera clarividente el significado original de los diferentes jeroglíficos, eludiendo, lenta y hasta cansinamente, el incesante flujo de los nuevos signos escritos"[78]. Para este historiador, el devenir mismo de la historia es codificable bajo ciertos parámetros metodológicos precisos. Sin embargo, este conocimiento al creer realizar todo esto, se separa a sí mismo de la vida. Conocimiento y vida (conocimiento histórico y objeto histórico) se separan, pues el sujeto cognoscente asume que es posible eludir su propia historicidad para atrapar la verdad *propia* de las contingencias históricas. Es decir, pensamiento y vida se escinden, y el movimiento de la vida se pretende subsumir bajo el conocimiento. El objetivo de Nietzsche no sólo es acabar con esta escisión sino además mostrar que toda forma de conocimiento se materializa en unos cuerpos y formas de vida específicos. Y más aún, que esas formas de conocimiento que configuran un modo de ser-en-el-tiempo, deben ponerse al servicio de la vida. En pocas palabras, conocimientos que se piensen a sí mismos en una temporalidad distinta que no recaiga sobre el hombre como un peso inevitable.

Sutil y preciso sentido histórico es entonces lo que le hace falta a estos hombres enfermos y malformados. Foucault afirma que esa enseñanza de Nietzsche aún tiene vigencia. Tal vez la tenga aún hoy para nosotros:

> El sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto. Sólo debe ser esa agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes –una especie de mirada disociante capaz de disociarse ella misma y de borrar la unidad de ese ser humano supuestamente capaz de llevarla soberanamente[79].

Se trata de un sentido histórico que disocia y que borra la unidad del ser humano para develarlo en su heterogeneidad, heteronomía y heterocronía. Así, encontramos que lo que hemos llamado hombre es fragmentos de un hombre que se ha pensado de acuerdo a un único fin y a una única posibilidad. "El sentido histórico […] reintroduce en el devenir todo lo que

[78] Nietzsche, *II Intempestiva*, 50.
[79] Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, 44.

habíamos creído inmortal en el hombre"[80] dice Nietzsche. Este sentido nos muestra la constitución actual del hombre como enfermedad pero también lo devela en su historicidad y así nos permite entrever nuevos horizontes para nosotros mismos. Sólo lo que aparece como sintomático reclama sobre sí un diagnóstico y una medicina.

Borrar esta unidad del hombre (esta presencia del hombre consigo mismo, su pretendida autoconciencia y dominio de sí como ser histórico) implica que el hombre tome cierta conciencia de sí –una conciencia plástica en las prácticas, no introspectiva– en su corporalidad. Aquí lo que signifique ser-humano ya no tiene que ver con categorías intemporales de la conciencia o el alma, sino con la contingencia, la historicidad y la manera en que el ser humano en su versión actual ha llegado a constituirse. Saberse cuerpo es saberse ser-temporal y al tiempo saber que la historia ha formado los cuerpos y se manifiesta en ellos: en sus hábitos, sus vidas, sus pensamientos[81]. Para Foucault, quien carga con el peso de la metafísica y de la voluntad de verdad no es el pensamiento sin más –y creemos que es legítimo afirmar que ya no es posible asumir al pensamiento sin más–: "es el cuerpo el que lleva, en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, como también lleva, e inversamente, el origen-procedencia"[82]. Un sentido histórico vital nos ha de llevar a sabernos como cuerpos-históricos. Saberse de este modo implica alcanzar la virtud de la modestia, como dice Nietzsche en *Humano, demasiado humano*; significa reconocer que cuando uno habla, cuando uno obedece a una ley, se trata no tanto de 'uno mismo' sino de un 'otro', de una historia que se expresa en el cuerpo y en la voz de 'uno mismo'. En este sentido en *Aurora* Nietzsche afirma que "confiar en nuestros sentimientos supone más obediencia a nuestro abuelo, a nuestra abuela y a los abuelos de estos, que a los dioses que están en *nosotros*: nuestra razón y nuestra experiencia"[83]. La virtud de la modestia implica reconocer que todo lo que 'uno' es, todo lo de 'uno', está condicionado por 'otro'[84].

---

[80] Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, 44-45.
[81] "La genealogía […] debe mostrar el cuerpo impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo" Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, 32.
[82] Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, 30-31.
[83] Friedrich Nietzsche, *Aurora: Pensamiento sobre los prejuicios morales*. Trad. Germán Cano (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2ª Edición, 2000), 84.
[84] Ver: Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §1.

El sentido histórico revela que todo lo que se pensaba como más propio de uno mismo, se llega a adquirir en la forma de una herencia[85]. En esta dirección, Foucault afirma que "sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades y los errores; en él también se anudan y a menudo se expresan, pero en él también se separan, entran en lucha se anulan unos a otros y prosiguen su insuperable conflicto"[86]. El sentido histórico no sólo revela algo que no había sido visto, sino que constituye eso que no había sido visto en la forma de un conflicto. Es decir, se constituye una nueva imagen del presente y del pasado –a partir de los síntomas del cuerpo presente– que rompe con una imagen establecida del pasado y de la historia. El sentido histórico no restituye la linealidad del tiempo sino que la contradice a contrapelo y con ello abre la posibilidad de un conflicto, de una disputa con respecto al sentido de la historia que anhela constituir una forma distinta de existencia. No es, en absoluto, una tarea que permite una reafirmación de 'sí mismo' ni que garantice un reconocimiento pleno de sí, se trata más bien de cuestionar que este reconocimiento pleno sea posible:

> Hay que fragmentar lo que permitía el juego consolador de los reconocimientos. Saber, incluso en el orden histórico, no significa 'reconocer' y mucho menos 'reconocernos'. La historia será 'efectiva' en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos; multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo[87].

Sin duda lo que se nos anuncia es una tarea difícil y plagada de paradojas. Darse un nuevo cuerpo como multiplicación de sí, y sin embargo esto significa, como lo vimos en "De la redención", unir lo fragmentado. ¿Multiplicación y unión, a la vez?, ¿al tiempo? Darse un nuevo cuerpo como oposición a sí mismo… Pero ¿no está el 'sí mismo' fragmentado, casi rebatido por la historia y por el tiempo? Más aún, ¿no es el propio Nietzsche un ejemplo de esto?, ¿no es su escritura la expresión vigorosa de un nuevo pensamiento que se constituye intempestivamente?, ¿no es fragmentación y multiplicación pero a la vez constitución de un estilo y de un pensamiento vital? Nietzsche, cansado de su tiempo y del hombre moderno, reclama que sus lectores tengan la capacidad de la rumia. De volver sobre 'lo mismo', de detenerse sobre lo que se pensaba entendido y 'dado', para producir nuevos sentidos. Nietzsche reclama una tarea que no tiene *un* fin ni *un* sentido propiamente dicho: tiene y busca

[85] Hemos tratado de ser consecuentes con esto y notarlo en nuestro propio punto de vista, como se puede ver en la Introducción.
[86] Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, 32.
[87] Foucault, *Nietzsche, la genealogía*, 46-47.

tener varios. La rumia indica la capacidad de actuar sobre 'lo mismo' para sacar de allí nuevos nutrientes para la vida. Acción y novedad (creación) son características de la rumia. Hacer historia 'de lo mismo' permite que la vida y la acción creadora se potencien, pues nunca se trata, ciertamente, de 'lo mismo', sino de lo que difiere, de lo que se quiebra y fragmenta en ese movimiento. Se trata del diferir y de la diferencia como el método y el espanto del sentido histórico, y es esto lo que hemos de entender por 'vida', como lo veremos justamente de manera más detenida en el siguiente capítulo.

Ahora veremos que esta dificultad para comprender la tarea, en apariencia paradójica, a la que nos conmina Nietzsche, reside en que permanecemos atrapados en una comprensión y experiencia particular de lo que es nuestra subjetividad y, por lo tanto, de nuestra agencia y nuestras capacidades. Más aún en que esta subjetividad nuestra se encuentra constituida de tal manera que busca sistemática y progresivamente la afirmación y preservación de su identidad. De allí que para la tradición haya sido tan difícil confrontar la multiplicidad, el caos, la contingencia y la diferencia; pues todos estos aspectos del mundo, de la experiencia y del tiempo histórico no representan sino amenazas para la identidad de la subjetividad moderna. Para Nietzsche la vida en este modo de experiencia y de filosofía se halla estancada y atrofiada pues son precisamente esos aspectos de la realidad los que permiten que la existencia humana pueda llegar a diferir de sí misma, transformarse y no quedar condenada al círculo infinito de la reafirmación de 'lo mismo'.

## 2. Las islas propias

Este apartado se concentrará en exponer –de la mano de los pensamientos de Michel Foucault y Gilles Deleuze– nuestra interpretación de la crítica de Nietzsche a la subjetividad moderna y a su humanismo. Para esto nos detendremos sobre la concepción de las 'fuerzas' e 'instintos' en algunas obras de Nietzsche, lo cual nos permitirá ver una primera diferencia y distanciamiento de su pensamiento con respecto a la modernidad. A este respecto se verá que dicha concepción desplaza por completo su comprensión de la agencia, del cuerpo y de la subjetividad humana hacia una interpretación que se fundamenta en una ontología que subvierte y confronta numerosos fundamentos de la filosofía moderna occidental. A partir de ahí veremos que, partiendo de esta ontología de las fuerzas y los instintos, será posible comprender la subjetividad moderna desde una configuración instintiva-corporal que se comporta 'inmunitariamente' frente a toda diferencia y alteridad. Una vez desarrollado este punto, se podrá ver que el llamado de Nietzsche a la transformación y la conformación de una nueva 'forma' de vida (forma corporal) se relaciona con la necesidad de transfigurar esta superación, eliminación y apropiación sistemática de la diferencia. Al final del capítulo, es nuestra esperanza, habremos desarrollado y expuesto cómo puede entenderse en detalle este llamado a la transformación de sí mismo en una nueva, estrecha e íntima relación con todo aquello que habíamos creído más ajeno e impropio a nosotros.

### 2.1 Por instinto: sobre el sujeto soberano

Retomemos el §35 de *Aurora,* titulado "Sentimientos y procedencia de los juicios". Que tras la confianza en nuestros sentimientos, es decir, tras nuestra desprevención con respecto a ellos –que los asumamos como naturales-, se halle el juicio de un antepasado, indica al menos dos asuntos: por un lado, que "detrás de ellos se encuentran juicios y valoraciones que hemos heredado"[88] y, por el otro, que, en consecuencia, los sentimientos no surgen naturalmente en nosotros, sino que responden a un estímulo que es, en tanto que procedente del pasado, histórico. El gesto crítico de Nietzsche reside en la des-naturalización de algunos sentimientos que habíamos considerado inherentes a la sensibilidad humana. Sin embargo, este gesto crítico no niega la espontaneidad ni la existencia de esos sentimientos –y en esto reside su desacuerdo con La Rochefoucauld- sino que los explica poniendo de relieve el sentido histórico. El sentimiento se concibe así como una herencia pero no de una constante antropológica –de una

[88] Nietzsche, *Aurora*, 83.

especie humana que se manifestaría en cada uno de nosotros– sino del juicio valorativo de un antepasado. De esta manera, el sentimiento se encarna históricamente en los cuerpos.

No sólo Nietzsche no niega la espontaneidad de los sentimientos sino que incluso hace de ese carácter espontáneo una cuestión que debe ser dilucidada. ¿Por qué ciertos sentimientos y pensamientos se manifiestan 'instintivamente' en nosotros si no son inherentes a la sensibilidad humana? Para resolver esta cuestión concerniente a estas herencias que se expresan en nuestra manera de sentir y de pensar[89], Nietzsche re-evalúa aquello que hemos comprendido por 'instinto' de una manera particular y, a través de esto, pone en tela de juicio aquello que hemos llamado 'cuerpo', 'sensibilidad', 'pensamiento', 'conciencia' y –si asumimos que estos conceptos determinan las características *más propias* del 'hombre'– la misma noción de 'humanidad'[90].

Por 'instinto' Nietzsche entiende no aquello que es más 'propio' del hombre y su naturaleza sino aquello que se ha incorporado históricamente en su cuerpo de manera profunda que opera de manera tan espontánea en su sensibilidad que parece natural[91]. Esta noción le permite a Nietzsche superar algunas dicotomías propias de las filosofía moderna y que ya han sido objeto de nuestro interés en el primer capítulo. Por ejemplo, se desestabiliza la oposición entre lo que se considera histórico y natural en el ser humano (entre mente y cuerpo, mundo e individualidad, sujeto y objeto, lo animal y lo racional, por mencionar algunas). Entraremos a observar de qué manera se caen estas oposiciones a partir de una en particular: partiremos por ver cómo la noción de instinto anula la oposición entre mente (conciencia) y cuerpo y, a través de esta, cómo se derrumban todas las demás entre 'lo propio' y 'lo extraño'.

---

[89] En el capítulo anterior insistimos en que la crítica nietzscheana está dirigida a mostrar de qué manera pensamiento y vida se relacionan y cómo en la filosofía moderna dicha separación se radicaliza, pero en este capítulo el argumento se hará incluso más fuerte. Una de las tesis que se defenderá acá tendrá que ver con mostrar que no sólo pensamiento y vida van de la mano y tienen recíprocas influencias, sino que además no se puede distinguir uno del otro. El pensamiento (la reflexión, la filosofía, ese sentido interior hipertrofiado con la modernidad) es una forma de afectividad más. No se opone a la sensibilidad sino que es un modo de sentir. La diferencia se ha marcado históricamente debido a que en el pensamiento moderno se le atribuyó una diferencia ontológica a pensamiento y corporalidad. Para Nietzsche, no se da esta diferencia ontológica, y, por el contrario, pertenecen a un mismo plano de la existencia: el plano de las fuerzas y los instintos.

[90] El uso de la noción de instinto cumple múltiples funciones críticas a lo largo de la obra de Nietzsche. Sin embargo, hay dos características de esta noción que presentan una particular importancia para nosotros. Por una parte, como ya mencionamos, el instinto explica que aquello que parecía natural se inscribe dentro de, llamémoslo así provisionalmente, un 'modo de ser histórico' y por otro lado, permite la desarticulación de la dicotomía entre pensamiento (razón) y cuerpo (sensibilidad).

[91] Nietzsche se refiere a veces de manera indistinta a instinto o a fuerza, nosotros acá asumiremos que se refiere a la misma noción con ambas palabras.

La crítica de Nietzsche en *Aurora* está concentrada en poner en cuestión la naturalidad de lo que fue llamado en la tradición filosófica 'sentimientos morales'. Esta crítica a esta forma de sensibilidad resuena con la crítica a la metafísica moderna que abordamos en el capítulo anterior. Vimos que la consolidación de una forma de sentir el mundo, así como de una forma de concebir aquello que sería más característico del hombre, se dio por un olvido de los procesos históricos que llevaron a que el hombre sintiera al mundo y a sí mismo de esa manera. Por ese olvido es que aquellas características presuntamente 'innatas' del hombre llegaron a aparecer como verdades sublimadas y datos inmediatos de la constitución de los seres humanos. La falta de sentido histórico se manifiesta espontáneamente en cierta manera de sentir que no asume su contingencia y por ello se asume a sí misma como la única manera de sentir y pensar. Así como en el capítulo anterior veíamos que la crítica a este pensamiento estaba encaminada a poner de manifiesto la formación histórica de esa manera de pensar(se), en *Aurora* Nietzsche lleva el argumento más lejos y afirma que la "inspiración procedente de un sentimiento es la nieta de un juicio"[92]. Con esto no sólo hace énfasis en que toda forma de pensamiento es de hecho una formación afectiva específica, sino que además toda formación afectiva procede, a su vez, de una declaración valorativa ajena que se remonta a un tiempo olvidado. Es por esto que para Nietzsche la noción de instinto tiene una fuerte connotación histórica: lo que sentimos espontáneamente en la actualidad, procede de un tiempo en el cual alguien jerarquizó valores y luego, gracias a ciertas prácticas, acontecimientos históricos y métodos mnemotécnicos, devino una forma de sensibilidad particular[93].

Estas consideraciones pueden parecer un poco abstractas y generales, pero todo esto aparece en *La genealogía de la moral* con gran detalle y minuciosidad. En *La genealogía* Nietzsche pone de manifiesto la procedencia histórica de la sensibilidad moderna en particular, que es la que nos interesa a nosotros acá.

---

[92] Nietzsche, *Aurora*, 83, §35.

[93] Es importante precisar que para Nietzsche no hay necesariamente una equivalencia entre el valor acuñado en el pasado por alguien y los sentimientos incorporados que se dieron luego en el tiempo. Para Nietzsche el punto es mostrar que los sentimiento que asumimos como innatos y connaturales proceden de un entramado histórico complejo que involucra sujetos, colectividades, prácticas, circunstancias sociales y políticas particulares, etc. No hay una relación directa de causa-efecto entre la valoración y el sentimiento incorporado, pero sí hay una procedencia del sentimiento en una serie de circunstancias que por supuesto involucran formas de valoración contingentes. Un buen ejemplo de esto es la relación que muestra Nietzsche entre la pena y el sentimiento de culpa en *La genealogía de moral*. Allí Nietzsche muestra que la pena en un principio no generaba remordimiento ni culpa en el condenado –tan sólo era concebida como una reprimenda y una expresión del poder de los poderosos– pero que gracias a otras circunstancias y factores diversos se fue produciendo poco a poco ese sentimiento 'interior' de culpabilidad antes desconocido y ajeno a los infractores de la ley.

En la primera sección del primer capítulo mencionamos brevemente algunas ideas del segundo libro de *La genealogía* para poner de manifiesto que toda forma de la memoria y de relacionarse con el pasado estaba íntimamente ligada a una formación corporal específica. En ese momento dejamos en suspenso una noción que ahora es ineludible para nosotros, a saber, aquello que Nietzsche llama 'memoria de la voluntad'. Allí enfatizamos en que la formación de esa 'auténtica memoria de la voluntad' configuró un ser moral (el hombre de la responsabilidad) incapaz de relacionarse vitalmente con su pasado. Un ser condenado a relacionarse con su pasado como si este fuera carga por la cual él debía hacerse responsable por el resto de su vida. Ahora, si bien todo eso es importante, creemos que es necesario profundizar en otros aspectos de esta noción que son claves en *La genealogía* para mostrar la particular relación que, para Nietzsche, existe entre afectividad e historia en la subjetividad moderna.

Podría pensarse que el propósito de *La genealogía* es mostrar la procedencia histórica de la moral y de los sentimientos morales, pero en ese proceso Nietzsche muestra que la crítica de la moral debe necesariamente pasar por la crítica de la noción del sujeto autónomo-soberano[94]. Es por esto que la crítica de Nietzsche no sólo tiene un importante valor histórico, sino además un gran valor filosófico en la medida en que pone en cuestión una de las nociones y presupuestos fundamentales de la filosofía moderna y del pensamiento occidental: la noción misma de sujeto[95].

---

[94] Christa Davis Acampora se ha unido al reclamo de Hatab –recuérdese la nota al respecto– por combatir la interpretación clásica de la posición de Nietzsche frente a la subjetividad soberana moderna y afirma que esta interpretación dominante ha impedido que el pensamiento de Nietzsche sea "relevante para la filosofía moral contemporánea" Acampora, Christa Davis. "On Sovereignty and Overhumanity: Why it matters how we read Nietzsche's Genealogy II:2" en *Critical Essays on the Classics: Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Editado por Christa Davis Acampora. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, 147. Traducción nuestra Para Acampora, es "superando el ideal de humanidad como última y fundamentalmente soberana en el sentido proveído en *GM* II:2 que la 'ultra-humanidad' se supone debe representar" Acampora, "On Sovereigty" 152. Es decir, y como veremos más delante de la mano de algunos planteamiento de Jacques Derrida, la anticipación nietzscheana de la llegada del ultra-hombre y de los filósofos del mañana debe entenderse como la venidera superación de una humanidad cuya característica distintiva es precisamente el ideal de autonomía y soberanía. Es por esto que tanto para Hatab como para Acampora el ultra-hombre nietzscheano no debe ser entendido como el alcance definitivo de la autonomía, soberanía y libertad de la esencia humana, sino, por el contrario, la superación de esta forma de existencia y de este destino teleológico. Está en juego, en este sentido, la proyección hacia una post-humanidad que ya Nietzsche habría bautizado bajo el nombre del 'ultra-hombre' o 'ultra-humanidad'. Por esta razón hemos renunciado a la traducción de *Übermensch* nietzscheano como 'superhombre' pues no se trata de un perfeccionamiento de la esencia humana, sino de su superación como es planteada desde *La genealogía de la moral*.

[95] La crítica de Nietzsche pone en cuestión a la noción de 'sujeto' y todas sus características (que hoy en día inclusive siguen siendo consideradas como las características propias del 'hombre'). La noción de sujeto ha devenido la noción misma de 'humanidad' en tanto que hoy en día prevalece el prejuicio de que el ideal de ser humano es el de llegar a ser autónomo, racional, responsable, moral, capaz de responder por sí mismo en un lenguaje comunicable a cualquiera, capaz del discurso lógico, entre otras características que veremos en esta sección. Creemos que en esto reside tanto el valor filosófico de la crítica nietzscheana como su valor ético-político, en la medida en que tanto las nociones de 'humanidad' como de 'sujeto' siguen vigentes en los discursos

La crítica de Nietzsche al sujeto moral soberano, responsable de sí mismo, implica necesariamente una crítica al sujeto de la filosofía occidental tradicional puesto que el sujeto soberano, para ser auténticamente responsable, requiere poseer 'conciencia' y se capaz de responder por sí mismo. Es decir, el sujeto moral es el sujeto capaz de auto-conciencia y auto-control. Todo el proyecto de la Ilustración moderna reside en el presupuesto de que todo hombre está en capacidad de responder por sí mismo usando adecuadamente la razón y de actuar en consecuencia– controlando sus instintos animales y perjudiciales para la vida en comunidad. Sin embargo, la filosofía careció del sentido histórico necesario para plantear las preguntas que Nietzsche plantea en *La genealogía de la moral*: ¿ha existido siempre este sujeto?, ¿ha sido siempre el hombre de esa manera?, ¿puede decirse que estas capacidades son *propias* de todo ser humano? Nietzsche responde negativamente a estas preguntas al mostrar de qué manera este tipo de sujeto surge gracias a ciertos procesos históricos y prácticas que permitieron la consolidación de esa manera determinada de pensar(se) (y por lo tanto de sentir(se)).

> Por individuo soberano, Nietzsche afirma, la tradición ha entendido
>
> al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad […] al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas* –y, en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal[96].

Podemos ver que Nietzsche desde el comienzo de su crítica pone en conjunto vocabularios completamente opuestos para la tradición filosófica. La tradición asumió –y hay muchos que lo siguen haciendo– que el hombre soberano era aquel capaz de guiarse a sí mismo por su propia razón y voluntad, liberándose de las ataduras de las normas sociales y de la tradición cultural. Sin embargo Nietzsche establece una línea de continuidad entre la costumbre (la ética) y la autonomía (la moral racional). Para él, ser-autónomo (ser-moral) es un producto derivado de la costumbre y de una tradición cultural específica. Ahora bien, ¿cuál es esa procedencia histórica de la soberanía que la tradición ha olvidado?

---

políticos del liberalismo y del neoliberalismo contemporáneos. Esperamos que la problematicidad de estas nociones quede clara en estas secciones y que con ello, de paso se pueda ver en Nietzsche –anacrónicamente, como sabemos que es– un crítico de los discursos políticos contemporáneos, así no podamos enfatizar aquí en cómo específicamente sigue prevaleciendo esa concepción del ser humano en las lógicas de los discursos políticos y económicos que gobiernan los asuntos del mundo en nuestro tiempo.

[96] Nietzsche, *La genealogía*, 78.

Si bien no reproduciremos la argumentación de Nietzsche en el segundo libro de *La genealogía*, creo que podemos decir, en términos generales, que lo que es clave allí es mostrar que la procedencia de aquel sujeto, cuyas características creíamos incondicionadas, surgen históricamente y debido a procesos mundanos e históricos. Dice Nietzsche: "Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!"[97]. Y no se han hecho pagar precisamente por un trabajo arduo del sujeto sobre sí mismo –como si haber adquirido esas capacidades fuera la reconciliación del ser humano con su propia esencia– sino porque esas capacidades (e incluso la posibilidad de llegar a ser un sujeto auto-reflexivo) fueron adquiridas y aprendidas gracias a técnicas y prácticas concretas.

Para Nietzsche, "en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales 'culpa' (*Schuld*), 'conciencia', 'deber', 'santidad del deber', - su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre"[98]. Todas aquellas características que creíamos más puras del ser humano surgen históricamente y, por ello, no podemos decir más que exista una independencia del 'mundo interior' con respecto al 'exterior', sino que el primero surge en el segundo. La procedencia del sujeto tiene que ser encontrada y pensada en esa esfera extraña y ajena de la que ha sido separado por el pensamiento filosófico occidental. Así, al trazar el origen de la conciencia moral en el derecho, y éste a su vez en actos violentos y sangrientos, Nietzsche deshace la frontera entre lo interno y lo externo. De esta forma explica que el sentimiento de responsabilidad no nace espontáneamente de la conciencia humana, sino que surge en tanto que el hombre se acostumbró a responder ante otros (el acreedor) por las propias acciones. La práctica reiterada y ya milenaria de tener que responder ante otros por lo que se debe, se naturalizó hasta el punto que creemos que aquella mirada del ser-humano que se posa sobre sí mismo y que da cuenta de las razones de las propias acciones, es algo propio del ser-humano. Incluso se define al ser humano maduro-adulto como aquel que ha alcanzado esa capacidad, ese ideal de sujeto y de humanidad.

Esta domesticación del animal-hombre (pre-moderno, incivilizado, inconsciente de sí), como lo llama Nietzsche en *La genealogía*, en lo que hoy llamamos un 'hombre', se dio por una

[97] Nietzsche, *La genealogía*, 81.
[98] Nietzsche, *La genealogía*, 85.

educación instintiva. Aquella continua necesidad de tener que responder ante el acreedor (llámese Estado, Dios, comunidad) por temor al dolor que podía infligir sobre el deudor (por medio de las penas), hizo que eventualmente los hombres sintieran 'naturalmente' la necesidad de responder por sí mismos. Pero aquél sentido de responsabilidad sólo pudo surgir en esas relaciones contractuales y temiendo las consecuencias que habían tenido para otros no pagar las propias deudas y las propias faltas. Esa capacidad de responder por sí mismo se hizo tan espontánea en los seres humanos que se llegó a pensar que debía nacer de una interioridad común a todos los seres humanos:

> El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la consciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él [en el hombre moderno soberano] hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: -¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*…"[99]

Nietzsche insiste en que ese remordimiento de conciencia que sufren tanto los infractores, los delincuentes como todo sujeto moral contemporáneo, es un fenómeno muy reciente en la historia. En efecto, lo que se ve en esta es que "la pena endurece y vuelve frío, concentra y exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia"[100]. Es decir, no hay una relación de causa-efecto directa entre la pena y el surgimiento del sentimiento de culpa. Algo más ocurrió para que se pudiera inscribir dentro del cuerpo de estos hombres aquella interioridad: precisamente aquél nuevo instinto dominante del que se enorgullece el hombre soberano.

