

Universidad Nacional Autónoma de México



Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



EL PODER EN NIETZSCHE DESDE LA PERSPECTIVA DELEUZEANA. *Un nietzscheanismo revolucionario*

Tesis

Para optar por el grado de maestría en filosofía, presentada por

Joel Jair Contreras García

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas



Dirigida por el Dr. Mauricio Pilatowsky

México D.F., 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Universidad Nacional Autónoma de México



Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



EL PODER EN NIETZSCHE DESDE LA PERSPECTIVA DELEUZEANA. *Un nietzscheanismo revolucionario*

Tesis

Para optar por el grado de maestría en filosofía, presentada por
Joel Jair Contreras García

Facultad de Filosofía y Letras



Instituto de Investigaciones Filosóficas



Dirigida por el Dr. Mauricio Pilatowsky

México D.F., 2012

A Fénix

*y a Isaías Contreras González, mi padre
y mi amigo insustituible.*

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todos los dignos profesores que me enseñaron desde cómo utilizar un lápiz hasta la sutileza y la potencia de pensar.

A mi madre María García Chávez por su amor ilimitado e incondicional.

A mi hermana Guadalupe Contreras García por la compañía en la infancia.

A todos mis hermanos, amigos-aliados, quienes somos manada en el claro de las noches y en las alegrías de la mañana. Y sin los cuales no sería quien soy.

Al pueblo de México del pasado, del presente y del futuro cuya dignidad, sangre y trabajo hacen posible la vida y el pensamiento en estas tierras.

A la UNAM, la Facultad de Filosofía y Letras, y al CONACYT que a través del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía y su programa de becas me apoyó durante dos años en la realización de este trabajo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
I. EL PERSPECTIVISMO DE LA DÍADA SPINOZA-NIETZSCHE.....	14
I.1 El grito en Filosofía	17
I.1.1 El eje-cuerpo.....	19
I.1.2 El pensamiento in-consciente.....	24
I.1.3 A-moralismo.....	25
I.1.4 Crítica de las pasiones tristes.....	28
I.2 La perspectiva spinozista.....	30
II. FILOSOFÍA Y POLÍTICA.....	36
II.1 El derrotero germano.....	40
II.2 La Ilustración radical del “espíritu libre”.....	53
II.2.1 Spinoza y la Ilustración.....	55
II.2.2 Nietzsche y la Ilustración radical.....	58
II.3 Nietzsche y el pensamiento político francés.....	60
II.3.1 La recepción del sector artístico.....	63
II.3.2 La recepción del sector político.....	67
II.4 Nietzsche y la política.....	75

III. CATEGORÍAS POLÍTICAS FUNDAMENTALES.....	78
III.1 Lo político en Nietzsche.....	80
III.1.1 Línea ético-individual.....	82
III.1.2 Línea político-civilizatoria.....	92
III.2 GENEALOGÍA.....	98
III.3 VOLUNTAD DE PODER	107
III. 4 CRÍTICA.....	117
III. 4.1 Tipología del nihilismo.....	120
III.4.2 Voluntad de poder y Transvaloración.....	130
CONCLUSIÓN.....	136
APÉNDICE.....	138
BIBLIOGRAFÍA.....	142

INTRODUCCIÓN

¡Cuidémonos de enseñar esta doctrina como una religión repentina! Ella debe pernearse lentamente, generaciones enteras han de trabajar en ella y en ella hacerse fértiles, -para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad del porvenir!

Nietzsche

Si bien existe una gran diferencia entre el trabajo espiritual del artista y del filósofo su origen común no deja de manifestarse, algunas veces de manera inconsciente e involuntariamente, y en otras, de modo plenamente intencional. Particularmente esta convergencia es evidente en relación con el arte de las imágenes y de las palabras,¹ como si el origen mismo de la filosofía como poesía con los presocráticos se manifestara constantemente, o incluso, el origen mismo de la cultura en sus primeras formas gráficas de manifestación y expresión no desapareciera del todo en esa labor superior de la cultura que es la filosofía.

Esta convergencia de la filosofía con el arte y la cultura se hace evidente, sobre todo, en la forma del discurso filosófico, en lo que tiene de oficio, haciendo una analogía con la literatura, pues los grandes filósofos son también grandes estilistas² ya que si pensar se

¹ “Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su audición, su sinestesia o “el arte total”. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza, ha de renunciar a la pretensión de semejarle. En cuanto imagen debe resignarse a ser una copia: para ser totalmente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla (...) El abismo que se abrió en esta separación lo ha visto la filosofía en la relación entre intuición y concepto, y ha intentado una y otra vez, aunque en vano, cerrarlo: ella es definida justamente por este intento (...) La naturaleza no debe ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo. La obra de arte posee en común con la magia el hecho de establecer un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana. En él rigen leyes particulares. Así como lo primero que hacía el mago en la ceremonia era delimitar frente al resto del entorno, el lugar donde debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma manera en cada obra de arte su propio ámbito se destaca netamente de lo real (...) Está en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, ser aquello en lo que se convirtió, en la magia del primitivo, el acontecimiento nuevo, terrible: la aparición del todo en lo particular...”. Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. 4ª ed. Editorial Trotta. Madrid. 2001, 72 y 73.

² “Creo que los grandes filósofos son también grandes estilistas. Si bien el vocabulario, en filosofía, forma parte del estilo, porque implica tanto la invocación de palabras nuevas como la valoración insólita de términos usuales, el estilo es siempre cuestión de sintaxis. Pero la sintaxis es un estado de tensión hacia algo que no es sintáctico ni siquiera lingüístico (un afuera del lenguaje). En filosofía, la sintaxis se orienta hacia el movimiento del concepto. Pero el concepto no se reduce exclusivamente a sí mismo (comprensión filosófica),

realiza a través de un discurso, se trata de un dis-currir de ideas en forma de palabras que buscan dar cuenta de soluciones a problemas, y con ello, se buscan las formas y las palabras tanto para enunciar el problema como para enunciar su solución creando las palabras para ello, el *concepto*, y la forma de enunciarlo, el *estilo*. De tal manera, se han vuelto célebres no solamente los grandes conceptos desarrollados en la filosofía, auténticos neologismos en los diferentes idiomas, sino también las formas de enunciarlos, los grandes estilos, desde los diálogos de Platón y las cartas de los estoicos hasta el método geométrico de Spinoza y los aforismos de Nietzsche. Y simultáneamente, en momentos culminantes el estilo y los conceptos se han expresado en forma de imágenes célebres que van de las escenografías y los símbolos de Platón y las anécdotas de Diógenes Laercio a la *mónada* sin puertas ni ventanas de Leibniz, el enclaustramiento de Descartes, la estatua de Condillac...

Particularmente, las obras de Nietzsche y Deleuze son las que más recurren a este recurso de la imagen, por su cercanía con la literatura, no solamente por sus referencias o influencia literarias que reconocen constante y abiertamente, sino sobre todo, por el reiterado estilo literario que asume su obra en diferentes modalidades que va de la poesía a la experimentación más audaz, donde la ficción y la poesía se entremezclan con el singular histrionismo de diversas modalidades de dramatización (ver por ejemplo las diferentes versiones de la muerte de Dios o los textos de *Mil* mesetas). Y con ello, ambos pensadores militan intensamente en el bando filosófico de quienes intentan salvar la división entre palabra-signo y palabra-imagen producto de la aséptica y funcional división entre lenguaje científico y lenguaje artístico, según la cual, la palabra como signo puede tender a conocer la naturaleza pero siempre en abstracto y formalmente, intelectualmente; y como imagen, sólo desde el arte, tiene la libertad de crear y ser naturaleza, imaginariamente. Deleuze y Nietzsche reivindican enfáticamente la dignidad de la integridad del pensamiento y el lenguaje intelecto-imaginación, que en conjunto es capaz de superar los límites impuestos tanto al arte como a la ciencia, reconociendo la dignidad del arte para conocer (ser más que ornamental) y la libertad de la ciencia de liberarse del cerco de la objetividad, para ser una

actúa también en las cosas y en nosotros: nos inspira nuevos perceptos y nuevos afectos que constituyen la comprensión no filosófica de la propia filosofía (...) El estilo, en filosofía, tiende hacia estos tres polos: el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y escuchar) y el afecto (nuevas maneras de experimentar). Tal es la trinidad filosófica, la filosofía como ópera: se necesitan los tres para que el movimiento tenga lugar.” Gilles Deleuze. *Conversaciones*. 2ª ed. Pre-textos. Valencia. 1996, pp. 259 y 260.

ciencia más real y humana (más que funcional), pues tal dinámica implica una separación de los reinos estéticos e intelectuales que en realidad es una separación, enajenación, entre las facultades humanas y el mundo real. Es decir, ambos pugnan por una condición tal que permita crear y hacerlo en relación con las necesidades reales del hombre.

A pesar de tal separación entre signo e imagen, un auténtico estilo pleno de imágenes metafóricas o alegóricas adquiere un lugar fundamental en el discurso filosófico, el elemento plástico o visual del discurso filosófico emparentado con su origen constantemente latente que le remite a las primeras imágenes realizadas por el hombre o al arte mismo de la pintura. Situación de la cual Gilles Deleuze es plenamente conciente, y por la cual, intencionalmente desarrolla en su trabajo filosófico un paralelismo pictórico que podríamos calificar de *perspectivismo filosófico*, ya que en tales términos se refiere al trabajo filosófico que para él se encuentra directamente emparentado con el arte de la pintura:

Para mí la historia de la filosofía es como una especie de arte del retrato. Uno hace el retrato de un filósofo... es decir, un retrato mental, un retrato espiritual... Porque la filosofía es como el color. Antes de entrar en la filosofía, hay que tomar tantas precauciones. Diría que, antes de conquistar el color filosófico (y el color filosófico es el concepto), antes de saber o llegar a inventar conceptos, ¡hace falta tanto trabajo! Y yo creo que la historia de la filosofía es esa lenta modestia: hay que hacer retratos durante mucho tiempo...³

Dándole continuidad a estos términos podemos abordar la obra de Deleuze ya no solamente en lo relativo al momento de hacer *retratos filosóficos* sino en una dimensión más profunda, que como señala él mismo tiene que ver con *el dominio del color* en la pintura y se trataría del dominio del concepto, de una dinámica muy especial con la cual trabaja los sistemas conceptuales, es decir, los retratos filosóficos; un *perspectivismo* que le permite ya no solamente entender el concepto y el sistema del que forma parte, *el retrato filosófico*, sino también explicarlo, intervenirlo, y en el límite, y lo que es más importante, crear los

³ Extracto del documental póstumo *Abecedario*, difundido después de su muerte a petición de Deleuze, en el cual se graban las conversaciones que tiene con Claire Parnet a propósito de temas enlistados alfabéticamente. Puede consultarse directamente el video subtulado en <http://deleuzeabc.blogspot.com>.

propios conceptos, ya que cuando Deleuze habla de un filósofo lo hace de una manera tan singularísimia que termina hablando de sus propios conceptos.

Así las cosas, el *perspectivismo* en Deleuze es una dinámica productiva que define y trabaja con los conceptos, como si desde la perspectiva desde la cual los concibe se dieran los matices, tonos y colores a los conceptos estudiados -que a su vez dan origen a los producidos-, y con ello, los convirtiera en algo nuevo, como sucede en la pintura con la perspectiva del pintor y del mismo observador que hacen cambiar tanto la forma como el color del objeto pintado-observado. La perspectiva es constitutiva de lo observado, nunca decorativa ni sólo ornamental, de ella depende lo que es visto y la manera en que es visto, como de la perspectiva filosófica lo que es pensado, y sobre todo, concebido: el concepto.

Resulta fundamental para los propósitos de este trabajo de investigación del pensamiento de Gilles Deleuze, que inicia desde la licenciatura,⁴ esta dinámica del *perspectivismo*, puesto que sostenemos que el centro o corazón del pensamiento deleuzeano se encuentra en la dimensión política, concretamente en la conceptualización del poder que se deduce del entramado ontológico que constituye básicamente a partir de lo que él llama la Gran identidad Spinoza-Nietzsche, díada desde la cual es articulado todo su pensamiento; y que como la pieza de una maquinaria funciona a partir del *perspectivismo*, como si se tratara de un calidoscopio o de un juegos de lentes, ya que Deleuze aborda el pensamiento de Nietzsche desde la perspectiva de Spinoza y viceversa; mostrando a partir de conceptos del otro en cada uno, elementos presentes pero ignorados por la tradición, que llevan al autor más allá del lugar común, y en el límite, a identificar una continuidad o tradición filosófica subterránea. Así, Spinoza pasa de ser un pensador conservador, o un mero lugar de tránsito a la modernidad y un precursor del Estado moderno para convertirse en un auténtico revolucionario del porvenir de la humanidad en todos los órdenes -pionero de la concepción revolucionaria-; y Nietzsche abandona la imagen igualmente conservadora y reactiva de un aristocrático individualista y esteta para catapultarlo como un pensador de

⁴ El presente trabajo de tesis de maestría *El poder en Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana*, forma parte de un proyecto integral de investigación del pensamiento de Gilles Deleuze que inicia en la licenciatura con la tesis *El poder en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana*, y se pretende continuar y consumir en una investigación de doctorado dedicada a la filosofía política en el pensamiento de Gilles Deleuze.

la civilización y su revolución-liberación. En estos términos, sostenemos que los dos primeros retratos espirituales, en orden e importancia, que sirven de base a Deleuze para llevar a cabo su “conquista del color”, que es su propia filosofía, son los estudios histórico-filosóficos de Nietzsche y Spinoza, no por separado, sino simultáneamente a lo largo de toda su obra, en una dinámica donde la perspectiva con que es visto uno y otro llevan la comprensión a lugares tan auténticos como novedosos para el ámbito de la filosofía, y que hacen del pensamiento deleuzeano sobreabundante.

En este trabajo de tesis destacamos esta línea política interpretativa como una clave para poder entender cabalmente la profundidad, implicaciones y proyección del pensamiento de Gilles Deleuze, ya que hay que entender la posición política desde la cual habla, a cuál se dirige y con qué propósitos, lo que es posible desde la conceptualización política que podríamos denominar a modo de presentación una crítica del poder, que siendo crítica simultáneamente es radicalmente una propuesta, desde los conceptos de *potencia* en Spinoza y *voluntad de poder* en Nietzsche. Realizando lo relativo a la *potencia* en Spinoza en el trabajo de licenciatura *El poder en Spinoza desde la perspectiva deleuzeana*, en este trabajo se desarrollará la conceptualización política de Nietzsche desde la perspectiva deleuzeana, es decir, se desarrollará detalladamente el estudio de las categorías políticas, y la relación entre ellas, con las que Nietzsche critica las relaciones políticas y propone otras con una profundidad que llega a articularse sistemáticamente en una especie de sustrato ontológico, una manera completamente nueva de entender el mundo: la filosofía nietzscheana.

Ahora bien, la perspectiva deleuzeana nunca es neutral, sino como ya dijimos situada en una posición desde la cual interpela a otra, pues es sabida la tendencia y los propósitos con los cuales y desde los cuales piensa, pues son todo el tiempo manifiestos. Deleuze piensa desde las minorías (proletarios, homosexuales, palestinos, panteras negras, reclusos, enfermos mentales, mujeres, indígenas...) dirigiendo una crítica radical al capitalismo, convirtiendo su pensamiento simultáneamente a todos sus niveles (literario, psiquiátrico, ontológico, político, estético) en una analítica del capitalismo que no sólo legitima sino

necesariamente, para comprenderlo, hay que situarlo en una perspectiva crítica de izquierda tan franca que en muchas ocasiones llegó a la abierta militancia.