La conciencia, esa interioridad auto-reflexiva completamente desconocida para los hombres pre-modernos, surge cuando los instintos de "estos semianimales felizmente adaptados a la selva, a la guerra, al vagabundaje, a la aventura, - […] quedaron desvalorizados y 'en suspenso'"[101]. Cuando los instintos que Nietzsche llama 'activos' quedan bloqueados, se le impide a estos seres –nótese que Nietzsche no los llama 'hombres' sino 'semianimales' o 'animales-hombre'– expresarse con violencia y sin temor a descargar su voluntad en acciones temerarias e injustas. Ya no existe más una relación directa entre la 'voluntad' y su descarga –en acciones, juicios, valoraciones, etc.– y se abre un espacio de mediación entre la voluntad que desea y la acción[102]. Este espacio es el de la 'interioridad' "que más tarde se denomina 'su

---

[99] Nietzsche, *La genealogía*, 78-79.
[100] Nietzsche, *La genealogía,* 105.
[101] Nietzsche, *La genealogía,* 108.
[102] Más adelante profundizaremos un poco más en lo que para Nietzsche pueda entenderse por 'voluntad' o 'voluntad de poder', pero nótese que esta voluntad no puede corresponder con la 'voluntad' de una conciencia auto-reflexiva. Corresponde con otra forma de voluntad que es previa, si se quiere, al surgimiento de la conciencia moral.

alma""[103] y que con el tiempo "fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*"[104].

De esta manera se llega a configurar lo que llamábamos más atrás 'memoria de la voluntad': las fuerzas activas que se manifestaban en acciones violentas y creadoras en el mundo, quedan inhibidas y se configura un modo de ser del ser humano, en el cual predomina este instinto de la interioridad que le permite dominarse a sí mismo (reflexionar, premeditar, calcular…) para evaluar si sus acciones son las más adecuadas y si corresponden con los 'valores morales'. Esto implica una formación particular de 'la memoria de la voluntad' pues, como veíamos en una cita anterior, el ser humano se acostumbra a decir 'no' a ciertas acciones y ciertos comportamientos e inscribe ese 'no querer' tan profundamente en su alma que nunca más vuelve a decidir ni a actuar propiamente. Sus acciones emprendidas en concordancia con los valores pre-establecidos no constituyen verdaderas acciones sino 'reacciones' (respuestas, reflejos) instintivas incapaces de crear nuevos sentidos y de actuar de una manera diferente a la que alguien dictaminó en el pasado. Así, el hombre que se considera en posesión de sí mismo (el soberano) no es más que, como veníamos anunciándolo, un producto de la eticidad de la costumbre que ha olvidado su procedencia histórica. Es decir, un sujeto heterónomo.

Nietzsche construye la genealogía del sujeto autónomo-soberano moderno tomando como eje central de su trabajo la noción de instinto. La importancia de este gesto crítico de Nietzsche reside en que permite re-comprender la noción de 'sujeto' desde una perspectiva que enfatiza en la procedencia ajena e impropia de esa individualidad. Nietzsche hace historia de lo que no tenía historia: el sujeto aparece ahora dentro de un substrato histórico (localización, contexto geográficos e históricos, prácticas y técnicas de domesticación y mnemotécnica, relaciones de poder entre clases poderosas y oprimidas, etc.) y con ello su pureza se contamina con historia. Todo lo 'propio' del hombre se confunde en la genealogía con lo que se pensaba que era 'impropio' de sí.

Que la conciencia sea concebida como algo instintivo es una contradicción para el pensamiento filosófico tradicional. El concepto de 'instinto' le permite a Nietzsche construir un plano en el cual ambas realidades (interna y externa) coexisten. Con él no hay una preeminencia de la noción de sujeto ni de la noción de mundo; no hay primacía de lo sensible sobre lo intelectual ni viceversa. No es posible afirmar que haya que reemplazar las reflexiones

[103] Nietzsche, *La genealogía,* 109.
[104] Nietzsche, *La genealogía,* 109.

sobre los fundamentos ontológicos incondicionados de la subjetividad por la historia 'real' y 'verdadera' de esa subjetividad. Como vimos en el capítulo anterior, la genealogía tiene unos alcances tan radicales que incluso se pone en cuestión lo que entendemos por 'mundo' o por 'real', pues todas esas nociones se han construido sobre la presunción de que existía un sujeto independiente que los podía conocer a manera de 'objetos'. Así, con la genealogía de los instintos, nuestra posición misma como sujetos cognoscentes se pone en cuestión. Como resultado, tenemos que la manera en que nos relacionamos con el mundo y la manera en que nosotros mismos estamos constituidos, tiene que ver con un 'juego de fuerzas'. Hay, si se quiere, una inmanencia a las fuerzas y la posición de sujeto que hemos asumido, así como la noción de 'mundo' e 'historia' que hemos heredado, quedan subsumidas bajo una configuración de fuerzas particular. En otras palabras, tanto sujeto como objeto quedan re-interpretados bajo la perspectiva de las fuerzas y sus relaciones se re-inscriben dentro de un nuevo y mismo plano ontológico. Sujeto y objeto se revelan como pertenecientes a una configuración de instintos: que algo aparezca *como* objeto para nosotros, en tanto que sujetos cognoscentes, no se explica por las características independientes o *propias* del objeto a conocer, así como tampoco por las *propias* del sujeto que conoce, sino por el juego de fuerzas que ha permitido que esa relación entre objeto y sujeto sea posible. Y esa configuración instintiva, como hemos visto, tiene como eje central al instinto dominante de la conciencia.

Ahora bien, para profundizar en este último punto, debemos notar por lo menos dos aspectos problemáticos de la tradición que revela Nietzsche con *La genealogía*. Por un lado, como ya lo advertimos en el capítulo anterior, la carencia de aquel sentido histórico que le habría permitido reconocer que aquellas categorías que se pensaban incondicionadas tuvieron una emergencia contingente. Con esto Nietzsche muestra que todo 'lo propio' tiene su origen en 'lo impropio'. Ahora bien, por otro lado, esa falta de sentido histórico, según *La genealogía*, parece no explicarse simplemente con el argumento de que la tradición filosófica haya olvidado la procedencia y la historia de sus presupuestos. Para Nietzsche, la subjetividad moderna *debe*, necesariamente, olvidar esa procedencia. *Debe* negar esa impropiedad en el seno de lo propio, para poder afirmarse a sí misma. Es por esto que la solución no parece ser simplemente cultivar un sentido histórico más modesto –como es llamado en la *Segunda Intempestiva*– pues la subjetividad moderna se define por ese olvido constitutivo y por esa reticencia a reconocer 'lo impropio' como el terreno del cual brota 'lo propio'. Este sujeto es, desde sus fundamentos, una identidad inmunizada frente a las amenazas a la pureza de su unidad de lo 'impropio'.

Para comprender mejor esto volvamos sobre la distinción que hace el mismo Nietzsche entre fuerzas activas y reactivas. Decíamos más arriba que las fuerzas activas quedaban inhibidas por el instinto de la conciencia. Ahora bien, esta conciencia es, para Nietzsche, un instinto fundamentalmente reactivo pues lejos de permitir la creación y la valoración, las imposibilita. La conciencia es además reactiva pues descarga aquellas fuerzas violentas –que antaño se expresaban en acciones afirmativas– hacia dentro y en contra del propio sujeto. Es por esto que el sujeto es, por su configuración instintiva, un ser reactivo ya que además de inhibir las fuerzas que le permiten crear nuevos valores, es un ser que se auto-tortura y que vive en continua lucha consigo mismo. Es un ser que no actúa sino que, en esa batalla interna que sopesa las acciones con los valores morales, es presa de una continua guerra en contra de los instintos que le permiten transformarse a sí mismo, mediante la creación de nuevos valores y la realización de grandes acciones que transformen el sentido de las relaciones con otros y de la organización del mundo. El sujeto autónomo-soberano es así el sujeto que se domina a sí mismo, que se auto-controla, que domina y acalla todas las fuerzas disidentes, animales e irracionales dentro de sí mismo debido a que se ha inscrito en él la necesidad de actuar con arreglo a valores y sentidos dados por la tradición. Este sujeto no desea ni valora; sus aparentes acciones y valoraciones son tan sólo una acción-reflejo, una reacción ante la herencia de la moral.

En *Nietzsche y la filosofía*, Gilles Deleuze le da una importancia central a la relación entre fuerzas activas y reactivas. Si bien no consideramos que esta relación/oposición pueda ser un hilo conductor para interpretar toda la obra de Nietzsche, sí creemos que el aporte de Deleuze es invaluable para comprender la manera en que funciona la configuración instintiva del hombre moderno. Acá mencionaremos algunos elementos en los que Deleuze profundiza con relación el asunto de la reactividad, pues creemos que poner de manifiesto la configuración instintiva de esa subjetividad es de vital importancia para comprender lo que para nosotros es la diferencia filosófica fundamental de Nietzsche con el pensamiento occidental y en particular con su inflexión predominante en la modernidad.

Para Deleuze la conciencia es "un síntoma, nada más que el síntoma de una transformación más profunda y de la actividad de unas fuerzas que no tienen nada que ver con lo espiritual"[105]. Es decir, la conciencia entendida como efecto de una configuración de fuerzas, implica que debe entenderse no como un fenómeno psicológico, sino como una configuración

[105] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal (Barcelona: Editorial Anagrama, 8ª Edición, 2008), 59.

corporal y afectiva. Deleuze rechaza a su manera la separación entre lo espiritual y lo afectivo, y la explica en un mismo plano ontológico: el plano de las fuerzas. Ni siquiera resulta plausible afirmar que lo reduzca a un fenómeno 'corporal' pues aquello que hemos entendido por 'cuerpo' también se debe traducir a una interpretación en términos de fuerzas. Según Deleuze

> [e]l cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, 'unidad de dominación'. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llamas *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas, *reactivas*[106].

A lo largo de la historia estas relaciones entre fuerzas activas y reactivas se han dado de maneras muy diversas pero con la consolidación de la conciencia como el instinto dominante, la humanidad adquirió una con-'figuración' nunca antes vista. Esto resulta ser un acontecimiento pues las fuerzas inferiores y débiles llegan a dominar y subyugar a las fuerzas activas. Ahora, si cualquier configuración debe entenderse en la relación entre múltiples fuerzas, ¿cuál sería la especificidad de esta subjetividad que hace que sea tan desdeñable y problemática para Nietzsche? Deleuze afirma que la reactividad de las fuerzas "sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo"[107]. Es decir, en la relación específica que se forma entre las fuerzas activas y reactivas una vez consolidada la conciencia como el instinto dominante. Y, ¿cómo es esa relación? Deleuze nos da algunas indicaciones al respecto y nos permite profundizar en algunas ideas que ya habíamos planteado. Dice: "lo que es 'sí' desde el punto de vista de las fuerzas activas, se convierte en 'no' desde el punto de vista de las fuerzas reactivas, lo que es afirmación de sí mismo se convierte en negación del otro"[108]. Habíamos visto que la conciencia tenía su procedencia histórica en el despliegue de fuerzas activas pero que mediante la costumbre y el forjamiento violento de una memoria de la voluntad, se impidió que estas fuerzas pudieran volver a expresarse. De esta manera, veíamos, el instinto de la conciencia se consolidó como una propiedad intrínseca a la subjetividad humana mediante el olvido de su origen impuro y mundano[109]. En otras palabras, la conciencia llegó a afirmarse a sí misma mediante la negación de sus condiciones históricas de emergencia y con ello constituyó un 'otro de sí'. Llegó a afirmarse a sí misma como instinto dominante, a

---

106 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 61.
107 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 64.
108 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 82.
109 Vale la pena aclarar que la conciencia es, por supuesto, un fenómeno mucho más antiguo a la modernidad. Sin embargo sí es característico de la modernidad que dicha conciencia se haya constituido como instinto dominante y que fruto de esta configuración instintiva haya sido el sujeto autónomo-soberano. Esta pretensión sí es auténticamente moderna.

través de la negación de su contrario: lo contingente, el azar, lo histórico, lo condicionado. Es decir, la conciencia como una propiedad incondicionada del ser humano, como esa capacidad de poder responder de sí del sujeto autónomo soberano, sólo puede afirmarse –según lo vimos– en la continua negación y en el olvido de sus propias condiciones históricas de emergencia. Y es esta afirmación de sí a través de la negación de lo otro de sí, lo que caracteriza al resentimiento y a la subjetividad moderna[110].

Tal vez lo más problemático de esta negación de 'lo otro de sí' en la conciencia del resentimiento, es que eso 'otro de sí' que es rechazado de 'lo propio' (la conciencia, la razón, el alma) son precisamente las fuerzas activas. La conciencia rechaza como lo 'otro de sí' aquello que permite que la vida pueda expresarse en acciones transformativas. En consecuencia, en la medida en que la conciencia se afirme a sí misma como el instinto dominante, las condiciones de posibilidad de la expresión de las fuerzas activas quedan anuladas. Deleuze afirma que "Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. [Y que] [a]propiarse quiere decir imponer formas, crear explotando las circunstancias"[111]. Estos rasgos de las fuerzas activas quedan inhibidos pues "las fuerzas reactivas no triunfan componiendo una fuerza superior sino 'separando' la fuerza activa"[112]. Es decir que conciencia (espíritu del resentimiento) y fuerzas activas (creación, valoración) son completamente opuestas en la medida en que si se expresan las fuerzas activas, el dominio de la conciencia debe suspenderse y, con ello, la identidad y autonomía del sujeto moral. Recordemos las palabras de Nietzsche en la *Segunda Intempestiva*: "el hombre que actúa siempre carece de conciencia"[113], pues para actuar y realizar acciones nuevas se necesita de un cierto olvido, de una cierta irracionalidad y animalidad que permiten la creación de nuevas valoraciones. En consecuencia, obedecer a la razón y a la conciencia moral, como veíamos al inicio de esta sección, no coincide con la auto-descripción que da de sí el hombre de la autonomía, sino con obedecer a las valoraciones y a nuestros antepasados. Por lo tanto, ser fiel a esa herencia implica no poder volver a desplegar las fuerzas que permiten nuevas valoraciones y acciones.

En términos generales podemos decir que la afectividad del sujeto autónomo-soberano es una afectividad estancada pues la autonomía y soberanía de la razón sólo pueden afirmarse

110 "Las categorías del pensamiento como pensamiento razonable, la identidad, la causalidad, la finalidad, suponen en sí mismas una interpretación de la fuerza que es la del resentimiento" Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 54.
111 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 63.
112 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 84.
113 Nietzsche, *II Intempestiva*, 47.

en tanto que permanecen dentro de los límites de una tradición valorativa específica. Más aún, debemos decir entonces que aquello que la tradición filosófica había entendido como lo más propio del 'yo' y de la subjetividad, surge en una cultura domesticada. Para Deleuze las fuerzas activas se expresan en la medida en que están en condiciones de ser afectadas por otras fuerzas, es decir, en la medida en que pueden confrontarse con otras fuerzas y desplegar su 'propia' fuerza en la confrontación[114]. Sin embargo, dada la inversión y la dominación de las fuerzas reactivas sobre las activas, las fuerzas reactivas permanecen en un estado de 'inmunización' frente a toda posible confrontación con fuerzas alteradoras, pues esto podría significar, como sucede con el trabajo de Nietzsche, la separación y fragmentación de la supuesta unidad del sujeto autónomo-soberano. Mantengamos entonces por el momento que la historia de la conciencia reactiva es la historia de su continua lucha y denegación de 'lo otro de sí'. Más adelante veremos de qué manera esta conciencia rechaza y supera a toda alteridad, pero por el momento destaquemos la diferencia fundamental entre las fuerzas activas y reactivas: mientras que para las primeras la confrontación con otras fuerzas (contaminación, riesgo) significa la oportunidad de afirmarse en la creación y en la transformación, para las segundas la confrontación queda anulada por el rechazo de 'lo otro de sí' y la consecuente afirmación de una esfera pura de 'lo propio' (conciencia, razón, espíritu, alma)[115].

Habiendo develado de esta manera la genealogía de todo lo propio, del 'yo', sujeto auto-consciente, Nietzsche pone en tela de juicio al sujeto mismo de la filosofía occidental moderna. Con la noción de 'instinto', Nietzsche vuelve a desarmar las oposiciones características de este pensamiento y muestra que nuestra subjetividad se ha constituido inmunitariamente, negando sistemáticamente un exceso de sí (lo 'otro de sí), que es, paradójicamente, de donde ella misma procede. Y con esto, la frase con la que abre *La genealogía de la moral* se hace más relevante que nunca: "Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que* confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice 'cada uno es para sí mismo el más lejano', en lo que a nosotros se refiere no somos 'los que conocemos'…"[116]. Hemos permanecido siempre como

[114] Ver: Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 90-93.
[115] Nótese cómo se produce una separación sistemática entre 'lo propio' y 'lo impropio' (interior y exterior, autónomo y heterónomo, condicionado e incondicionado…) en la configuración instintiva que tiene a las fuerzas reactivas como las dominantes. Por otra parte, nótese a su vez cómo las fuerzas activas se expresan precisamente en la oportunidad de contagiarse y contaminarse con fuerzas ajenas y extrañas.
[116] Nietzsche, *La genealogía*, 22.

extraños ante *nosotros mismos*, y ahora vemos que en la voz *propia,* la voz de la primera persona y del nombre propio, hablan las voces de *otros* que hemos rechazado de nuestra identidad unitaria. La noción de instinto le permite a Nietzsche abrir el lugar para la alteridad en el seno del 'sí mismo' y de lo más propio. Con esto, "*[c]on la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen,* mientras que lo *próximo*, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran variedad de colores, de enigmas, así como una riqueza de significado, que la vieja humanidad no sospechaba ni en sueños"[117].

Si asumimos con Deleuze que "[el] resentimiento, la mala conciencia, el nihilismo no son rasgos psicológicos, sino algo así como el fundamento de la humanidad en el hombre [lo que ha resultado del proceso histórico de 'humanización', de constitución de lo humano]. [Que] son el principio del ser humano como tal"[118], debemos asumir que la crítica de Nietzsche del hombre moderno, como producto más tardío de ese proceso de humanización, se enmarca precisamente en la posibilidad de 'sentir' de una manera distinta, y en la búsqueda de la posibilidad de una nueva 'humanidad' –una ultra-humanidad– que pudiera rechazar esa vieja configuración de una humanidad inmunitaria y cerrada sobre sí misma. Debemos asumir entonces que la crítica genealógica emprende una lucha en contra de los valores del propio presente, pero no simplemente impulsada por un afán destructivo o intelectual abstracto, sino por un afán inaplazable de llegar a sentir(se) y pensar(se) diferentemente. De acabar con el viejo ideal de una humanidad reconciliada, para encontrar nuevos horizontes en donde otras fuerzas activas puedan volver a expresarse.

### 2.2 La crítica al humanismo

En la caracterización que hace Deleuze del espíritu del resentimiento afirma que "el espíritu de venganza se expresa biológica, psicológica, histórica y metafísicamente; el espíritu de la venganza es un tipo, no separable de una *tipología*, pieza clave de la filosofía nietzscheana"[119]. Y añade que "toda nuestra psicología […] es la del resentimiento"[120]. Es decir que, como ya hemos visto, el hombre del resentimiento no es un fenómeno exclusivamente psicológico o moral. Se trata de la constitución de una existencia y visión de mundo absolutamente

[117] Nietzsche, *Aurora*, 89.
[118] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 94.
[119] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 53.
[120] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 53.

particulares[121]. En esta sección nos concentraremos en cómo la filosofía de Nietzsche se opone a esta tipología. Para realizar esto nos valdremos de algunas secciones de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault que, a nuestro parecer, son extraordinariamente ilustrativas respecto a cómo se consolidó esta tipología de la que habla Deleuze. Trataremos de llegar, hacia el final de la sección, a mostrar que todo aquello que hemos entendido como más propio del 'hombre' y 'humanidad' son conceptos reactivos que deben entenderse en su lógica inmunitaria frente a la alteridad. Esto será de vital importancia para comenzar a esbozar lo que consideramos son las diferencias filosóficas fundamentales de Nietzsche con la modernidad. Una vez realizado esto, podremos ir anunciando algo que trataremos a profundidad en la cuarta sección de este capítulo: la novedosa concepción nietzscheana de la vida que escapa a la lógica humanista[122].

En el quinto capítulo de *Las palabras y las cosas* Foucault describe un acontecimiento que afectó, hacia finales del siglo XVIII, a "todo el pensamiento de Occidente"[123]. Foucault se concentra en las transformaciones que sufrieron los estudios en el campo de la economía, la biología y la lingüística pero afirma que estas obedecen a una transformación mucho más profunda en todo el pensamiento occidental. Al analizar estos tres campos del saber, Foucault encuentra ciertas similitudes, algunas de las cuales describiremos en esta sección y que, como veremos en la próxima, son características del pensamiento moderno y, en particular, de la dialéctica hegeliana. Para Foucault, el punto de quiebre que conllevó al pensamiento moderno se encuentra en lo que él llama 'crisis de la representación'. Esta crisis consistió, a grandes rasgos, en que la manera en que el mundo debía ser representado ya no dependía exclusivamente de la capacidad autónoma del lenguaje o de los conceptos para retratar la verdad del mundo[124], sino en una verdad cuyas condiciones de representación (condiciones de posibilidad) se encontraban externas al espacio propio de la representación humana (el lenguaje, el intelecto, la razón). Es decir, las condiciones de posibilidad de un discurso verídico de la realidad ya no se encontraban en las estructuras del lenguaje –las cuales habían constituido el dominio de la representación hasta entonces–, sino en un espacio exterior y ajeno al de la representación.

---

121 "*Junto* a la conciencia malvada ha crecido hasta ahora todo *saber*! ¡Romped, rompedme, hombres de conocimiento, las viejas tablas!" Nietzsche, *Zaratustra*, 284, ("De tablas viejas y nuevas").

122 Lógica que hemos visto tiene unas características bastante problemáticas, pero que aquí sintetizaremos bajo una tesis simple: una lógica apropiadora, inmunizante y afirmativa de 'la mismidad'.

123 Michel Foucault, *The Order of Things: An archeology of the human sciences* (Londres: Routledge, 2002), 259. Traducción en el presente documento por el propio autor.

124 Piénsese por ejemplo en la metódica cartesiana.

Foucault afirma que en aquel momento para poder representar la verdad del mundo en el lenguaje o en cualquier forma de saber, fue necesario dirigir "nuestra búsqueda hacia ese pico, ese necesario pero siempre inaccesible punto, que lleva, más allá de nuestra mirada, hacia el mismo corazón de las cosas"[125]. Es decir, ya la verdad no se encuentra en la representación forjada por el hombre en una relación inmediata con el mundo, sino en condiciones exteriores al dominio de la representación misma[126]. Es por esto que la pregunta por la verdad y por las posibilidades de conocimiento del hombre toman la forma kantiana de: '¿cuáles son las condiciones de posibilidad de x?' Esta pregunta antes de la crisis no habría tenido sentido pues había una relación inmediata entre concepto y mundo, mientras que luego de este 'acontecimiento', comienzan a aparecer preguntas como: '¿qué permite, limita o condiciona nuestras posibilidades de representación?'.

Lo que es clave en esta crisis es la inauguración de un tipo de pregunta filosófica que se cuestiona por el origen y las condiciones del conocimiento mismo. Ya no se asume como auto-evidente la representación del mundo sino que se cuestionan sus límites. En esto consiste la crítica trascendental de Kant pues ella se dirige hacia la investigación de un nuevo espacio, del que ya hemos hablado, que condiciona todo lo que podemos conocer del mundo, a saber, la interioridad del hombre, su conciencia, la estructura de su intelecto, sus posibilidades, etc. En pocas palabras, la crítica de Kant se dirige sobre un nuevo personaje en la historia de la filosofía sin el cual ya no sería posible pensar la experiencia humana misma: el sujeto. No obstante, para Foucault la pregunta trascendental por las condiciones de posibilidad del conocimiento tiene su correlato en la biología, economía y lingüística. Estas ciencias, dice Foucault, buscan contestar al mismo interrogante de la crítica kantiana. Mas la respuesta a la que llegan, si bien difiere enormemente del proyecto kantiano, obedece a una misma lógica:

> En oposición a esta apertura a lo trascendental, y simétrico a ella, otra forma de pensamiento cuestiona las condiciones de una relación entre representaciones desde el punto de vista del ser mismo que es representado […] En este caso, las condiciones de posibilidad de la experiencia son buscadas en las condiciones de posibilidad del objeto y su existencia, mientras

[125] Foucault, *The Order*, 259.

[126] El proyecto kantiano es la epítome de esta forma del pensamiento. Para Kant, las condiciones de conocimiento del mundo se encontraban en las condiciones y límites de la razón humana. De esta manera, para decir la verdad del mundo, había que preguntarse primero por los límites y posibilidades de la razón. Ahora, esto implicaba que el conocimiento del mundo estuviera mediado por la explicitación de esos límites de la razón y, una vez realizado esto, el hombre se encontraría en la capacidad de conocer al mundo en su auténtica verdad. En otras palabras, la verdad del mundo estaba mediada por las condiciones de posibilidad de conocimiento del sujeto; es decir, por un espacio ajeno tanto al mundo inmediato como al viejo esquema de pensamiento basado en representaciones descriptivas de la realidad.

> que en la reflexión trascendental las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia son identificadas con las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. La nueva positividad de las ciencias de la vida, el lenguaje y la economía está en correspondencia con la fundación de una filosofía trascendental[127].

Y corresponden pues ambas corrientes buscan encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento en una esfera ajena a la de la soberanía de la representación. Ahora, ¿cómo acceder a las condiciones de posibilidad del objeto? Dice Foucault que los objetos de conocimiento, "en su ser, están fuera del conocimiento, pero por ese mismo hecho son condiciones del conocimiento"[128]. Es decir, desde esta perspectiva, se trata de poner de manifiesto la verdad encarnada en los objetos mismos y, con esto, las condiciones de posibilidad del conocimiento. La diferencia con Kant es evidente pues las condiciones de verdad del objeto se ubican *con* el objeto –en el mundo de las contingencias, en la historia– y no en las estructuras a priori del pensamiento, mas por esto no dejan de ser reflexiones de tipo trascendental. Esta perspectiva se aproxima a los objetos como positividades cuya verdad es una especie de densidad objetiva que el objeto mismo anuncia y encubre. Las positividades son concebidas así como el efecto de superficie de un origen invisible imperceptible para la mirada inmediata. Así, las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos se encuentran en esa verdad encarnada en los objetos mismos (el *noúmeno* al cual renuncia Kant), pero esto no implica un regreso a un empirismo ingenuo, sino la apertura de un espacio de *lo trascendental* en lo mundano mismo, en el mundo de la experiencia y de los objetos. Foucault le llama a estas perspectivas que buscan desenterrar la verdad de los objetos 'metafísicas del objeto' y a las perspectivas que se detienen sobre la positividad, renunciando a la posibilidad de hallar el 'en sí' de las cosas, *positivismo*.

Nótese cómo este acontecimiento divide la experiencia humana en dos grandes reinos: el de la subjetividad y el de lo objetivo (real, positivo). Podemos ver de esta manera cómo, tanto para Nietzsche como para Foucault, esta división es constitutiva y característica del pensamiento moderno. Ahora bien, según Foucault, en medio de estas tendencias opuestas a encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento en terrenos igualmente opuestos (lo empírico y contingente en oposición a lo *a priori*), surge una figura central y común a ambas formas de pensamiento: "Antes del fin del siglo XVIII, *el hombre* no existía […] Él es una criatura bastante reciente, la cual el demiurgo del conocimiento fabricó con sus propias manos

[127] Foucault, *The Order*, 265.
[128] Foucault, *The Order*, 265.

hace menos de doscientos siglos"[129]. Antes de la aparición del hombre como un objeto de conocimiento (las ciencias humanas), Foucault afirma que en el pensamiento clásico (pre-moderno) se dio "un discurso cuyo completo dominio y funcionamiento consistía en articular uno sobre el otro, lo que uno se representa a sí mismo y lo que es"[130]. Es decir, no había una separación entre la representación del mundo y la verdad. Había, si se quiere, una relación de transparencia entre el discurso y lo real, y, por ello, una relación de transparencia del sujeto con respecto al mundo. El sujeto no se preguntaba por sí mismo como sujeto cognoscente, sino que se preguntaba por cómo podía ser mejor representada la realidad. Con, por un lado, la aparición del hombre y sus estructuras *a priori* del intelecto como condiciones de posibilidad del conocimiento (el hombre como sujeto de conocimiento) y, a la vez y por otro lado, la concepción del hombre como sujeto a condiciones de existencia concretas (en tanto que trabajador, ser vivo y sujeto histórico hablante, es decir, el hombre como objeto de conocimiento), dicha relación inmediata se fracturó y la relación con el mundo, a través de la representación, debía ser mediada a su vez por la pregunta por: ¿qué condiciona al hombre para conocer al mundo? De esta manera, la figura del 'hombre' aparece justo en el lugar en el que la relación de transparencia entre realidad y representación se fracturó[131]. Es por esto que, para Foucault, todo el pensamiento moderno desencadena en una antropología o ciencia del hombre.

Por lo tanto, esta episteme moderna desplaza la pregunta por el conocimiento hacia la pregunta por el hombre y sus límites. Ahora, si bien no profundizaremos en cómo se determina lo que el hombre es a través de la biología, la economía, la lingüística o la crítica trascendental, debemos notar que aquella determinación de lo que el hombre sea (su verdad, la representación de sí mismo), pasa por una confrontación con aquello que excede y a la vez condiciona al ser humano: llámese historia, estructura orgánica, condiciones sociales y contingentes de existencia, etc., todas ellas dimensiones que exceden al ser humano (son más viejas que él, pertenecen al mundo –ajeno– a la naturaleza…), pero sin las cuales ya no es posible pensar al ser humano ni que este se reconozca a sí mismo como tal. El hombre debe, por lo tanto, pensarse a sí mismo por medio de un exceso ajeno a la esfera propia del hombre.

---

[129] Foucault, *The Order*, 336.
[130] Foucault, *The Order*, 339.
[131] Afirma Foucault que cuando "el *discurso* Clásico, en el cual ser y representación encontraron su locus en común, es eclipsado, entonces, en la profunda agitación de tal mutación arqueológica, el hombre aparece en su ambigua posición como objeto del conocimiento y como el sujeto que conoce: soberano esclavizado, espectador observado" Foucault, *The Order*, 340.

Para Foucault uno de los eventos fundamentales de esta consolidación de la episteme moderna, es que el hombre, para poder determinar su propio ser, debe comenzar a buscarse a sí mismo en lo que él no es: en el mundo, en las relaciones sociales, en su historia, etc. Si bien la crítica kantiana pretende haber encontrado los límites absolutos y legítimos del conocimiento humano, para Foucault el evento fundamental del cual hace parte el pensamiento de Kant y las ciencias humanas hasta, incluso, nuestro tiempo, es el de la duplicidad del hombre como sujeto de conocimiento (conoce la realidad externa) y como producto de esa realidad. Es por esta razón que para Foucault el cogito moderno se caracteriza por la continua necesidad de tener que pensarse a sí mismo (reencontrarse, reafirmarse, reconciliarse con su propio ser) por medio de la reflexión y el conocimiento de aquello que no ha sido pensado y que es externo al pensamiento. Esto 'impensado' que debe llegar a ser pensado en cierto momento, es el medio a través del cual el sujeto se reconoce a sí mismo: como sujeto que habla cierto lenguaje, que trabaja en ciertas condiciones sociales, que hace parte de cierta organicidad y naturaleza… Y sólo a través de esa extrañeza que no es presente a priori para el pensamiento, la episteme moderna considera que el humano puede llegar a conocer(se).

Ahora, ¿no resuena esto con algunos asuntos que abordamos en la sección anterior?, ¿no tiene la teoría de las fuerzas y los instintos de Nietzsche un aire de familiaridad con esta concepción del hombre como un doblete empírico-trascendental?, ¿no es la noción de fuerza un intento por conciliar la existencia contingente, animal e instintiva del hombre con su dimensión racional e intelectual?, ¿no sigue estando, por lo tanto, en el centro del pensamiento de Nietzsche la noción de 'hombre'? Creemos que, por el contrario, Nietzsche escapa de este evento arqueológico que describe Foucault y que, tal como éste lo afirma, es probablemente el primero en pensar la existencia y el conocimiento más allá de las limitaciones que impone el humanismo moderno. Ahora bien, para pensar la diferencia específica del pensamiento de Nietzsche con lo que Foucault llama 'episteme moderna', debemos profundizar en el lugar que tiene 'la otredad', 'lo ajeno', 'lo extraño' en uno y otro pensamiento. La siguiente cita de Foucault describe la importancia de esta *otredad* para la afirmación del hombre en su reconocimiento de sí mismo como tal en la episteme moderna:

> Lo impensado (cualquiera sea el nombre que le demos) no está alojado en el hombre como una naturaleza enroscada sobre sí misma o como una historia estratificada; es, en relación con el hombre, el Otro: el Otro que no es solo un hermano sino un gemelo, nacido, no del hombre, ni en el hombre, pero a su lado y al mismo tiempo, en una idéntica novedad, en una ineludible dualidad. Este espacio oscuro tan fácilmente interpretado como una región abisal en la naturaleza del hombre, o como una fortaleza excepcionalmente impenetrable en su historia, es

> vinculada a él de una manera completamente diferente: es tanto exterior a él como indispensable para él […] todo el pensamiento moderno está imbuido en la necesidad de pensar lo impensado – de reflejar los contenidos de lo 'en sí mismo' en la forma del 'para sí mismo', de terminar con la alienación del hombre reconciliándolo con su propia esencia, de hacer explícito el horizonte que provee a la experiencia su trasfondo de prueba inmediata y desnuda, de levantar el velo del Inconsciente, de llegar a estar absorbido en su silencio, o del esfuerzo por atrapar su interminable murmuro[132].

Como vemos, siguiendo a Foucault, el pensamiento moderno se caracteriza, en términos generales, por permitirle al hombre reconocer la verdad de todas las cosas y, con eso, reconocerse a sí mismo (tanto como sujeto de conocimiento como ser nacido en ese mundo que conoce). Esta exterioridad, en tanto ajena al hombre, es el medio por el cual debe pasar este para reconocerse a sí mismo. 'Lo otro', por lo tanto, se encuentra en el lugar de ser-apropiado, de ser un mundo al servicio del hombre pues es por él que el hombre se conoce.

Creemos que vale la pena recordar algunas de las reflexiones que desarrollamos tanto en la sección anterior como en la sección del primer capítulo que se ocupó de la crítica de Nietzsche a la metafísica. En ese momento vimos que para Nietzsche hay una diferencia de gran importancia entre la metafísica clásica y la moderna: la última reconoce que hay unas condiciones de posibilidad de nuestra forma de pensar y de nuestras ideas, develadas por la historia en tanto que ciencia. Mas para esta perspectiva, el reconocimiento de estas condiciones (ajenas, en cierta forma, al pensamiento) es teleológico y progresivo pues presume que con este método, la filosofía y la ciencia se acercan cada vez más al conocimiento de la verdad del mundo. Ahora, vinculando aquella reflexión acerca de cómo la historia cumplía un papel dentro de un proyecto mucho más amplio y cuyo *fin* era el de encontrar la verdad objetiva, con lo que acabamos de ver apoyándonos en Foucault, podemos concluir que el fin de esa perspectiva teleológica no es sólo la verdad, sino la verdad *para el hombre*. Es decir, la verdad *para* que el hombre se reencuentre con su propia esencia y con su propia verdad. La verdad, por lo tanto, se halla indisociablemente unida a la búsqueda de la verdad del sujeto moderno. Esto pues el hombre se perdió a sí mismo –nació siendo otro para sí mismo– en el momento en el que comenzó a sentirse como el medio en tensión entre lo externo y lo interno. No podemos decir que el hombre haya estado nunca en posesión de sí mismo, pero debemos afirmar que esta sensación de estar extrañado y enajenado de la propia esencia surge con la

[132] Foucault, *The Order*, 355-356.

modernidad. Es por esto que el fin de esta teleología de la metafísica moderna es, sí, la verdad, pero, más precisamente, del hombre.

¿Cómo se vincula toda esta problemática con el espíritu del resentimiento? Precisamente en tanto que *lo otro*, lo extraño del ser humano se conciben como el medio a ser superado para la afirmación autónoma del hombre y para la afirmación y reconciliación con su mismidad. Hay, pues, una superación de *lo otro* y *lo extraño* para afirmar y reconocer *lo mismo* y *lo propio*.

En este punto consideramos que es posible ver con mayor claridad algunas de las diferencias fundamentales de Nietzsche con esta forma de pensamiento. Por un lado, para él el trabajo histórico no está supeditado a ningún fin específico ni a ninguna voluntad de verdad: la genealogía consiste en trazar nuevas constelaciones de relaciones entre el pasado y el presente, combatiendo así las narrativas pretendidamente objetivas del pasado. Por otro lado, dado que el afán del quehacer histórico en el pensamiento de Nietzsche no está motivado ni impulsado por encontrar una identidad (identidad entre la narración que hacemos del pasado en el presente y la verdad de ese pasado; la verdad de la historia como fundamento de la identidad del sujeto…) el objetivo es fragmentar y poner en cuestión la neutralidad de nuestros presupuestos más 'instintivos' y 'connaturales'. En el capítulo anterior afirmamos que ese cuestionamiento podía llevarse hasta unas consecuencias tales que el sujeto podría verse arrojado ante un abismo sin fondo. Pues bien, no sólo eso ha sucedido, sino que incluso aquello que hemos entendido como 'sujeto' y como 'hombre' no es más ya una certeza para nosotros.

Regresemos un momento al asunto de la identidad inmunizada que veíamos se derivaba del espíritu del resentimiento. Quizás ahora, tras haber dado este rodeo por *Las palabras y las cosas*, sea un poco más claro por qué se trata de una identidad 'inmunizada'. Podemos ver ahora que el hombre no elude incondicionalmente lo ajeno, pero encontramos que este momento de exposición frente a esto 'negativo' constituye sólo un medio. Ahora bien, ¿este proyecto se ha cumplido?, ¿este hombre, en tanto que promesa de reconciliación, se ha cumplido? Para Foucault no ha sido así. Pero esto se debe a que los fundamentos mismos de esta promesa hacen que la verdad y el ser del ser humano sean inalcanzables. El hombre, tal como lo conocemos, está atrapado en el incesante y siempre recomenzado trabajo de encontrarse a sí mismo en las entrañas del mundo, de la historia y de la naturaleza. Este trabajo de hallarse a sí mismo a través del extrañamiento es el fundamento mismo de su humanidad. Así lo entiende el propio en Nietzsche en un aforismo de *Aurora* que, dada su importancia para nuestro argumento, citamos en su totalidad:

> 48. 'Conócete a ti mismo'. *A esto se reduce toda ciencia.* – Sólo cuando el hombre haya alcanzado el conocimiento de todas las cosas, podrá reconocerse a sí mismo, pues las cosas son únicamente límites del hombre[133].

El límite del hombre aparece como el límite de la verdad de las cosas. Sólo cuando se posea esta verdad de *lo impropio* podrá el hombre ser uno consigo mismo, estar en completa en reconciliación con *lo propio* de sí. De esta manera, podemos concluir, la identidad inmunizada que es el sujeto moderno, y que hoy llamamos 'hombre', se halla condenada a esta paradójica tarea: encontrar todo *lo propio* en *lo impropio*. Este hombre que es promesa de reconciliación está aún por verse y estaremos aún a la espera de este *final* y esta *feliz* reconciliación, a menos que el hombre tal como lo entendemos desaparezca. Y es que este es precisamente el significado que tiene para Foucault la noticia nietzscheana de la muerte de Dios: un porvenir en el que el pensamiento se ha desembarazado del 'prejuicio antropológico':

> Nietzsche redescubrió el punto en el cual el hombre y Dios pertenecen el uno al otro, en el cual la muerte del segundo es sinónima con la desaparición del primero, en el cual la promesa del superhombre significa primero y ante todo la inminencia de la muerte del hombre […] Ya no es más posible pensar en nuestros días sino en el vacío dejado por la desaparición del hombre. Pues este vacío no crea una deficiencia; no constituye una laguna que deba ser llenada. Es nada más y nada menos que el despliegue de un espacio en el cual pensar es una vez más posible[134].

Si bien las palabras de Foucault inspiran cierta esperanza con respecto a los nuevos horizontes que se podrían abrir con la crítica de Nietzsche a la modernidad, él permanece un poco al margen de lo que sería esta nueva forma de pensamiento, pues reconoce que su trabajo arroja tan solo preguntas ante las cuales se podría "abrir el camino a un futuro pensamiento"[135] y con ello sugiere, en palabras de Deleuze, con quien compartía preocupaciones similares, que:

> a decir verdad, ignoramos lo que sería un hombre desprovisto de resentimiento. Un hombre que no acusara y no depreciara la existencia, ¿seguiría siendo hombre?[136]

Tanto Deleuze como Foucault son escépticos con respecto a cómo podría darse esta nueva humanidad o esta nueva comprensión de aquello que sería lo más *propio* de nosotros. Para nosotros, y esta será la hipótesis que guiará el resto de este escrito, el pensamiento de Nietzsche no sólo estaba motivado por asumir una postura crítica frente a la tradición filosófica de su tiempo, sino además estaba constantemente preocupado por la tarea de encontrar nuevas formas de sentir, de asumir la existencia y por, de cierta manera, encontrar

---

133 Nietzsche, *Aurora*, 91.
134 Foucault, *The Order*, 373.
135 Foucault, *The Order*, 421.
136 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 54.

una manera de darnos un nuevo cuerpo. Este continuo llamado por dar a la *propia* vida una nueva forma en la obra de Nietzsche, por comprender lo que habría de venir en la aurora de 'la muerte del hombre', será lo que nos ocupará en adelante.

### 2.3 Contra la dialéctica hegeliana

En esta sección profundizaremos en la diferencia fundamental de Nietzsche con la lógica inmunizante y apropiadora del pensamiento moderno. Una vez realizado esto se verá así mismo cómo esta lógica, cuya expresión más elaborada y compleja se halla en la dialéctica hegeliana, se encuentra atrapada dentro de la noción de 'hombre' pues al final del 'proceso' de la historia lo que se encuentra para esta perspectiva es un sujeto conciliado consigo mismo. Luego, veremos de qué manera Nietzsche intenta pensar y anunciar una nueva forma de sensibilidad 'más allá' del 'hombre'.

Gianni Vattimo, en su texto "Nietzsche y el más allá del sujeto", construye una sugerente confrontación entre Nietzsche y la dialéctica hegeliana a partir de la noción del ultra-hombre. El trabajo de Vattimo nos interesa pues aborda la cuestión de cómo entender esta 'superación' del hombre, sin comprender al ultra-hombre como la versión del hombre reconciliado con su propia esencia al final de los tiempos[137]. Para Vattimo, la diferencia esencial la debemos encontrar en el sentido del prefijo 'über' del 'Übermensch' nietzscheano. Dice Vattimo que "[e]l *Übermensch* no puede ser entendido como sujeto conciliado porque no puede ser pensado como *sujeto*"[138]. Es decir, porque para Nietzsche el sujeto no es un dato eterno ni una propiedad intrínseca a nuestro ser, es el efecto de un juego y configuración de fuerzas que se han naturalizado. Desde la perspectiva nietzscheana de las fuerzas, esa formación no indica ningún acercamiento a un fin o punto de llegada de la 'evolución' de la humanidad, tan sólo una forma de subjetividad particular que se ha hecho hegemónica.

Ahora, como vimos anteriormente, esa forma de subjetividad es hegemónica precisamente porque rechaza de sí todo aquello que la puede llevar a diferir de sí misma. He allí la particularidad del sujeto moderno y a su vez la dificultad que plantea al momento de pensar en formas de transformar(nos) en tanto que herederos de esa forma de existencia.

---

[137] La noción de 'superación' tiene una connotación muy particular en la filosofía de Hegel. Nuestro propósito será pensar en un 'más allá del hombre' sin caer en esa connotación. Como afirma Deleuze: "el superhombre va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y el cambio de valor contra la dialéctica de la apropiación o supresión de la alienación" Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* 17.

[138] Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto : Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale (Barcelona : Ediciones Paidós, 2ª Edición, 1992), 28.

Cuando definimos esta subjetividad como una identidad inmunizada, vimos que esta se realizaba y se afirmaba mediante una negación sistemática y progresiva de todo 'lo otro de sí'. Así las cosas, ¿cómo estaría implicada la dialéctica hegeliana en esta forma de subjetividad y en este lógica de la inmunización?

Nietzsche acusa a la dialéctica hegeliana de convertir la experiencia del mundo en un medio de reconocimiento propio del ser humano[139]. Es decir, de pertenecer a un humanismo. No profundizaremos en la manera en que funciona esta dialéctica ni cómo exactamente prevé un fin de los tiempos en el que se daría un pleno auto-reconocimiento del espíritu. No obstante, hemos de destacar el lugar que juega 'lo negativo' en el proceso de auto-reconocimiento. Para Hegel, la conciencia reconoce sus propias creencias mediante la confrontación con una negatividad que pone de manifiesto el carácter falso de esas creencias. La negatividad es, ciertamente, el motor que le permite al hombre reconocer sus propias falsedades. Sin esta negatividad que pone en cuestión la propia manera de pensar, el pensamiento no puede acercarse a la verdad. Ahora, como vimos apoyándonos en Foucault, el sujeto moderno se define precisamente por esa constante e inacabada relación con 'lo ajeno' y 'lo impropio'. Vimos que el hombre emprende la búsqueda de sí mismo y de su propia esencia en un proceso de extrañamiento, en un proceso en el cual se descubren progresivamente las propias condiciones de la humanidad y de la subjetividad por una confrontación constante con 'lo otro de sí'[140]. Mas esta confrontación, recordemos, se piensa como un medio a ser superado en aras del alcance de la esencia y verdad propias del hombre y del mundo. Lo negativo, por tanto, queda reducido a medio.

Tanto para Deleuze como para Vattimo, la diferencia del pensamiento de Nietzsche con esta corriente heredera de Hegel no podría ser más radical. Nos atrevemos a decir que reside precisamente en el lugar que se le da a 'lo otro' y 'lo negativo'. Dice Deleuze:

---

[139] Vale la pena aclarar en este punto que Nietzsche no se refiere tanto a la filosofía de Hegel como tal, sino a una corriente de pensamiento en su tiempo que sin duda tiene sus orígenes en el pensamiento hegeliano. Es por esto que nuestra intención no es evaluar si Nietzsche comprende bien a Hegel o no, sino exponer la manera en qué él encuentra que la filosofía de este último influyó en el pensamiento y la filosofía de su tiempo. Se trata, en otras palabras, de las consecuencias y las resonancias en los herederos de Hegel y no tanto una discusión exegética de los textos hegelianos.

[140] Somos conscientes de que hay muchas posibles interpretaciones de la dialéctica hegeliana. Hay quienes afirman que Hegel efectivamente pensaba que llegaría un fin de la historia y un hombre que finalmente estaría en absoluta consonancia con su propia esencia. Hay también quienes afirman que este proceso de auto-reconocimiento es inacabado y que en esta tarea interminable reside el valor ético de la filosofía de Hegel. Sin embargo debemos notar que en cualquiera de las dos interpretaciones, la negatividad sigue siendo concebida como el medio que posibilita el auto-reconocimiento de la conciencia. Esta experiencia de confrontación se considera siempre, por lo tanto, en su posibilidad de ser superada.

> ¿Qué quiere esta voluntad que desea la dialéctica? Una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan[141]: sólo una fuerza así sitúa al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, niega todo lo que ella no es y hace de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia[142].

Así pues, 'lo negativo' en la dialéctica hegeliana está precisamente para ser negado, mas esta negación –esta negación como acto– es lo que constituye a la subjetividad moderna como tal. La definición de lo propio y la tarea constante por hallar la esencia del hombre, sólo puede darse en la medida en que se niega todo 'lo otro' para ir progresivamente apropiándolo y llegar en el fin de los tiempos a que la conciencia pueda reconocerse como idéntica a sí misma en todos sus momentos. Esta lógica consiste, por lo tanto, en una progresiva apropiación de todo lo impropio[143]. Sin embargo no hay nunca una efectiva identidad reconciliada, se trata más bien de un movimiento continuo de inmunización y de auto-reconocimiento que hemos llamado 'sujeto' y 'hombre'[144]. No se trata de ninguna entidad ni de ninguna mónada: es un movimiento de rechazo continuo de 'lo otro' que se afirma en una identidad prometida.

Ahora bien, para Vattimo, en la alternativa nietzscheana,

> [e]l tránsito a la condición ultrahumana […] no es el establecerse de una condición de salud del alma, de claridad, de conciliación y fin de los conflictos; sino una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de toda actividad vital que consiste, como dice *Más allá del bien y del mal*, en 'violentar, preferir, ser injustos, querer ser diferentes'[145].

Según hemos visto, el presupuesto de la noción de 'sujeto' parecer ser la piedra angular del pensamiento moderno. Toda esta época, toda esta episteme, asume la existencia del sujeto o por lo menos asume que la verdad del sujeto debe ser una de las tareas fundamentales de la filosofía. Sin embargo, la noción misma de 'sujeto' no es cuestionada. Ya vimos que con la noción de instinto el sujeto queda re-comprendido como un efecto de superficie de un proceso y una multiplicidad más compleja. Ahora bien, dado que lo que llamamos sujeto es re-comprendido por Nietzsche como el producto de una configuración instintiva que tiene unas dinámicas específicas, la alternativa se encuentra, en consecuencia, dirigida a concebir formas de movilización y alteración de las fuerzas. Y para que esto pueda suceder, para que la configuración instintiva pueda cambiar, fuerzas activas deben poder liberarse del dominio de

---

[141] Recordemos acá que el sujeto moderno, como se vio con Foucault, se caracteriza por esa conciencia de sí como un ser limitado y excedido por sus condiciones de posibilidad.
[142] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 18.
[143] De esta manera 'lo impropio' pierde su carácter extraño y alterado. Queda reducida su potencia de alteración al tomar el lugar de peldaño hacia la cumbre del fin de los tiempos.
[144] "El sujeto no es sino actividad de poner, sobrepasar, falsificar" Vattimo, *Más allá del sujeto*, 39.
[145] Vattimo, *Más allá del sujeto*, 33.

las reactivas. Y esto, en palabras de la cita anterior, implica ser injusto, cuestionar los valores propios y volver a valorar[146]. Para Deleuze, en la alternativa de Nietzsche "[l]o negativo no está presente en la esencia como aquello de donde la fuerza extrae su actividad: al contrario, resulta de esta actividad, de la existencia de una fuerza activa y de la afirmación de su diferencia"[147]. Es decir, lo negativo ya no cumple el papel de medio para la afirmación de una identidad reconciliada, sino como oportunidad para afirmar una diferencia. Y en el momento en el que una diferencia se afirma, la configuración instintiva se modifica pues la vieja subjetividad se caracterizaba precisamente por no diferir en ningún momento de sí y por reapropiar 'lo otro' en un 'sí mismo'. No hay lugar para la diferencia pues en todo momento se trata de la conservación y protección de una mismidad. Por el contrario, dice Deleuze, para Nietzsche "[e]n su relación, la fuerza que se hace obedecer no niega a la otra o lo que no es, [sino que] afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia"[148].

En la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche afirma que esta concepción teleológica de la historia "conduce a la adoración divina a lo dado"[149]. ¿Cómo entender esto? Con Foucault veíamos que el sujeto moderno se encontraba en una situación de extrañeza frente a aquello que aparecía ante él como exterior, más antiguo y a la vez como condición de posibilidad de sí mismo[150]. Ahora, esto 'dado' que aparece como anterior al hombre pero a la vez como el mundo con el que debe lidiar, tiene un lugar particular en el proceso de reconocimiento de sí en la dialéctica hegeliana. En este proceso, Nietzsche afirma que estar entregado a 'lo dado' es, en cierto sentido, condicionar toda verdad al dato positivo de lo real. Con ello, el peso de la historia, la densidad temporal de 'lo real' y los hechos, caen sobre este ser de tal manera que el sentido y dirección de su propia verdad (de la afirmación de sí en tanto que sujeto) se enmarca dentro de un tiempo teleológico en el cual 'lo otro' sólo cumple la función de ser medio para la llegada del 'ultimo hombre reconciliado'[151]. Para Nietzsche es necesario combatir esta divinización de 'lo dado' pues, como veíamos en el primer capítulo, volver sobre lo que se

146 Recuérdese la necesaria injusticia que viene con toda acción creadora y transformadora (secciones 1.4, 1.5).
147 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 17.
148 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 17. En la próxima sección profundizaremos un poco más en cómo entender esta 'afirmación de la propia diferencia'.
149 Nietzsche, *II Intempestiva*, 111.
150 "La Historia humana es ahora sólo la continuación de la Historia de los animales y plantas, incluso en las más oscuras profundidades del mar, encuentra lo histórico-universal las huellas de sí mismo con mucosidad viviente" Nietzsche, *II Intempestiva* , 115-116.
151 "¡Herederos del proceso del mundo, cúspide y meta del proceso del mundo!, ¡sentido y solución de todos los enigmas del devenir en general, expresados en el hombre moderno!" Nietzsche, *II Intempestiva* , 115.

supone tiene un sentido dado y exponerlo en su multiplicidad y procedencia (la configuración de fuerzas que lo hace posible) significa hacer de 'lo otro' y lo que se supone ajeno al hombre, una oportunidad para cuestionar 'todo lo propio'.

Para Vattimo, "[e]l resultado del desenmascaramiento, pues, no puede ser una apropiación de lo verdadero, sino una explicitación de la producción de mentiras"[152]. Es decir, una puesta en escena de las fuerzas que configuran el sentido que le damos habitualmente a nuestra propia existencia y al mundo[153]. No es un acercamiento a la verdad pues, como ya hemos reiterado, en el pensamiento de Nietzsche no hay una aproximación a *un* fin o una verdad última, sino una explicitación de la multiplicidad de fuerzas, instintos y acontecimientos históricos que forjaron nuestra sensibilidad y nuestra concepción de lo que es verdad[154]. Para Nietzsche cualquier valoración del mundo es parcial y, por lo tanto, interpretativa[155]. No hay un acercamiento a ninguna verdad sino una interacción de fuerzas distintas que buscan afirmar su propio sentido. En consecuencia con esto, Nietzsche afirma que el 'yo', el 'sujeto', el 'ego', "ese ser abstracto descarnado al que llaman 'hombre', […] es, […] una ficción"[156]. Por ello, la crítica de Nietzsche al 'hombre' no implica un acercamiento a una explicitación de nuestra propia verdad, sino una explicitación de todo lo impropio que hay en nuestra manera de identificarnos.

Por lo anterior, la alternativa nietzscheana no consiste en la consolidación de *una* nueva verdad, sino en re-interpretar y permitir que lo múltiple se afirme y que la verdad aparezca como interpretación. Este acogimiento de la interpretación es una manera de dar lugar y acoger a 'lo impropio' dentro de 'lo propio', sin la pretensión de que esa interpretación sea una nueva verdad. El reconocimiento de que toda historia y toda narración son interpretaciones implica que el elemento de extrañeza y alteridad que las atraviesa nunca sea reducido ni superado al estatus de verdad propia del ser que se identifica bajo esa narración. Reconocer que nos movemos siempre dentro de la interpretación implica darle un lugar a la alteridad que habita dentro de 'nosotros mismos' y afirmar el carácter alterador de 'lo otro' en tanto que no es reductible a una verdad.

El lugar de lo negativo en Nietzsche no puede ser concebido como medio para la afirmación de lo propio, sino como oportunidad de alteración y transformación de ello. No

---

152 Vattimo, *Más allá del sujeto*, 37.
153 "Nunca encontramos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella" Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 10.
154 "…cualquiera de estos instintos se ha apoderado del incidente como si fuera una presa…" Nietzsche, *Aurora*, 137.
155 "¿Qué son, pues, nuestras vivencias? Es *mucho más* lo que introducimos en ellas que lo que ya contienen. ¿No cabría decir, incluso, que, en sí mismas, son vacías? ¿Tener vivencias es fabular?" Nietzsche, *Aurora*, 137.
156 Nietzsche, *Aurora*, 122, §105.

hay conservación de lo propio de sí como humano ni *fin* específico que perseguir en tanto que pertenecientes a una 'humanidad'; cada anhelo, cada horizonte, cada nueva isla que se vislumbra, es anunciada por una existencia que ya no está inmune a las consecuencias de permitir la intrusión de lo ajeno ni de dejar que esa intrusión desajuste y derrumbe todo lo que creímos propio: allí es donde un nuevo horizonte se puede vislumbrar. El tiempo de la esperanza, por ello, no es compatible con el tiempo teleológico.