Esta característica del pensamiento deleuzeano en situación, en relación con el pensamiento de Nietzsche lo convierte en una diferencia notable en el horizonte de las interpretaciones nietzscheanas hasta la década de los sesentas, ya que desde su postura crítica de izquierda y su *perspectivismo* Deleuze es capaz de identificar legítimamente elementos revolucionarios que en Nietzsche se encontraban no sólo eclipsados sino literalmente sepultados, censurados por la interpretación oficial fascista nacional-socialista alemana que era la canónica, no sólo desde el nivel de la interpretación sino incluso desde el ámbito de la edición misma, con la decisión desde el partido de qué obras y en qué condiciones eran editadas.

Así las cosas, la perspectiva deleuzeana en relación con el pensamiento nietzscheano entraña la doble problemática de la propuesta política de Nietzsche como uno de los centros de su pensamiento y la calidad crítica de la misma, como un problema de primer orden que trataremos de desarrollar lo suficiente para que sea comprendido en su justo valor. Ya que por una parte, se opone a las imágenes comunes que todavía se hacen de Nietzsche, siguiendo las interpretaciones influenciadas desde el nacional-socialismo, como un pensador conservador y clasista, pero sobre todo, apolítico; y por otra, plantea la legítima y necesaria polémica de la existencia de un pensamiento nietzscheano revolucionario, que sobre todo en Francia encuentra su campo de cultivo desde su introducción a finales del siglo diecinueve.

De tal manera, con el presente trabajo buscamos avanzar en el proyecto integral de comprensión del pensamiento de Gilles Deleuze desde una vertiente eminentemente política; y simultáneamente, sostener la existencia de una vertiente revolucionaria en el interior del pensamiento nietzscheano mismo y de sus seguidores desde la tradición filosófica francesa.

Esto último resulta fundamental y el objetivo central de esta investigación, pues consideramos que es de suma importancia destacar el carácter revolucionario del pensamiento de Nietzsche, y consideramos que la interpretación de Gilles Deleuze es la más adecuada para hacerlo. Puesto que en el contexto de crisis civilizatoria que hoy atraviesa la humanidad e implica el riesgo real de la barbarie o la destrucción, se requiere del pensamiento visionario, creativo y en extremo afirmativo de Friedrich Nietzsche, que fue uno de los primeros en diagnosticar la situación actual y también uno de los primeros en concebir una solución, *la necesidad y posibilidad de una transformación radical del mundo*, a partir de su análisis del nihilismo y su concepción de la “voluntad de poder” como principio articulador-productivo de lo real, concretados en una filosofía política crítica que toma como punto central de sus ataques la concepción del poder de una “pequeña política”, en aras de las posibilidades de sobrevivencia y superación que entraña para la humanidad una “gran política” y su concomitante concepción del poder.

Nietzsche está más allá de las ideologías, está en un más allá que habla del futuro desde el futuro, pues como él mismo decía es un “pensador del pasado mañana”, y si es así, es porque al mismo tiempo es un testimonio de la posibilidad de un *Mañana* para la humanidad. Sin la sensiblería de un optimismo ingenuo o de un dogmatismo político-religioso, pues nada está decidido, el pensamiento de Nietzsche es un canto al mañana de la humanidad venido desde ese mismo futuro: es un canto revolucionario a la vida de la humanidad.

“Empecé, en efecto, con los libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tenían para mí algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche.”

Deleuze

I. El perspectivismo de la díada Spinoza-Nietzsche

La filosofía en Deleuze es una auténtica máquina de pensar que permite concebir lo nuevo y lo aún no-pensado que es la verdadera labor del pensamiento filosófico. La pieza clave de esa máquina es la perspectiva, la manera *sui géneris* de abordar los conceptos y los problemas desde puntos de inflexión varios, desde latitudes aparentemente inconexas y distantes, puntos de vista, miradas, que se articulan entre ellos como auténticos engranajes. Por eso comparamos el *perspectivismo deleuziano* con un calidoscopio o un juego de lentes (telescopios, binoculares, microscopios) para el pensamiento, con los cuales, Deleuze ve y hace ver para comprender lo que sólo es posible hacerlo con ciertas *lentes para el alma*, usando una analogía spinozista.⁵ Y es que lo que hace ver tal dinámica no es una mera invención, sino en cierto modo, una de las infinitas dimensiones de la realidad que se oculta o es contenida en las profundidades de *la rugosa realidad*, en los pliegues del mundo que ocultan más realidad que la aparente.

Así las cosas, desde su perspectiva, con su visión Deleuze incursiona con agudeza en la realidad del pensamiento, escruta en sus profundidades y nos hace ver sus continuidades subterráneas, los guiños y los ecos que en la distancia de los siglos se hacen los filósofos, quizá aun inconsciente o involuntariamente, movidos por fuerzas que ellos mismos desconocen pero encarnan. Pues en gran parte en eso consiste el importante esfuerzo que Deleuze dedicó al trabajo de hacer una historia de la filosofía alternativa a la oficial -todos sus estudios monográficos que constituyen con justicia un género dentro de la obra deleuzeana-, en un auténtico empeño por mostrar una alternativa real al pensamiento idealista. La alternativa de un pensamiento vital, materialista y emancipatorio que en pensadores tan distantes como Epicuro, los estoicos, Lucrecio y Bergson se corresponde como el eco de un mismo grito que atraviesa la historia del pensamiento como un secreto

⁵ “Los ojos del alma, por los cuales este ve y observa las cosas, son, en efecto, las demostraciones mismas.” (E, Prep. XXIII, Esc.) Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*. FCE. México. 2002, p. 260.

“Si alguien cree que no se necesita conocer los atributos de Dios, sino creer simplemente y sin demostración, será esta una verdadera humorada, porque las cosas invisibles y todo lo que es objeto propio del entendimiento, no pueden percibirse de otro modo que por los ojos de la demostración; aquellos pues, a quienes falten estas demostraciones, no tienen conocimiento alguno de las cosas...”. Baruch Spinoza. *Tratado Teológico Político*. Juan Pablos Editor, S.A. México. 1975, p. 228.

hilo de plata que recorre subterráneamente la historia de la filosofía⁶ en su versión oficial o escolar, como la encarnación de la vida y la realidad en la filosofía.

No sólo como ejemplo del *perspectivismo deleuzeano* sino como su principio básico, y al mismo tiempo, su grado máximo de expresión, que da pauta al resto de sus perspectivismos intelectuales (filosóficos, literarios, pictóricos y filmicos) desarrollaremos en este capítulo inicial de una forma sucinta, pero consistente, la manera en que funciona el *perspectivismo* de la díada de la “gran identidad Spinoza-Nietzsche”⁷, desde la cual, parte y se desarrolla el pensamiento deleuzeano y guía fundamentalmente todo el tiempo la lectura nietzscheana.

Deleuze es capaz de ver en el *retrato filosófico* que hace de cada uno de estos dos pensadores,⁸ elementos “ocultos” para la tradición a partir de los conceptos y el sistema del otro filósofo, desde la perspectiva total de la filosofía del otro, en un juego de espejos donde como en aquella célebre fotografía tomada a Deleuze por Gérard Uferas,⁹ la imagen en dos espejos puestos uno frente al otro no dejan de reflejar una imagen nueva y distinta nutrida con la perspectiva siempre reflejada del otro espejo hasta donde la mirada nos

⁶ “... hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder...” Gilles Deleuze. *Conversaciones*. 3ª ed. Pre-textos. Valencia. 1999, p. 14.

⁷ Expresión con la que Deleuze se refiere al pensamiento de Spinoza y Nietzsche haciendo alusión simultáneamente a las correspondencias entre ellos, como si se tratara de una especie de unidad, y a su importancia fundamental en la historia de la filosofía que él desarrolla: “Empecé, en efecto, con libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tienen para mí algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza–Nietzsche.” *Ibid.* p. 216.

⁸ Esta metáfora del retrato y el paralelismo entre retratos espirituales, de manera sumamente interesante y sugerente, es muy semejante a la metodología con la que el intelectual vienés Stefan Zweig, integrante del círculo judío de *Pernserstorfer* -uno de los primeros grupos de admiradores de Nietzsche-, realiza su trabajo de investigación biográfica en su libro publicado en 1925, *La lucha contra el demonio (Hölderlig, Kleits, Nietzsche)*: “En la presente obra lo mismo que en la anterior trilogía titulada *Tres maestros*, se exhiben tres retratos de poetas unidos por una íntima afinidad; pero esta afinidad no debe tomarse más que como algo alegórico. No trato de buscar fórmulas para lo espiritual, sino que plasmo espiritualidades. Si en mis libros, con toda intención, coloco siempre unos retratos frente a otros, lo hago para lograr un efecto pictórico, como lo hace el pintor, que buscando efectos de luz y de contraluz, logra poner de manifiesto, por medio del contraste, cualidades y analogías que de otro modo quedarían ocultas. Siempre me ha parecido la comparación un elemento creador de gran eficacia, y hasta me gusta como método, ya que puede ser usado sin necesidad de forzarse; así como las fórmulas empobrecen, la comparación enriquece, pues realza los valores, dando una serie de reflejos que, alrededor de las figuras, forman como un marco de profundidad en el espacio. Ese secreto plástico lo sabía ya Plutarco, ese antiguo creador de retratos, quien, en sus *Vidas paralelas*, presenta siempre un personaje romano a la par que uno griego, para que así, detrás de la personalidad, pueda verse de modo más claro su proyección espiritual, es decir, el tipo.” Stefan Zweig. (*Hölderlig, Kleits, Nietzsche*). Página Biblioteca virtual universal. pp. 2 y 3.

⁹ Ver Lámina 1.

permite seguir ese juego infinito de reflejos y la imagen de Deleuze siempre diferente se va perdiendo en ese infinito. Así es el *perspectivismo deleuzeano* que yendo de Spinoza a Nietzsche, y viceversa, con los ojos o la mirada del otro va transformando los conceptos hasta hacer algo por completo irreconocible pero nuevo: su propio pensamiento, la filosofía deleuzeana.

El modo en que abordaremos el *perspectivismo* en la diada Spinoza-Nietzsche será a partir de sus elementos básicos que a nuestra consideración son suficientes para mostrar la manera en que opera la mutación casi alquímica con que Deleuze trabaja el pensamiento filosófico, las “coincidencias”, más bien continuidades que Deleuze identifica en Spinoza y Nietzsche. No es casual, sino sistemático y metodológico que dos de los tres estudios que Deleuze dedica a Spinoza inicien con la presentación de su semejanza y coincidencias temáticas con Nietzsche, en el texto de *Spinoza*, contenido en el ya clásico compendio monográfico *Spinoza, Kant y Nietzsche* presenta la vida de Spinoza a partir de los motivos que dominaron la vida de Nietzsche y dan la libertad del pensamiento *humildad, castidad, y pobreza*¹⁰; y en *Spinoza: una filosofía práctica* Deleuze inicia mostrando las coincidencias temáticas entre los dos pensadores: *reivindicación del cuerpo, el pensamiento no consciente, la crítica de los valores y de las pasiones tristes* que convierten a ambos según el juicio de la historia en materialistas, inmoralistas y ateos.¹¹

¹⁰ “Nietzsche lo vio claramente, por haberlo vivido, en qué consiste el mérito de la vida de un filósofo. El filósofo se apropia de las virtudes ascéticas –humildad, pobreza, castidad- para utilizarlas con fines totalmente particulares, inauditos, muy poco ascéticos en verdad. Las convierte en expresiones de su singularidad. En él no son máscaras morales, ni medios religiosos para otra vida, sino más bien los <<efectos>> de la filosofía misma. Pues para el filósofo no existe en absoluto *otra* vida. Humildad, pobreza, castidad se convierten desde ahora en los efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, suficientemente poderosa por haber conquistado el pensamiento y haberse subordinado cualquier otro instinto –lo que Spinoza llama la Naturaleza: una vida que ya no se vive a partir de la necesidad, en función de los medios y de los fines, sino a partir de una producción, de una productividad, de un poder, en función de las causas y de los efectos. Humildad, pobreza y castidad son su propia manera (del filósofo) de ser un Gran Viviente y de convertir su propio cuerpo en un templo para una causa demasiado orgullosa, demasiado rica, demasiado sensual...” Gilles Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974, pp. 9 y 10.

¹¹ “No basta con mostrar cómo el panteísmo y el ateísmo se combinan en esta tesis negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente; es más bien necesario comenzar con las tesis prácticas que hicieron del spinozismo piedra de escándalo. Estas tesis implican una triple denuncia: de la “conciencia”, de los “valores” y de las “pasiones tristes”. Son las tres grandes afinidades con Nietzsche. Y, todavía en vida de Spinoza, son las razones por las que se le acusa de *materialismo*, de *inmoralismo* y de *ateísmo*. Gilles Deleuze. *Spinoza: una filosofía práctica*. TUSQUETS EDITORES S.A. Barcelona. 2001, p. 27.

I.1 El grito en Filosofía

Para Deleuze la filosofía no solamente tiene que ser vitalista en abstracto, en sí es un ejercicio vital, en el cual, la vida concreta se encuentra en juego, pues se piensa por necesidad, por la imperiosa necesidad de dar respuesta a problemas reales que comprometen la vida individual y colectiva. Ya que para Deleuze lo que da sentido a los conceptos filosóficos son los problemas a los que responden, de manera contraria al ejercicio suntuoso u ocioso en que se convierte al pensamiento desde la imagen tradicional de la filosofía que impone una imagen de una filosofía neutral, trascendente y lujosa exclusiva de una élite que puede dedicarse al lujo pensar.¹²

La filosofía, para Deleuze, es potencialmente una actividad de los hombres en general, filósofos y no filósofos, y versa fundamentalmente sobre sus vidas, sobre los problemas que implica la existencia humana particular y concreta, que reclama soluciones para mejorar la forma de vivirla pues “la filosofía no es una meditación sobre la muerte sino una meditación sobre la vida”.¹³ Así las cosas, pensar filosóficamente, es decir, pensar con conceptos es tan imperioso en términos vitales que es equivalente a un grito con el que la vida misma nos hace un *reclamo* o un *llamado* respecto de algo de suma importancia, pues si un hombre grita es por algo que le es vital para él mismo y para los otros, por algo que reclama imperiosamente ser atendido o resuelto.

Los conceptos son tan completamente vivientes que no pueden existir sin estar en relación con algo que sin embargo parece lo más lejano del concepto: el grito. Pienso que cada vez que ustedes tienen necesidad de gritar no están tan lejos de una especie de llamado de la filosofía.

¹² “La imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva. En este <<psiquismo ascensional>>, la moral y la filosofía, el ideal ascético y la idea de pensamiento han anudado lazos muy estrechos. Dependen de ella, la imagen del filósofo en las nubes, y también la imagen científica según la cual el cielo del filósofo es un cielo inteligible que nos distrae de la tierra de la que no comprende su ley. Pero, en los dos casos, todo ocurre en las alturas (aunque sea en la altura de la persona, en el cielo de la ley moral)...” Gilles Deleuze. *Lógica del Sentido*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona. 2005, p.161.

¹³ “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida. Demostración: El hombre libre, esto es, el que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo de la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad; y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida.” Baruch Spinoza. *Ética*. (IV, Prop. LXVII) p. 227.

¿Qué quiere decir que el concepto sería una especie de forma del grito? Es eso, tener necesidad de un concepto es tener algo que gritar. Habrá que encontrar el concepto de ese grito...¹⁴

Los distintos conceptos que se creen o se asuman son las alternativas que los hombres se dan a través del pensamiento a problemáticas vitales, los conceptos en última instancia son modos de vida que responden a una necesidad personal. “Los conceptos son firmas espirituales, pero eso no quiere decir que estén en la cabeza, los conceptos son también modos de vida...”¹⁵

En estos términos, en el carácter vital de la filosofía estriba su importancia fundamental para el hombre, que es tanta como la de aquello que tiene que ser expresado a través de un grito; aquello que en su urgencia no puede esperar, pues en ello se va la vida o una parte de ella. Así, los conceptos son los equivalentes de esos gritos pues ahí donde está dada la respuesta en forma de concepto existe un apremiante problema vital y la urgencia de una respuesta des-esperada. Problemas como: ¿todas las cosas tienen una causa o razón, o son un absurdo? ¿soy libre o soy esclavo? ¿el dolor y el sufrimiento tienen algún sentido?