## 2.4 En busca de islas propias

### 2.4.1 Lo otro en el seno de lo mismo: afirmación del diferir

Si el tiempo de la esperanza y de un nuevo porvenir no es teleológico, ¿de qué tipo de experiencia temporal se trata cuando hablamos del ultra-hombre (de la vida después del 'hombre')? Una característica fundamental de esta experiencia es que el sentido de lo que *ha pasado* no está cerrado y por esto posee una potencia transformativa. El pasado puede afectar *nuevamente* pues no ha sido 'superado'. Por el contrario, este se hace pasado en la manera en que nos afecta en el presente, es decir, en el entrecruzamiento temporal con la actualidad. Es por esto que la transformación no consiste en la progresión teleológica del tiempo –en el acercamiento al momento de la reconciliación– sino en la posibilidad de que el pasado retorne y nos transforme.

La moderna experiencia del tiempo consiste en una configuración hipertrofiada de fuerzas inmunitaria frente a las posibilidades, peligros y riesgos que abre la exposición ante 'lo otro'. Es por esto que la solución no consiste –como parece asumirlo la dialéctica hegeliana y el humanismo– en acelerar el proceso de reconocimiento y apropiación de 'lo otro', sino en modificar la lógica inmunitaria misma que rige esa experiencia. Se trata, por lo tanto, de alterar esa configuración instintiva para que la diferencia tome un carácter transformativo.

No podemos perder de vista que para Nietzsche la fuerzas no son entidades abstractas propias de la naturaleza o de la esencia humana. Las fuerzas son formas de sentir, hábitos y costumbres indistinguibles de una corporalidad particular. Ahora bien, cuando pensamos en que para poder asumir una posición crítica frente a nuestra sensibilidad moderna debemos alterar nuestra manera de sentir, tenemos el inconveniente de que identificamos automáticamente al 'quién' de esta acción como el 'yo', 'la razón' o 'la conciencia' y, como hemos visto, estas categorías son hijas de la misma reactividad. Veremos un poco más adelante que para Nietzsche la transformación de sí parte de esta 'auto-conciencia', pero no reafirmándose, sino auto-destituyéndose y auto-problematizándose. Por el momento

consideramos que tenemos que abordar una cuestión previa, a saber, que si la sensibilidad moderna consiste en una serie de hábitos, la alteración debe ser pensada también en ese sentido. En particular, en una forma de vida que asume el tiempo y el pasado de otra manera.

En §109 de *Aurora*, Nietzsche da consejos acerca de cómo combatir viejos instintos que no se desea sigan dominando la afectividad 'propia'. Hacia el final de su reflexión, afirma:

> *el hecho de que se quiera* combatir la violencia de un instinto no es una cuestión que esté en nuestro poder hacer, como tampoco depende del método que se elija o incluso del éxito que se pueda lograr con él. En todo este proceso, nuestro entendimiento, antes bien, no es más que un ciego instrumento de *otro* impulso, *rival* de éste, que nos tortura con su violencia: sea la necesidad de descanso o el miedo a la vergüenza y otras consecuencias negativas, sea incluso el amor. Mientras creemos que somos 'nosotros' quienes nos quejamos de la violencia de un instinto, en realidad es un instinto *el que se queja de otro instinto*, es decir: la percepción del sufrimiento en una *violencia* semejante presupone que exista otro instinto no menos violento – o más violento aún –, y que sea inminente una *lucha* en la que nuestra inteligencia se vea obligada a tomar partido"[157].

Hay, como se ve, una completa inmanencia de las fuerzas. La alteración no puede surgir de un lugar extraño a ellas –como la modernidad había pretendido que fuera la razón– sino gracias a otras fuerzas que afectan una configuración dada. La supuesta decisión que pretendemos tomar a conciencia de transformar nuestra vida no es, por lo tanto, un dictamen autónomo de la razón ni de una voluntad independiente de las contingencias. Por el contrario, son los hábitos y las vivencias que afectan nuestra vida los que nos transforman o los que nos condicionan para que tomemos una decisión transformativa. Es en esta experiencia instintiva –relativa al cuerpo[158]– donde se puede dar un efectivo cambio en nuestra manera de sentir[159].

Ahora bien, el cuerpo moderno al 'afirmarse' a través de la negación de lo que no es, no realiza una afirmación de la diferencia sino una negación de ella para reconciliar al sujeto consigo mismo. Para Nietzsche esta actitud reactiva-inmunizante escinde la existencia entre 'lo familiar' y 'lo ajeno'. Esta escisión desactiva las fuerzas que tienen la capacidad de modificar la relación de las fuerzas entre sí. Mas son precisamente estas fuerzas activas las que permiten la

---

157 Nietzsche, *Aurora*, 126, §109.

158 "Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar", VP (*Voluntad de poder*), II, 226 citado por Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 26.

159 Recordemos que esta concepción del cuerpo no puede oponerse (por lo que hemos dicho en este capítulo y en el anterior) a la noción de alma. Ya hemos visto que aquella oposición entre alma y cuerpo –traducida en el antagonismo entre lo sensible y lo racional– es un producto de la reactividad. La teoría de las fuerzas nos ha permitido la traducción y reinterpretación del fenómeno corporal y el fenómeno del alma dentro del mismo campo de 'lo corporal' o instintivo. De esta manera, las nociones de instinto y de fuerza nos permitieron borrar la diferencia entre ambos espacios con supuestas naturalezas opuestas.

constitución de un verdadero cuerpo 'propio'[160]: "Las fuerzas activas del cuerpo, he aquí lo que hace del cuerpo un 'sí mismo' y lo que define a este sí mismo como superior y sorprendente: 'Un ser más poderoso, un sabio desconocido - que tiene por nombre 'sí mismo'. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo'"[161]. Esta concepción del cuerpo implica que lo que seamos 'nosotros mismos' depende de las fuerzas que nos constituyen y además que aquello que lo hace vital y 'superior', es desconocido para nosotros (extraño a nuestra propia consciencia). Múltiples consecuencias se derivan de esto pero una de las más importantes quizás sea lo que implica para quién, se supone, decide sobre 'uno mismo', las propias acciones y el propio cuerpo. No es, evidentemente, la conciencia ni la voluntad del sujeto. Es más bien algo que escapa a la consciencia y que la condiciona; algo que la excede pero que al mismo tiempo hace parte de sí. Es una alteridad del 'sí mismo' auto-reflexivo lo que, para Nietzsche, posibilita un nuevo horizonte. De esta manera se reconoce que lo que está llamado a gobernar nuestra configuración anímica no es el alma sino su alteridad: fuerzas inconscientes y desconocidas que se encarnan en el cuerpo. El 'sí mismo' es 'el otro': el cuerpo.

Así, se sigue que la transformación de sí pasa por la superación no dialéctica de sí mismo y un potenciamiento de la vida, que ha sido dañada y perjudicada por la subjetividad moderna: "Y este misterio me ha confiado la vida misma. 'Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse a sí mismo*'"[162]. La vida es, de esta manera, lo que permite esta superación de sí. Pero es este movimiento de superación lo que es más propio de la vida: la negación de sí misma constituye su afirmación[163] [164]. Zaratustra, en un pasaje titulado "De las islas afortunadas", dice a los hombres incapaces de crear y transformarse: "No os ha sido lícito estableceros por nacimiento en lo incomprensible, ni tampoco en lo irracional"[165]; atribuye su incapacidad de transformación a su incapacidad para pensarse a 'sí mismos' en lo que consideraban ajeno.

---

[160] En adelante veremos que la constitución de 'lo propio' según Nietzsche –en contraste con 'lo propio' o 'lo propio de sí' (mismidad moderna) – está atravesada por una paradoja constante e irresoluble: lo propio se configura en la medida en que 'lo impropio' ya no es más rechazado ni negado; en la medida en que 'lo impropio' se acepta como el lugar de la constitución de sí y de lo propio de sí.

[161] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 63.

[162] Nietzsche *Zaratustra*, 176, ("De la superación de sí mismo").

[163] Esto es inverso a la lógica inmunizante. Esta última consiste en afirmarse a sí misma a través de la negación del otro. La vida, por el contrario, se niega a sí misma - en el acogimiento del otro– y con ello se afirma.

[164] "Cuando criticamos, no se trata de una actitud arbitraria e impersonal – se trata, con harta frecuencia por lo menos, de una prueba de que se encuentran en nosotros fuerzas vitales y dinámicas que provocan el desprendimiento de una costra. ¡Negamos y tenemos que negar, porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse, algo que acaso no conocemos aún, no vemos aún!" Nietzsche, *Gaya ciencia*, 226, §307.

[165] Nietzsche, *Zaratustra*, 136, ("En las islas afortunadas").

Ahora, ¿cómo darle un lugar a 'lo otro' en la propia vida?, ¿cómo hacer para que la vida 'se libere'?, ¿cómo modificar la manera en que estamos configurados para tener una experiencia alteradora del mundo y de nosotros mismos?, ¿cómo hacerlo para no seguir deseando que todo "deb[a] volverse liso y someterse al espíritu, como su espíritu y su imagen reflejada"[166]?, ¿cómo no seguir extraviados en la búsqueda de un 'nosotros mismos' que está indefectiblemente perdido?

La solución está en una nueva experiencia del tiempo. Como hemos visto, este nuevo 'sí mismo' -que ya ha aprendido a superarse- no es una identidad ni puede serlo pues llegar a una completa igualdad consigo sería negar una posible futura alteración. Se trata de un movimiento, de una vida, de un estilo de vida; de ese constante ponerse en cuestión a sí mismo pero no para afirmarse en la propia esencia, sino para re-significar todo lo que entendemos como propio. Es este movimiento auto-crítico–que vimos es el fundamento del sentido histórico en Nietzsche– el que manifiesta una modificación en la 'propia vida': un constante devenir con respecto a 'sí mismo'. Ahora bien, este movimiento auto-crítico tiene una relación estrecha con una experiencia del tiempo particular. En el capítulo anterior lo llamamos el proceder intempestivo de Nietzsche, pero creemos que ese proceder tiene un fundamento filosófico que se opone a la experiencia temporal moderna: el eterno retorno.

Para Deleuze el pensamiento del eterno retorno permite asumir una experiencia de la alteridad no como un proceso que desemboca en la afirmación de una identidad, sino como una experiencia transformadora. Para Deleuze,

> [e]l eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia: lo contrario de la 'adiaphoria'. Y, en efecto, no entendemos el eterno retorno hasta que no hacemos de él una consecuencia o aplicación de la identidad. El eterno retorno no es la permanencia del mismo, el estado del equilibrio ni la morada de lo idéntico. En el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere[167].

En el eterno retorno se produce una afirmación de la diferencia que no la anula ni la supera en una mismidad reconciliada. Con esto se produce una afirmación del tiempo en su capacidad de resquebrajar 'lo propio'. Ahora, ¿cómo puede el eterno retorno afirmar la diferencia cuando, según algunas formulaciones del propio Nietzsche, se trata del retorno de 'lo mismo?

---

[166] Nietzsche, *Zaratustra*, 174, ("De la superación de sí mismo").
[167] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* 69.

El §341 de *La gaya ciencia* titulado "El peso más pesado" plantea el pensamiento del eterno retorno invitando al lector a preguntarse si sería capaz de desear la repetición de su vida tal como ha sido hasta entonces con todo el dolor y sufrimiento que haya habido en ella. Nietzsche plantea allí dos posibles reacciones: o sentir dicha posibilidad como una maldición, o afirmar este designio con felicidad. La diferencia entre ambas reacciones se encuentra, precisamente, en dos maneras antagónicas de concebir el tiempo. Para la primera reacción, la realización de la posibilidad que plantea el demonio de este aforismo es *el peso más pesado* en tanto que no se considera que exista ninguna posibilidad de transformación en la repetición. Por el contrario, se considera que el pasado y el tiempo recaen sobre la existencia en *un único sentido*, condenando así a la humanidad a vivir siempre lo mismo. Al considerar la segunda reacción, que no solo acepta el designio sino que además lo convierte en un motivo de alegría, Nietzsche pregunta: "¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?"[168]. Así, la aceptación y afirmación del eterno retorno constituyen, para Nietzsche, la demostración de amor hacia la vida más elevada.

No desear 'nada más que' el retorno de 'lo mismo' implicaría potenciar la vida; pero dado que no se trata en estricto sentido de 'lo mismo', sino del diferir, ¿de qué manera se relaciona la vida con la diferencia y con la alteridad? La afirmación del eterno retorno sólo es posible en tanto que se asume que el tiempo favorece a la vida. En tanto que se asume que devenir del tiempo no tiene una única dirección determinante del propio ser y que, por el contrario, es potencia de nuevas formas de ser: "¿Cuál es el ser de lo que deviene, de lo que no empieza ni termina de devenir? *Retornar, el ser de lo que deviene*"[169]. El ser que se afirma en esta aceptación jubilosa del tiempo no es una entidad ni una identidad, es precisamente el movimiento del retorno: el devenir mismo, la transformación misma[170]. La aceptación del eterno retorno implica necesariamente una concepción positiva del tiempo en la medida en que se afirma en su carácter transformativo. Es preciso que el instante de la aceptación "sea un tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que pase (y pasa en beneficio de otros instantes). Es preciso que el presente coexista consigo mismo como pasado y como futuro. Su

[168] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 250, §341.
[169] Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 71.
[170] "Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión 'eterno retorno' nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple" Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 72.

relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro"[171]. Se trata de una experiencia del tiempo en la que el pasado se redime en el presente por la simultánea anunciación de nuevos horizontes a futuro. El tiempo como peso no existe más y comienza a ser instante de decisión sobre la propia vida; instante en el que la vida se supera a sí misma y difiere de sí.

No obstante, ¿'quién' realiza esta aceptación?, ¿'quién' desea y dice 'sí' al eterno retorno? No es nada más que la expresión movilizada de una multiplicidad que se encuentra en el seno de 'lo mismo': al interior de la propia vida, del mismo y propio pasado, se halla lo múltiple y lo que permite diferir de sí. Esta expresión que desea nuevos horizonte y crea nuevos valores es la voluntad de poder. Deleuze afirma que el principio de la síntesis que se produce con el eterno retorno es la voluntad de poder: "La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de la cantidad entre dos o varias fuerzas supuestas en relación […] La voluntad de poder como principio no suprime el azar, al contrario, lo implica, ya que sin él no tendría ni plasticidad, ni metamorfosis"[172]. Es decir, la voluntad de poder es la que pone en relación diversas fuerzas y hace de esa relación diferencial, un efecto transformativo para la propia vida. Es la voluntad de poder la que permite que en una interacción de fuerzas una se imponga sobre otra y, en su diferencia, se exprese valorativamente. Es la que permite que no seamos sólo hábitos breves, sino también caracteres duraderos. La particularidad de la reactividad moderna es que la voluntad, aunque quiere y desea *lo mismo*[173], no puede *volver* a querer pues no hay un diferir de las fuerzas sino un estancamiento de su relación y diferencia. La voluntad de poder sólo puede afirmar en tanto que haya diferencia, y diferencia sólo puede haber en la afirmación del eterno retorno. En el caso contrario, en la reactividad-inmunizada moderna, la voluntad de poder niega la diferencia pues desea la conservación de 'lo mismo'. Y, dado que para Nietzsche la vida es esta capacidad de metamorfosis y de plasticidad, la subjetividad moderna niega la vida y la perjudica.

Dado que una de las características de la reactividad es que inmuniza su propia configuración instintiva –es un cuerpo acorazado–, la confrontación con otras fuerzas consiste en desactivar sus posibilidades de afección y transformación. Deleuze afirma que, por el

171 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 71-72.
172 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 77-78.
173 Recuérdese el forjamiento de la 'memoria de la voluntad' en *La genealogía de la moral*.

contrario, "la voluntad de poder se manifiesta como un poder de ser afectado"[174], es decir, como un poder ser alterado por la diferencia. Se manifiesta en la medida en que en la experiencia del instante del retorno –en la experiencia del devenir– las fuerzas pueden alterar su relación mutua y su lugar propio. Todo esto se expresa de la única manera en que para Nietzsche puede expresarse la voluntad afirmativa: valorando y creando. En consecuencia, en el diferir de 'sí mismo' y en la creación, la voluntad es afirmativa.

En "De la superación de sí mismo", Zaratustra expresa con claridad su voluntad: "Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tiene él que* caminar!"[175]. Ser devenir y ser lucha dice Zaratustra puesto que no hay devenir sin lucha. No hay afirmación sin confrontación ni dificultad. Tomar rumbos distintos a los predestinados por el tiempo lineal y cronológico implica una confrontación con la diferencia y con lo que hay de diferente en uno mismo. Ese camino torcido y difícil es el que debe recorrer el creador pues sólo nuevas finalidades pueden aparecer cuando las viejas han sido puestas en cuestión[176]. Es un proceso de destrucción y creación simultáneo que consigue afirmar jovialmente el abandono de todo lo que se asumía como propio.

A este respecto en "De la visión y el enigma", Zaratustra se refiere a dos caminos curvos, torcidos e infinitos que se contraponen y encuentran en un portón llamado 'Instante'. En este pasaje Zaratustra le plantea a un enano que había traído a cuestas durante su viaje que si ambos caminos duran una eternidad en recorrer, ambos deberían contener todas las posibilidades de eventos, incluso ese momento mismo. El planteamiento de Zaratustra es, igual que en §341 de *La gaya ciencia*, una prueba en la medida en que afirmar la eternidad en el instante presente una imagen determinada del pasado y del futuro puede desesperar o producir afirmación. La afirmación sólo puede tener lugar en la medida en que se comprenda que cada

174 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 90.
175 Nietzsche, *Zaratustra*, 176, ("De la superación de sí mismo").
176 Es importante notar que la afirmación del devenir en el instante del eterno retorno no implica necesariamente la aceptación de una vida inestable y caracterizada por prácticas efímeras. Recordemos la inclinación que sentía Nietzsche hacia los hábitos breves. No puede constituirse hábito de lo que sólo se hace una vez: un hábito es una forma de vida moderadamente duradera y comprometida. Crearse un hábito implica responsabilidad y compromiso, no veleidad. Que sean 'breves' apunta a que a pesar del compromiso vital que requiere una afirmación, se ha de ser capaz de transformarse cuando los viejos hábitos ya no favorezcan la vida. Una auténtica afirmación del devenir implica una 'síntesis' de todos los tiempos en la medida en que es una auténtica re-interpretación del pasado que tiene consecuencias esenciales para la vida presente y futura. Una afirmación superflua no puede producir un cambio de esas magnitudes.

instante de afirmación prefigura un sentido para al pasado y el futuro. Los caminos eternos chocan en el instante pero ninguno de los dos lo determina: no hay ni una carga determinante del pasado con respecto al futuro ni una aproximación ineludible hacia un fin determinado de la historia. La imagen de la historia pasada y venidera se configura en la afirmación del instante presente. Y ese instante, en tanto que crea toda una imagen afirmativa del pasado y del futuro, favorece a la vida y le da un nuevo rumbo.

Luego del planteamiento hecho al enano, la escena del pasaje cambia abruptamente y Zaratustra describe una nueva visión:

> Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. […] Entonces se me escapó un grito: '¡Muerde! ¡Muerde!
>
> ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!' – éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo* grito[177].

Luego de esto, Zaratustra le pide a los "buscadores, indagadores, y quienquiera […] que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados" que le expliquen su propia visión. Le pide a los aventurados, a los hombres verdaderamente críticos, que traten de comprender quién podría ser "el que tiene que venir aún". Este pastor, que bien podría referirse al hombre del resentimiento, se ve atragantado por la serpiente de la culpa y de la memoria de la voluntad reactiva. El peso más pesado cae sobre él y no lo deja respirar. Mas este atragantamiento obliga al pastor a actuar y desembarazarse del peso; produce la transformación de este 'hombre':

> Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente-: y se puso de pie de un salto.
>
> Ya no pastor, ya no hombre, – un transfigurado, iluminado, que *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como *él* rió!
>
> Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, - - y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.
>
> Mi anhelo de risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora![178].

Este ser transfigurado que ha superado su condición de humanidad, nace del atragantamiento de la mala conciencia. El nuevo porvenir se anuncia cuando las viejas fuerzas se vuelven contra sí mismas y se desajustan. El hombre muerde la serpiente y renace ya no como hombre. A pesar de que Nietzsche plantea la misma pregunta que Foucault y Deleuze: '¿quién es este que ha de venir?', es claro que sólo puede venir en el ocaso del ideal de humanidad. Este ocaso no

[177] Nietzsche, *Zaratustra*, 232, ("De la visión y el enigma").
[178] Nietzsche, *Zaratustra*, 232, ("De la visión y el enigma").

promete una reconciliación del hombre consigo mismo, no asume este movimiento sobre 'sí mismo' para reapropiarse, sino que desea y se afirma en su propia desaparición porque allí se anuncia el amanecer de lo nuevo y lo bello: "¡Sí, muchos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores!"[179].

### 2.4.2 La auto-problematización de la moral

En *La genealogía de la* moral, Nietzsche explica cómo la mala consciencia es madre de su propia aniquilación. Es una serpiente que se muerde la propia cola. Dado que, como vimos, la alteración se da en la re-configuración de fuerzas e instintos que se encuentran dentro de 'nosotros mismos', debemos asumir, entonces, que lo nuevo y transfigurado se da por una modificación o nueva relación desde y con 'lo viejo'. En otras palabras, la novedad y el porvenir no surgen de la nada, sino de un diferir de 'lo mismo' con respecto a sí mismo. Es una transfiguración del pasado y de lo que es, en un nuevo horizonte de sentido.

En la obra de Nietzsche no hay sólo un llamado a destruir las viejas tablas de valores, sino también a crear nuevos valores. Hay una pregunta constante por cómo darnos un nuevo cuerpo más allá del pensamiento antropocéntrico y reactivo. Es por esto que, a pesar de que Nietzsche la emprende constantemente contra todo lo que ha sido llamado propio del hombre, sí hay una preocupación por encontrar nuevamente algo 'propio'. Esto 'propio', por lo tanto, en la medida en que aceptemos la inmanencia de las fuerzas, sólo puede darse simultáneamente en la lucha en contra de lo propio inmunizado. En la auto-problematización, lo propio se halla anunciado en la visión que se abre 'en contra del propio tiempo'.

En *La genealogía*, cuando Nietzsche se refiere a las existencias creadoras y activas, afirma: "no es en *ellos* en donde ha nacido la 'mala conciencia', esto ya se entiende de antemano – pero esa fea planta no habría nacido *sin ellos*"[180]. Esta hipótesis ya la habíamos abordado cuando mencionamos que el sentimiento de culpa y responsabilidad se inscribe en la subjetividad autónoma cuando cierta normatividad –acuñada por seres creadores de valores– se impuso violentamente y afectando la constitución afectiva de los seres humanos. El ulterior fenómeno de 'interiorización' sólo pudo ocurrir como consecuencia (e inversión) de unos valores impuestos por vidas activas. Es por esto que las acciones del supuesto hombre soberano son reacciones y no acciones creadoras, dado que sus actos son obedientes a lo

[179] Nietzsche, *Zaratustra*, 137, ("En las islas afortunadas").
[180] Nietzsche, *La genealogía*, 112.

impuesto por la tradición y conservadoras de una constitución afectiva particular. No son transformadoras de lo que es, como sí lo fueron en su momento las acciones de los hombres que impusieron valores.

En un gesto simétrico pero inverso, Nietzsche afirma que el resurgimiento de las existencias valoradoras y creadoras no se puede pensar desconectado de la establecida subjetividad moral moderna. Por el contrario, esta nueva existencia crítica y creadora surge en el seno de la subjetividad reactiva. Dice Nietzsche: "Es una enfermedad la mala conciencia, no hay duda, pero una enfermedad como lo es el embarazo"[181] [182]. Es decir, un intento por proteger la identidad que, mediante sus propios mecanismos auto-inmunizantes, produce las fuerzas capaces de destruir dicha identidad. Es una enfermedad que produce su propio antídoto. Aterrado ante el presente de la humanidad, Nietzsche plantea el porvenir que 'tiene que' nacer de la mala consciencia:

> Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida *de* la realidad –: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – *alguna vez tiene que llegar*..."[183]

Esta redención –que no puede confundirse con reconciliación– produce un nuevo ser que ama y desprecia nuevamente. Este mismo suelo produce su hijo redentor: no surge de una dimensión independiente de 'la tierra' sino que encuentra dentro de 'sí mismo' las fuerzas para desprenderse de lo que antes era y devenir-otro. Devolver a la tierra su meta no puede interpretarse como un nuevo establecimiento de una meta fija para la humanidad o para la historia. Por el contrario, como afirma Vattimo, se trata de lograr la "unidad de ser y

[181] Nietzsche, *La genealogía*, 113.
[182] "Toda esta activa 'mala conciencia' ha acabado por producir también –ya se lo adivina-, cual auténtico seno materno acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes, y quizás ella sea la que por vez primera ha creado la belleza…" Nietzsche, *La genealogía*, 113.
[183] Nietzsche, *La genealogía*, 124.

significado"[184]. Es decir, de establecer nuevos sentidos de la existencia que no vayan en perjuicio de la vida –pues la vida misma es la diferencia– sino que la favorezcan y potencien.

Es al interior del 'sentido de la tierra' –del sentido que no se desentiende de la vida– en donde se hallan las fuerzas redentoras de esta humanidad en decadencia. Por eso, para Vattimo, el eterno retorno permite la "constitución de un mundo donde el significado ya no trasciende a la existencia"[185]. Es decir, donde el sentido producido por la afirmación del retorno de 'lo mismo' ya no niega la vida ni su carácter móvil y transformativo. Un mundo en donde, por el contrario, se establece un sentido 'de la tierra', de lo contingente, de lo perecedero. Esta constitución de sentido, aunque parezca lo contrario, es más dificultosa que el (sin)sentido de la modernidad pues mientras la identidad moderna se inmuniza frente al devenir y no se arriesga a sí misma al confrontarse con su alteridad, la afirmación del retorno pone en peligro los últimos fundamentos de 'uno mismo'. El sentido de la tierra es el sentido de la confrontación, la oscilación producida por los terremotos de la tierra y de la historia y por la fragmentación del suelo propio a manos de fuerzas extrañas, incontenibles e intempestivas.

Con la afirmación del eterno retorno de lo mismo se logra el acogimiento del azar y de la fortuna. Se da una incorporación en la experiencia vital de la espera y apertura hacia 'lo otro'. Esta llegada de 'lo otro' se espera como un destino inevitable pero incalculable ante lo cual debemos asumir una actitud vital; a la manera de una tarea y de un compromiso con cada experiencia alteradora. Esta tarea es una meta pero no un fin de la humanidad: en la afirmación del retorno se está siempre a la espera de lo que ha de venir, siempre con la mirada puesta sobre las nuevas islas, no a conquistar, pero sí con las cuales nos llegaremos a topar inevitablemente. El contagio y el riesgo son inevitables, pero esto es lo que se afirma en esa experiencia: en el acogimiento de lo inesperado se afirma la vida y se abre la posibilidad para transformarse auténticamente, pues se experimenta un contagio con lo otro (lo impropio y lo ajeno). Esa experiencia en la cual lo *propio* queda contaminado por lo *impropio*, en donde lo propio queda en *suspenso*, es donde nuevas posibilidades de ser se anuncian.

Para Vattimo, la dificultad de esta afirmación y de este acogimiento reside en que, a pesar de que la subjetividad se niega a sí misma, constituye, en todo caso, una decisión *propia*. Es decir, parecería haber una sin salida pues se trataría de una afirmación 'propia' de que no

---

184 Gianni Vattimo, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Trad. Jorge Binaghi (Barcelona: Ediciones Península, 2003), 323.
185 Vattimo, *El sujeto*, 324.

hay nada así como algo 'propio'. Es como si la condición de configuración de todo lo propio fuera la renuncia a esa propiedad e identidad. ¿Tiene sentido entonces seguir afirmando que hay decisiones propias? Creo que aún lo tiene pues no podemos renegar de nuestra propia constitución moderna. La sutileza del argumento de Nietzsche en *La genealogía* reside en que no se trata de negar las características de nuestra subjetividad y arrojarnos al devenir y al sin sentido del caos, sino de encontrar nuevos sentidos a través de decisiones y experiencias de la subjetividad moderna que la confrontan a sí misma y que la disuelven. Es decir, la posibilidad de destrucción de la antigua subjetividad se halla dentro de sí misma y se da por una decisión que implica su propia desaparición. Es, paradójicamente, una decisión 'propia' que afirma que todo 'lo impropio' y 'lo negativo' son necesarios para la vida propia: con esto, la inmunización se quiebra y la vieja subjetividad renuncia a su identidad. Sin embargo, y aquí es donde se halla la paradoja, esta pérdida de sí mismo constituye el momento central de la configuración de 'lo propio' vital (lo singular). Es a través del riesgo y la exposición de sí en donde nuevos sentidos de 'lo propio' prefiguran; allí se da una afirmación de lo (im)propio.

### 2.4.3 El tiempo de lo singular

El tiempo de la transformación de sí y la consolidación de lo nuevo propio –en adelante llamaremos 'lo singular' a esta nueva propiedad que se distingue de la vieja propiedad auto-inmunizada– está, como hemos visto, íntimamente relacionada con una experiencia temporal de lo impropio. Hay que notar que dicha afirmación y espera no son condiciones de una transfiguración de sí venidera que coincidiría con la llegada de lo impropio, sino que en el momento mismo en que se acepta esa posibilidad con alegría, en la afirmación jubilosa del retorno, ya se ha alcanzado la transformación de sí. Esto pues esperar la inminente venida de lo otro y con ello el riesgo de 'perderse a sí mismo' está negado de raíz por la subjetividad moderna. La expectativa de la pérdida de sí ya es, de cierta manera, una pérdida de la vieja identidad.

Es por esto que la afirmación del poder de diferencia del otro (que ya no podemos pensar sino como sinónimo de la vida) se impone con absoluta necesidad. No es, como podría pensarse, una decisión ligera ni una opción más de la subjetividad: es, con toda radicalidad, la afirmación de una vida transformada. No puede pensarse como una forma de vida de una identidad determinada que es capaz de exponerse de cuando en cuando a la diferencia; se trata de una forma de vida que ha aceptado que dicha diferencia puede llegar y afectarla en cualquier momento y por ello las viejas estructuras inmunizantes ya no pueden volver a erigirse. No hay, por lo tanto, reconocimiento de 'lo mismo' en la experiencia de 'lo otro', sino, por el contrario,

una afirmación de sí mismo en la apertura permanente a la diferencia. Es por esto que dicha afirmación constituye una auténtica forma de vida propia. No es una decisión menor, es un compromiso radical con una forma de vida. Este compromiso no desemboca en una forma determinada de existencia –ni establece por ello un único sentido para ella– sino que permite una interminable apertura a la reconfiguración de lo propio en la espera, en el umbral, de la confrontación con lo otro. Esta expectativa constituye, por tanto, una forma de vida singular y siempre en camino de singularizarse.

La figura recurrente en las obras de Nietzsche de esta singularidad es el relámpago. El relámpago se produce intempestivamente, pero su aparición sólo es posible en tanto que fuerzas particulares llegan a interactuar entre sí y a producir un efecto transformativo. Sin la diferencia que se produce por la interacción de esas fuerzas, el relámpago no podría aparecer: hay que permitir por lo tanto, mediante una decisión, que dichas fuerzas se afecten mutuamente. Se trata del movimiento de volver sobre 'lo mismo' y hacerlo diferir de 'sí mismo' (alterarlo, exponer la alteridad que la constituye). Con ello, uno (se) transforma. No desde lo absolutamente nuevo, sino desde el material heredado de nuestro cuerpo y de nuestra historia. El tiempo es, de esta manera, una oportunidad de transformación.

Dice Zaratustra:

> En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón. Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino – es el que mi voluntad quiere. Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones: pero mi querer viene siempre a mí como liberador y portador de alegría[186]

La voluntad que menciona Zaratustra desea la pérdida de sí y afirma el dolor que esto puede producir. Pero estos dolores de parto, este desgarramiento del corazón, estas despedidas de lo familiar, son deseadas por la voluntad de Zaratustra pues sabe que es sólo así como una nueva isla puede llegar a aparecer en el horizonte. Esto lo desea la voluntad como si fuera su propio destino. Esta pérdida de sí en la confrontación alteradora con la diferencia no es un evento extraordinario o fuera de lo común: se trata de la manera en que nos dejamos afectar por el mundo y por lo que hay de desconocido en nosotros mismos. Para no caer en la distinción entre 'lo interior' y 'lo exterior', digamos simplemente que por las fuerzas que habíamos creído

[186] Nietzsche, *Zaratustra*, 137. ("En las islas afortunadas").

ajenas a nosotros mismos y a la imagen auto-reflejada de nuestra conciencia. Esta afectación es posible sólo en tanto que decidimos hacer de la experiencia un experimento de 'uno mismo':

> La vida de cada día y de cada hora parece no querer otra cosa que probar siempre de nuevo esta única proposición; se trata de lo que se trate, del buen tiempo o del malo, de la pérdida de un amigo, de una enfermedad, de una calumnia, de una carta que no llega, de una luxación de un pie, de una ojeada a alguna vidriera, de un contraargumento, de un libro abierto en tal o cual página, de un sueño, de un engaño: todo se revela al instante, o al poco tiempo, como algo que 'no debió faltar' - ¡tiene una profunda significación y utilidad precisamente *para nosotros*![187].

De esta manera, lo que es significativo para la experiencia de sí, no es sólo el conocimiento o lo que permite a la consciencia hallarse a sí misma a través de la apropiación de lo vivido. Es más bien toda vivencia que permita la re-evaluación de sí, lo que se afirma, por nimio que sea, en la transformación de todo lo propio y en la configuración de una vida singular.

Lo inesperado, la experiencia negativa y todo aquello que contraría las expectativas habituales de la experiencia, permiten no estar satisfecho con 'uno mismo', pues esa imagen inmaculada y pura de la propia subjetividad, se revela como dependiente de unas fuerzas superiores a ella misma. Antes lo azaroso era concebido como un medio caótico que debía ser organizado por la conciencia, de modo que se pudiera identificar allí la verdad propia del mundo y de sí mismo. Con la afirmación del azar y de lo múltiple en el instante de retorno en la confrontación y encuentro con el otro se abre la posibilidad de hacer de 'lo propio', 'lo común' y 'lo familiar' un lugar para ser configurado *con otros*. Y en esta confrontación, que invita a una reconfiguración de 'lo propio' de la mano con 'lo impropio' –llámese mundo, naturaleza, animales, sociedad…-, no hay una progresiva apropiación de lo ajeno, no hay un momento ulterior de reconocimiento mutuo, no hay esta promesa, sino que es *con* otros –en la confrontación, en la disputa– cómo se configura ese espacio. Se debe, por lo tanto, abandonar toda pretensión de consentimiento mutuo racional y, más bien, abandonarse a lo que pueda nacer de esta entrega: "En efecto, de vez en cuando alguien toca *en* nosotros – el amable azar: a veces él guía nuestra mano, y ni la más sabia de las providencias sería capaz de idear música más hermosa que la que entonces logra producir nuestra insensata mano"[188].

El tiempo de lo singular es el tiempo de la inminente llegada del otro y de la afirmación de la diferencia. Pero este tiempo no es el tiempo de lo venidero, de lo que se halla escondido tras los velos del futuro. Ese tiempo es precisamente el instante de la afirmación; del instante

[187] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 204, §277.
[188] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 204, §277.

de la síntesis de todos los tiempos: ahí, en la afirmación, pasado, presente y futuro se configuran, toman una forma que no es la imagen reflejada de la propia identidad, sino de un nuevo mundo que se anuncia en el ocaso de 'lo propio'. El tiempo de lo singular es el tiempo mundano en conjunción con el tiempo divino: azar y necesidad. Recordemos que, para Foucault, Nietzsche entiende al hombre y a Dios de la mano: lo otro y lo mismo en un mismo plano, no reconciliados pero en tensión y en comunicación, dependientes. Es el juego de fuerzas en una nueva configuración instintiva propiciada por la contaminación y por la exposición. Pero cada momento de transformación es único, definitorio y necesario; es el cumplimiento del destino de la voluntad:

> ¡Oh tú voluntad mía! ¡Tú viraje de toda necesidad, tú necesidad *mía*! ¡Presérvame de todas las victorias pequeñas!
>
> ¡Tú providencia de mi alma, que yo llamo destino! ¡tú que estás dentro de mí! ¡Tú que estás encima de mí! ¡Presérvame y resérvame para *un* gran destino![189]

¿Puede todavía haber identidad?, ¿puede haber aún afirmación de 'lo propio'? Creemos que la puede haber, pero tan sólo como lo que deviene en un instante preciso y transforma la vida. El pensamiento del eterno retorno permite pensar en la singularidad a partir de la repetición y la afirmación de lo múltiple. La singularidad es por esto indistinguible de esa afirmación y ese movimiento de exposición configura algo distinto a lo que ha caracterizado a nuestra subjetividad humana por tanto tiempo. Configura un estilo de existencia –en movimiento– en el que la voluntad se afirma a sí misma y se manifiesta en nuevos hábitos y acciones que no niegan la diferencia. Esta nueva vida la afirma pues hace de esta afirmación una transformación de todo lo propio. Por ello, este movimiento afirma –simultáneamente- lo (im)propio:

> Todo este desgarramiento frenético y continuo, la descomposición de todos los fundamentos, su disolución en un devenir siempre fluido y disolutor, ese incansable empeño histórico de tejer e historiar todo aquello devenido del hombre moderno, esa gran araña crucera en los nudos de la red cósmica… esto puede ser ocupación y preocupación de los moralistas, de los artistas, de los piadosos, incluso de los hombres de Estado. Pero hoy ello nos debe por una vez alegrar ya que los vemos reflejados en el reluciente espejo mágico de un parodista filosófico en cuya cabeza el tiempo ha tomado por fin conciencia irónica de sí mismo llegando, en realidad, hasta 'lo demencial', utilizando las palabras de Goethe[190].

### 2.4.4 Lo singular: en busca de islas propias.

Lo singular debe entenderse como lo que se produce en el entrecruzamiento y en la tensión *entre* lo propio y lo impropio; *entre* la pérdida de sí y la configuración de una vida propia; *entre* la

[189] Nietzsche, *Zaratustra*, 300, ("De tablas viejas y nuevas").
[190] Nietzsche, *II Intempestiva*, 117.

destrucción y la construcción. Nietzsche hace constantemente un llamado a la esperanza que se abre con esta actitud auto-destructiva: "¡Y que caiga hecho pedazos todo lo que en nuestras verdades – pueda caer hecho pedazos! ¡Hay muchas casas que construir todavía!"[191]; "¡Sí, muchos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores!"[192]; "¡Sólo como creadores podemos destruir!"[193]… Este acogimiento de la disolución de todo lo propio ha sido un hilo conductor de nuestra propia interpretación de la obra de Nietzsche. Desde su concepción de la crítica histórica, pasando por su interpretación de la tragedia ática hasta la singularización que se produce con la afirmación de eterno retorno, el pensamiento de Nietzsche se caracteriza por encontrar la manifestación más grandiosa de la vida en las cosas bellas que nacen en medio del dolor y de lo que destruye todo lo propio. Más aún, lo bello y lo grande nacen porque afirman ese riesgo y lo desean. Lo negativo, de esta manera, no es apropiado ni superado, sino asumido como una oportunidad para reconfigurar todo lo propio[194].

Ahora bien, ¿es la singularidad a la que llama el pensamiento de Nietzsche una singularidad sin hogar y sin nada propio?, ¿está condenada a andar errabunda por el mundo, constantemente perdiéndose y despidiéndose de lo que alguna vez llamó 'suyo'?, ¿no hay nada duradero para esta existencia? Más aún, ¿no es esta la forma de existencia de las subjetividades de las sociedades capitalistas actuales: ciudadanas del mundo, pertenecientes a cualquier lugar, que asumen el mundo como un lugar que puede ser apropiado? Por el contrario, consideramos que la singularidad nietzscheana es la que verdaderamente está en capacidad de alcanzar algo propio; es la que en verdad puede llamar a algún sitio 'su hogar', es la que verdaderamente puede volver a amar, odiar y valorar. Es, más bien, la subjetividad moderna, de la que aún somos herederos, la que anda errabunda por el mundo intentando apropiar todo lo extraño; la que incurre infinitamente hacia tierras extrañas para volver a traer a casa los tesoros de esas tierras desconocidas. Esta incursión en lo extraño sólo tiene sentido en tanto que hay un necesario viaje de vuelta a casa, en tanto que el propio y antiguo hogar se 'enriquece' con lo traído de otras tierras. Pero esta es la mentalidad del colonizador que está dominado por el amor a la patria y a su tierra nativa. No es capaz de transformarse en la interacción con la

191 Nietzsche, *Zaratustra*, 178, ("De la superación de sí mismo").
192 Nietzsche, *Zaratustra*, 137, ("En las islas afortunadas").
193 Nietzsche, *Gaya ciencia*, 106, §58.
194 "Lo que para mí constituye el valor y el resultado de la vida está en otra parte; mi orgullo y también mi desventura están en otra parte. Sé más de la vida por haber estado tantas veces a punto de perderla: ¡Y por eso mismo yo gozo más de la vida que todos vosotros!" Nietzsche, *Gaya ciencia*, 223, §303.

alteridad. Su único amor es el profesado lo nativo y lo extraño es continuamente puesto a disposición de lo propio e infinitamente apropiado violentamente. Mas este apego no es el del amor. Esta subjetividad, que pregona estar satisfecha de sí misma, en realidad nunca lo está. Está siempre perdida y siempre asediada por la necesidad de tener que apropiar todo lo extraño. Ese día glorioso de la completa reconciliación nunca llegará pues, como hemos visto, la diferencia siempre está en camino de llegar. Cuando esta vieja subjetividad cree que tiene su patria en el continente en el cual desembocan todas sus incursiones al extranjero, en realidad se encuentra des-orientada y su existencia es insignificante[195]. Y es de esta manera pues nunca ha valorado y nunca ha afirmado nada más que el regreso a casa, el regreso a sí mismo y la reconciliación consigo mismo.

Por otra parte, la singularidad de la afirmación de la diferencia se encuentra en que reconoce su propio carácter errabundo y renuncia a someter toda su vida al regreso a casa. Reconoce en su forma de vida (cuerpo y sensibilidad), una enfermedad y un anquilosamiento de su afectividad. Con el sentido histórico que revela la parcialidad, procedencia y multiplicidad que se encontraba en nuestra forma de pensar y sentir, todo lo propio parece agrietarse. El sentido que gobernaba nuestras vidas queda eclipsado por la aparición de un horizonte con múltiples sentidos posibles. ¿Nos condena esto a estar a la deriva? No, más bien nos revela que habíamos estado siempre a la deriva y que ahora podemos crear 'nuestros propios' sentidos:

> El que ha llegado a conocer los viejos orígenes acabará por buscar manantiales del futuro y nuevos orígenes […] El terremoto, en efecto, – ciega muchos pozos y provoca mucho desfallecimiento: y también saca a luz energía y secretos ocultos.
>
> El terremoto pone de manifiesto nuevos manantiales. En el terremoto de viejos pueblos emergen manantiales nuevos[196]

Entre la fragmentación revelada por la afirmación del poder destructor del tiempo, uno parecería hallarse a la intemperie. Sin rumbo, como en un océano vasto y peligroso. Pero hay que alzar velas y dirigirse hacia un nuevo hogar. Pues sólo para los apátridas está reservada la esperanza del nuevo mundo.

> ¡Al llegar a este punto, pensando en la *juventud*, gritó: ¡tierra!, ¡tierra!... ¡Basta ya de toda esa peregrinación extraviada y de esa búsqueda impetuosa a través de oscuros mares extraños! Ya se divisa en el horizonte una costa. No nos importa cómo sea, pues tenemos que

[195] "Porque nosotros, los modernos, no tenemos nada propio: sólo llenándonos hasta el exceso de tiempos antiguos, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos, llegamos a ser algo dignos de consideración, esto es, como enciclopedias ambulantes, que es como nos calificaría tal vez un antiguo heleno perdido en nuestro tiempo" Nietzsche, *II Intempestiva*, 70.

[196] Nietzsche, *Zaratustra*, 297, ("De tablas viejas y nuevas").

> desembarcar. Y el peor puerto será siempre mejor que volver a dar tumbos en esa infinitud escéptica carente de esperanza. Desembarquemos en tierra firme; ya más tarde encontraremos mejor puerto y facilitaremos el acceso a los que vengan después[197]

La enseñanza de Nietzsche nos libera de la interminable e inacabable tarea de encontrarnos a nosotros mismos. Nos muestra que, para invertir el modelo antropocéntrico y humanista del pensamiento moderno, debemos transformar lo que entendamos por 'humano' y por 'lo más propio de sí'. Lo propio está siempre por venir, siempre por ser configurado[198]. Pero hay que configurarlo, hay que crearlo y no darlo por sentado o heredarlo pasivamente del tiempo y la tradición. Es por esto que la singularización es una transformación efectiva de la existencia de los hábitos y de las costumbres, porque afirma nuevos sentidos que son inseparables de formas de vida.

Esto no puede ser pensado como una tarea solitaria y centrada sobre una supuesta 'propia persona'. La singularización sólo puede realizarse en relación con otros (por otros, gracias a otros). Ese nuevo mundo, la misma posibilidad de que ese nuevo horizonte sea visible para nosotros, está dado porque la experiencia alteradora de la diferencia nos permite reconfigurar lo que es posible. Es por esto que la afirmación en la singularización es la afirmación simultánea de lo (im)propio: porque no hay 'uno mismo' sin el otro y sin la alteridad. El instante de la transformación de sí implica una transformación en todas las relaciones entre lo 'propio' y 'lo ajeno', entre lo 'familiar' y 'lo desconocido'. Llámese mundo, naturaleza, animales, otros seres vivos, e incluso, 'lo otro' que hay en 'nosotros mismos'; ya nada de eso se opone a 'nosotros mismos' como un enemigo que debe ser apropiado o eliminado. Todo esto se encuentra ante nosotros como una oportunidad para evaluar la manera en que nos pensamos y nos relacionamos. Esta afirmación es, por lo tanto, un compromiso vital con todo lo que es pero también con todo lo que ha de venir: configura una imagen de todos los tiempos y una constelación de relaciones que antes no era posible. Es un compromiso con los antepasados y con los que han de venir:

> ¡Oh hermanos míos, no hacia atrás debe dirigir la mirada vuestra nobleza, sino hacia *adelante*! ¡Expulsados debéis estar vosotros de todos los países de los padres y de los antepasados!
>
> El *país de vuestros hijos* es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza – ¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca!

---

197 Nietzsche, *II Intempestiva*, 129.

198 "Mil senderos existen que aún no ha sido nunca recorridos; mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre" Nietzsche, *Zaratustra*, 125-126.

> En vuestros hijos debéis *reparar* el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡*así* debéis redimir todo pasado! ¡Esta nueva tabla coloco yo sobre vosotros[199].

De esta manera Nietzsche nos invita a resquebrajar el suelo propio, aunque esto nos arroje a la intemperie y a la desolación, para encontrar, a través de nuevas aguas y mares desconocidos, nuevas islas que podamos llamar 'propias'. Nuevas islas a las cuales les podamos dar un nombre propio; islas que contengan extrañezas a las cuales no habremos de darles el nombre de las cosas de nuestro viejo mundo, sino extrañezas que nos obliguen a reconfigurar un nuevo lenguaje propio. Lo viejo no consume a lo nuevo, la mismidad no devora a la extrañeza. Ambas se relacionan a una distancia suficiente para contagiarse mutuamente y, para así, transformar(se):

> Pero quien ha descubierto el país 'Hombre' ha descubierto también el país 'Futuro de los hombres'. ¡Ahora vosotros debéis ser mis marineros, marineros bravos, pacientes! […] El mar está tempestuoso: todo está en el mar. ¡Bien! ¡Adelante! ¡Viejos corazones de marineros!
>
> ¡Qué importa el país de los padres! ¡Nuestro timón quiere *dirigirse* hacia donde está el *país de nuestros hijos*! ¡Hacia allá lánzase tempestuoso, más tempestuoso que el propio mar, nuestro gran anhelo![200]

Como veíamos en la sección anterior, lo más próximo es también lo más lejano y en cada experiencia hay una posibilidad para que otras fuerzas modifiquen el panorama de lo propio. Incluso en soledad esta posibilidad está por ser realizada pues 'uno mismo' es siempre otro. Todo lo propio está siempre impregnado de lo impropio: "Cada cual es para sí mismo la persona más lejana"[201]:

> Y tras haber navegado así durante largo tiempo, nosotros, argonautas del ideal acaso más intrépidos de lo que es sensato y con harta frecuencia náufragos y accidentados, pero, como queda dicho, más sanos que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos, cada vez de nuevo sanos – nos parece que en recompensa de ello se extiende delante de nosotros una tierra aún inexplorada, cuyas fronteras aún no han sido averiguadas por nadie, un más allá de todas las tierras y rincones existentes del ideal, un mundo tan pródigo en cosas hermosas, extrañas, problemáticas, pavorosas y divinas que nuestra curiosidad y nuestra ansia de poseer ya no conocen límites - ¡ay, que ya nada puede satisfacernos! ¿Cómo podríamos con tales vistas y con la conciencia y el saber atenazados por semejante hambre canina, sentirnos satisfechos todavía con el *hombre presente*?[202] [203].

---

[199] Nietzsche, *Zaratustra*, 287, ("De tablas viejas y nuevas").
[200] Nietzsche, *Zaratustra*, 299, ("De tablas viejas y nuevas").
[201] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 241, §335.
[202] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 312, §382.
[203] Karsten Harries, en su texto "The philosopher at sea" (Harries, Karsten. "The philosopher at Sea" en *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*. Editado por Michael Allen Gillespie y Tracy B. Strong. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1991), interpreta estas recurrentes imágenes en la obra de Nietzsche, la de las islas y los navegantes, como una forma de referirse a su propia filosofía pero también

## 3. El intervalo

Haber tomado este largo camino filosófico que ha buscado ofrecer una interpretación de la lucha de Nietzsche con su tiempo, ha sido una elección necesaria para llegar a lo que consideramos es lo más significativo y poderoso de su pensamiento: la consolidación de unas bases para una nueva comprensión de 'lo común', y de una nueva forma de entender la ética y la política. Laura Quintana ha remarcado que "más allá de si Nietzsche puede leerse o no en términos democráticos, o de si sus críticas a la democracia implican la necesidad de pensar otras formas de democracia; antes que eso, lo que está en juego es la manera en que la alteridad se concibe desde su pensamiento"[204]. En este sentido, el núcleo de la pregunta por las implicaciones éticas y políticas del pensamiento de Nietzsche, debe encontrarse dando necesariamente un paso atrás y preguntándose por sus diferencias filosóficas y ontológicas con la modernidad. Esto pues, como ya hemos visto, las diferencias residen precisamente en el lugar que se le ha otorgado a la alteridad, a la diferencia, a lo impropio y a lo ajeno.

Algunas páginas más atrás habíamos mencionado en unas notas el importante aporte reciente de Hatab y Acampora para desacreditar las interpretaciones que hacían de Nietzsche un pensador que abogaría por el alcance de una verdadera autonomía y soberanía, máxima manifestación de lo propiamente humano y, por ello, del 'ultra-hombre'. Acampora afirma que "si el individuo soberano continúa posicionado como nuestro fin, incluso si el carácter de 'el fin' es interpretado de tal manera que pueda ser reconciliado con el devenir, entonces fracasaremos tanto en entender la tarea de perseguir aquello más alto que Nietzsche anticipa, como, en consecuencia, en alcanzarlo"[205]. Hacer de Nietzsche un pensador que reafirma e incluso anhela el perfeccionamiento de 'lo propiamente humano' es restarle todo su potencial

---

a la tarea de sus futuros lectores. Aunque no comparto algunos aspectos de la interpretación de Harries, su referencia a una metáfora similar que usa Kant en *Crítica de la razón pura* es completamente iluminadora, y revela el contraste y la flagrante oposición del pensamiento nietzscheano al proyecto kantiano (y a la filosofía moderna en general con su afán de establecimiento de los límites legítimos del conocimiento y de la esencia humana). La cita es la siguiente: "No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás" Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas (México D.F.: Taurus, Santilla Ediciones Generales, 2006), A235-236/B294-295, 259.

[204] Quintana, Laura. "«Siempre eres otro»: Nietzsche y la alteridad de la vida". Comp. de Vanessa Lemm, *Nietzsche y el devenir de la vida*, (Santiago: F.C.E, 2014), 254.

[205] Acampora, "On Sovereignty", 157.

crítico y toda su vigencia, los cuales se hallan precisamente en que el *Übermensch* ha de ser entendido como una superación del ideal mismo de humanidad. Por eso se trata de la 'ultra-humanidad' y no de 'super-humanidad'. Como lo menciona Hatab, actualmente la "teoría política liberal contemporánea puede haber superado estos juicios categoriales particulares, pero permanece actual un generalizado juicio de los ciudadanos que no son suficientemente 'racionales' en la vida política"[206]; lo que demuestra que el ideal de humanidad como ideal de ser ese animal-hombre que ha adquirido la capacidad de prometer y de ser fiel a su palabra, permanece vigente. Por ello es crucial mostrar que no hay una continuidad entre la tradición moderna y el pensamiento de Nietzsche, puesto que seguir operando y entendiéndonos dentro de este pensamiento humanista implica asumir a la diferencia y la negatividad de una manera violenta e inmunitaria. La 'ultra-humanidad' que Nietzsche vislumbraba en el horizonte debe ser entendida como el esfuerzo por poner en acto una nueva forma de existencia que asuma lo la alteridad y lo impropio, de una manera afirmativa.

Esta afirmación provee herramientas para esbozar un nuevo campo de acción en el cual no quedaremos atrapados en la lógica de la apropiación moderna y donde se podrá poner en acto una verdadera vida transformativa y revolucionaria. Provee las herramientas para considerar una nueva forma de ser-entre-otros que no está supeditada a ningún ideal de humanidad, que no es otra cosa que un ideal de comportamiento y de forma de vida que ha pasado incuestionado desde hace varios siglos.