Cada problemática verdaderamente filosófica es un clamor del hombre que pregunta y la respuesta que obtiene, no debería ser ni menos seria ni menos apasionada si comprendiera la magnitud de ese clamor, que es la problemática filosófica misma.

Deleuze, aborda todo el tiempo, desde esta tesitura del clamor las obras tanto de Spinoza como de Nietzsche, presentándolas desde el inicio en el contexto de la disonancia que hacían con la tradición y su época histórica sus respectivos “gritos filosóficos”, que en la perspectiva de los siglos se convierten en los ecos de un mismo clamor que dan la continuidad de una especie de estirpe secreta de pensadores materialistas y vitalistas que se oponen al sometimiento y la servidumbre.

¹⁴ Gilles Deleuze. *Exasperación de la filosofía*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2006, p. 20.

¹⁵ *Ibid.* p. 19.

I.1.1 El eje-cuerpo

“Debemos querer vivir los grandes problemas con el cuerpo y con el alma.”

Nietzsche

Una de las coincidencias temáticas fundamentales, y quizá la primaria, que Deleuze identifica en Spinoza y Nietzsche es la radical reivindicación del cuerpo frente a la canónica reflexión en torno al alma o al espíritu, en un tono de disidencia y provocación que lo llevan a considerarla en ambos como un auténtico “grito de guerra” filosófico¹⁶ que atiende no solamente a una cuestión vital sino que además cuestiona frontalmente la casi totalidad de la tradición filosófica dominante eminentemente idealista. Pues en pleno siglo XVII Spinoza lanza, como una proposición de la *Ética*, el grito:

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones...¹⁷

Y en el siglo XIX Nietzsche responde como un eco a este grito afirmando que: “sólo hay estados corporales; los espíritus son consecuencias y símbolos”¹⁸; “el cuerpo es una noción más sorprendente que la antigua <<alma>>.”¹⁹

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Tu pequeña razón, hermano, ésa a la que llamas “espíritu”, es también un instrumento de tu cuerpo, un instrumento humilde y un juguete de tu gran razón (...) Detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos, hermano, hay un amo poderoso, un sabio desconocido que se llama sí mismo. Habita en tu cuerpo; es tu cuerpo. Hay en tu cuerpo más razón que en tu

¹⁶ “Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir el cuerpo como modelo: “No sabemos lo que puede el cuerpo...”. Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero *no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo*. A falta de saber, gastamos palabras. Como dirá Nietzsche, nos extrañamos ante la conciencia, pero “más bien es el cuerpo lo sorprendente...”. Deleuze. *Spinoza: una filosofía práctica*. pp. 27 y 28.

¹⁷ Spinoza. *Ética*. (III, Prop. II, Esc.) p. 106.

¹⁸ Nietzsche. *Filosofía general*. p. 205.

¹⁹ Friedrich Nietzsche. *La voluntad de poder*. 18ª ed. EDAF. España. 2010, (652) p. 437

más profunda sabiduría...²⁰

Y en ambos, se trata de la misma cuestión vital: la liberación de los cuerpos sometidos por los más diversos medios en nombre de las eminencias del alma o el espíritu, en todas las vastas dimensiones que implica la corporalidad desde la esclavitud física, la servidumbre moral, psicológica y sexual hasta la alienación de la fuerza productiva o creadora en todos los ámbitos de lo humano.

La corporalidad así tomada constituye una auténtica revolución en el pensamiento, pues se trata de la cuestión central, el eje desde el cual se propone partir para pensar el resto de cuestiones. Pensar desde el cuerpo en vez desde el alma implica un cambio radical de la filosofía pues se pasa súbitamente, de un solo golpe, de una filosofía de la trascendencia a una filosofía de la más radical inmanencia, en la cual, todo es completamente distinto desde las metodologías hasta los propósitos con los que se piensa, y por supuesto, sus consecuencias, ya que la realidad no depende de otro mundo o instancia sino del mundo mismo. Y simultáneamente, con la reivindicación del cuerpo como tema central de la filosofía, el pensamiento se vincula de una manera completamente diferente con la realidad y con la vida, de tal manera, Spinoza inaugura el materialísimo moderno vitalista que Nietzsche continúa, en una dinámica productiva e inmanente del mundo, en la cual, el hombre y su actividad adquieren una cualidad creadora o *poiyética* de su propio mundo tanto material como espiritual. Es decir, se trata de una filosofía en la que la realidad es producto de la labor, pero sobre todo, del poder y las capacidades del ser humano, y en la cual, ese mismo mundo está liberado de cualquier proyecto teleológico o plan trascendente, y más bien se convierte en un “plano” donde el hombre ha de crear también el sentido: la inmanencia radical.

La manera en que el eje-cuerpo articula todo un nuevo pensamiento es retomando elementos de cierta parte de la tradición filosófica materialista olvidada, una suerte de

²⁰ Friedrich Nietzsche. *Obras selectas (Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, El anticristo, El ocaso de los ídolos)*. EDITAM libros S.A. España. 2000, (*Así habló Zaratustra*, Los que desprecian el cuerpo) pp. 54 y 55.

atomismo que Deleuze identifica desde las mezclas de cínicos y estoicos,²¹ y el atomismo antiguo de Epicuro y Lucrecio, desde los cuales, los cuerpos y sus componentes, también corporales “átomos”, constituyen la dinámica propia de un universo eterno en el que sus componentes increados e imperecederos, también eternos, en su interacción conforman y desintegran los entes-cuerpos existentes, explicando su particular tipo de existencia. En estos términos, Spinoza concibe a Dios como la sustancia única e infinita expresada en los modos-cuerpos de atributos,²² que interactuando entre sí comparten la sustancia donándola y perdiéndola, articulando y desarticulando los cuerpos. Y paralelamente, Nietzsche concibe el Universo como un entramado de fuerzas, eterno, y por ello, increado, inmensamente poderoso que tiene su propia dinámica de auto-recreación consumada en la idea del eterno retorno.

¿Y sabéis también qué es “el mundo” para mí? ¿Tengo que enseñároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, férrea, de fuerza que ni aumenta ni se reduce, que no se consume, sino que sólo se transforma, inalterablemente grande como totalidad, una hacienda sin gastos, cercada por la “nada” como su linde, nada que se desvanezca, nada que se disipe, nada infinitamente extendido, sino fuerza determinada establecida en un espacio determinado, y no en un espacio que en algún lugar estuviera “vacío”, antes bien fuerza que está en todas partes, y como un juego de fuerzas y de ondas de fuerzas a la vez una y “muchos”, aquí acumulándose y a la vez allá reduciéndose, un mar de tempestuosas y agitadas fuerzas dentro de sí mismo, en perpetua transformación, en perpetuo retroceso, con años inmensos de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas, yendo de las más sencillas a las más diversas, de lo más quieto, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje y contradictorio consigo mismo, y regresando luego de la abundancia a la sencillez, del juego de las contradicciones al placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo en esa igualdad de sus caminos y sus años, bendiciéndose a sí mismo como lo que eternamente ha de retornar, como un devenir que no conoce saciedad ni hastío ni cansancio: este mi mundo *dionisiaco* del eterno retorno a sí mismo,

²¹ “A veces se presenta el estoicismo como si llevara a cabo, más allá de Platón, una especie de vuelta al presocratismo, al mundo heracliteano por ejemplo. Se trata más bien de una reevaluación total del mundo presocrático: al interpretarlo mediante una física de las mezclas en la profundidad, los cínicos y los estoicos lo entregan, por una parte, a todos los desórdenes locales que tan sólo se concilian con la Gran mezcla, es decir, con la unidad de las cosas entre sí. Es un mundo del terror y la crueldad, del incesto y la antropofagia. Y hay también, sin duda, otra parte: lo que del mundo heraclitiano puede subir a la superficie y va a recibir un estatuto totalmente nuevo: el acontecimiento en su diferencia de naturaleza con las causas-cuerpos, el Aión en su diferencia de naturaleza con el Cronos devorador...” Gilles Deleuze. *Lógica del Sentido*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona. 2005, p. 166.

²² “Por Dios entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.” Spinoza. *Ética*.(I, Prop. VI) p. 12.

del eterno destruirse a sí mismo, este mundo misterioso de las dobles voluptuosidades, este mi más allá del bien y del mal, sin meta, si es que no hay una meta en la felicidad del círculo, sin voluntad, si es que un ciclo no tiene su buena voluntad de sí mismo: ¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿una *solución* para todo su enigma? ¿También una *luz* para vosotros, los más retirados, fuertes, intrépidos, nocturnos? ¡Este mundo es la voluntad de poder! ¡Y nada más! Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, ¡y nada más que eso!²³

A partir de este texto advertimos la fundamental cercanía de la concepción ontológica del universo de Nietzsche y Spinoza, el fondo de sus pensamientos, que desemboca en una concepción positiva del ser, sobreabundante y productiva, donde la eternidad y lo infinito inmanente pasan a ocupar el lugar de cualquier dualidad, trascendencia o nada, para en su lugar concebir la compleja *unidad de lo múltiple* a la que Spinoza da el nombre de Dios y Nietzsche de mundo. Es la cuestión fundamental para Deleuze del sentido unívoco del Ser, según la cual, el Ser se dice en el mismo sentido de todos los entes, aunque se trate de modalidades distintas del mismo Ser.²⁴ Así, las diferencias al interior de la multiplicidad del Ser son de modo (Spinoza) o de grado de intensidad de fuerza (Nietzsche), pero siempre cuerpos, con lo cual, en cierto modo el hombre es Dios y participa de la potencia de Dios según Spinoza; y en cierta forma el hombre es el mundo y participa de la voluntad y las fuerzas del mundo, según Nietzsche. Por su parte, Deleuze exalta esta cuestión como el concepto básico de su propio pensamiento, a partir del cual, se derivan el resto de sus conceptos fundamentales como la *diferencia* y el *acontecimiento*.

Relectura de *Heilogábalo* y de los *Tarahumaras*. Pues Heilogábalo es Spinoza, y Spinoza, Heilogábalo resucitado. Y los Tarahumaras es la experimentación, el peyote. Spinoza, Heilogábalo y la experimentación tienen la misma fórmula: la anarquía y la unidad son una sola y misma cosa, no la unidad de lo Uno, sino una más extraña unidad que sólo se reclama de lo

²³ Friedrich Nietzsche. *Fragmentos Póstumos IV*. ABADA EDITORES. Madrid. 2004, (38 [12] junio-julio de 1885) pp. 135 y 136.

²⁴ Un tema fundamental del pensamiento deleuzeano que articula su propio panteísmo o monismo es la discusión escolástica de la Baja Edad Media (Santo Tomás vs Duns Escoto) en torno al sentido del ser en relación con Dios, si el ser es o no el mismo, y por lo tanto, se *pede decir* en el mismo sentido en relación con Dios y el resto de los entes. Y puede sintetizarse en sus tres modalidades posibles. La equivocidad del ser, el ser se dice de diferente manera de Dios que de los entes; la univocidad del ser, el ser se dice en el mismo sentido de Dios que de los entes; la analogía, el ser de los entes se dice en relación con el ser de Dios. Tema fundamental en la obra deleuzeana desarrollado principalmente en *Diferencia y repetición* (Univocidad y diferencia, 72. Los dos tipos de distribución, 73. Imposibilidad de conciliar la univocidad y la analogía, 75. Los momentos de la univocidad: Escoto, Spinoza, Nietzsche, 77. La repetición del eterno retorno define la univocidad del ser, 80.); y en *Lógica del Sentido* (Vigésimo Quinta Serie, de la univocidad).

múltiple. Precisamente lo que los dos libros de Artaud expresan: la multiplicidad de fusión, la fusibilidad como cero infinito, plan de consistencia, Materia en la que no hay dioses; los principios como fuerzas, esencias, sustancias, elementos, remisiones, producciones; las maneras de ser o modalidades como intensidades producidas, vibraciones, soplos, Números...²⁵

En los términos de la consideración central del cuerpo, la filosofía adquiere una nueva concepción y relación con el universo, en absoluta oposición y frontal disidencia con la mayor parte del pensamiento filosófico, o por lo menos, con el pensamiento idealista consagrado en las historias oficiales de la filosofía. Ya que contraviene la realidad de las categorías de la teología y la metafísica tanto antiguas como medievales en una disidencia que adquiere constantemente la calidad de reto pues contradice conscientemente los principios del pensamiento idealista, y lo más importante, sus propósitos y utilidades, pues desde su perspectiva, se hace evidente que si se hablaba del alma y sus eminencias era, sobre todo, en función de sacrificar la vida concreta de la mayoría de los seres humanos en provecho de un orden moral, político y religioso que beneficiaba a unos cuantos a partir de relaciones de servidumbre legitimadas por ideas de la trascendencia: un Dios a imagen de un rey déspota, un rey elegido por Dios y representante de él, una condición de vida asumida como un destino divino, una moral de sacrificio y culpa en función de unos valores tenidos por eternos en los que se sostenía toda la jerarquía y sumisiones del orden social.

Desde esta perspectiva corporal concluimos que desde el principio, y en todo momento, la filosofía es política y hace política *en y para* este mundo, es inmanente en su práctica y sus efectos, situación que se hace evidente desde la filosofía del cuerpo e innegable al poner el foco de atención en la vida concreta padecida por los hombres, y sobre todo, en la causa y el sentido de ese padecimiento, que se trata de corregir con una propuesta que siendo conscientemente política lo sea también mundana, dando prioridad al hombre y a la vida concreta del hombre, su cuerpo, la integridad de sus capacidades –en términos de afecciones y capacidades activas- con estrategias para su liberación-emancipación y posible organización social. Lo que explica la prudencia con la que procuraba comportarse Spinoza en el siglo XVII, recordemos el anillo con el que sellaba sus cartas²⁶ y tenía la leyenda

²⁵ Gilles Deleuze y Felix Guattari. *Mil Mesetas*. 9ª ed. PRE-TEXTOS. Valencia. 2010, p. 163.

²⁶ Ver Lámina 2.

“caute”,²⁷ cautela con la cual debía ser cuidado cualquier documento, carta o manuscrito que los emisarios y corresponsales de Spinoza llevaban de un lugar a otro, y tenían por propósito clandestino desde ese entonces colaborar en la liberación de los cuerpos.

I.1.2 El pensamiento in-consciente

Desde el principio Deleuze advierte que esta focalización del cuerpo no nulifica al pensamiento o lo desvaloriza, al contrario, potencializa su importancia y realidad. Ya que con él pasa algo semejante a lo que pasaba con el cuerpo desde la filosofía idealista: el conocimiento al que se le reducía era un mínimo suficiente para sostener ciertas verdades. Cuando el pensamiento va más allá de las ideas que del alma o la conciencia se venían reproduciendo como modelos perennes, desbordándolas en una realidad más vasta donde lo que se desconoce del pensamiento va adquiriendo cada vez más importancia que aquello que es evidente, se conoce o pretende conocer de él, y que Deleuze identifica como la preeminencia del pensamiento sobre la conciencia.²⁸

De tal manera, el ámbito propio de lo inconsciente²⁹ va adquiriendo un papel cada vez más

²⁷ “Spinoza utilizaba *caute* en su correspondencia, impreso justo debajo de la imagen de una rosa. Durante la última década de su vida, sus palabras fueron realmente *subrosa*.” (La palabra contiene un doble sentido, significa “bajo la rosa”, pero también “secretamente, confidencialmente”). Antonio Damasio. *En busca de Spinoza*. Crítica. Barcelona. 2005, p. 25.

²⁸ “Se trata de mostrar que el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene, y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él. No hay menos cosas en el espíritu que superen nuestra conciencia, que cosas en el cuerpo que superen nuestro conocimiento (...) En resumen, según Spinoza, el modelo corporal no implica desvalorización alguna del pensamiento en relación con la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconciente del pensamiento*, no menos profundo que lo *desconocido del cuerpo*. Deleuze. *Spinoza: una filosofía práctica*. pp. 28 y 29.

²⁹ En los términos deleuzeanos si bien el inconsciente parte del gran descubrimiento de Freud, lo compara con el descubrimiento de la riqueza en economía que hace Adam Smith y no deja de enajenar en la propiedad, pues para Deleuze-Guattari, Freud a pesar de haber descubierto el inconciente no deja de enajenarlo en modelos familiaristas burgueses. Mientras ellos, se oponen fundamentalmente a la concepción freudiana pues en la parte clínica y psicológica de su obra (*El Antiedipo* y *Mil mesetas, Tratado de esquizofrenia y capitalismo*), se enfrentan a una concepción familiarista, representativa y pansexual del inconsciente oponiéndole una concepción histórica, política y productiva. Ya que siguiendo a Spinoza, el inconciente contiene los deseos que son la *esencia del hombre*, los modos en que el conato se va concretando en los diferentes estados-afección del cuerpo y el pensamiento en sus relaciones con el mundo: “Sucede con el psicoanálisis igual que con la economía política tal y como la veía Marx: Adam Smith y Ricardo descubren la esencia de la riqueza como trabajo que produce, pero no cesan de enajenarla en la representación de la

importante en las obras tanto de Spinoza como de Nietzsche. Aquello que es el pensamiento y no se reduce a la conciencia, y sin embargo, es determinante de la vida psíquica total, y que ambos pensadores advirtieron en distintos momentos de su obra y caracterizaron también desde la perspectiva inmanente de la corporalidad. Es decir, aquello que siendo pensamiento y no conciencia se juega en una dinámica mundana y humana, de ahí la mutua analítica y crítica de la afectividad de las pasiones tristes en las figuras del “sacerdote” y el “tirano” que en relaciones políticas concretas van conformando las profundidades inconscientes-afectivas del “alma” del siervo y el creyente, toda la dimensión psicológico-afectiva que es determinada a través de dichas relaciones y ocupa una parte fundamental de la realidad espiritual del ser humano individual y colectivo. Pero también, con una propuesta positiva, ambos apuntan a la posibilidad de la incidencia en esa dimensión inconsciente con miras a potenciar las capacidades tanto del pensamiento como del cuerpo, ya que reconocen en la dimensión no consciente una fuente de vitalidad y fuerzas que ambos pensadores van trabajando a través de sus conceptos más importantes que particularmente se relacionan con el poder o lo político, y simultáneamente, con la afectividad (la *leititia* spinozista y el *gay saber* nietzscheano): Spinoza en conceptos tales como “conato”, “voluntad”, “autómata espiritual”, “afecto”, “afección”, “virtud”, “potencia”; y Nietzsche con la “voluntad de poder”, el “eterno retorno”, “la moral aristocrática o de los señores”, “la teoría de las fuerzas”, “la multiplicidad del alma”.

I.1.3 A-moralismo

Tanto Spinoza como Nietzsche son acusados desde el principio de immoralistas, enemigos públicos de la moral en curso. Si bien Nietzsche lo hace de una manera franca y abierta, Spinoza lo hace de una manera siempre encubierta debido a las condiciones de su contexto donde afirmar tal oposición le podía costar la vida en la hoguera, de ahí en gran parte la manera tan singular de su estilo para escribir, el método geométrico, donde tomando elementos de la retórica cartesiana, la metafísica aristotélica y los símbolos cristianos, de

propiedad. El deseo se proyecta sobre una escena de familia que obliga al psicoanálisis a ignorar la psicosis, a no reconocerse sino en la neurosis, y a dar una interpretación de la propia neurosis que desfigura las fuerzas del inconsciente.” Deleuze. *Conversaciones*. p. 30.

manera cifrada dice cosas completamente subversivas para su tiempo y para el que sea, como nos hace ver Deleuze con la explicación que da de los tres registros de la *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*, donde en cada una de las formas de escribir se pone en juego uno de los géneros de conocimiento spinozista que atentan respectivamente contra las creencias y supersticiones, las ideas falsas y los sentimientos negativos:

La *Ética* se presenta como un constante oleaje de definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios en los que puede reconocerse un extraordinario desarrollo del concepto. Pero, al mismo tiempo, surgen “incidentes” a título de escolios discontinuos, autónomos, que remiten unos a otros y actúan violentamente, constituyendo una cadena volcánica quebrada en la que rugen todas las pasiones, en una guerra de las alegrías contra las tristezas. Se diría que estos escolios se insertan en el desarrollo general del concepto, pero no es así: se trata más bien de una segunda *Ética* que coexiste con la primera a otro ritmo, con otro tono, y que duplica el movimiento del concepto mediante todas las potencias del afecto (...). Y existe todavía una tercera *Ética*, cuando comienza el Libro Quinto. Spinoza nos enseña, en efecto, que hasta entonces ha hablado desde el punto de vista del concepto, pero advierte que a partir de ese momento cambiara de estilo para hablar mediante perceptos puros, intuitivos y directos (...). No es ya un río, ni una corriente subterránea, es fuego. Una tercera *Ética* que, aunque aparece al final, estaba presente desde el principio, coexistiendo con las otras dos.³⁰

Esta calidad de a-moralidad más bien que de inmoralidad se cifra en las características mismas de la filosofía inmanente y corporal, es una consecuencia casi natural de un planteamiento filosófico que critica radicalmente un pensamiento trascendente-idealista que tiende a legitimar un orden social que se hace efectivo sólo a través de la imposición de una escala de valores absolutista, es decir, con aspiración de universalidad, donde el Bien y el Mal están dados como un mandamiento eterno e inapelable, que forma parte de un orden eterno que demanda ontológica y metafísicamente la realización de tales valores. Ya sea para el desarrollo de un *telos*, el juicio final, o la realización cabal de la creación o proyecto divino, el advenimiento del reino de Dios o del espíritu.

Mientras una filosofía inmanente no concibe la existencia de un orden eterno sino la

³⁰ Deleuze. *Conversaciones*. (CARTA A RÉDA BENSMAÏA SOBRE SPINOZA) pp. 161 y 162.

constante creación y recreación de órdenes, donde el hombre participa en su dimensión individual y colectiva descubriendo y creando lo valioso en función de cada orden de existencia, desplazando el Bien y el Mal universales por *lo bueno y lo malo relativos* a la existencia y a la vida particular del individuo y la colectividad concretos. Coincidencias con Spinoza de las cuales Nietzsche era consciente y literalmente “maravillado” se las comenta en carta a su mejor amigo Franz Obverveck:

¡Estoy completamente sorprendido, encantado! ¡Tengo un predecesor, y de qué género! Apenas conocía a Spinoza y que ahora llegara a él fue una <<acto instintivo>>. No es sólo que su tendencia general sea idéntica a la mía –hacer del conocimiento el *efecto más poderoso*- sino que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en *estas* cuestiones se acerca al máximo a mí este extraño y solitario pensador: niega la libre voluntad; los fines; el orden moral universal; lo in-egoísta; lo malo; aunque, ciertamente, las diferencias sean enormes, ellas dependen más bien de la diversidad de la época, de la cultura, de la ciencia. *In summa*: mi soledad (...) se ha convertido en una soledad de dos. ¡Maravilloso!³¹

En estos términos, más que tratarse solamente de pensadores inmorales que atentan únicamente contra los valores establecidos, cuestión que captaría sólo superficialmente la problemática como si se tratara únicamente de libertinos, su postura consiste en un profundo cuestionamiento de la moral en curso que se dirige directamente tanto contra sus cimientos metafísico-ontológicos como contra su utilidad política. Pues ambos pensadores se dan cuenta de que los valores constituyen la dinámica concreta del sometimiento tanto externo como interno, la pieza clave de la práctica de la servidumbre. Y paralelamente, que es también a través de los valores como el hombre puede liberarse o realizar su felicidad que consistiría en la plenitud de la existencia, siendo capaz de entender, ponderar y practicar aquello que realmente le es positivo o favorable a su existencia concreta.

La importancia de esta cuestión es cardinal en ambos pensadores convirtiéndose en uno de los motivos y temas recurrentes de toda su obra, en Spinoza dándole nombre a su obra principal *La Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas* que se ocupa de dirigir todo su contenido a dar los elementos para la conformación de una ética capaz de

³¹ Friedrich Nietzsche. *Correspondencia*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974 (*Carta a Franz Obverveck*, del 30 de julio de 1881.), p. 87.

derrocar la moral; y en Nietzsche, como la cuestión fundamental de la necesaria creación de valores frente al nihilismo occidental, que es desarrollada principalmente en *La genealogía de la moral* y *Así habló Zaratustra*, y orientaba el proyecto de su polémica obra principal que nunca fue realizada *La voluntad de poder*, subtitulada *Transvaloración de todos los valores*.

I.1.4 Crítica de las pasiones tristes

Como la consumación de las anteriores coincidencias fundamentales entre Spinoza y Nietzsche, Deleuze concibe el tema en ambos de *la crítica de las pasiones tristes*, que consiste en una denuncia de la negatividad dirigida contra el hombre en prácticas políticas, religiosas y morales propias de un pensamiento idealista y trascendente que en nombre del alma instaura valores y prácticas que fomentan el sometimiento y la obediencia del hombre a través de la determinación de la dimensión afectiva de su inconsciente. Una denuncia del tirano y el sacerdote en su labor de quebrantamiento de las almas a través de la tristeza, en la forma de “culpa”, “odio” y “resentimiento”, pues para ambos pensadores, tanto el sufrimiento como la tristeza tienen un sentido político que es el sometimiento del hombre por el hombre: “los dos principales enemigos del género humano, a saber, el odio y el arrepentimiento”³²; “Los señores tienen un secreto. Saben que el dolor sólo tiene un sentido: proporcionar placer a alguien, proporciona placer a alguien que lo inflinge o que lo contempla. Si el hombre activo es capaz de no tomarse en serio su propio dolor, es porque piensa siempre en alguien a quien proporciona placer.”³³

Y Deleuze, nuevamente, identifica esta coincidencia como un hilo de continuidad del pensamiento vital y materialista que viene desde la antigüedad, afirmando que desde Epicuro y Lucrecio no había existido una denuncia tal de la complicidad entre los tiranos y los sacerdotes por someter a los hombres,³⁴ y simultáneamente, un afán en el pensamiento por liberarlos de supersticiones e ignorancias de toda índole. Ya que si bien en ambos

³² Spinoza Baruch. *Tratado Breve*. Alianza Editorial S.A. Madrid. 1990, (Dialogo I) p. 72.

³³ Deleuze Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. 8ª ed. ANAGRAMA. Barcelona. 2008, p. 182.

³⁴ Deleuze. *Spinoza: una filosofía práctica*. p. 36.

pensadores existe una especie de analítica detallada de las pasiones tristes, en Spinoza con el estudio detallado de las diversas formas de tristeza³⁵ y en Nietzsche como el estudio de la *mala fe, la mala conciencia y la tipología del sacerdote y del nihilismo*,³⁶ ambos apuntan a producir el efecto contrario mostrando la importancia de ello. Un estado afectivo positivo, y técnicas para conseguirlo en una suerte de filosofía inmanente en su dimensión afectiva inconsciente, como si se tratara de una teoría, pero al mismo tiempo, de una *tecné* para *conquistar el inconciente* y liberarlo,³⁷ como después busca desarrollarlo Deleuze en compañía de Guattari con el esquizoanálisis del *Antiedipo* y *Mil Mesetas*.³⁸

Es importante reconocer esta dimensión afectiva como el culmen o el resultado del resto de elementos comunes del eje-cuerpo, la inmanencia, el pensamiento inconsciente y el amoralismo, ya que todos ellos en su dinámica desembocan en la crítica de la vida concreta del hombre, en la forma en que padecen los cuerpos en su existencia particular. Y simultáneamente, en las posibilidades que entrañan esos mismos cuerpos en sus facultades y capacidades. Ya que paralelamente al análisis de los métodos de sometimiento del hombre y la determinación de su afectividad, en ambos pensadores existe una permanente reflexión de las capacidades y potencialidades de esa misma corporalidad y esa dimensión inconsciente del pensamiento en los términos de una política de las pasiones o la afectividad, que se sintetiza en los conceptos políticos fundamentales de ambos, en Spinoza en la *potencia* y en Nietzsche en la *voluntad de poder*, objeto de la presente investigación que en este trabajo se encuentra en su segunda etapa relativa a Nietzsche.

³⁵ Spinoza. *Ética*. (III, DEFINICIONES DE LOS AFECTOS) pp. 154-171;

³⁶ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid. 2000, (*Tratado Segundo: <<Culpa>>, <<mala conciencia>> y similares*) pp. 33-71.

³⁷ “Todo el camino de la Ética se hace en la inmanencia: pero la inmanencia es el inconciente mismo y la conquista del inconciente. La *alegría* ética corresponde a la *afirmación* especulativa.” Deleuze. *Spinoza: una filosofía práctica*. p. 40.

³⁸ Polémico compendio de dos tratados sobre la relación entre el capitalismo, la esquizofrenia y demás enfermedades mentales, que Deleuze aborda en compañía del psiquiatra Félix Guattari desde una perspectiva de una psiquiatría crítica, materialista y política.

I.2 La perspectiva spinozista

“Que el amor de Espinosa pueda ser sentido de nuevo ahora, es una gran hazaña. ¡Contra la mofa de Teichmüller de que estaba allí! ¡Qué felicidad que cosas tan preciosas puedan existir por segunda vez! ¡Todos los filósofos son hombres que han sentido algo extraordinario!”

Nietzsche

Como decíamos desde el principio, sostenemos que Deleuze parte de la díada de la “gran identidad Spinoza-Nietzsche”, y que en esta misma díada ya funciona su dinámica del *perspectivismo*, de tal manera que la transmutación de los rostros de ambos pensadores en sus respectivos retratos filosóficos es una constante desde el inicio y a lo largo de su obra. Así, Spinoza y Nietzsche sorprendentemente van adquiriendo una fisonomía inusitada e ignorada por la tradición.