En un texto que sigue esta línea de interpretación que rechaza el ideal de subjetividad soberana en Nietzsche, Nathan Widder señala que al Nietzsche 'descentrar' la subjetividad moderna con su ontología de las fuerzas, se niega que pueda haber tanto "un ego posicionado detrás de las fuerzas como una fuerza particular que domine a las otras y que dirija al sí mismo (puesto que las fuerzas no son entidades distinguibles sino impulsos relacionales"[207]. Las consecuencias que Widder encuentra en esta rechazo radical de la soberanía moderna se encuentran, como para Acampora, Hatab y nosotros, en el terreno de la ética y la política. Widder afirma que para Nietzsche "la más importante moral – o mejor, ética – orientación es aquella que usa la apariencia del 'yo' para superarla"[208]. Esto se puede ver en la afirmación de la diferencia del eterno retorno –anhelo del contagio y del amor por lo impropio, como

[206] Hatab, *Nietzsche's*, 82.
[207] Widder, "A Semblance", 834.
[208] Widder, "A Semblance", 835.

veremos– en la cual "el 'yo' es una necesaria ficción que es tomada por un sí mismo compuesto por una multiplicidad heterogénea de fuerzas con el fin de superar su apego a esta apariencia de unidad"[209]. En otras palabras, se trata de la auto-problematización de la moral como auto(superación) heterónoma de la subjetividad autónoma. Esto implica que dicha superación debe pasar por una relación particular con la alteridad. Widder afirma que "la sensibilidad ética requerida para la superación es una consciencia de la superficialidad del ego, de su ser una fachada, y no de su ser como entidad constituida por su separación de lo que ella no es, ni de la última imposibilidad de finalizar esta separación"[210]. Es por esta razón que en el próximo capítulo trataremos de mostrar que en la relación con la diferencia y con su afirmación se juega en buena medida las consecuencias éticas y políticas del pensamiento de Nietzsche. Veremos que anhelar la 'ultra-humanidad' se relaciona con una nueva forma de sensibilidad que ya no se funda sobre la identidad auto-inmunizada de la consciencia, sino sobre el anhelo de un contagio de lo impropio, sobre una hospitalidad desprevenida del otro.

### 3.1 Lo ultra-humano, el intervalo

La tarea de singularización *propia* a la que nos llama Nietzsche se caracteriza por una inestabilidad de las fronteras entre lo propio y lo impropio. Su pieza fundamental es el juego paradójico entre la apertura a lo impropio pero a su vez la afirmación de esta forma de vida como lo más propio. En esta penúltima sección trataremos de mostrar que esta posición ambigua y paradójica *entre* lo uno y lo otro (*entre* uno y otro), es la posición que Nietzsche le asigna en reiteradas ocasiones no sólo al ultra-hombre sino además a la filosofía del porvenir. Esto nos permitirá ganar alguna claridad sobre lo que Nietzsche podría estar entendiendo por esta nueva forma de vida que es inseparable de una nueva filosofía que subvierte los fundamentos del pensamiento moderno.

¿Cómo entender esta tensión entre lo propio y lo impropio en una dimensión práctica?, ¿cómo entender las consecuencias que pueda tener para la vida?, ¿hay de por medio un mandato o un imperativo que permita fundar una ética particular a partir de las obras de Nietzsche? Consideramos que la perspectiva de Nietzsche permite menos construir una prescripción ética y más una ontología. La relación inestable entre lo propio y lo impropio que no es lo que hay que producir como tarea. Para Nietzsche, esta tensión ha existido siempre; es

[209] Widder, "A Semblance", 835.
[210] Widder, "A Semblance", 836.

una postura ontológica fundamental de su pensamiento: una condición fundamental de 'lo real'[211]. Lo que es problemático es la posición adoptada por el pensamiento moderno ante esa tensión y la que ha fundado no sólo una ética y una moral, sino toda una cosmovisión (ciencia, arte, filosofía…). Para Foucault, la resolución de esta tensión *entre* lo propio y lo impropio (lo mismo y lo otro) implica toda una seria consecuencias éticas y políticas. Para él, la cuestión no se limita a una diferencia meramente teórica, sino que se ubica en los fundamentos de nuestra comprensión de lo común y lo propio, a partir de lo cual se configura así mismo toda una ética y política moderna. Dice Foucault:

> Superficialmente, uno podría decir que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está siempre ligado, incluso en sus formas más vagas, a una ética o una política; más fundamentalmente, el pensamiento moderno está avanzando hacia una región en donde el Otro del hombre debe convertirse en el Mismo que sí mismo[212].

Es decir, se trata de una posición filosófica –fundamentada en la noción de un sí mismo humano– que avanza en el proyecto de apropiar y reducir todo lo otro en 'lo mismo'. Es un pensamiento de una mismidad auto-inmunizada[213]. Nietzsche describe qué es aquello que la modernidad ha negado sistemáticamente y prevé que una nueva forma de filosofía y de vida surgirán en una subversión de la posición que asumamos frente a esa tensión entre lo propio y lo impropio. Allí es donde se juega el porvenir ético y político de nuestro tiempo: en contra de una lógica de la apropiación. Con esto Nietzsche no asegura ninguna imagen particular del futuro, pero considera que si pretendemos cambiar radicalmente la manera en que nos pensamos y relacionamos con el mundo y con los otros –cualquiera que sea la dirección que tome esta transformación–, debemos combatir esa posición y esa lógica auto-inmunizante.

---

[211] Esta posición ontológica no permite re-afirmar un valor de 'lo real' en oposición a 'lo falso' o 'la ficción', pues, para Nietzsche, lo que entendamos por 'real' está precisamente construido sobre 'lo falso' y sobre 'la ficción'. Es decir, por todo lo impropio de sí. Es una ontología constituida por conceptos impuros que permiten ver que lo que consideramos como lo 'propiamente real' está atravesado por 'lo impropio'.

[212] Foucault, *The Order,* 358.

[213] El funcionamiento de este proyecto es característico –aunque no profundizaremos en ello – de la manera en que operan los discursos liberales de nuestro tiempo. Para estos discursos, el Estado constituye un espacio en el cual todos los hombres pueden hacerse iguales y pueden pertenecer a un horizonte de sentido universal y racional. En este horizonte todos los hombres pertenecerían a una 'misma' esfera y todas las diferencias quedarían anuladas por el lenguaje de la ley y del derecho. Se trata de los discursos de la inclusión del 'otro' diferente y de los derechos humanos, que pretenden abarcar a toda la humanidad –y a una animalidad y naturaleza al servicio del hombre –, sin importar las diferencias y sin verse afectados los propios mecanismos estatales y del derecho internacional por esa interacción o relación con el otro. Su pretensión de 'inclusión' no es sino la expresión más actual e incuestionada del anhelo moderno de apropiación de todo lo extraño e impropio.

Sabemos que ya no podemos seguir pregonando la resolución de la constitución de una imagen universal de 'lo mismo' o de 'lo propio' de la humanidad, pues esta imagen se consolida en la negación de toda diferencia. Esta negación –recordemos– no permite la formación de ninguna 'gran humanidad' ilustrada, sino, por el contrario, una existencia fragmentada:

> ¡Por qué extrañarse, por lo demás, de que os hayáis malogrado y os hayáis logrado a medias, vosotros semidespedazados! ¿Es que no se agolpa y empuja en vosotros – el *futuro* del hombre?
>
> Lo más remoto, profundo, estelarmente alto del hombre, su fuerza inmensa; ¿no hierve todo eso, chocando lo uno con lo otro, en vuestro puchero?[214]

Nos hemos malogrado pero en el seno de esta mismidad 'chocando lo uno con lo otro' se encuentra nuestro porvenir. 'Chocando lo uno con lo otro', -uno con el otro, uno *entre* otro-; provocando el choque entre el uno con lo otro y no anulando el conflicto, es cómo empezaremos a ver una diferencia fundamental con el pensamiento moderno. En otras palabras, propiciando el conflicto y creando nuevos valores a partir de él, no anulándolo en el alcance definitivo de una paz eterna. Se trata, por tanto, de una manera diferente de pensar una resolución de esta tensión: una resolución sin final definitivo y sin paz universal.

En un corto pero sugestivo texto titulado "La constitución de la subjetividad en Nietzsche" Mónica Cragnolini explora una manera de entender esta 'resolución' de la tensión entre lo propio y lo impropio en el pensamiento de Nietzsche. Para esta autora, el punto decisivo se juega precisamente en el sentido del 'entre' de la tensión. Más aún, para ella, en este 'entre' se halla la nueva subjetividad por la que Nietzsche aboga.

Para Cragnolini, esta nueva subjetividad es definida por Nietzsche de maneras paradójicas y ambiguas. Nosotros hemos resumido esta paradoja como una tensión irresoluble entre lo propio y lo impropio. Cragnolini se preocupa por esto y se pregunta, en la misma vía que nosotros hemos abordado, ¿cómo puede darse uno una forma de vida a sí mismo si no hay un 'sí mismo' a la luz de la perspectiva de las fuerzas y los instintos?, ¿cómo conciliar la disolución de la propiedad y autonomía del 'yo' con esta llamada a la formación de sí?:

> Si 'yo' es un 'cruce' de fuerzas, aquellas que desde el pensamiento de la modernidad se caracterizan como las 'propias' y las 'ajenas' (de los otros y de lo otro), entonces no puedo constituirme en dominador de mis fuerzas porque en ellas siempre están presentes los otros y lo otro[215].

---

[214] Nietzsche, *Zaratustra*, 397, ("Del hombre superior").

[215] Mónica Cragnolini, "La constitución de la subjetividad en Nietzsche" en *Nietzsche en perspectiva*. Comp. Germán Meléndez (Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001), 57.

Es decir, no puedo nunca afirmar que sea auténticamente 'yo mismo' quien esté actuando o dándose una forma de vida a sí mismo. Por el contrario, he de reconocer que mi voz es siempre al mismo tiempo la de otros; que mis acciones y pensamientos están impulsados por fuerzas ajenas a lo que considero como lo más propio de mí mismo. Así, para Cragnolini, hay -es innegable- un llamado a la formación de sí en la obra de Nietzsche, pero este llamado no puede interpretarse como una reafirmación del 'yo' o del sujeto moderno. Esta formación de sí es indisociable de la afirmación de la diferencia característica del pensamiento del eterno retorno: una afirmación de la diferencia y de la alteridad como norma de la propia vida, muy distinta a la que se produce con la dialéctica, en la cual la negatividad se reconoce para volver a ser apropiada en 'lo mismo'. En pocas palabras, la afirmación nietzscheana es una afirmación de la diferencia, mientras que la afirmación moderna es una afirmación de la mismidad. En este sentido, la formación de una posible subjetividad en Nietzsche debe entenderse como un movimiento doble: de pérdida y formación de sí simultáneas. Para Cragnolini, la tensión entre 'el sí' y 'el no' es irresoluble pues el sí es una forma muy particular de negación, es afirmación de la negatividad. Es por esta razón que cualquier tipo de formación de sí en el pensamiento de Nietzsche ha de pensarse en el intervalo *entre* ambos movimientos: transformación de sí en la pérdida de sí. No hay síntesis entre la actitud destructora y una actitud creativa sino que la subjetividad que Nietzsche anuncia se produce *entre* ambos movimientos.

Cragnolini afirma que "el 'entre' supone una continua des-apropiación de sí en tanto que se acepta que no hay una 'interioridad' que se relaciona con una exterioridad, sino fuerzas en constante transformación"[216]. En otras palabras, este intervalo *entre* ambos movimientos de pérdida de lo propio en lo impropio y constitución de lo propio, no puede pensarse más bajo la dualidad 'yo'/'otro', pues lo que llamamos 'yo' ya es siempre 'otro' y lo que llamamos 'otro' ya es siempre constitutivo de 'nosotros mismos'. La afirmación de la diferencia no produce esa contaminación, la afirma en tanto devenir continuo de las fuerzas y abre la posibilidad de que fuerzas cualesquiera puedan ser afectadas por otras fuerzas y con ello formas de vida y acciones se produzcan. Ahora bien, negar que existe una plena autonomía de la subjetividad no implica negar que de hecho nos asumamos, razonemos y nos comportemos como si fuéramos sujetos autónomos. Esto es fundamental pues no se trata de una negación absoluta de la

[216] Cragnolini, "La constitución", 57-58.

subjetividad ni de negar su existencia y que haya tenido una larga efectividad en la filosofía, sino de que en las fuerzas negadas por la propia subjetividad se halla el potencial de transformación de sí: el 'futuro del hombre'. Es decir, dentro de esta misma subjetividad –*entre* ella– se halla su potencial transformativo.

Ahora, ¿cómo entender en concreto este 'entre'? Cragnolini recoge metáforas y figuras recurrentes en el pensamiento de Nietzsche para referirse a esta forma de existencia: el intervalo, el puente, el niño, el tránsito, el cruce, el caminante, entre otras, que señalan algo que está en camino de formación. Tomados en su singularidad, son metáforas que se refieren a un estado puro de intervalo: no a un medio que es superado con vistas a un fin, sino figuras que representan ese estado 'entre' un pasado y un futuro venidero. En cierto sentido, un medio sin fin. Este estado de transición continuo pone de manifiesto que esta singularidad no es una entidad que afirma su propia esencia, sino un movimiento. Una *forma* de vida que no es sacrificada por ningún fin sino, por el contrario, que se potencia en la configuración de nuevos sentidos. Esta subjetividad no anhela la afirmación de su mismidad sino una forma de vida que ha diferido de sí, que se ha transformado. Es por esto que Nietzsche anuncia que el 'futuro' del hombre se halla en que lo pensemos como un tránsito y un ocaso continuo. No como una especie o una esencia, sino como un movimiento de continua pérdida de sí: "Oh hermanos míos, lo que yo puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso"[217] [218].

Ahora bien, afirmarse en ese estado de pérdida y de transición, ¿no implica re-apropiar a los otros, lo otro y lo múltiple en una nueva forma de subjetividad?, ¿no implica la formación de una nueva identidad? Para Cragnolini no puede tratarse de una nueva forma de apropiación, sino de una vida que renuncia a ella y que se crea, *entre* lo propio y lo impropio. Por ejemplo, dice ella, la figura del caminante

> es la figura que atraviesa el desierto del nihilismo sin encontrar casa definitiva en ningún lugar (porque ya no existe 'lo propio' para el hombre luego de la muerte de dios [y del sí mismo]), pero que, sin embargo, debe establecer sus casas provisorias solamente para despedirse de ellas[219].

Con esta figura del caminante se pone de manifiesto que al no tener más nada propio, esta existencia está arrojada a la búsqueda y creación de 'lo propio', y esto constituye su hogar y su patria. *Entre* la extranjería y la formación de nuevos nichos familiares y no en la reconciliación,

[217] Nietzsche, *Zaratustra*, 390, ("Del hombre superior").
[218] "…el hombre es un puente y no una meta…" Nietzsche, *Zaratustra*, 280, ("De tablas viejas y nuevas").
[219] Cragnolini, "La constitución", 59.

el reconocimiento o en el regreso a casa; en la aventura que implica *volver* a crear lo propio en tierras que son extrañas ahora para nosotros[220]: "por eso no puede ligar demasiado reciamente su corazón a nada en particular: es preciso que haya siempre en él algo de viajero, que encuentra su placer en el cambio y en el paisaje"[221].

Dice Nietzsche: "Nacidos de los misterios de la mañana, piensan en qué puede dar al día *entre* la décima y la duodécima campanada, una faz tan pura, tan luminosa, tan radiante de claridad: buscan *la filosofía de la mañana*"[222] [223]. *Entre* este día y el siguiente. *Entre* el presente propio y el porvenir indefinido e impredecible. *Entre* el ocaso y la aurora. En ese intermedio se encuentra el punto culmen de la auto-crítica –la más radical pérdida de sí– pero así mismo el instante en el que se está más expuesto a la multiplicidad del porvenir y del devenir; el instante en el que los escudos están caídos y todo lo impropio puede invadirnos.

Cragnolini se concentra en tres figuras que para ella son paradigmáticas de este 'entre':

> Viajero, ultrahombre y amigo, son figuras de una identidad que, al constituirse, a través de ese entrecruzamiento con los otros, en el 'entre', muestran la des-identificación que está presente en toda constitución de sí, y el elemento de alteridad como opacidad no dominable presente en la propia mismidad[224].

Ahora, ¿cómo se da ese entrecruzamiento con otros? Precisamente afirmando la diferencia y la capacidad de alteración de las fuerzas de la historia, de la naturaleza y de los otros: esas fuerzas

---

[220] Germán Cano, conocido traductor y comentarista de la obra de Nietzsche en español, enfatiza en la necesidad de pensar la filosofía como una 'salida de sí' en tanto que forma de liberarse del sinsentido de la filosofía moderna. Para Cano, la figura del extranjero o del ambulante representa esta concepción de la filosofía para Nietzsche. Al respecto afirma: "El *Wanderer*, quien 'tendrá los ojos bien abiertos a todo lo que pase', es un nómada, un viandante, cuyo rasgo más propio es la *desorientación*: 'no se dirige a ninguna parte', yerra en la *finalidad sin fin* propia del viaje, por lo que es capaz de 'mirar' y detenerse de un modo distinto y de apreciar las cosas desde una mirada 'ingenua', ajena al reconocimiento de la memoria" Germán Cano, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 244. De esta manera, el futuro de la filosofía se hallaría en una nueva capacidad de sentirse como extranjero en la antigua tierra propia; en la capacidad de adoptar una mirada extraña frente a lo familiar. Mas no hay que condenar a esta filosofía a una absoluta desorientación: el carácter errabundo de esta existencia no la condena al sinsentido sino que es la única manera de volver a darle algún sentido a la existencia. Hay, con toda seguridad, una finalidad en lo que no tiene fin. Al no esperar un momento final que justifique toda la historia de la humanidad, el ser humano se expone a la posibilidad de ser transformado por lo negativo. No hay *un* fin para esta filosofía, pero esto significa favorecer nuevos *fines* para la vida. Una paradoja más del pensamiento nietzscheano: "Ni siquiera como un viajero *hacia* un objetivo final, pues no lo hay" Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 309, §638.

[221] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 309, §638.

[222] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 310, §638. Primera cursiva mía.

[223] "Y el gran mediodía es la hora en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza: pues es el camino hacia una nueva mañana. Entonces el que se hunde en su ocaso se bendecirá a sí mismo por ser uno que pasa al otro lado; y el sol de su conocimiento estará para él en el mediodía" Nietzsche, *Zaratustra*, 127, ("De la virtud que hace regalos").

[224] Cragnolini, "La constitución", 60.

ajenas a la antigua mismidad son ahora confrontadas afirmativamente para alterarse a sí mismo, transformarse y des-identificarse.

Otra de las figuras que Nietzsche resalta como representativas de lo ultra-humano es la del niño. Esta figura nos resulta particularmente ilustrativa con respecto a esta 'subjetividad en intervalo' por dos motivos. Por una parte, porque enfatiza en que se trata de una existencia que está en camino de formación. El niño ha sido pensado como un ser que no ha alcanzado plenamente su condición de humanidad y que por ello no puede ser considerado responsable de sus propias acciones –no ha adquirido la costumbre de responder por sí mismo, de ser 'autónomo'–. Por eso se le educa para llegar a ser el humano maduro ideal: el adulto ilustrado. Ahora, resulta significativo que el ultra-hombre no sea caracterizado por Nietzsche como una nueva especie que supera la vieja humanidad, sino como un estado de la humanidad que había sido considerado etapa de transición a ser superada. Tal vez no sea una casualidad que la Ilustración y educación modernas busquen insistentemente superar cuanto antes la infancia. Tal vez hay algo en ella que es inconveniente para el proyecto moderno, tal como hemos caracterizado aquí.

Por otra parte, la figura del niño resulta ilustrativa en la medida en que manifiesta una forma particular de asumir la vida que contrasta fuertemente con la experiencia adulta del mundo. A este respecto, en "De las tres transformaciones" se describe la experiencia infantil:

> Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.
>
> Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo[225]

Se trata de un juego y al tiempo de una conquista de un mundo propio. En el juego el niño no se limita a seguir reglas establecidas. Crea nuevas reglas, las re-interpreta, les da un nuevo sentido para que le favorezcan, etc. En el juego el niño profana la norma pero no lo hace de una manera desinteresada o ligera. Logra transformarlas en la medida en que se ha comprometido completamente con el juego. Es decir el radical compromiso del niño con el juego le permite cambiar y modificar las reglas de juego existentes y crear nuevas: la novedad y la creación se producen entonces por una actitud comprometida y atenta a las normas antiguas. Es en este intervalo, *entre* la destrucción y la creación de la norma, en la reiteración alterada de la herencia, donde el juego del niño se produce. La transformación se da no destruyendo lo que es,

[225] Nietzsche, *Zaratustra*, 55, ("De las tres transformaciones").

ignorando el juego o las reglas existentes, sino reinterpretándolo de modo que el material de lo nuevo es sacado de lo antiguo. Así crea el niño: no de la nada sino profanando lo que es.

En *La genealogía de la moral* Nietzsche menciona también a este niño que ha de-venir en la aurora y en la crisis de la vieja humanidad:

> Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el 'gran Niño' de Heráclito, llámese Zeus o Azar, – despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuese una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa…[226].

Nietzsche pone al hombre como producto del azar, y de una serie de acontecimientos inesperado y absolutamente novedosos. Pero el hombre, en tanto que producto contingente e histórico, en tanto que hijo del azar, se halla condenado también a desaparecer, pues no es una verdad eterna, sino un instante milagroso producido por una combinación particular de fuerzas. De ahí que el hombre sea un camino, un episodio, un puente, un intervalo: no una esencia sino un producto histórico.

De esta manera Nietzsche invierte el lugar de la humanidad en la filosofía: no ya el hombre como promesa, no el hombre como la esencia prometida, sino una promesa en vez del hombre. Ya no hombre sino promesa: un porvenir más allá del fin unívoco de la historia. Esta es la promesa que anuncia la inocencia del niño con respecto a la norma: en la profanación del fin sagrado de la historia, otros sentidos, caminos y porvenires son posibles. De allí la alegría de niño: la alegría no de quien juega sin más –sin propósito u objetivo–, sino de quien crea nuevas reglas y nuevos sentidos como si se tratase de una nueva forma de vida y de un nuevo mundo[227]. La figura del niño no es la superación de la negación sino un juego continuo *entre* la afirmación y la negación, es la experimentación-modificación de lo que (uno) es para transformar(se). Mas esto no debe entenderse como una vida por siempre extraviada (aunque ya hemos visto que es en verdad la subjetividad moderna la más extraviada), sino una forma vida que está siempre en camino de formación: un estado puro de intervalo.

---

[226] Nietzsche, *La genealogía*, 110.

[227] En su texto *Profanaciones*, Giorgio Agamben dedica un apartado a reflexionar sobre la relación que para él guardan la infancia y la actitud profanadora. Esta actitud, dice Agamben, es la condición de posibilidad de la felicidad del niño. Esto se expresa, continúa Agamben, en una relación particular que tienen los niños con el lenguaje: "el niño nunca está tan contento como cuando inventa una lengua secreta". Es decir, el niño se encuentra más cercano a la felicidad no en el momento en el que aprende a hablar la lengua materna y a comunicarse con los nombres y las palabras usados por los adultos, sino cuando profana ese lenguaje y da nombres nuevos a las cosas (no sólo en el lenguaje sino a través de gestos, trabalenguas y juegos). Ver: Giorgio Agamben. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005), 24.

Esta alegría en el intervalo *entre* la pérdida y creación de sí es para Nietzsche la expresión más alta de la vida y del amor a la vida propia del ultra-hombre[228]. Esta es la tarea: "La donación de sí supone una continua desapropiación, un continuo 'desasimiento' (*Loslössung*) que ni siquiera se adhiere al desasimiento mismo, es decir, ni siquiera afirma la propiedad de la desapropiación"[229]. La aclaración de Cragnolini al respecto es sugestiva y pertinente: el propio Nietzsche había renegado de una vida arrojada al continuo devenir. De hecho, aspiraba a una unidad y una forma de vida nueva, no solamente a hábitos muy cortos: hábitos duraderos mas no incondicionales. Esta es la gran dificultad de la tarea: no llevar una vida superficial y desarraigada sino una vida que se entrega, se da, no simplemente por un capricho o por un afán incondicionado de encontrar nuevas tierras al azar, sino por un nuevo horizonte y por una nueva esperanza de vida.

Así pues, esta experimentación que se da *entre* la pérdida y la formación de sí ha de entenderse no como una elección más: es un compromiso vital que pone en riesgo todos los fundamentos de lo propio por el anhelo de una nueva promesa. Una figura que Cragnolini no menciona en su texto y que consideramos es clave en las representaciones del carácter riesgoso y prometedor del *entre* es la del amor profesado por Zaratustra al volatinero en el inicio del *Zaratustra*. Al ver a este personaje, Zaratustra dice:

> El hombre es una cuerda tenida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo.
>
> Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.
>
> La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*[230].

El hombre mismo convertido en puente es lo que Zaratustra anhela. Que su grandeza resida en la posibilidad de devenir otro, de pasar a otro lado. De mirar atrás peligrosamente para transformar el horizonte de posibilidades del futuro. Y eso sólo puede suceder en tanto que el hombre se ha asumido como pasaje y tránsito. La experimentación del volatinero lo expone al riesgo y termina perdiendo su vida. Zaratustra se acerca a su cuerpo moribundo y le rinde tributo con sus palabras: "Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir

---

[228] "¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud" Nietzsche, *Zaratustra*, 36.
[229] Cragnolini, "La constitución", 58.
[230] Nietzsche, *Zaratustra*, 38.

agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo"[231]. Y agrega: "Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre; ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores"[232]. Zaratustra ama a quienes se donan a sí mismos y renuncian a la 'conservación de sí': a quienes en la aventura y la experimentación configuran nuevos sentidos de la existencia. Pero ese tránsito hacia lo otro no lo celebra Zaratustra por el alcance efectivo del fin, sino por haber construido a la vida en un tránsito hacia 'lo otro'. Esto no significa que esta existencia esté condenada al fracaso, sino que su transformación ocurre en 'camino de', en tránsito hacia 'otro'. En el movimiento de expropiación y aventura, allí se configura la nueva vida y la nueva esperanza. El volatinero no llega efectivamente al otro lado, pero Zaratustra no lo concibe como un fracaso: lo celebra y lo tributa porque había transformado su propia vida en una vida donada a la nueva esperanza, a la promesa y por ello en camino de devenir otro.

El rayo –otra figura reiterada para representar al ultra-hombre– viene y es anunciado por el ocaso y la penumbra de la muerte del hombre. El relámpago acaece a la manera del ultra-hombre: es sin duda un acontecimiento pero se produce por una decisión concreta en un instante. Como pérdida de sí en un momento preciso, como momento terrible, pero a su vez como nueva luz, nueva esperanza: "*cualquiera que quiera llegar a ser libre tiene que llegar a serlo por sí mismo*, pues a nadie le cae la libertad en el regazo como un regalo milagroso"[233]. En el rayo se da una manifestación de lo otro –la naturaleza– en una singularidad inesperada que surge precisamente de elementos extraños: temperatura, nubes, humedad… De la misma manera aparece el ultra-hombre: en contra del propio tiempo, en contra de su pronóstico. No hay manera de predecir exactamente en donde pueda aparecer. Pero surge como una combinación azarosa y a la vez necesaria de elementos extraños, impropios a la subjetividad, que se condensan en la decisión vital de la transformación de sí, en un nuevo cuerpo y una nueva forma de vida. Esta decisión de alteración no es pura impropiedad, sólo en la nueva relación de fuerzas anunciadas por el contagio con lo impropio puede aparecer como un rayo. Por eso Nietzsche celebra el azar y la diferencia: no porque sólo gracias a ellos el hombre pueda devenir otro, sino porque *entre* la luz relampagueante se alumbran y vislumbran nuevos caminos. Como el rayo son estas formas de existencia:

---

[231] Nietzsche, *Zaratustra*, 39.
[232] Nietzsche, *Zaratustra*, 40.
[233] Nietzsche, FW, 99, citado por Cano, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, 373.

> Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado 'distintos' para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen: - en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un 'sentido' en orden al todo[234].