Spinoza recupera rasgos olvidados o desapercibidos, confundidos en la leyenda negra de un pensador proscrito del que parecieran ignorarse las causas y las razones profundas de su proscripción, no solamente su disidencia con el pensamiento religioso, sino sobre todo, con el pensamiento filosófico y las prácticas del poder, que no dejaban de pensar en términos teológicos y monárquicos, pero sobre todo, trascendentes. Mientras, Spinoza arremete con una fuerza explosiva contra todas las categorías, axiomas y sistematicidades de toda posible trascendencia convirtiéndose en un pensador de lo inmanente en todos sus sentidos pasando del plano ontológico a la dimensión ética, psicológico-afectiva y política, pugnando por la liberación de los hombres y la creación de sociedades que permitan tal libertad. Ya que como lo denota claramente en el título de su *Tratado teológico político*, Spinoza nunca deja de comprender y pugnar por el carácter práctico de la filosofía: cómo de las cuestiones especulativas de la metafísica y la teología se pasa, en la continuidad de un mismo movimiento, a las determinaciones de la ética y de la política. Es decir, a partir de cómo se concibe el universo o la creación se ha de pugnar e imponer un orden de valores morales y una forma de organización política; o por el contrario, a partir de la comprensión se ha de pugnar por la abolición de la servidumbre en todas sus dimensiones y por la conformación de comportamientos éticos y políticos que promuevan y conserven la libertad y la

realización de la existencia plena de los hombres. Dando así pleno sentido al trato con que durante los siglos fue considerado el peligroso pensamiento del filósofo proscrito³⁹ que antes que Hegel y Marx mereció el calificativo de *perro muerto* en palabras de Jacobi,⁴⁰ quizá por el hecho de que el encono contra el *príncipe de los ateos* llegó a tanto que ni sus restos, que desde la antigüedad son considerados el último objeto de respeto a la dignidad de un hombre, escaparon al escarnio siendo robados casi inmediatamente de la sepultura donde fue enterrado en la Iglesia Nueva protestante de La Haya.⁴¹

Desde la perspectiva radicalmente crítica que le dona la mirada de Nietzsche, Deleuze puede ver en Spinoza más allá del sereno pensador del orden y casi santo de la razón al revolucionario del futuro y de todos los tiempos, al hombre que pudo ver de frente la

³⁹ "... No obstante, Iglesias y autoridades ganaron en gran parte de la batalla, porque las ideas de Spinoza difícilmente podían citarse impresas desde una consideración positiva. La amonestación fue implícita en lugar de legislarse de marea patente, pero de esta manera produjo resultados incluso mejores. Pocos filósofos o políticos se atrevían a ponerse de parte de Spinoza, porque ello hubiera sido provocar el desastre. Apoyar cualquier declaración con la cita explícita de las argumentaciones de Spinoza o hacer remontar una idea a sus textos hubiera socavado las posibilidades de que se escuchara dicha declaración. Spinoza era anatema. Esto se aplicó en toda Europa durante la mayor parte de los cien años que siguieron a su muerte. Por el contrario, las referencias negativas eran bien recibidas y abundantes. En algunos lugares, como fue el caso de Portugal, las menciones de Spinoza conllevaban un obligado calificativo peyorativo, como "sin vergüenza", "pestilente", "impío" o "estúpido". En ocasiones las opiniones críticas eran cortinas de humo y consiguieron diseminar las ideas de Spinoza de manera encubierta. El ejemplo más notable de este escenario confuso fue el artículo de Pierre Bayle sobre Spinoza en el *Dictionnaire Philosophique et Critique* (...). Resulta notable que el apartado dedicado a Spinoza sea el más extenso de todo el diccionario." Damasio Antonio. *En busca de Spinoza*. 2ª ed. CRÍTICA Barcelona. Madrid. 2003. p. 238.

⁴⁰ "Este concepto de perro muerto debe entenderse como una categoría filosófico-trascendental basada en una discusión entre Jacobi, Lessing y Mendelssohn. En una conversación Jacobi (quien además introdujo el concepto de nihilismo en filosofía) llama la atención sobre lo parecido de las ideas panteístas de Lessing y Spinoza, porque en la conciencia pública Spinoza ya era un perro muerto. A consecuencia de ello, Jacobi publicó este modo de expresión en sus cartas a Mendelssohn, y es de allí que Hegel conoce también la categoría de perro muerto. Es muy probable que Marx encontrara esta denominación leyendo a Hegel y la aplicó a él. Marx, entonces, no tenía ninguna idea de que se iba a encontrar más tarde también como perro muerto: pero con ello se encuentra en la mejor compañía con Spinoza y Hegel. Esta categoría sigue siendo actual, porque en ella también se refleja la ambivalencia del pensamiento filosófico en el campo de tensión entre utopía y realidad." Heinz Krumpel. *Utopía y realidad en el pensamiento intercultural. en América Latina: democracia, pensamiento y acción; reflexiones de utopía*. Cerutti Horacio y Páez Rodrigo compiladores. Plaza y Valdés. México. 2003, p. 63.

⁴¹ "El patio de la iglesia está rodeado de puertas, pero abierto de par en par. No hay cementerio propiamente dicho, sólo matorrales, hierba y musgos, y senderos fangosos entre los altos árboles. Encuentro la tumba ahí donde pensé que estaría, en la parte posterior del patio, detrás de la iglesia, al sur y al este; es una piedra plana al nivel del suelo y la lápida vertical, sin adornos y con señales de haber estado sometida a la intemperie. Además de anunciar a quien corresponde la tumba, la inscripción reza ¡CAUTE!, que en latín significa "¡Ten cuidado!". Se trata de un consejo un poco estremecedor, si consideramos que los restos de Spinoza no se hallan realmente dentro de la tumba, y que su cuerpo fue robado, nadie sabe por quién, poco después del entierro, cuando el cadáver descansaba al interior de la iglesia..." Ibid. pp. 24 y 25.

servidumbre del pasado y del futuro encarnada en la propagación de las pasiones tristes en la forma de la superstición y la ignorancia que predominaban en su tiempo y servían para quebrar almas, y sobre ellas, sostener el poder de los tiranos. Y aquel que entendía la posibilidad y la necesidad de la destrucción radical de ese “orden” de cosas en nombre de la dignidad y la felicidad de los hombres. De tal manera, en la mirada de Deleuze que ve con los ojos de Nietzsche, el rostro de Spinoza va adquiriendo los rasgos de lo siniestro y de todo lo prohibido por las buenas y conformistas conciencias, ve claramente el rostro de aquel hombre que era descrito con espanto por sus biógrafos y contemporáneos, aquel hombre que se encerraba durante meses en su cuarto y escribía todos sus textos después de las diez de la noche donde con un ahínco insensato elaboraba sus “tenebrosos libros”, en palabras de su biógrafo Kortholt.⁴² El rostro de Spinoza se convierte en el del destructor y vengador en nombre de la felicidad presente y por venir, en el rostro del príncipe⁴³ y cristo⁴⁴ de los filósofos.

Por su parte, el rostro de Nietzsche adquiere otros rasgos a partir de otras luces con que es iluminada su imagen sombría hecha con el mito romántico del filósofo que pierde la razón, del filósofo maldito que arremete sin piedad contra todo hasta llegar al caos, del gran

⁴² “Demasiado diligente –escribe- (Spinoza) se entregaba al estudio incluso en plena noche y la mayor parte de sus tenebrosos libros fueron elucubrados entre las diez de la noche y las tres de la madrugada... (Así) comenzó a ponerse enfermo, agotado por el trabajo nocturno. Siempre pensaba, sin embargo, en la vida, y ni le venía en mente la muerte inminente...”. Domínguez Atilano. *Biografías de Spinoza*. Alianza Editorial. Madrid. 1995. pp. 91-95.

⁴³ “Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. Hizo el movimiento infinito, y le confirió al pensamiento velocidades infinitas en el tercer tipo de conocimiento, en el último libro de la *Ética*. Alcanzó en él velocidades inauditas, atajos fulminantes que ya sólo cabe hablar de música, de tornado, de vientos y de cuerdas. Encontró la única libertad en la inmanencia. Llevó a buen puerto a la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico. No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinozistas, sino que, al contrario, son los conceptos de sustancia de modos los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto...” Deleuze Gilles. *¿Qué es la filosofía?* 8ª ed. Anagrama. España. 2009, p. 51 y 52.

⁴⁴ “Tal vez éste sea el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plano de inmanencia, sino poner de manifiesto que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado fue pensado una vez, como Cristo, que se encarnó una vez, para mostrar esta vez la posibilidad de lo imposible. Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan y se acercan a este misterio. Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia <<mejor>>, es decir, el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a confundir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...” *Ibid.* p. 62.

destructor de ídolos. Del gran maestro del nihilismo, que primero analiza el nihilismo para después utilizarlo como arma en su análisis de la decadencia de Occidente: “Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido con mi nombre el recuerdo de algo monstruoso,- de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita...”⁴⁵

Deleuze mira el rostro de Nietzsche con la afirmación extrema y la inocencia de Spinoza en sus ojos, recordemos que el fundamento de Spinoza es siempre la afirmación del Ser, Dios, que es esencialmente existencia y en el que la negación sólo tiene una forma relativa, como un modo más de la afirmación de la existencia.⁴⁶ Y así logra advertir la gran positividad y sobreabundancia del pensamiento de Nietzsche que si se presenta en un primer momento como destructor es siempre en virtud de la posibilidad y apremiante necesidad de crear, de re-construir absolutamente el todo de la cultura que empieza a entrar en una situación crítica en la modernidad, como un médico de la cultura que no solamente diagnostica el mal sino que también prescribe el remedio que de no existir será necesario buscar en el pasado, y en el límite, posible inventar en el futuro, de ahí el énfasis en el carácter artístico de la labor del filósofo. En tales términos, Deleuze logra hacernos ver la positividad extrema del pensamiento nietzscheano, y con ello, su carácter esencialmente revolucionario, sobre todo, en el ámbito inmenso de la cultura que comprende como un eje cardinal la política tanto de la existencia concreta del individuo-cuerpo como de la civilización, pues como hemos ya señalado la determinación de los valores y su concomitante concepción del mundo no se realiza a través del convencimiento o el entendimiento sino de la imposición y la violencia, y su cambio implica necesariamente una confrontación con todo un orden político-social que es legitimado y realizado a través de la vigencia de ciertos valores.

En estos términos de la perspectiva spinozista con que Deleuze concibe el pensamiento de

⁴⁵ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Alianza Editorial. Madrid. 2005, (Porque soy un destino I) p. 135.

⁴⁶ “En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria de Spinoza, su más propio descubrimiento. En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida, en la potencia de la vida, como para convertir la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Suficiente confianza en la vida como para denunciar todos los fantasmas de lo negativo.” Deleuze. *Spinoza: una filosofía práctica*. p. 22.

Nietzsche, es que desarrollaremos en el presente trabajo el estudio de los conceptos políticos nietzscheanos. Perspectiva que será el contrapunto permanente de la negación y destrucción revolucionarias de que hace uso explícito y constante Nietzsche. Conceptos políticos que son creados como una labor cultural y civilizatoria eminentemente revolucionaria que partiendo de una crítica radical busca una o varias salidas a la crisis del nihilismo de la cultura occidental, una labor que tiene como epicentro de su actividad la dimensión política, puesto que, siendo realmente cultural se juega en el ámbito de los intereses políticos, ya que atenta directamente contra el orden del sometimiento y la servidumbre de la mayoría de los hombres en provecho de unos cuantos que lejos de ser señores son esclavos que esclavizan a los otros con su manera servil de entender y valorar el mundo y la vida. Lo cual, desemboca en una de las líneas argumentales principales de este trabajo que es mostrar el carácter político del pensamiento nietzscheano y su tendencia de izquierda, que aquí entendemos como la búsqueda de la emancipación y liberación del hombre, que para Nietzsche sólo será posible con la destrucción de los viejos valores, pero sobre todo, con una intensa actividad creativa y productora de nuevos valores para un mundo nuevo.

Así, el rostro de Nietzsche adquiere la sonrisa, la luz y el vigor de la alegría spinozista *-laetitia*, que es *vis exsistendi*, fuerza de existir, y *potentia agendi*, potencia para actuar- y la ligereza del *gey saber* con la que Nietzsche también sabe reír sin dejar de observar el mundo con una mirada de dulce malicia por la labor inusitada que busca realizar: *crear el mundo del hombre otra vez*.

“La singularidad de Nietzsche está en que su obra y su vida trascienden el discurso y la práctica de la política moderna y en que lo hacen, contradictoriamente, *en las dos direcciones de esta infra- o supra-política a la vez*: de la “izquierda populista y la de la “derecha” elitista.”

Bolívar Echeverría

II. Filosofía y Política

Uno de los prejuicios más comunes en relación con la filosofía es afirmar o suponer que *no sirve para nada*. Ya que se subestima a la filosofía y al filósofo desde la opinión del sentido común o se les idealiza desde una perspectiva de la trascendencia.

De acuerdo al sentido común que se ha convertido en razón instrumental y lógica de la ganancia, para las que lo único que tiene un valor y utilidad es aquello que reporte una ganancia monetaria, la filosofía carece de sentido. Por ello, Deleuze a lo largo de su obra reiteradamente expresa el sentido y utilidad de la filosofía como una práctica emancipatoria a nivel individual y colectivo. Una de las ocasiones más célebres en que lo hizo fue precisamente en su libro *Nietzsche y la filosofía*:

Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido (...) ¿Existe alguna disciplina fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, sea cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios.⁴⁷

Paralelamente, a partir de sus metáforas espaciales del pensamiento, Deleuze dice que “oficialmente”, a través la historia de la filosofía,⁴⁸ se da una imagen del pensamiento de

⁴⁷ Deleuze *¿Qué es la filosofía?* p. 149 y 150.

⁴⁸ “La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor. Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen. La relación de la filosofía con el Estado no se debe únicamente a que la mayoría de los filósofos del pasado sean “profesores públicos”. La relación viene de más lejos y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del estado como bella interioridad, sustancial o subjetiva. Intenta un estado propiamente espiritual, como un estado absoluto, de ahí lo de tener ideas siempre justas; de la universalidad, del método, de las preguntas y respuestas, de los juicios.

las “alturas”, según la cual, conceptos, ideas y sistemas ya estarían dados desde la eternidad en una especie de cielo filosófico⁴⁹ donde el filósofo, habitante de entre mundos, los tomaría. De tal manera, tanto las ideas filosóficas como en cierto modo el filósofo mismo pertenecerían a un mundo mejor y más sutil que éste, a un mundo verdadero y perfecto que poco o de plano nada tiene que ver con este mundo y los seres humanos reales.

De tal manera, la filosofía se convierte en una práctica ociosa y suntuosa propia de personajes de élite, pensadores o intelectuales, que se diferencian esencialmente del hombre común, y sobre todo, del hombre práctico-no-filosófico, llegando en tales términos al extremo de cifrar la dignidad y el valor mismos de la filosofía en tales cualidades, de inutilidad y en su oposición con la práctica. Nada más lejano de la verdad de lo que ha sido y es la filosofía junto con la práctica filosófica desde la Antigüedad, pues en verdad, la filosofía ha sido, es y será una práctica vital que define la praxis tanto individual como colectivamente.

La inutilidad de la filosofía es una idea de cuño antiguo,⁵⁰ que responde paradójicamente a una forma particular de entender la filosofía, pero sobre todo, de utilizarla por los gobernantes. Ya que desde siempre el pensamiento y las explicaciones que ha dado de la realidad, aun desde la religión, han sido la pieza fundamental de las relaciones establecidas entre los hombres ya sea de respeto, sometimiento u obediencia, definiendo lo que los hombres han de pensar y creer en la dimensión práctica de los valores, ética -qué ha de ser

Pensamiento con ministros del interior y funcionarios del pensamiento puro.” Gilles Deleuze. *Diálogos*. Editorial Pre-textos. París. 1980, p. 3.

⁴⁹ “La imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva. En este <<psiquismo ascensional>>, la moral y la filosofía, el ideal ascético y la idea de pensamiento han anudado lazos muy estrechos. Dependen de ella, la imagen del filósofo en las nubes, y también la imagen científica según la cual el cielo del filósofo es un cielo inteligible que nos distrae de la tierra de la que no comprende su ley. Pero, en los dos casos, todo ocurre en las alturas (aunque sea en la altura de la persona, en el cielo de la ley moral)...” Gilles Deleuze. *Lógica del Sentido*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona. 2005, p.161.

⁵⁰ La idea de la inutilidad de la filosofía se remonta, sobre todo, a Aristóteles para quien la ciencia de los primeros principios se ocupa de algo tan excelso que en cuanto tal se distingue esencialmente de lo existente: “... lo que se llama <<sabiduría>> se ocupa de las causas primeras y de los principios. (...) Pero, además, es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas en cada caso) y, por otra parte, el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en las ciencias de lo cognoscible en grado sumo (en efecto, quien escoge el saber por el saber escogerá, en grado sumo, la que es ciencia en grado sumo, y ésta no es otra que la de lo cognoscible en grado sumo)...” Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Gredos, S.A. Madrid. 1994. (I y II) pp. 74 y 76.

valorado y respetado- y de la política –quién y cómo ha de organizar u ordenar la vida colectiva-. Definiendo simultáneamente de manera estratégica, la dimensión filosófica como inútil, y por lo tanto, como ajena al común de los hombres que siendo incapaces e incompetentes para entender las razones de sus acciones y forma de vivir, sólo les resta obedecer las “razones” dadas por otros.

En estos términos, en realidad la filosofía siempre ha sido práctica en relación con el poder, legitimándolo o por el contrario cuestionándolo, y en términos individuales, definiendo la forma particular de vivir y actuar del hombre en la determinación de sus valores. Así, desde la antigüedad, filosofía y vida han formado las partes de una unidad que es la vida tanto de la *polis* como del individuo.

Precisamente, Deleuze entiende este carácter práctico emancipatorio fundamental de la filosofía que no dejó nunca de existir paralelamente a su uso dominador, en una especie de tradición subterránea cuyas máximas expresiones son particularmente Spinoza y Nietzsche, y él trata de concretar en su concepción de la filosofía, que desarrolla a lo largo de toda su obra, con una historia de la filosofía vital e imanente: “Comencé por la historia de la filosofía cuando aún era dominante. Prefería a aquellos autores que escapaban a la historia de la filosofía: Lucrecio, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson.”⁵¹ Dicha concepción de la filosofía culmina con su libro de senectud escrito en colaboración con Felix Guattari *¿Qué es la filosofía?*, en el que afirma enfáticamente: “Los filósofos-cometas supieron hacer del pluralismo un arte de pensar, un arte crítico. Supieron decir a los hombres lo que ocultaba su mala conciencia y su resentimiento. Supieron oponer a los valores y a los poderes establecidos aunque no fuera más que la imagen de un hombre libre. Después de Lucrecio ¿cómo es posible preguntarse aún: para qué sirve la filosofía?”⁵²

En el caso particular de Nietzsche esta dimensión emancipatoria de la práctica y utilidad política de la filosofía, es abundante, como lo evidencia la interpretación deleuzeana, en su

⁵¹ Deleuze. *Diálogos*. p. 3.

⁵² Deleuze. *¿Qué es la filosofía?* pp. 150 y 151.

estudio monográfico *Nietzsche* de 1965, y sobre todo, ya en el portentoso libro *Nietzsche y la filosofía* de 1962, libro en el que Deleuze hace una interpretación vitalista fundamentalmente política y práctica. En la cual, se distancia del canon con el que era leído Nietzsche, sobre todo desde la tradición alemana y lo relacionaba con el pensamiento fascista del nacionalsocialismo.

Deleuze, sobre todo, trata de centrar su interpretación en una práctica política individualmente emancipatoria y colectivamente revolucionaria, inscripta en la tradición de su historia subterránea de la filosofía. Para lo cual, se embarca en la labor de resignificar las categorías nietzscheanas, como la “genealogía”, la “voluntad de poder” y el “eterno retorno”, demostrando enfáticamente que Nietzsche no habla de una voluntad de dominio-sometimiento ni una voluntad de obtener el poder establecido, tanto como de una dimensión inmanente del hombre y la vida misma, una fuerza o potencia creativa que tiende en el hombre a crear nuevos valores en función de la vida misma y su plenitud; fuerza que se opone tanto a los valores como a los poderes que niegan la vida.

En este segundo capítulo se abordará parte de la dimensión política del pensamiento de Nietzsche, relativa a su relación con la política, desde su influencia ilustrada hasta los usos políticos de su pensamiento en diferentes momentos históricos, particularmente en la interpretación alemana cercana al nacionalsocialismo confrontada con la lectura francesa, propia de una tradición de izquierda e ilustrada, de la cual participó y reivindicó explícitamente el propio Nietzsche. Pues a partir de la interpretación canónica alemana se ocultan los elementos políticos emancipatorios, radicalmente críticos, que recorren la obra de Nietzsche en función de otros presuntos elementos conservadores de su pensamiento. Mientras la lectura que hace Deleuze se centra en aquellos elementos radicalmente emancipatorios y polémicos en relación con la cultura y los valores occidentales, al tender a una transformación-revolución, *transvaloración*, radical de las formas particulares de vivir, *ética*, y de las relaciones entre los hombres, *política*: que es la dimensión fundamentalmente práctica y política de la filosofía de Nietzsche.

II.1 El derrotero germano

“¡La cizaña pretende hacerse pasar por trigo!
Mis enemigos se han vuelto poderosos y
han desfigurado la imagen de mi doctrina,
hasta el punto que aquellos a quienes quiero
más se han llegado a avergonzar de lo que
les di...”

Nietzsche. *Zarathustra*

En este apartado expondremos históricamente la forma problemática en que se conformó el canon de interpretación de la obra de Nietzsche que predominó hasta la década de los sesentas, a partir de la lectura, primero conservadora y después fascista, desarrollada en Alemania fundamentalmente en la década de los años treinta. A través de una exposición elemental del proceso de conformación de dicho canon y su uso político, en el itinerario de la recepción germana del pensamiento nietzscheano.

La influencia de la tradición del pensamiento alemán en Nietzsche se deja ver básicamente en la primera etapa de su pensamiento que va de 1869 a 1876, en la cual, recuperando ciertos elementos, sobre todo, del romanticismo alemán va conformando su postura inicial como formador y educador de una nueva cultura alemana, haciendo propia en gran medida la causa nacional-germana, a través del grupúsculo de Richard Wagner. Esto resulta evidente, en elementos como el intenso interés por la Antigüedad clásica, sobre todo por los griegos, el pensamiento mítico y presocrático que trata de recuperar en la conformación del nuevo espíritu alemán; un esteticismo exacerbado que da un lugar privilegiado al arte -como el complemento o la alternativa de la metafísica- y al artista -como “genio”-; una especie de culto a la naturaleza como expresión del espíritu; y una oposición al simplismo del racionalismo moderno, más que en los términos de un irracionalismo de un anti-racionalismo que reivindica otras formas de conocimiento como la intuición, la estética o el misticismo (Novalis, Hölderling, Schelling, Bachofen).

En esta fuente del pensamiento nietzscheano se hace presente de manera notable la influencia de Spinoza, ya que sus ideas abastecen conceptualmente al pensamiento primero romántico y después ilustrado del idealismo alemán, y dan la pauta de orientación a una

parte fundamental de los debates entre sus integrantes. Todo esto tiene lugar con la aparición abierta del pensamiento de Spinoza en la filosofía, que tiene lugar en la Alemania del siglo XVIII con la disputa en torno al panteísmo (*Streit der Panteismus*) y da lugar a lo que se conoce como la primera *Spinoza-Renaissance*,⁵³ un episodio fundamental del pensamiento alemán, en el cual, reaparece en la escena del pensamiento filosófico la figura del supuestamente olvidado “perro muerto”, Baruch de Spinoza, al discutirse la preeminencia de Spinoza en la filosofía paralelamente a la integración sistemática al pensamiento alemán de muchas de sus ideas.

En estos términos, la influencia de Spinoza es fundamental en el pensamiento alemán, tanto romántico como ilustrado dejando su huella intelectual en conceptos que son verdaderas matrices filosóficas tan importantes que de ellos, en tanto fundamentos, se desprenden un sinnúmero de categorías y conceptos de los distintos y más importantes sistemas filosóficos de la filosofía alemana. Para ejemplificar ello, basta con señalar que en gran medida al pensamiento de Spinoza se deben dimensiones conceptuales tan importantes como las concepciones de “totalidad”, “unidad”, “sistematicidad”, “inmanencia” y un particular “culto espiritual a la naturaleza”, que reivindicaron tanto románticos como idealistas.

⁵³ La Spinoza-Renaissance inicia con la disputa entre Jacobi y Mendelshon a partir de la publicación del libro de Jacobi *Cartas sobre Spinoza*, que contiene una serie de cartas dirigidas a Mendelshon entre 1783 y 1785, en las cuales, ambos discuten la importancia y el significado de la filosofía de Spinoza, sobre todo, en relación con el panteísmo. Ya que Jacobi sostiene que su maestro, el eminente ilustrado alemán Lessing, en una de las últimas conversaciones que tuvo con él antes de su muerte, ya moribundo le confesó que “se había vuelto spinozista, que no había otra filosofía que la de Spinoza, que después de haber leído a Spinoza no se podía pensar de otra manera etc.” Tras la publicación de estas confesiones de su maestro, Jacobi opta por el “consecuente” abandono de toda filosofía en favor de la fe, pues considera que en los términos de Lessing toda filosofía desemboca en panteísmo y éste no es otra cosa sino ateísmo. Mientras Mendelshon reacciona indignado y se opone a la veracidad de tales confesiones pues también considera que tal filosofía desemboca necesariamente en el ateísmo, pero además, que está evidentemente equivocada. Lo que supondría que no toda filosofía es spinozista, y por lo tanto, que no toda filosofía conduce al ateísmo: “Luego, intervienen en ella algunos de los más grandes espíritus de la cultura alemana del siglo XVIII, como Hereder, Goethe, Schleirmacher, Novalis. Ahí se inicia un movimiento que dará lugar a lo que se conoce como la primera Spinoza-Renaissance, y en el centro de este movimiento aparecen los nombres de quienes serán los máximos exponentes del idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel.” Diego Tatián, Ricardo Forster. *Mesianismo, Nihilismo y Redención*. Editorial Anagrama. Argentina. 2005, pp. 244 y 245.

Influencia que llega hasta el siglo XIX a Marx,⁵⁴ Feurebach y al mismo Schopenhauer a quien el joven Nietzsche tendrá como primer maestro espiritual, y al que leerá con absoluta voracidad y sobre quien escribe la intempestiva *Shopenhauer como educador* (1874), uno de sus primeros textos.

A pesar de que el desarrollo del pensamiento nietzscheano lo distancia radicalmente de las causas de la tradición romántica alemana y de la casi totalidad de sus recursos conceptuales y metodológicos, algunos de sus elementos acompañan a Nietzsche en el itinerario de su pensamiento transformándose en función de su propia evolución. De tal manera, la conceptualización de la Antigüedad clásica y las distintas formas de recurrir a ella fueron una constante en las tres etapas del pensamiento nietzscheano (la etapa de formador y educador de la nueva cultura alemana 1869-1876, la etapa del espíritu libre 1876-1882 y la etapa del pensamiento trágico 1882-1888); el papel del arte aunque en constante transformación nunca dejó de ser una dimensión fundamental de las diferentes maneras en que iba concibiendo a la filosofía; y el culto a la naturaleza se fue profundizando pasando de una dimensión estética-contemplativa a una orientación fundamental del pensamiento que terminó dando sentido de manera inmanente a muchos de sus conceptos tardíos como el “sentido de la tierra” o el “eterno retorno”.

Por otra parte, si la influencia del pensamiento germano en Nietzsche fue temprana, la recepción de su obra fue tardía, más bien, póstuma. En vida la lectura de Nietzsche por parte de coetáneos y foráneos fue mínima y en muchas ocasiones poco favorable, sólo sus más cercanos, que en realidad eran apenas unos cuantos amigos con quienes guardaba una relación casi exclusivamente por correspondencia, le brindaron cierto reconocimiento.⁵⁵ Como sucedió con el caso excepcional, del historiador literario danés Georg Brandes,

⁵⁴ “En la década de los setenta, Matheron, el gran spinozista francés, publica unos cuadernos del joven Marx, quien, siendo estudiante de Derecho, había leído y traducido párrafos enteros de el *Tratado Teológico Político...*” *Op. cit.* Diego Tatián, Ricardo Forster. p. 246.

⁵⁵ “Algunos lectores a quienes apreciar y nada más: éste es mi anhelo. Con el transcurso del tiempo tengo siempre menos esperanza de que mi deseo se realice, pero por eso tengo mucha suerte para los buenos lectores. El viejo hegeliano Hugo Bauer y Richard Wagner han sido de los lectores que anhelo, ya no están entre los vivos, pero ante los colegas que viven aún, me leen personas como mi amigo Jacob Buckhardt, Hans Von Bulow, Hippolyte Taine y el poeta suizo Keller, a quien debe usted conocer. (Carta de Nietzsche a Brandes del 12-12-87) Georg Brandes. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Sexto piso editorial. México. 2004, p. 95.

conocido en toda Europa, quien ante la satisfacción de Nietzsche anunció una serie de conferencias sobre él en las que lo comparaba con Strindberg y Dostoyevsky. Dicho personaje había escrito sobre los libros de Nietzsche que emanaban “un espíritu nuevo y original” que calificó como “radicalismo aristocrático”.⁵⁶

No es hasta que acontece el *derrumbe* mental que la leyenda del filósofo enloquecido se convierte en un atractivo para una generación de intelectuales curiosos que empieza a leer su obra con un cierto auge.

En vida y cordura la relación que estableció con sus contemporáneos germanos era más bien de hostilidad en función de rupturas constantes y de una crítica implacable que inició desde *El nacimiento de la tragedia griega* (1872), como una crítica y una innovación metodológica en la filología clásica que trataba de abarcar a toda la actividad académica humanista y cultural,⁵⁷ que no fue bien vista por parte del medio académico de la Universidad de Basilea, que a través del texto *¡Filología del futuro! Una respuesta al “Nacimiento de la tragedia griega”* firmado por Willamowitz-Moellendorf se convirtió en la excusa para marginar al brillante y joven doctor Nietzsche, al cuestionar en tal libro sus conocimientos en filología,⁵⁸ a pesar de que su fama como erudito ya era reconocida en la

⁵⁶ Calificativos a los que Nietzsche se refiere en los siguientes términos en carta a Brandes: “La expresión *radicalismo aristocrático*, que usted me dirige, me agrada. Permitame decirle que es lo más fuerte que de mí se ha dicho” (carta del 12-12-87); “Pero... ¡Mi querido Brandes! ¡Qué sorpresa para mí! ¡Dónde ha tomado usted el valor para hablar públicamente sobre un *vir obscurissimus*, como yo? ¿Cree usted que alguien me conoce en mi querida patria? Se me mira como un monstruo, como algo que no puede tomarse en serio. Parece que se dan cuenta de que yo no los tomo en serio. ¿Cómo poder hacerlo en estos tiempos, cuando el espíritu alemán ha perdido su espiritualidad y se ha transformado en algo insensato y contradictorio.” (carta del 10/04/88). *Ibid.* pp. 96 y 114.

⁵⁷ “Lo que en todo caso el círculo de filólogos de su tiempo no quería aceptar, y no podía entender, era que ya en estas disertaciones y bosquejos para Nietzsche nunca se trató únicamente de una interpretación adecuada del pasado, sino también de una interpretación propia del presente, la cual, para él, debía ser medida con la Grecia antigua. Tal planteamiento del problema, en todo caso, ya no se podía resolver con medios filológicos (...) Tras la aparición el 2 de enero de 1872 de *El nacimiento de la tragedia griega* continuó en la polémica. No sólo la dependencia que la tragedia de la época clásica guardaba hacia el culto de Dionisio –ya sustentada por algunos precursores- ni la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco en los textos griegos –concebida por primera vez con mediana claridad por Nietzsche- constituían una provocación para sus contemporáneos; más allá de ello, el programa implícito de una renovación cultural, mediante la reavivación de una “sabiduría trágica”, la rehabilitación del mito y la –en ese tiempo todavía- entusiasta admiración por Wagner, hacían de *El nacimiento de la tragedia* una obra intolerable para la burguesía ilustrada de la época *wilhelmina*.” Herbert Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. Miguel Ángel Porrúa, librero-editor. México. 2007, pp. 79 y 80.