Se trata de una decisión vital que invierte el esquema tradicional de la acción y de la responsabilidad[235]. Uno toma de nuevo las riendas de la propia vida porque se entrega, se pierde, se dona a la experiencia alteradora de la diferencia: "La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro"[236]. Se trata de una decisión heterónoma como condición de posibilidad de configuración 'lo propio': por otro, gracias a otro, dado al otro. Recordemos que desde la *Segunda Intempestiva* Nietzsche insiste en el carácter inconsciente de toda acción: toda acción involucra siempre un salto irracional –de fe– y una exposición al mundo de la contingencia y el azar, ajeno a todo cálculo y previsión racional. Esa exposición es condición imprescindible de la realización de una acción. El corazón de la creación y de la transformación se halla en esa entrega a lo impropio, son paridos en esa experimentación/experiencia:

> No decimos solamente el corazón, sino el latido del corazón: lo que de instante en instante, *de un instante al otro*, venido una vez más de otro diferente del otro al cual está, así, entregado (y quizá soy yo), ese corazón recibe, recibirá *quizá*, de una pulsión rítmica, lo que se llama sangre, y ésta, la fuerza de llegar[237].

La fuerza e inspiración de las grandes acciones proviene precisamente de 'otro' –cualquiera que sea su nombre–, de la fuerza alteradora de la diferencia.

Esta exposición se concreta en *una* –una *entre* muchas posibles– forma de vida. Al afirmar la diferencia no nos hayamos condenados a la impropiedad y a la fragmentación sino que podemos alcanzar una nueva forma de vida que ha renunciado a la lógica de la apropiación. La vida se manifiesta no en puro azar y caos, sino en una unidad, un cuerpo, que conjuga lo (im)propio irresolublemente[238]:

---

[234] Nietzsche, *La genealogía*, 111.

[235] "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" Jacques Derrida, *Políticas de la amistad: seguido de El oído de Heidegger*. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 87.

[236] Derrida, *Políticas*, 87.

[237] Derrida, *Políticas,* 88.

[238] "Una de las particularidades del pensamiento de Nietzsche está en concebir la individualidad como que, si acaso, se gana y se conquista arduamente, algo excepcional a lo que se llega, a lo que se asciende. Lo común es,

> Dicha sujeción de lo más dispar constituye, a la vez, su definición tanto de la grandeza del hombre como de la *grandeza de estilo:* una unidad que no *es* sino lo que *deviene:* se hace, deshace y rehace triunfando reiteradamente sobre lo más *encontrado*, no sólo en el sentido de lo más disímil y contrario sino también en el sentido de lo más azaroso y fortuito. Como tantas otras cosas en Nietzsche la unidad no es algo dado sino creado[239].

Mas esta afirmación de lo más grande en el humano se trata siempre y en todo caso de echar por tierra las fronteras y límites de lo propiamente humano: lo más grande en el hombre es su (im)propiedad. La singularización no consiste en que cada hombre sea diferente a su antojo, sino en una forma de *responder* ante otros para los cuales no teníamos palabras 'propias' o atención[240]. Según Jacques Derrida, se trata del compromiso de responder ante quien no es como uno (el otro); el que no es como-humano. No se trata, ciertamente, de una 'relación' de polos opuestos ni de la 'relación' de dos esferas independientes que resultarían inafectadas. Se trata de la afirmación de la vida como confrontación con el otro; de una unidad y forma de vida que es de trabajo y experimentación *entre* otros. Allí, en esta afirmación de una nueva forma de vida, se configura no sólo un nuevo horizonte de lo propio, sino además de lo común y de una nueva dinámica de fuerzas que permite una confrontación con otros que no desemboca en su negación, apropiación o superación. Es decir, en la unidad alcanzada por la afirmación de lo (im)propio, se esboza el futuro de una nueva ética[241].

### 3.2 Una comunidad *entre* saludos y despedidas: sobre el amigo y el enemigo

¿Qué tipo de ética puede anunciarse con la afirmación de una vida (im)propia?, ¿qué tipo de lazo o vínculo puede construirse si renunciamos a todo lo que habíamos considerado 'propio'? A partir de lo que hemos explorado hasta el momento es evidente que ninguna forma de

---

por el contrario, valga la redundancia, el ser común. En un principio no soy *yo* quien yo soy. En un principio no se *es* quien se es; apenas, si acaso, se lo *deviene"* Meléndez, *Hombre y estilo*, 219.

[239] Meléndez, *Hombre y estilo*, 222.

[240] Esta forma de responsabilidad nace de un nuevo amor a lo impropio al que Nietzsche en ocasiones se refiere como *amor fati*. Este amor afirma la alteridad y la negatividad como experiencias de la alteración de sí: "En las heridas, miserias y enfermedades se encuentran caminos de transformación, en ellos se deviene como singularidad, y por esto hay que 'agradecerles en lo más profundo del alma' (GS, §295)" Nietzsche en: Quintana, "Siempre eres otro", 263. "Me es odioso obedecer y dirigir. /¿Obedecer? ¡No! ¡Pero tampoco –gobernar! /Quien no se da terror *a sí mismo*, a nadie aterra: /Y sólo quien aterroriza, a otros puede dirigir. /¡Dirigirme a mí mismo ya me es odioso! /Como animales del bosque y del mar, /Amo perderme por un buen instante, /Detenerme a cavilar en propicio extravío] (GS, rima 33)" Nietzsche en: Quintana, "Siempre eres otro", 264.

[241] Por ética entenderemos una manera de forma de ser-entre-otros derivada de la noción de intervalo. No confundimos este sentido de 'ética' con el usado por Nietzsche en *La genealogía* –eticidad de la costumbre– sino como una forma de con-vivir *entre* otros que no anhela reconocimiento mutuo ni un lazo comunitario fundado sobre un sentimiento previo de 'lo común'. Este lazo ético, como lo llamaremos con Derrida, se funda sobre la diferencia *entre* otros y no sobre lo común.

interacción con otros puede fundarse en una preconcepción de lo propio. No puede tratarse de un lazo que esté posibilitado por lo que pueda haber de común y familiar entre diferentes seres (o incluso con lo que habíamos considerado como 'nosotros mismos'): todas las nociones de nacionalidad, tierra, raza, lenguaje, especie y demás que se posicionan como lo que puede haber de común entre diferentes, no son sino una forma de apropiar la diferencia bajo una noción previa de lo que sería más propio de quienes estén en relación[242]. Por el contrario, se trata de una pérdida de lo propio en el reto de confrontarse con lo diverso y lo otro. El hermano, el amigo, el camarada, el amante han sido siempre personajes que encarnan formas de amor que se producen por un sentimiento de comunidad[243]. Es decir, que se producen porque dos –o más– llegan a descubrir que son compatibles, que tienen cosas en común, que comparten intereses similares, que han pasado por experiencias parecidas, que tienen raíces semejantes, que pueden llegar a ser 'uno mismo' etc. Es decir, formas de amor que se fundan por la afirmación y confirmación de 'lo propio'. Si tenemos en consideración la crítica de Nietzsche en contra de toda afirmación inalterada de 'lo propio', deberíamos rehusar de todas estas formas de amor y de todos estos lazos puesto que, más que fundar lo común, lo reconfirmarían sin modificarlo pues se construirían sobre una noción previa de 'lo propio'. En esta dirección, Nietzsche dedica varios aforismos y apartados a una nueva comprensión de la amistad. Numerosos comentaristas se han concentrado en interpretar la amistad en la obra de Nietzsche y nosotros acá trataremos de hacer nuestro propio esfuerzo haciendo énfasis en que no puede consistir en un reconocimiento del otro que confirma lo que había de común entre ambas partes, sino en una experiencia alteradora e incluso, posiblemente, violenta que tiene el potencial de transformar las fronteras entre lo propio y lo impropio, haciendo posible con esto una nueva interpretación y configuración de lo común y lo propio. Tendremos al mismo tiempo la mirada puesta sobre el horizonte que nos concierne, a saber, que con el sentido que pueda tener una amistad sin la presunción de 'lo común'-y así mismo una enemistad sin negación ni aniquilación- se juega en buena parte la propuesta ética y política que se deriva del pensamiento de Nietzsche tal y como hemos osado interpretarlo.

[242] Lo que se revela, como hemos visto, es que 'uno mismo', en tanto que 'otro' para 'sí mismo', es una multiplicidad en vez de una identidad unitaria.
[243] Incluso un sentimiento de comunidad (identidad) con 'uno mismo'.

En un pasaje del Zaratustra relacionado con la exposición del eterno retorno, los animales de Zaratustra hablan el sentido de la afirmación del eterno retorno luego de haber sido expuesta en boca del propio Zaratustra:

> Oh Zaratustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen – y vuelven.
>
> Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.
>
> Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel así el anillo del ser.
>
> En cada instante comienza el ser; en torno a todo 'Aquí' gira la esfera 'Allá'. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad[244].

Las cosas, dicen los animales, bailan, tienden la mano y luego se van. Pero no llegan a nosotros como si fuésemos espectadores pasivos. Llegan y, al tender la mano, todo muere y todo vuelve a florecer. 'Las cosas del mundo', lo diferente de nosotros, lo ajeno a nuestras propias normas y leyes, llega para destruir todo lo propio. Con su extrañeza rompen todo lo que es. Pero esta despedida sólo está completa con el retorno del saludo, con el nuevo florecimiento. En este pasaje se concentra la afirmación del eterno retorno: destrucción y creación, despedida y saludo. El otro -llámese como se llame- acaece e invade. Pero dicha invasión es afirmada con alegría pues con esa destrucción se anuncia un nuevo porvenir. El otro llega como enemigo -como un extraño, un forastero- pero su llegada es celebrada: la confrontación con el enemigo y la guerra que se provoca al derrumbar las murallas que protegen lo propio son, para Nietzsche, un motivo de alegría y de afirmación. El enemigo es, de esta manera, saludado y esperado pues sin él no puede volver a correr el año del ser; no puede la vida volver a manifestarse.

Sin el enemigo y sin el forastero no puede haber diferencia ni transformación. La voluntad de poder como afirmación de un nuevo valor producto de la dinámica alterada ente fuerzas, hace imprescindible al otro y que seamos otros para nosotros mismos –enemigos con nosotros mismos–. El otro, expresión de la no-identidad del hombre consigo mismo, de la no-identidad del sí-mismo, es el motor de la transformación. La llegada de un familiar o de un amigo conocido no pone nada en cuestión, no modifica las dinámicas de lo propio en el lugar de llegada. El familiar que llega es acogido en el seno de lo familiar: se le hace sentir *como si* fuera parte de 'lo común'. Es una hospitalidad basada en la apropiación del otro y en hacerlo sentir como en su propia casa. Sin embargo, la contraparte de esta hospitalidad revela todo

[244] Nietzsche, *Zaratustra*, 304-305, ("El convaleciente").

aquello que es necesario para conservar este calor de hogar. El enemigo –en oposición al amigo– es rechazado del hogar. Al desconocido y al sospechoso no se les abre la puerta: se los saluda desde adentro, sin mirar directamente a su rostro, sin contagiarse ni revelarse ante él, para verificar su identidad. Si llega a ser *reconocido* se le permite ingresar, de lo contrario se le mantiene al margen. Y si dicho forastero llegara a ingresar sin invitación a nuestra casa, nuestra reacción sería de inmediato rechazo y de expulsión. La invasión inesperada e intempestiva del forastero representa un riesgo para el propio hogar: ante esa situación se ponen en práctica operaciones violentas de todo tipo para expulsar e incluso eliminar al invasor. Esta es la lógica de inmunización que sustenta, protege y conserva el sentimiento de lo familiar que ha sido reservado para aquellos que son *como nosotros* y con los que tenemos algo en común, que reconocemos como pertenecientes a una *misma* comunidad que la nuestra, como idénticos a nosotros mismos.

Ahora, ¿qué tipo de hospitalidad estaría en juego con el pensamiento de lo impropio nietzscheano?, ¿cómo sería este saludo y recibida del amigo? Creemos que para responder esta pregunta hay que partir de la relación que se tendría con el forastero y con el extraño; con quien en principio sería nuestro enemigo pues en la acogida y recibida de este –en la aceptación jovial de la llegada del otro– se funda toda posible futura comunidad. Dice Nietzsche en *Humano, demasiado humano*:

> "*La vida del enemigo.* Quien vive de combatir a un enemigo, tiene interés en que éste siga con vida"[245].

La vida del enemigo no es entonces un medio a ser superado o eliminado. Por el contrario, para Nietzsche, la vida del enemigo debe ser preservada como un bien invaluable. No se trata, entonces, de una relación de apropiación del otro pero tampoco de rechazo. Es una relación a distancia con el otro que le permite venir en su singular diferencia y al tiempo permitir que dicha singularidad afecte lo propio profundamente. La llegada del enemigo abre el intervalo *entre* lo propio y lo impropio, y sólo con ella podremos verdaderamente estar en lugar de perdernos a nosotros mismos y crear, ahí en ese intervalo, un nuevo lazo de lo común: "Quien quiere aprender de las cosas algo que él mismo no es, debe saber perderse a sí mismo a ratos"[246].

Para Cragnolini "[l]a idea de subjetividad como 'entre' permite pensar al otro en ese ejercicio de distancia que impide la asimilación de la otredad, pero a la vez la cercanía sin

[245] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 531.
[246] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 224-225, §305.

apropiación"[247]. El otro, en este sentido, forma a un nuevo 'mí mismo' sin asimilación ni apropiación. El otro permite la pérdida de sí mismo en la confrontación. Cragnolini prefiere no usar la palabra 'relación' pues puede dar a entender que se trata de dos sujetos contrapuestos que se relacionan sin modificarse mutuamente. Pero lo que sucede en el entrecruzamiento es que uno se pierde con el otro. Uno deviene otro con otro. Esto sólo es posible por una decisión de exposición. Pero por una decisión que, como vimos en la sección anterior, no nace de una voluntad incondicional, sino de una potencia afirmativa de la vida. Una decisión heterónoma cuya norma proviene del otro[248]. Es esta decisión la que funda una nueva forma de comunidad: la decisión de establecer un nuevo lazo ético. La afirmación de la diferencia se cristaliza en esta decisión de saludar al otro: le da la bienvenida, no se resguarda ni toma precauciones ante su llegada. No es a pesar del riesgo que se le recibe, se le da la bienvenida pues es él precisamente quien ha llegado a modificar todo lo propio, a transformar este mundo. Su destino es el nuestro. El otro no se apropia en el seno de un hogar constituido sino que, con su llegada, nos hace extranjeros en común.

Así, el enemigo no es nunca reconocido como un similar. El lazo que une lo propio con lo ajeno no es el de mutuo reconocimiento ni de reconciliación de las diferencias: es de tensión y transformación. *Entre* otros se labra el camino hacia un nuevo futuro que difiere de 'lo mismo'. Jacques Derrida en una conferencia titulada *El animal que luego estoy si(gui)endo* habla de una experiencia que tuvo con *su* gato. En la anécdota que narra Derrida, afirma que se encontraba desnudo ante él y sintió vergüenza. Para Derrida esta experiencia fue tremendamente iluminadora pues le reveló el lugar que normalmente tienen los animales en nuestras vidas, a saber, como seres que no tienen la capacidad de responder por sí mismos ante nosotros. Esta anécdota que abre la conferencia le permite a Derrida emprender una crítica de múltiples niveles a la filosofía occidental en general. Uno de estos frentes de ataque se desenvuelve en las respuestas que ha dado la filosofía a la pregunta por qué es lo propio del hombre; qué es lo que lo distingue de los animales[249]. Derrida afirma que al animal se le ha

---

[247] Cragnolini, "La constitución", 60-61.

[248] Se trata de una decisión que se padece; de una decisión por padecimiento. Se trata del *pathos* característico de la voluntad de poder, de acuerdo al cual todo movimiento o transformación obedece a una interacción y una inter-afección de la multiplicidad de fuerzas. Un *pathos* entre otros. Ver: Nathan Widder, "A semblance of identity: Nietzsche on the agency of drives and their relation to the ego" en *Philosophy and Social Criticism* 38(8) (Londres: SAGE, 2012), consultado online en Marzo 14 de 2013, 821-842. Traducción nuestra.

[249] No obstante esta precisión, creemos que la crítica de Derrida al tiempo que se preocupa por re-evaluar el lugar de los animales en la filosofía, pone en cuestión los límites propios de 'lo humano'. Son, de hecho, dos aristas

negado la capacidad de respuesta y se le ha mantenido al margen del espacio propio de lo humano; como un ser al cual el hombre "mira pero que no lo mira"[250]. El argumento de Derrida muestra que la afirmación de lo humano sólo puede producirse en la negación sistemática de lo impropio de sí, en este caso, lo animal:

> Lo propio del hombre, su superioridad para someter al animal, su propio devenir-sujeto, su historicidad, su salida de la naturaleza, su socialidad, su acceso al saber y a la técnica, todo eso y todo lo que constituye […] lo propio del hombre se debería a ese defecto originario, incluso a ese defecto de propiedad, a lo propio del hombre como defecto de propiedad y al 'hace falta' que encuentra ahí su energía y su impulso[251].

Lo propio del hombre sería entonces la necesidad y capacidad de dar cuenta de sí: de afirmar una propiedad. Mas lo que ignora y desconoce la tradición es que esa afirmación de lo propio sólo puede surgir en un sentimiento de extrañeza abismal del hombre con respecto a sí mismo. Es decir, en la medida en que su 'sí mismo' no es auto-evidente para sí; en la medida en que hay una impropiedad fundamental que conduce al hombre a afirmar y crear lo que es propio de sí. Es por esto que la afirmación de lo propiamente humano sólo surge en la lógica inmunitaria que hemos explorado ya nosotros acá: en la prevención y protección sistemática de lo propio frente a lo otro. Así, Derrida muestra que lo humano se afirma en una distancia insalvable con lo otro de sí; en una distancia que condena a lo otro de sí a permanecer en la lejanía ya sea del rechazo o de la futura superación o apropiación.

La distancia que Nietzsche llama a mantener entre 'uno mismo' y el enemigo no es la distancia de la prevención. Se trata, por el contrario, de una distancia que permita una contaminación mutua; una distancia que se mantiene sólo en la medida en que inaugura una nueva cercanía. Es fácil entender por qué uno aprecia la vida del amigo. Pero este amor profesado al prójimo es el amor propio, el amor por lo propio, el amor inmunitario. Es el amor que nace del odio y el desprecio más profundo por la vida y la diferencia. Querer preservar la vida del otro es afirmar lo negativo y la diferencia en su singularidad (im)propia. Es desprenderse de todo lo propio para prestar atención y dejarse transformar por el que no pertenece a lo familiar. En esta exposición se halla la potencia máxima de la vida y la fuente

---

inseparables del argumento central de Derrida en este texto: la negación sistemática de los animales en la filosofía ha permitido la emergencia y consolidación de 'lo propiamente humano'. En esta sentido consideramos que la lógica reactiva que describe Derrida aplica no sólo para los animales, sino a toda forma de vida o todo *otro* que en principio no es, o no debería ser, *como* los humanos.

[250] Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina Peretti y Cristina Rodríguez Marciel (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 102.

[251] Derrida, *El animal*, 62.

inagotable de transformación. Es fácil preservar lo propio y aniquilar la diferencia, es más difícil perderse y exponerse al riesgo - que hasta cierto punto es deseable para la voluntad de poder, como veíamos- de destruir lo propio. Esta es la dificultad que inaugura la ética de lo impropio:

> ¿No es nuestro amor al prójimo un impulso a adquirir una nueva propiedad? ¿No sucede lo mismo con nuestro amor al conocimiento, a la verdad y, por lo general, con todo impulso hacia nuevas realidades? Cansados poco a poco de lo antiguo, de lo que poseemos con seguridad, extendemos las manos para recibir lo nuevo; ni siquiera el paisaje más hermoso en el que acabamos de pasar tres meses está completamente seguro de nuestro amor, pues un horizonte más lejano excita nuestras ansias. Es que generalmente despreciamos el bien poseído por el hecho mismo de la posesión[252].

El riesgo del cual nace la transformación es precisamente el riesgo del cual se resguarda la subjetividad moderna. El enemigo es el no fiable, el que no puede responder por sí mismo ante nosotros con fidelidad, en el que no se puede confiar. Es, propiamente, un riesgo: "Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad"[253]. El enemigo es el 'otro tipo'. Ese 'otro'. Ese que está allá, lejos. El 'otro' 'ese'. Ante 'ese' es que se prueba la propia disposición ética, donde se cumple o incumple la tarea ética que creemos se deriva del pensamiento de Nietzsche. Donde la aceptación de lo (im)propio figura el horizonte de la nueva justicia y del porvenir.

---

Derrida en un texto titulado *Políticas de la amistad*, habla sobre las reiteradas veces en que Nietzsche invoca a los filósofos del futuro, a aquellos hijos de Zaratustra, verdaderos acompañantes suyos que no han llegado todavía porque él ha llegado muy temprano. Nietzsche los invoca como amigos pero son en verdad los más extraños, en el sentido en que todavía ni siquiera *son*. Esta invocación de lo absolutamente extraño parece constituir lo más cercano para Nietzsche. Lo que todavía no es, lo que está en camino de llegar: en esa espera, en ese intervalo, en ese entrecruzamiento fantasmal con *otros* que no son como nosotros (no son semejantes a uno, sino completamente extraños), Nietzsche se halla en casa. La aceptación y afirmación de lo impredecible y lo azaroso crea su más cercana compañía.

Este parece ser el momento ético culmen del pensamiento nietzscheano: la preservación y veneración de la vida del enemigo –del más ajeno y extraño–, cualquiera que sea, en la forma que sea, y en la apertura a su llegada intempestiva. Se trata de la decisión de

[252] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 73, §14, "Todo lo que se da en llamar amor".
[253] Derrida, *Políticas*, 47.

estar *entre* otros que no conocemos ni podemos reconocer –y que no se espera que puedan llegar a ser reconocidos en un momento en el futuro. Se trata, entonces, de una forma de estar *entre* otros que transforma nuestro *estar* con 'nosotros mismos': "Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis ser un pueblo: de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo: - y de él, el superhombre"[254].

Para Derrida la invocación de los filósofos del porvenir sitúa al propio Nietzsche en una amistad sin comunidad, en una comunidad sin comunidad, en una amistad con los más ajenos. Es decir, lo vuelve partícipe de un sentimiento de familiaridad con aquellos que no han llegado y que están en vía de aparecer. Esto es, para Derrida, la institución de una forma de amistad nunca antes vista: una amistad en la soledad; constituida por amigos solitarios. "Ninguna pertenencia. Ni semejanza ni proximidad […] He aquí en todo caso amigos que buscan reconocerse sin conocerse"[255]. Hablamos de una amistad de lo no-común que se forma como una comunidad de singularidades que se juntan no por lo 'similar'– y con ello rechazando de paso lo que en efecto no se parece a lo que hay en común o lo que no pueda pertenecer a ese conjunto de lo común en el futuro– sino por una manera singular de ser-con-otros o ser-entre-otros. Recordemos a Cragnolini: no se trata de la relación con otros a la manera de mónadas que de repente se encuentran y tienen que relacionarse de una u otra manera -buscando acuerdos, poniéndose de acuerdo y siendo parecidos- sino de ser en tanto que se es *entre*-otros. Es decir, en la medida que ese ser sólo puede entenderse en el entrecruzamiento con la alteridad. Un modo de ser – de comunidad – que no es constituido por mismidades que ponen en común sus similitudes, sino por singularidades que se transforman, se auto-destruyen y crean, *entre* otros. Nietzsche forma una comunidad por-venir no con aquellos que conoce ni con sus contemporáneos, sino con aquellos a quienes le es imposible reconocer; con aquellos que precisamente han de-venir intempestivamente, impredecibles y críticos de lo propio. Una comunidad de los que no habitan su propio tiempo; una comunidad fantasmal. Y es que no hay ningún crítico de lo propio, como veíamos en la anterior sección, que no sea *otro* para sí mismo y un extraño de su propio presente. Se trata de una comunidad de viajeros y aventureros que se saludan pero que saben también cuando decir adiós[256].

---

254 Nietzsche, *Zaratustra*, 126, ("De la virtud que hace regalos").
255 Derrida, *Políticas*, 61.
256 Si bien Derrida no señala esto explícitamente, es posible leer entre líneas que una crítica a ciertos intérpretes de lo común y de lo político contemporáneos. Estos intérpretes fundan la posibilidad de una comunidad democrática

Esta comunidad de solitarios –de los muchos que son anunciados con el nombre y la invocación de Nietzsche– se caracteriza por una actitud crítica que pone en entredicho los fundamentos de lo que ha sido considerado más común de todos los hombres: su 'humanidad' misma. Lo que los une no es ya esta co-pertenencia a un género único sino una multiplicación de lo posible. El enemigo, de esta manera, se convierte en el mejor de los amigos, el que nos permite transformar(nos)[257]: "Los enemigos que amo son mis amigos"[258].

¿Quién es, quién puede ser, un enemigo de esta manera? Nietzsche considera que "[c]uando aprendemos a conocernos a nosotros mismos, a considerar nuestro ser mismo como una esfera móvil de opiniones y de tendencias, y, por tanto, a menospreciarlo un poco, nos ponemos a nuestra vez en la balanza con los demás"[259]. Es decir, enemigo es el otro, que somos también nosotros mismos. Debemos ser un enemigo de nosotros mismos para menospreciar un poco todo aquello que ha fundado nuestro amor por lo familiar y lo común. Nietzsche no desea la eliminación del enemigo sino la conservación de su vida (en tanto que el otro es la manifestación de la vida). Los enemigos de Nietzsche son así apreciados como los amigos más cercanos pues permiten la transformación y la crítica de todo lo propio.

La verdadera amistad, dice Derrida, es, por lo tanto, la del silencio: no apropia sino que deja permanecer en la distancia (que es fundamento de cercanía e intimidad)[260]. No saber, no reconocer, sino callar a distancia resguardando la singularidad-otra de cada quien, resguardando

---

justa en lo que tienen de común todos los hombres: pretendidamente, su racionalidad y su capacidad expresarse racionalmente en un lenguaje comunicable para todos. Esta comunidad política se funda sobre una noción de intersubjetividad que ignora la procedencia histórica y cultural concreta –que por demás hemos referido aquí– de lo que entendemos por 'sujeto', 'humanidad' y todo aquello que sería más propio de estas caracterizaciones de lo humano. La perpetuación de una comunidad que se funda sobre estos valores es una perpetuación de una forma de ser en el mundo que niega la diferencia y la alteridad en la medida en que, como hemos repetido ya tantas veces, busca apropiar toda diferencia en una imagen establecida de 'lo común'. Por ejemplo, se presume que todos los seres humanos son capaces de lenguaje y de pensamiento racional, pero no se reconoce que establecer este ideal universal de humanidad es reducir sistemáticamente las expresiones de la vida (nuevos valores, acciones creativas y destructivas, formas de vida, hábitos y costumbres) a una única expresión y configuración instintiva que ha sido llamada 'el hombre'.

257 "Supérate a ti mismo incluso en tu prójimo: ¡y en un derecho que puedas robar no debes permitir que te lo den!

Lo que tú haces, eso nadie puede hacértelo de nuevo a ti. Mira, no existe retribución.

El que no puede mandarse a sí mismo debe obedecer. ¡Y más de uno *puede* mandarse a sí mismo, pero falta todavía mucho para que también se obedezca a sí mismo!" Nietzsche, *Zaratustra*, 282, ("De tablas viejas y nuevas").

258 Derrida, *Políticas*, 50.

259 Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 230, ("De los amigos").

260 Esta formulación paradójica implica a su vez que no apropiar y permanecer a distancia es, de hecho, la condición de posibilidad de una experiencia alteradora de la diferencia que, como hemos vistos, se expresa en nuevos sentidos y nuevas formas de vida *propias*. Es decir, es una forma de propiedad sin negación de la diferencia. En este sentido, el silencio de la distancia es el preámbulo de la multiplicación de la palabra y del sentido.

ese secreto del otro en la distancia del silencio sin ponerlo en la palabra apropiadora. Mas así se está con el otro y uno mismo se expone a esa distancia insalvable, inapropiable, entre lo propio y lo impropio. En el silencio que no busca descifrar la singularidad del otro: "Lazo social, contemporaneidad, quizá, pero en la común afirmación de la des-conexión en el estar solo intempestivo y simultáneamente, en la aquiescencia conjunta a la desunión"[261] [262].