⁵⁸ Herbert Frey. *Nietzsche, Eros y Occidente*. Miguel Ángel Porrúa, librero-editor. México. 2005, p. 88.

universidad, habiéndole hecho merecedor del doctorado honorífico después del inusual ofrecimiento, para un hombre de su edad -veinticuatro años- de una cátedra de filología.

La radicalidad de la crítica nietzscheana continuó alcanzando los grados extremos del desprecio por lo alemán, en términos de filosofía y cultura, pero sobre todo, en relación con la vertiente conservadora y retrógrada de las mismas, que con sus planteamientos de la pureza y la superioridad de la raza y la cultura germana pugnaban por la preponderancia de la vertiente cultural de los valores religiosos, feudales y metafísicos que eran el objetivo principal de su crítica radical. Puesto que desde ese entonces existió una extraña y oscura alianza entre la defensa de lo germano con la cultura feudal y los valores cristianos,⁵⁹ ya sea en la exaltación de la nobleza, los símbolos místicos-cristianos o cierta parte del romanticismo que reivindicaba la gloria del pasado medieval.

Esta hostilidad se define ejemplarmente en los términos de su relación con Richard Wagner, puesto que, si bien, inicialmente compartió parte del credo wagneriano, conforme se fue dando cuenta de su tendencia cristiana aunada a una megalomanía tan absurda como dogmática, simultáneamente se fue distanciando de la dimensión feudal y metafísica del mismo. Pues si inicialmente compartía la idea de elevar el espíritu alemán y hacer las veces de su educador como consta en los textos de ese entonces *El nacimiento de la tragedia*, el *Exhorto a los alemanes* y las primeras tres intempestivas⁶⁰ (*David Strauss, el escritor y prosélito; Sobre las ventajas y desventajas de la historia para la vida; Schopenhauer como educador*). La relación con Wagner y el proyecto pro-alemán mereció primero la ruptura desde los eventos de Bayruth, después el desprecio, y por último, la hostilidad franca

⁵⁹ “En Alemania me entienden en seguida cuando afirmo que la sangre de teólogos ha corrompido a la filosofía. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, y el propio protestantismo su pecado original. El protestantismo puede ser definido como un cristianismo que tiene un lado paralítico, además de la razón. No hay más que recordar el <<Seminario de Tubinga>> para comprender lo que es, en esencia, la filosofía alemana: una teología *embustera*...” Friedrich Nietzsche. *Obras selectas*. EDITAM LIBROS S.A. España. 2000. [*El Anticristo* (10)] p. 464.

⁶⁰ “Nietzsche se concibió también como un escritor político y educador, cuando en 1873 desarrolló su concepción de las *Consideraciones intempestivas*. Originalmente pensó diez disertaciones o más en las que criticaran el pensamiento dominante de la época, y preparar así el terreno para una nueva cultura. En realidad sólo llegó a cuatro títulos, de los cuales sólo los tres primeros conservan la intención de “alertar” y “exhortar” a los alemanes...” *Ibid.* p. 89.

sintetizada en *El caso Wagner* (1888) y prefigurada en el *Ensayo de autocrítica* (1886) que escribió respecto a *El nacimiento de la tragedia griega*.

Y lo que hay que tener presente en esta relación conflictiva con Wagner es que se trata de un índice o el referente de su oposición con respecto no solamente a un hombre sino contra la totalidad de una tradición cultural que pretende concretarse en un proyecto “civilizadorio”.⁶¹ La tendencia del germanismo radical que desde la “revolución conservadora” de mediados del siglo XIX pugna por la exaltación de la superioridad de la raza aria en función de una visión del mundo a-racional y a-crítica signada por los elementos de los valores y las ideas de la cultura feudal y la moral judeo-cristiana tan nefastas para Nietzsche, como elementos o momentos del derrotero del nihilismo occidental que explican dentro del proceso total de que forman parte, la decadencia de su tiempo y la profunda crisis civilizatoria que pronostica el filósofo para Occidente.

La oposición de Nietzsche con respecto a la filosofía alemana se concreta, sobre todo, en relación con el idealismo de Kant y Hegel, representantes filosóficos de dicha tradición y sus grandes adversarios, contra quienes están dirigidos de manera implícita pero evidente muchos de los conceptos e ideas desarrolladas en su obras, pues como nos dice Deleuze “el hilo de la agresividad recorre el pensamiento de Nietzsche”⁶² y es el que nos permite saber de qué está hablando, al saber contra quién se está dirigiendo. Pues las referencias no son explícitas en Nietzsche sino que, como parte de su juego estilístico y la complejidad de sus planteamientos, opta por dar un rodeo necesario para atacar a alguien o alguna idea, de tal

⁶¹ “Ya en el verano de 1876, en plena celebración del primer Festival, dije adiós a Wagner. No soporto la doblez; desde que Wagner estaba en Alemania había condescendiendo paso a paso a todo lo que yo despreciaba; incluido el antisemitismo... Y en efecto, aquel era el momento de despedirse: en seguida tuve buena prueba de ello. Richard Wagner, el mayor de los triunfadores en apariencia, en verdad un *décadent* decrepito y desesperado, cayó de repente, destrozado sin remedio, posternado ante la cruz cristiana...” Friedrich Nietzsche. *Nietzsche contra Wagner*. Ediciones Siruela. España. 2002, pp. 90 y 91.

⁶² “El conjunto de la Filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en ella contra quien va dirigida. Y la pregunta ¿contra quién? Induce a muchas respuestas. Pero una de ellas, particularmente importante, es que el superhombre va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y el cambio de valor contra la dialéctica de la apropiación o de la supresión de la alienación. El contrahegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche como el hilo de la agresividad. Podemos ya seguirlo en la teoría de las fuerzas.” Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. 8ª ed. EDITORIAL ANAGRAMA. Barcelona. 2008, p. 17.

manera, que al mismo tiempo, y en el mismo discurso, expone sus propias afirmaciones en el arte del uso de la crítica.

Y en la dicotomía vida-obra la cuestión judía más que antisemita, fue otro signo de la distancia radical que Nietzsche trató de guardar con tal tradición cultural y tendencia política, ya que personalmente mantuvo estrechas e íntimas relaciones con personas judías. Por ejemplo, el gran amor de su vida, André Lou-Salomé y su íntimo amigo Paul Rée, judíos con quienes decide vivir una aventura sobre todo intelectual, habitando durante tres meses juntos, con la finalidad de experimentar el proyecto de una especie de hermandad dedicada al estudio; la relación epistolar con el crítico judío Georg Brandes, quien se convirtió en su descubridor, entusiasta promotor y defensor de su obra, de lo cual es testimonio su libro *Nietzsche: un ensayo sobre radicalismo aristocrático*, escrito en 1890, momento en que Nietzsche aún vivía.

Intelectualmente, como ya indicamos, la relación con Wagner es el índice de su toma de posición, que se confirmó en el resto de su vida con otros actos y afirmaciones contundentes plenos, no solamente de respeto, sino incluso de admiración para con el pueblo judío:⁶³ su admiración por el *Antiguo Testamento*⁶⁴ y la obra cultural ambivalente, pero según él espiritualmente necesaria, de la creación judía de la figura del sacerdote, elemento necesario en el proceso de aparición del filósofo⁶⁵ y la necesidad de la mezcla con sangre judía, ya que los judíos sobre todo tienen un gran sentido de lo material necesario

⁶³ “Diremos de pasada que el problema judío sólo se plantea dentro de los Estados nacionales, puesto que en todos el dinamismo y la superior inteligencia de los judíos, su acervo intelectual y volitivo acumulado de generación en generación a lo largo de un calvario multiseccular prevalece en un grado que despierta la envidia y el odio, así que en todas las naciones actuales -conforme vuelvan a la postura nacionalista- se propaga esa impertinencia de la prensa de llevar a los judíos al matadero como representantes de todos los males públicos y privados.” Friedrich Nietzsche. *Humano demasiado humano*. Ediciones escolares. Madrid. 2002, p. 292.

⁶⁴ “En el *Antiguo Testamento* judío, ese libro de la justicia divina, los hombres, los acontecimientos y los discursos ofrecen un estilo tan grandioso que a su lado resultan pálidos los escritos sagrados de los griegos y de los hindúes. Ese inmenso vestigio de lo que fue el hombre en otro tiempo nos hace que nos detengamos con temor y respeto, y que al hacerlo, nos sintamos invadidos de tristeza pensando en la antigua Asia y en Europa, su pequeña península, que representaría, frente a la primera, <<el progreso del hombre>> (...) el gusto por el *Antiguo Testamento* constituye una piedra de toque que distingue a lo <<grande>> de lo <<pequeño>>...” Friedrich Nietzsche. *Obras selectas*. EDITAM LIBROS S. A. Madrid. 2000, [*Más allá del bien y del mal* (52)] p. 308.

⁶⁵ “... en casi todos los pueblos el filósofo no es más que un momento de la casta sacerdotal...” Nietzsche. *El Anticristo*. (12) p. 466.

para una gran civilización o cultura.⁶⁶ Acompañado esto, por el desprecio a la idea de pureza, sobre todo, la germana que irónicamente señalaba como producto de una mezcla de razas;⁶⁷ el provocador hecho de denominarse a sí mismo como polaco⁶⁸; y la carta al propagandista antisemita Theodor Fritsch al que le advierte que está acabando con su paciencia y le exige que deje de usar el nombre de su “*Zaratustra*”.⁶⁹

Todo esto, en conjunto, hace posible hablar de un Nietzsche *filojudío* que hace entender el interés que desde muy temprano despertó en este sector: el círculo de estudio *Pernserstorfer* en Viena,⁷⁰ su amigo Georg Brandes que se convierte en su principal difusor en Europa, y la temprana recepción de su pensamiento por parte de la Teoría Crítica, en un ambiente de intensa sospecha pro-nazi de Nietzsche producto de la obra ideológica del Estado nacionalsocialista, así como de la labor de falsificación de su obra por parte de su hermana Elisabeth Förster.

Esa tradición o tendencia contra la que Nietzsche fue hostil en vida y desembocó en el nacionalsocialismo, de una manera infame termina por apropiarse de su nombre y parcialmente de su pensamiento durante poco más de medio siglo. A través de la labor

⁶⁶ “Necesitamos un crecimiento entrelazado de la raza alemana y la eslava; también necesitamos a los más hábiles materialistas, los judíos, imprescindibles para el dominio de la tierra.” Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos sobre política*. Editorial Trotta S. A. Madrid. 2004, (Verano-Otoño de 1884 [216]) p. 170.

⁶⁷ “El alma alemana es, antes que nada, compleja; tiene precedentes distintos, y lejos de estar realmente estructurada, aparece compuesta de elementos que, en función de su origen, se yuxtaponen y se sobreponen (...) Al ser un pueblo en el que se ha dado una extraordinaria mezcla y un gran contacto de razas, con un predominio quizá de elemento pre-ario...” Friedrich Nietzsche. *Obras selectas*. EDITAM LIBROS S. A. Madrid. 2000, [*Más allá del bien y del mal* (244)] p. 395.

⁶⁸ “En Viena, en San Petesburgo, en Estocolmo, en París y en Nueva York, en todas partes estoy descubierto; pero no en el país plano de Europa, Alemania [...] No en vano se dice que los polacos son los franceses entre los eslavos.” Friedrich Nietzsche. *Ecce homo*. Alianza. Madrid. 1971, p. 58.

⁶⁹ “El otro día me ha escrito un tal señor Theodor Fritsch de Leipzig. No hay banda más sinvergüenza y estúpida en Alemania que estos antisemitas. En agradecimiento, le he respondido por carta mandándole un puntapié conveniente. Esta chusma se atreve a mencionar el nombre de Zaratustra. ¡Asco! ¡Asco! ¡Asco! Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos sobre política*. Editorial Trotta S. A. Madrid. 2004, (Verano de 1886-Otoño de 1887) [242] p. 180.

⁷⁰ “A estas circunstancias se debe que el pensamiento de Nietzsche, no sólo no repugne o ahuyente a los judíos, sino que encuentre amplia recepción entre ellos (...) Uno de los primeros círculos de admiradores del filósofo alemán se formó en Viena, el denominado Círculo de *Pernserstorfer*, al que pertenecían intelectuales judíos de talla como Stefan Zweig.” José Hernández Arias. *Nietzsche y las nuevas utopías*. Valdemar. Madrid. 2002, p. 75.

llevada a cabo por su hermana Elisabeth Förster partícipe de tales ideas de manera fanática y albacea de su obra.

Elisabeth Förster junto con su esposo el antisemita Bernhard Förster, quien es mencionado en *El Times* como el mayor perseguidor de judíos en Alemania, emprenden el proyecto de fundar una comunidad aria pura en Paraguay, “Nueva Germania”, de la cual ambos se expresan en los siguientes términos:

La autora presenta allí (en el artículo “Un domingo en Nueva Germania” que Elisabeth publicó a comienzos de 1889 en las *Bayrether Blätter*) en términos líricos y contrastantes el silvestre escenario en que se afirmaba, orgullosa, la presencia germana: “un cuadro sereno, donde reina la máxima armonía y simplicidad... la dulce brisa nocturna nos trae el canto de nuestros hombres alemanes... los árboles escuchan con asombro esos extraños sonidos que flotan en la espesura de las ramas... ahora la floresta está invadida por una nueva y extraña forma de vida... el canto, pleno de amor, orgullo e intenso anhelo. En lo alto, hacia el cielo estrellado del sur, en la misteriosa oscuridad de la selva: “Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt.” El artículo asevera también que “el fructífero espíritu de la colonización proviene de Bayreuth, algo que, contemporáneamente, Bernhard Förster alega con mayor énfasis: “Soñamos el renacimiento de nuestra raza... cuando resuenan los golpes del hacha en la floresta primitiva, cuando la devastamos con el sudor de la frente para preparar la tierra fértil al cultivo... me doy cuenta de que todas estas cosas pueden parecer muy remotas de la sagrada colina de Bayreuth. Y sin embargo sentimos en nuestros corazones que es precisamente este tipo de trabajo el que nos convierte en herederos espirituales de Richard Wagner”.⁷¹

Una vez fracasado el proyecto que lleva a Bernhard Förster al suicidio, Elisabeth Förster dedica su vida al “cuidado” de la obra de su ya célebre hermano, por lo menos en los términos de la leyenda y paulatinamente en relación con la ideología nazi desde la cual se tiene el firme propósito de reivindicarlo como su principal promotor e ideólogo. En tales términos, la cercanía de Elisabeth con el partido, y sobre todo, con el *Führer* cada vez es más intensa y determinante en la realización de su tarea de “cuidado” de la obra nietzscheana, al grado de que Hitler se encontró en la inauguración del Archivo Nietzsche creado por ella y en reiteradas ocasiones acudió al mismo, en una de las cuales Elisabeth le

⁷¹ José Sazbón. *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires. 2009, p. 39.

regala un bastón de su hermano. De tal manera, la labor de Elisabeth cada vez más, con su consentimiento y beneplácito, se fue convirtiendo en una campaña propagandística del nacionalsocialismo y sus ideas, lo cual culminó en los excesos primero de la edición selectiva de las obras de Nietzsche que eran decididas en función de los dictados del partido, llevando a cabo simultáneamente a la labor de edición una labor de censura de ideas y obras de Nietzsche no sólo incompatibles sino absolutamente contrarias al nazismo; y por último, en la infame impostura de la “creación” del libro *La voluntad de poder* a partir de fragmentos póstumos de Nietzsche, del período comprendido entre 1887 y 1888, que Elisabeth y Peter Gast seleccionaron y falsificaron para adecuarla a los requerimientos de la ideología nazi.⁷² Anunciando la selección como la obra principal que su hermano había proyectado y dejado en la forma de borradores y apuntes, en la cual, culminaban todos sus esfuerzos y búsquedas.