Para Derrida hay una particularidad ontológica en este modo de estar con otros *entre* amigos y es esto lo que diferencia tan profundamente a Nietzsche de la tradición moderna. Este modo de ser no es la de la completa presencia con otros (identificables), sino la de la presencia de lo impresentable, la presencia de una diferencia absoluta –nunca reductible a una mismidad-, una alteridad impresentable que se hace presente –paradójicamente- en ese modo de estar *entre* amigos: resguardando la singularidad de cada cual, rehuyendo del afán de la verdad y de la racionalización del otro (sus motivos, pensamientos, afectos). Es una ontología que quiebra y resquebraja la identidad de lo real y del presente consigo mismos pues la afirmación de la diferencia –este modo particular de estar *entre* otros en la apertura a la alteridad– pone de presente lo que no es presente. Es una afirmación tan radical de la diferencia que incluso lo que se pensaba que no podía ser uno con este presente –el pasado y el futuro– tiene una actualidad particular. El enemigo ya está siempre acá, fantasmalmente, en su afirmación. Con esta afirmación nos encontramos siempre –por siempre– *entre* otros. Pero es esta habitación espectral del propio tiempo, esta invasión siempre por-venir del foráneo, lo que permite un futuro diferente. Sólo esta forma de estar *entre* otros puede hacernos diferir de 'nosotros mismos' y con ello construir nuevos porvenires: "El porvenir sólo puede ser de los fantasmas"[263].

Algunos han resaltado la importancia de la enemistad y de la confrontación en Nietzsche, como Eugen Fink, quien afirma que la subyugación de los otros (en el trabajo) y de la naturaleza (en la ciencia y el conocimiento) son la expresión de la voluntad de poder y que producen, como debería ser, un antagonismo entre hombres. Según Fink, esta lucha y estado continuo de guerra "son los modelos antropológicos que emplea la cosmología de

[261] Derrida, *Políticas*, 73.
[262] En esto se juega lo que Derrida llama política de la amistad: una política no del parentesco, sino de la separación.
[263] Derrida, *Espectros*, 50.

Nietzsche"[264]. Y que, por lo tanto, "el ser humano se convierte en la clave cósmica para él, el hilo conductor del laberinto del mundo"[265]. Sin embargo, Fink no da cuenta del hartazgo que Nietzsche en reiteradas ocasiones expresó con relación al hombre de su tiempo. Si bien dicha voluntad de poder puede expresarse en la forma negativa de la apropiación sin medida, precisamente en la forma de humanidad moderna, el futuro de una voluntad afirmativa no se halla en el sometimiento de la negatividad sino en la conservación de su singularidad diferencial a distancia. Fink, de esta manera, no interpreta al ultra-hombre como una superación radicalidad de la forma-hombre sino como su exacerbación.

En el segundo capítulo vimos que la forma-hombre se encuentra condenada a re-encontrar su propia esencia mediante un extrañamiento. Es decir, de apropiar todo lo extraño para poder afirmar su propia singularidad como ser humano (conciencia reactiva). También vimos que la manifestación madura de la humanidad como capacidad para dar cuenta de sí mismo y de ser-responsable era inseparable de esta configuración reactiva del cuerpo moderno. Es importante que recordemos esto pues Derrida muestra que esa particularidad de la humanidad como especie capaz de dar cuenta de sí misma (autobiográfica) y de ser-responsable debe ser puesta en cuestión con esta ontología que se deriva de esta nueva comprensión de la amistad.

La responsabilidad como lo propio del hombre priva a todo lo demás que no puede dar cuenta de sí mismo –es decir, lo que tiene la misma forma auto-consciente de la humanidad– del reino de la ética y de la palabra significativa. El enemigo es, de esta manera, apartado en el nombre de la ética pues no se puede confiar que vaya a dar efectivamente razón verídica de sí mismo. El radicalmente distinto, el que habla una lengua extraña, el que practica hábitos y costumbres diferentes, debe o ser apropiado por un nuevo discurso de lo propio –una traducción del lenguaje extraño en la lengua materna– o rechazado por su incapacidad para hacer parte de lo común. Derrida piensa que el verdadero reto ético de nuestro tiempo –en consonancia con lo que venimos desarrollando acá– reside en cuestionarnos cómo podríamos relacionarnos éticamente con aquello que no ha tenido responsabilidad –que no responde a la manera– antropomorfa. Piensa que este reto reside en cómo construir una ética y una responsabilidad que permita crear un nuevo vínculo de lo común con lo que ha sido negado. Establecer este vínculo significa transformar uno de los pilares mismos de nuestra condición

[264] Fink, "Nietzsche's New Experience", 214. Traducción propia.
[265] Fink, "Nietzsche's New Experience", 214.

de humanidad pues nuestra manera de convivir con otros ya no sería una forma apropiación o integración sino de reto e inconmensurabilidad. Lo propio del hombre ya no puede tener lugar, la humanidad misma, como modo de ser-reactivo-inmunitario, se hace incompatible con esta forma característica del eterno retorno de saludar y despedir a las cosas. Acerca de esta nueva norma ética que anuncia la inminente desaparición de 'lo humano', dice Derrida:

> Esta ley significaría lo siguiente: […] Ahí donde acaba el hombre, determinado concepto de hombre, ahí la humanidad pura del hombre, del *otro hombre* y del hombre *como otro* comienza o tiene por fin la oportunidad de anunciarse – de prometerse–[266].

Esta es la ley de la inminente llegada del otro y así mismo de la destrucción de todo lo propio. Mas esta confrontación no debe entenderse como enemistad a muerte, como parece sugerir Fink, pues la voluntad de poder no es necesariamente violencia ni subyugación sino diferencia actualizada en una nueva dinámica de fuerzas.

Dice Nietzsche que esta confrontación es necesaria, pero no para expandirse por el mundo y con ello hacerlo propio y colonizarlo, sino para diferir de lo propio: "Debéis tener sólo enemigos que haya que odiar, pero no enemigos que haya que despreciar: es necesario que estéis orgullosos de vuestro enemigo: así lo he enseñado ya una vez"[267] [268]. Es por esto que la consideración afirmativa de la diferencia invierte el valor del enemigo y de su vida: la hace una vida imprescindible para nuestro propio porvenir. El enemigo se transforma en el más íntimo compañero de vida.

A continuación reproducimos en su totalidad uno de los aforismos que, a nuestro parecer, es uno de los más bellos en toda la obra de Nietzsche. En este aforismo Nietzsche da una imagen llena de metáforas de su comprensión de la amistad y que muestra que esta oposición entre lo cercano (amigo) y lo lejano (enemigo) es completamente inestable:

> ***Amistad de estrellas.*** Éramos amigos y nos hemos convertido en extraños. Más así está bien y no queremos ocultarnos y oscurecernos este hecho, como si fuese algo de lo que deberíamos avergonzarnos. Somos dos barcos cada uno de los cuales tiene su propio rumbo y destino; podemos ciertamente, cruzarnos en el camino y festejarlo juntos, tal como lo hemos hecho; entonces, los dos barcos fondearon tan tranquilos en el *mismo* puerto y bajo el *mismo* sol que parecía que hubieran tenido el *mismo* destino. Pero luego la fuerza irresistible de nuestra tarea volvió a separarnos, hacia diferentes mares y vientos y tal vez no nos volveremos a ver nunca más – ¡o tal vez nos volveremos a ver, pero ya no nos reconoceremos: los diferentes mares y vientos nos han cambiado! Que tengamos que convertirnos en extraños es la ley que está por encima de nosotros: ¡precisamente por eso hemos de ser más venerables uno para el otro! ¡Precisamente por eso ha de ser más sagrado para nosotros el pensamiento de nuestra antigua

[266] Derrida, *Espectros*, 88.
[267] Nietzsche, *Zaratustra*, 292, ("De tablas viejas y nuevas").
[268] "Si vosotros tenéis un enemigo, no le devolváis bien por mal: pues eso lo avergonzaría. Sino demostrad que os ha hecho un bien" Nietzsche, *Zaratustra*, 113, ("De la picadura de la víbora").

> amistad! Existe probablemente una tremenda curva y trayectoria sideral invisible que nuestras vías y metas, tan diferentes, se hallan acaso *integradas* como tramos cortos - ¡elevémonos hacia ese pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado breve y nuestra vista demasiado débil como para que podamos ser más que amigos en el sentido de esa posibilidad sublime. – *Creamos*, pues, en nuestra amistad de estrellas, aun en el caso de que tuviéramos que ser enemigos sobre la tierra[269]

Este hermosísimo aforismo de Nietzsche no podría ser más explícito en su anunciación del destino de toda amistad y de todo lazo fraternal. Toda amistad y todo lazo son milagros del azar: resultado de la contingencia. El viento, el mar, *el mismo sol,* la misma patria, el mismo pasado parecían habernos predestinado a estar por siempre juntos y a ser por siempre partícipes de una misma comunidad y de un mismo amor. Mas Nietzsche anuncia un nuevo amor y unas nuevas tierras. Anuncia y pregona que está bien convertirnos en extraños, distanciarnos, continuar trayectorias divergentes, devenir-extraños y devenir-otros. Nietzsche anuncia que el futuro ultra-humano consiste en el devenir extraño y que el nuevo lazo que nos junte con los demás será el del saludo y la despedida. Un lazo que consiste en el encuentro temporal con el otro y que nos permite tomar nuevos rumbos. Y es que nunca hubo ni habrá reconocimiento pleno del otro: la amistad consiste en la distancia que une pero que separa a la vez; consiste en la distancia inconmensurable que permite distanciarse a la vez de todo lo propio, de 'uno mismo' y del aparente destino inevitable de nuestra existencia. Esta es la ley que gobierna esta ética de la distancia: es la ley de devenir-extraños, devenir-otros en la despedida de la antigua comunidad y de la antigua patria. Seremos amigos, sí, pero en tanto que seamos enemigos para los otros y para nosotros mismos. En tanto que invasores y profanadores de todo lo sagrado y lo propio.

Se trata, de esta manera, de una amistad en el combate y en la confrontación[270]; de una amistad que permite distanciarse de todo lo propio. De una amistad que se construye porque nos comportamos como enemigos; porque somos enemigos el uno para el otro y con nosotros mismos. Y no enemigos que haya que eliminar, sino como enemigos que anuncian nuevos destinos y nuevas alegrías. Nietzsche lo proclama de esta manera:

"*Heraclitismo.*
¡Toda la felicidad
sólo en la lucha se halla!

[269] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 205-206, §279.
[270] En el dinamismo y multiplicidad de fuerzas de la ontología nietzscheana.

¡Nace la amistad
en el campo de batalla!
Hermanos son los amigos
ante la mala suerte,
iguales ante los enemigos,
libres ante la muerte!"[271]

Se trata de una felicidad anunciada por la batalla y de un nuevo destino construido *entre* otros. Este destino se labra por la peligrosa y riesgosa pérdida de sí. Un amor a lo ajeno, a lo extraño, a lo impropio, una amistad *entre* otros, *en* lo impropio. Este amor no promete nada ni es incondicional, pero es en sí mismo una promesa de que todo lo que haya de-venir será una bendición. Se trata de una promesa por siempre incumplida pues el otro, con su diferencia singular y con su habitación espectral e intempestiva, siempre estará en camino de-venir. Esta es la esperanza que funda esta ética y esta apertura al impredecible porvenir.

Si Nietzsche ha de reivindicar una moral guerrera, lo hace en este sentido:

> Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras. Y la paz más corta que la larga.
> A vosotros no os aconsejo el trabajo, sino la lucha. A vosotros no os aconsejo la paz sino la victoria. ¡Sea vuestro trabajo una lucha, sea vuestra paz una victoria!
> Sólo se puede estar callado y tranquilo cuando se tiene una flecha y un arco: de lo contrario se charla y se disputa. ¡Sea vuestra paz una victoria![272].

El vínculo afirmado por Nietzsche con otros y con 'uno mismo' "[e]s de nuevo una cuestión de camino, de encaminamiento, de paso, de marcha, de manera de andar, más bien que de contenido"[273] [274]. Es decir, no afirma ningún contenido en particular, ninguna propiedad, sino un intervalo por siempre renovado con el otro. Un vínculo temporal pero vital y sin el cual ningún futuro esperanzador sería posible:

> Y un día acaba todo: la buena cosa me abandona, no como algo que ahora me dé asco – sino pacíficamente y satisfecha de mí, igual que yo de ella, y como si debiésemos estar mutuamente agradecidos y así nos separásemos con un apretón de manos. Y ya lo nuevo aguarda a la puerta, como así también mi fe – ¡la estúpida y sabia indestructible! – en que lo nuevo será lo justo, lo definitivamente justo[275].

---

[271] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 49, ("Heraclitismo" §41 de "Broma, astucia y venganza" Prólogo en versos alemanes).
[272] Nietzsche, *Zaratustra*, 84, ("De la guerra y el pueblo guerrero").
[273] Derrida, *Políticas*, 80.
[274] "Una de las particularidades del pensamiento de Nietzsche está en concebir la individualidad como que, si acaso, se gana y se conquista arduamente, algo excepcional a lo que se llega, a lo que se asciende. Lo común es, por el contrario, valga la redundancia, el ser común. En un principio no soy *yo* quien yo soy. En un principio no se *es* quien se es; apenas, si acaso, se lo *deviene"* Meléndez, *Hombre y estilo*, 219.
[275] Nietzsche, *Gaya ciencia*, 217, §294.

Lo nuevo, lo verdaderamente justo. La creación, lo verdaderamente prometedor. Pero lo nuevo y la creación sólo surgen tras el ocaso de lo antiguo. Se trata aquí de la justicia en el devenir-extraños. No es simplemente una cuestión concerniente a cómo podríamos transformarnos a nosotros mismos, pues ya hemos visto que esto sólo puede ocurrir *entre* otros. Por ello es una justicia que se realiza *con* la llegada intempestiva e invasora del otro. Una verdadera justicia con otros que no pretende incorporar ni traducir la diferencia; por el contrario es una justicia exigida y prometida por el otro. Es por esto que es tan importante la invocación de esta comunidad por-venir para Derrida, pues esta invocación pone de manifiesto que no puede haber nada nuevo sin la presencia –siempre impresentable en su totalidad- de los otros: pasados y venideros. La afirmación del otro en el presente redime el pasado y promete el futuro; la conjunción heterocrónica en la afirmación de la diferencia hace justicia –una justicia siempre por ser realizada, siempre por venir– a los otros, con otros, en la distancia insalvable del tiempo y de la alteridad.

---

La invocación de un nosotros en este mismo texto pretende emular este gesto: deshacer la pretensión individualista de afirmar: "A mí se me ocurrió esto. Yo fui el que lo pensó, dijo y escribió", y afirmar que la voz propia está constituida por otras múltiples voces. El mí mismo que podría afirmarse a sí mismo a través de una escritura apologética de la individualidad, se disuelve en la aceptación de la influencia de todos los otros que han llevado a que esto tenga la forma que tiene. Pues no pretendemos negar a los otros para afirmarnos a nosotros mismos, por el contrario, quisiéramos agradecer a los otros por habernos cambiado y por haber influenciado nuestra mirada de modo que nuevos sentidos e interpretaciones se hicieran posibles. Donamos cualquier cosa que pudiera seguir llamándose 'lo nuestro' o 'lo propio', a los demás, pues es verdaderamente de los otros, del mundo, de las experiencias, de donde surge el pensamiento y la reflexión. Asumimos la responsabilidad ante quienes no deberíamos tener que responder: antes mis padres, mi amigos y enemigos, mis profesores, los buenos y los malos días, las experiencias en el extranjero y en el extrañamiento, las crisis de personalidad y tantas otras circunstancias ante las cuales quisiéramos dejar este escrito como respuesta. Que la escritura sea un acto de responsabilidad antes los demás (nunca están de más) y un gesto que, como lo predicaba el propio Foucault acerca de su propia escritura, implique desdibujar el propio rostro. Escribimos para perder el propio rostro, escribimos de Nietzsche, con Nietzsche, para borrar nuestra propia voz y darle lugar a todo lo otro que nos ha contagiado, pues es un contagio bendito.

## Conclusiones

"Allí está la isla de los sepulcros, la silenciosa; allí están también los sepulcros de mi juventud.
A ella quiero llevar una corona siempre verde de vida"
*Así habló Zaratustra*, "La canción de los sepulcros".

Actualmente el lema de 'transformar la propia vida' ha sido apropiado por las dinámicas mercantiles del capitalismo contemporáneo. Toda expresión de innovación y creatividad ha sido reducida a producto que puede ser consumido y comprado. Incluso la misma vida transformativa se concibe como la subjetividad innovadora que puede crear nuevas experiencias. Sin embargo este campo de acción destinado a la innovación mercantil y a la multiplicación de identidades multiculturales –ciudadanas del mundo, pertenecientes a una cada vez más extendida comunidad global– no transforma nada ni crea pues no se ponen en cuestión los fundamentos y principios que rigen las dinámicas sociales actuales.

El capitalismo de nuestro tiempo produce constantemente una negatividad para apropiarla. El motor que le permite generar la sensación de estar 'evolucionando' y aproximándose a una sociedad cada vez más justa e igualitaria se vale de un exceso –en apariencia incontrolable, en apariencia manifestación del azar y creatividad más propias de la humanidad– que nutre al mismo capitalismo a través de la apropiación, incorporación e inclusión de toda manifestación de la diferencia. El exceso es así reducido a medio a ser apropiado bajo la categoría de 'lo humano'.

No obstante, este llamado urgente a la proliferación de identidades y formas de vida no es una proliferación crítica. La cuestión reside en dónde ponemos el acento cuando nos preguntamos por la procedencia de este afán de producción de lo nuevo y en la manera en que trazamos un horizonte temporal que condiciona las posibilidades de transformación de la humanidad en una dirección por siempre apropiable. El llamado contemporáneo –propio de este tiempo y de sus dinámicas– invita a la producción 'espontánea' de nuevas subjetividades y experiencias. Invita a olvidar el pasado, a liberarse de su yugo, para construir nuevas realidades hacia futuro. Pero esta forma de concebir lo nuevo y la transformación carece de crítica pues ignora que es precisamente en el pasado en donde reside el potencial de transformación del presente y la apertura del futuro. Una mirada puesta únicamente sobre el futuro ignora las fuerzas que han constituido la humanidad contemporánea (este cuerpo y esta vida que vivimos) junto con sus horizontes de sentido, y es ciega frente a las fuerzas de lo propio e impropio que constituyen nuestra subjetividad.

La filosofía de Nietzsche no puede ser encasillada dentro de esta amplia y difundida manera de pensar que permea todos los espacios de nuestras sociedades occidentales. Su pensamiento no es una llamada a la transformación desmedida del presente con vistas a una figura del futuro

preconcebida. Primero, porque la transformación en Nietzsche no puede comprenderse dentro de un esquema teleológico del tiempo que se acercaría al definitivo alcance de una humanidad liberada de toda atadura. Y segundo porque su crítica nace de una relación desfasada, anacrónica, intempestiva pero insistente e inacabada con el pasado. El pasado es su fuente inagotable de la crítica del presente. En esto consiste precisamente el pensamiento del eterno retorno: una mirada posada sobre el pasado que se espanta pero que por ese mismo espanto ante 'lo propio', puede verdaderamente anhelar un futuro auténticamente transformado.

El *corpus* fragmentado de la obra de Nietzsche permite construir una historia del cuerpo moderno. De un cuerpo que, entendido desde la perspectiva de las fuerzas, se caracteriza por rechazar continuamente lo que lo excede y lo que se distingue de él: lo impropio de sí. De un cuerpo inmunizado frente a cualquier forma de diferencia y alteración, y que, gracias a esa configuración, ha llegado llamarse 'autónomo', 'soberano', e 'idéntico a sí mismo'. Mas esta inmunización no ha preservado la salud del hombre moderno ni lo ha hecho vigoroso: por el contrario, Nietzsche ve en la reactividad del humanismo moderno una forma de malestar, malformación y enfermedad que debe combatirse. Nietzsche nos enseña que el antídoto a esta inmunidad es un veneno: la exposición, el contagio, la desprevención ante lo impropio. Formula que todo aquello que había sido rechazado y negado de ese cuerpo inmune y entendido como 'ajeno', 'heterogéneo'… debía ser afirmado para que, a través de esa exposición, la unidad acorazada del hombre pudiera llegar a devenir-otra. Sólo exponiéndose a ese posible contagio *entre* otros, pensaba Nietzsche que *otra* esperanza, *otro* futuro podían ser posibles. Hemos decidido heredar estas enseñanzas de Nietzsche en tanto que tarea y reto. Creemos que esta sintomatología nietzscheana no sólo es vigente sino además imprescindible para vislumbrar un futuro más allá del ideal de la forma-hombre. Creemos que sólo podrá haber una nueva esperanza para este tiempo y una verdadera revolución de nuestra forma de vivir *entre* otros, si respondemos y heredamos a esta enseñanza. Entregándonos a otros, a través de este otro que es Nietzsche, para transformar *nuestro mundo*.

Un pensador que ha sido recientemente rescatado con gran esperanza es Walter Benjamin. Benjamin, dentro de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, afirma que el pasado es la fuente de la revolución; que sólo como redentores del pasado podremos realmente revolucionar nuestro presente[276]. Consideramos que, a pesar de que se ha intentado leer a Benjamin como un pensador

[276] En la tesis II, Benjamin afirma: "El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? […] Si es así, entonces existe un secreto acuerdo entre las generaciones

crítico y distanciado de Nietzsche, ambos guardan grandes similitudes con respecto al lugar central que le otorgan al trabajo histórico y al tratamiento novedoso y transformativo del pasado para conmocionar el presente[277]. Para Nietzsche, como para Benjamin, es tarea de la historia y de la transformación redimir ese pasado:

> El *país de vuestros hijos* es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza – ¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca!
>
> En vuestros hijos debéis *reparar* el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡*así* debéis redimir todo pasado! ¡Esta nueva tabla coloco yo sobre vosotros[278].

Sólo en nuestros hijos seremos dignos de ser llamados hijos de nuestros padres. Sólo en tanto que transformadores de esta realidad mereceremos ser llamados herederos del pasado. De lo contrario, nuestro pasado y nuestro porvenir estarán muertos. Se trata de una redención por un nuevo trazado de constelaciones, de una redención nacida de una nueva promesa del pasado y no de la reconciliación con la esencia humana en el final de los tiempos. Es la redención no por reconciliación con la verdad, sino porque el pasado es puesto al servicio de la vida presente y de nuestro porvenir. La humanidad no se dirige hacia ninguna figura particular del futuro. Esta se prolifera y multiplica en la afirmación de la diferencia; no en concordancia con el propio tiempo, sino con lo que lo hace diferir de sí. Esta afirmación pone en *presencia* anacrónica una nueva interpretación del pasado y un nuevo trazado del futuro; pone de presente lo que antes no habría podido tener lugar. Es en contra del propio presente, de sus dinámicas, herencias y horizontes, que Nietzsche piensa que puede darse una transfiguración del presente y el comienzo de la construcción de un futuro esperanzador y justo.

El torrente del pasado nos dirige en contra de nuestro propio tiempo. Es esta contracorriente de lo impropio de este tiempo la que puede revolucionar este mundo, no el peso inerte y unívoco que le ha otorgado cierta tradición reciente del pensamiento filosófico. Desde el pasado violentamos este presente y abrimos el futuro. Redimir el pasado es nuestra tarea pues con la mirada anclada en el

---

pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación" Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia" En: *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia.* Trad. Pablo Oyarzún (Santiago: LOM Ediciones, 2009), 40. Nótese acá la resonancia con la continuación del epígrafe de esta sección: "¡Oh vosotras, visiones y apariciones de mi juventud! ¡Oh vosotras, miradas todas del amor, vosotros instantes divinos! ¡Qué deprisa habéis muerto para mí. Me acuerdo de vosotros hoy como de mis muertos./ De vosotros, muertos queridísimos, llega hasta mí un dulce aroma que desata el corazón y las lágrimas. En verdad, ese aroma conmueve y alivia el corazón al navegante solitario" Nietzsche, *Zaratustra,* 170, ("La canción de los sepulcros"). Nietzsche dice que su propósito es responder a este aroma del pasado sepulcral, llevándole una corona llena de vida; es decir, busca darle nueva vida al pasado, a los muertos, a lo fantasmal; que ese tiempo pasado, vuelve a tener una presencia viva: "Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones" Nietzsche, *Zaratustra,* 173, ("La canción de los sepulcros").

[277] Véase por ejemplo el epígrafe usado por Benjamin en la tesis XII: proviene de la *II Intempestiva* de Nietzsche.

[278] Nietzsche, *Zaratustra*, 287, ("De tablas viejas y nuevas").

futuro seguiremos reduciendo toda transformación a un paso más hacia el fin de la historia, hacia el ideal de humanidad; a un paso más en dirección hacia un fin que ya no tiene más sentido para nosotros. Nuestra tarea es legar al pasado para que en su habitación anacrónica y presencia fantasmal de nuestro *propio* tiempo, trace una nueva figura del futuro en la cual ya 'el hombre' haya desaparecido.

**Bibliografía:**


Acampora, Christa Davis. "On Sovereignty and Overhumanity: Why it matters how we read Nietzsche's Genealogy II:2" en *Critical Essays on the Classics: Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Editado por Christa Davis Acampora. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 1era Edición, 2006.

_____. *Profanaciones*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia" En: *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún. Santiago: LOM Ediciones, 2009.

Cano, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

Cragnolini, Mónica. "La constitución de la subjetividad en Nietzsche" en *Nietzsche en perspectiva*. Compilador Germán Meléndez. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Editorial Anagrama, 8ª Edición, 2008.

Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducción de Cristina Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

_____. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 5ta Edición, 2012.

_____. *Políticas de la amistad: seguido de El oído de Heidegger*. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Didi-Huberman, Georges. *La imagen superviviente: Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Traducción de Juan Calatrava. Madrid: Abada Editores, 2da Edición, 2013.

Fink, Eugen. "Nietzsche's New Experience of World". Traducción de Michael Allen Gillespie en en *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*. Editado por Michael Allen Gillespie y Tracy B. Strong. Chicago y Londres: The University of Chicago Press 1991. Traducción nuestra.

Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, Edición 6ª, 2008.

_____. *The Order of Things: An archaeology of the human sciences*. Londres: Routledge, 2002.

Harries, Karsten. "The philosopher at Sea" en *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*. Editado por Michael Allen Gillespie y Tracy B. Strong. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1991. Traducción nuestra.

Hatab, Lawrence J. *Nietzsche's 'On the Genealogy of Morality': An Introduction*. Nueva York: Cambridge University Press, 2008. Traducción nuestra.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. México D.F.: Taurus, Santilla Ediciones Generales, 2006.

Meléndez, Germán. "Hombre y estilo: (Su) grandeza y unidad en Nietzsche" en *Nietzsche en perspectiva*. Comp. Germán Meléndez Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *Aurora: Pensamiento sobre los prejuicios morales*. Traducción de Germán Cano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2ª Edición, 2000.

_____. *Crepúsculo de los ídolos*: *o cómo se filosofa con el martillo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Carlos Vergara. Madrid: Editorial EDAF, 24ª Edición, 2011.

_____. *La gaya ciencia*. Traducción de Charo Greco y Ger Groot. Madrid: Ediciones Akal, 1988.

_____. *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* Traducción de Germán Cano. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 3era Edición, 2010.

Quintana, Laura. "«Siempre eres otro»: Nietzsche y la alteridad de la vida". Compilación de Vanessa Lemm, *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago: F.C.E, 2014.

Vattimo, Gianni. *Más allá del sujeto : Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Ediciones Paidós, 2ª Edición, 1992.

_____. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Traducción de Jorge Binaghi. Barcelona: Ediciones Península, 2003.

Widder, Nathan. "A semblance of identity: Nietzsche on the agency of drives and their relation to the ego" en *Philosophy and Social Criticism* 38(8). Londres: SAGE, 2012). Consultado online en Marzo 14 de 2013, 821-842.