La labor propagandística y de falsificación de la obra de su hermano no solamente constituyó para Elisabeth la satisfacción espiritual de cumplir con lo “correcto”, sino que le retribuyó un beneficio pecuniario que le permitió llevar una vida más que cómoda, suntuosa⁷³; le dio sentido a su vida signada por la mediocridad y el fracaso de sus insulsos

⁷² “Los fragmentos póstumos contenidos en este tomo son el fruto de meditaciones, predominantemente teóricas, del otoño-invierno 1887-1888, además de consideraciones históricas, escritas con tono notablemente distanciado, sobre el nihilismo y el cristianismo. Hay también apuntes sobre varias lecturas realizadas por Nietzsche en este período. Esta colección de fragmentos una vez escrita, fue conservada por Nietzsche como base simplemente material, para realizar la obra que se proyectaba, *La voluntad de poder*. Para llevarla a cabo dio un segundo paso: eligiendo dentro de este material, numeró una serie de fragmentos destinados a participar, en otra forma, en la nueva obra. Es decir que Nietzsche alcanzó a delinear el contenido de dicha obra, si bien dentro de los límites en que permanecía como pensador replegado sobre sí mismo. Para que *La voluntad de poder* llegara a convertirse en una obra de Nietzsche, debía producirse el momento artístico, según puede constatarse a partir de todas sus otras obras publicadas. Esto no ocurre, ni siquiera a través de un primer intento, y lo muestra la misma numeración hecha por Nietzsche en estos cuadernos, una simple numeración material que sigue el orden de las páginas y no una numeración “arquitectónica”. Arquitectónica es solamente la distribución parcial del material elegido en los cuatro libros en los que quería entonces dividir la obra. Casi nada, por lo tanto, del Nietzsche artista. Sin embargo, como es notorio, se quiere presentar igualmente *La voluntad de poder* “como si” hubiera sido producida también artísticamente por Nietzsche, es decir que se manipuló, mutiló, desmembró, aumentó, sistematizó aquel material con la presunción de sustituir, de tener la vocación, el destino y la autorización de ocupar el lugar del Nietzsche artista. El producto resultó mentiroso, no en el sentido en que Nietzsche entiende el término, sino mentiroso como puede serlo el resultado de una falsificación unitaria. Y dado que *La voluntad de poder* póstuma, tal como la había dejado interrumpida Nietzsche, no estaba “dirigida a lectores”, se buscaron lectores mediante una “forma” nueva, ¡pero el artista era el Archivo Nietzsche!” Giorgio Colli. *Introducción a Nietzsche*. Folios. México. 1983, p. 114.

⁷³ “Dado que logró poner todos los derechos de autor de Nietzsche a su nombre y en vista de que los escritos de aquél en los siguientes años experimentaron un verdadero auge, Elisabeth muy pronto dispuso los medios

proyectos; y le dio un lugar privilegiado en la sociedad de aquel momento que le valió el doctorado *honoris causa* por parte de la Universidad de Jena con motivo de su 75 aniversario; y el “honor” de la presencia de Hitler en su entierro en 1935,⁷⁴ lo cual terminó por confirmar públicamente la relación del pensamiento de Nietzsche con el Estado nacionalsocialista.

Todo lo cual justifica la actitud que en vida y cordura Nietzsche tenía para con su hermana, que en sus propios términos era *gentuza* y el motivo más grande de vergüenza para él:

Cuando busco las antítesis más profundas de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, - creer que estoy emparentado con tal *canaille* [gentuza] sería una blasfemia contra mi divinidad. El trato que me dan mi madre y mi hermana, hasta este momento, me inspira un horror indecible: aquí trabaja una perfecta máquina infernal, que conoce con seguridad infalible el instante en el que se me puede herir cruentamente –en mis instantes supremos, (...) pues entonces falta toda fuerza para defenderse de gusanos venenosos (...) Confieso que la objeción más honda contra el <<eterno retorno>>, que es mi pensamiento auténticamente *abismal*, son siempre mi madre y mi hermana.⁷⁵

Precisamente, del momento más intenso de la relación del pensamiento nietzscheano con el nazismo surge el canon que predominó hasta bien entrado el siglo XX de la interpretación nietzscheana a partir de dos criterios fundamentales, por una parte, el concepto de *voluntad de poder* y por otra, los textos póstumos. A partir de las pautas de la labor de tergiversación y falsificación llevada a cabo por Elisabeth Förster Nietzsche y secundada por uno de los principales ideólogos del régimen nazi, Alfred Baeumler, quien afirmaba que lo más importante del pensamiento de Nietzsche está en la obra póstuma, entendiéndose por ello, *La voluntad de poder* y el concepto central de dicha obra. Según Baeumler, “la “unidad” en el pensamiento de Nietzsche no se hace todavía evidente en los escritos que él mismo publicó en vida, sino que apenas fue alcanzada en sus notas póstumas.”⁷⁶

para adquirir en Weimar la Villa Silberblick, donde instaló el Archivo Nietzsche...” Frey. *Nietzsche, Eros y Occidente*. p. 101.

⁷⁴ Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. p. 25.

⁷⁵ Friedrich Nietzsche. *Ecce homo*. Alianza Madrid. (“Por qué soy tan sabio III”) p. 29.

⁷⁶ Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. pp. 26.

Baeumler denominó expresamente como sistema la compilación de *La voluntad de poder*, elaborada por la hermana de Nietzsche y Peter Gast. Antes de esta “obra”, escribió, todo aquel que “quisiera seguir sustentando la leyenda del cambio continuo” tenía que justificarse. Baeumler reduce a nuestro filósofo a un “resultado” concreto, lo “esencial” de lo “no esencial” en Nietzsche. Así, su filosofía se ve unificada de tal manera, que ya desde principios de los años treinta permitió a Baeumler afirmar que “la filiación nórdica de la naturaleza de Nietzsche”, expresada en su doctrina de “la voluntad”, procura al germanismo su “más acabada expresión”. Según Baeumler, en lugar de la filosofía moral burguesa, Nietzsche establece una filosofía de la voluntad de poder, que él pretende hacer válida como una filosofía de la política. Lo que en Nietzsche se interpone a esta política, es eliminado de su supuesto “sistema”. Lo mismo le ocurre a la idea del eterno retorno, que Baeumler remite a una “experiencia” muy personal de Nietzsche, totalmente irrelevante para su filosofía.⁷⁷

Afirmación realizada en los años treinta y que se consagra como canon interpretativo a través de Heidegger, con la lectura que hace de Nietzsche expuesta en sus cursos de la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940, y con textos extra académicos escritos entre 1941 y 1946, publicados íntegramente como *Nietzsche*. Libro en el que insiste, desde la primera página en que *lo más importante de Nietzsche está en la obra póstuma*:

Pero la auténtica filosofía de Nietzsche, la posición fundamental de la que habla en éstos y en todos los escritos publicados por él mismo, no alcanza una forma definitiva ni llega a publicarse en forma de obra, ni en la década que va de 1879 a 1889 ni en los años anteriores. Lo que el propio Nietzsche publicó en su época creadora ha sido siempre sólo un primer plano. Esto vale también respecto de su primera obra, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872). La auténtica filosofía de Nietzsche quedó relegada como <<obra póstuma>>.⁷⁸

Además, hace una reiterada alusión al concepto de *voluntad de poder* en toda la obra, dedicándole el primer capítulo titulado *La voluntad de poder como obra de arte*, como si se tratara del concepto vertebral del pensamiento nietzscheano. Obra que definió irrestrictamente el canon de la interpretación nietzscheana mereciéndose el calificativo de “el monumento” a cuya sombra se encontraba cualquier intento de acercamiento al pensamiento de Nietzsche.

⁷⁷ *Ibid.* p. 26 y 27.

⁷⁸ Martin Heidegger. *Nietzsche*. Vol I. 2ª ed. Editorial Destino S. A. Barcelona. 2000, p. 24.

Todavía en 1973, Peter Köster podía escribir que, hasta esa fecha, no había sido posible sustraerse al peso del “monumento”, es decir, la edición de dos volúmenes con las conferencias de Heidegger sobre Nietzsche: la investigación sobre Nietzsche se encontraría “bajo el impacto de obras que tuvieron su origen en los años treinta.”⁷⁹

Sin embargo, hay que mencionar, la aunque minoritaria, significativa oposición a tal interpretación en la misma Alemania desde los años treinta por parte de Karl Löwit, Erich F. Podach, Karl Jaspers, Edgar Salin, Horkheimer, Adorno y Walter Benjamin. Sin embargo, en esta tensión entre la “interpretación mayor”, llevada a cabo desde la tradición germana conservadora, y una “interpretación menor” distinta a tales pautas, surge como canon interpretativo la lectura conservadora, y después de la labor de Elizabeth Föster, abiertamente fascista.

Una auténtica renovación de la interpretación de Nietzsche tanto en Alemania como en general, viene dada por lo que se ha llamado el renacimiento nietzscheano italo-francés, que tiene lugar, por una parte, debido a la intensa labor crítica francesa que desde finales del siglo XIX se oponía a la lectura conservadora de Nietzsche oponiéndole una lectura más bien crítica, emancipatoria o socialista que formó escuela, y trataremos con detalle en el último apartado de este capítulo. Por otra parte, el renacimiento nietzscheano es debido en gran medida a la importante labor filológica de los italianos Giorgio Colli y su alumno Massimo Montinari, quienes se dedicaron a realizar una investigación que diera como resultado una edición crítica de la totalidad de las obras de Nietzsche, a partir de la totalidad de sus textos, apuntes y fragmentos, que integran el Archivo Nietzsche. Filólogos que en su labor, descubrieron una serie de alteraciones, falsificaciones, en las obras publicadas, presuntamente realizadas por la hermana Elizabeth Föster, con tendencia antisemita y pro-fascista, de las cuales la más significativa resulta ser el descubrimiento del carácter apócrifo de *La voluntad de poder*, que como ya mencionamos constituyó el centro de la interpretación nacional-socialista que consideraba a Nietzsche como a su principal precursor e ideólogo.

⁷⁹ Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. p. 29.

A partir del trabajo de Colli-Montinari de la década de los sesentas, se da una auténtica renovación de la obra de Nietzsche y la apertura de nuevas líneas de investigación que han permitido acceder a aspectos no considerados de la obra nietzscheana,⁸⁰ así como, terminar con dogmas y prejuicios respecto al pensamiento nietzscheano. De tal manera, se hizo posible pensar más allá del corsé de la “voluntad de poder”, “el eterno retorno” y “el superhombre” y de un pensamiento irracional o anti-ilustrado, para empezar a considerar de una manera más sutil y productiva la crítica a la modernidad realizada por Nietzsche, la reivindicación de la Ilustración, la apuesta por un pensamiento germinal de una nueva cultura y una nueva civilización, la posibilidad de una nueva política e innumerables temas más que desde los sesentas a la fecha arrojan cada vez más luz sobre los contenidos, cambios y bemoles del pensamiento nietzscheano.

Después del itinerario descrito, el trabajo interpretativo de la obra de Nietzsche se ha liberado en Alemania y en el mundo, y desde la década de los sesentas cuenta con la valiosa base del proyecto de una edición crítica y la respectiva aclaración de su relación con el nacionalsocialismo, que ya sólo queda como una anécdota absolutamente desacreditada.

... finalmente el auténtico Nietzsche se puso al alcance de los investigadores filosóficos y de un amplio público gracias a la obra de Colli/Montinari. De esta manera murió la leyenda de Nietzsche como filósofo nazi, y pudo valorársele en su verdadera dimensión como crítico de la modernidad y filósofo de nuestro siglo.⁸¹

II.2 La Ilustración radical del “espíritu libre”

La relación de Nietzsche con la Ilustración es ambivalente. Por una parte, existe una auto reivindicación explícita por parte de Nietzsche como un ilustrado radical, así como un intenso estudio de pensadores ilustrados en el período del “espíritu libre”, comprendido de 1876 a 1882, en el cual Nietzsche estudia con especial admiración a pensadores ilustrados y proto-ilustrados:

⁸⁰ En la edición francesa de esta obra el prólogo es realizado por Deleuze y Foucault.

⁸¹ Frey. *Nietzsche, Eros y Occidente*. p. 102.

Con su estilización como espíritu libre, Nietzsche se colocó dentro de la tradición francesa de la Ilustración, particularmente en la de Voltaire; al mismo tiempo empero, estaban incluidos los moralistas franceses, a cuyos representantes –Montaigne, Vauvenargues, Chamfort, La Bruyère y La Rochefoucauld- siempre se aproximó con respeto. Así, el autodenominarse como espíritu libre tenía como sentido asumir la lucha con la religión y la autoridad de la iglesia, y profesar el *sapere aude*, así como cierta relajación y libertinaje de la moral.⁸²

Además de una admiración por la corriente ilustrada emancipatoria y escéptica, existe simultáneamente en el pensamiento de Nietzsche una implacable crítica del racionalismo dogmático y el humanismo ingenuo⁸³ ilustrados, de los que será un crítico pionero en una crítica que tendrá por objetivo principalmente al sujeto cartesiano desarrollado por Kant y Hegel, a través de la epistemología, como pilar del pensamiento moderno. Así mismo, dirige su crítica a los valores de la universalización de la moral judeocristiana secularizada, ambos elementos fundamentales del humanismo ilustrado. “En todo caso –y esto hay que subrayarlo- este concepto de Ilustración es uno que contradice la conciencia tradicional sobre la Ilustración. Si en el siglo XVIII la Ilustración postuló una racionalidad general, reproducible a todos los niveles, y que por su obligatoriedad tenía validez para todos los seres humanos, para Nietzsche justamente este planteamiento es cuestionable y es sometido a una crítica radical.”⁸⁴

Esta ambivalencia provocó que hasta entrado el siglo XX se concibiera a Nietzsche, sobre todo en Alemania, como un anti-ilustrado, como un pensador irracionalista y a su pensamiento como una especie de poética y mitología de la anti-Ilustración, a partir de la interpretación de sus textos críticos antirracionalistas, llevada a cabo por Ernest Bertram, la Revolución conservadora y Alfred Bauemler, el interprete de Nietzsche al servicio del nacionalsocialismo. “Según este último Nietzsche habría luchado durante toda su vida contra dos mundos históricos: “contra el sacerdotal-romántico y contra el racional-iluminista.”⁸⁵ Lectura, que a su vez, fue retomada por la tradición marxista ortodoxa a

⁸² Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. p. 146.

⁸³ “¡Oh, Voltaire! ¡Oh, humanismo! ¡Oh, estupidez! La <<verdad>>, la búsqueda de la verdad son cosas difíciles, y si en este plano el hombre se conduce de una forma demasiado humana, si no busca la verdad más que para hacer el bien, apuesto a que no descubre nada.” Friedrich Nietzsche. *Obras Selectas*. EDITAM LIBROS S. A. Madrid. 2000, [*Más allá del bien y del mal*, (35)] p. 295.

⁸⁴ Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. p. 212.

⁸⁵ *Ibíd.* p. 114.

partir de la crítica realizada a Nietzsche por Geroge Lukács, en su libro *Asalto a la razón* (1954), donde lo considera como un pensador irracionalista y apologista del imperialismo, lectura que fue asumida por parte de la vertiente del socialismo dogmático e incluso parte del no ortodoxo.

Sin embargo, paralelamente se cuestionaba tal lectura irracionalista, sobre todo en Francia, desde Bataille hasta Foucault, por considerarla como una simplificación. Y en la misma Alemania fue criticada por parte Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la Ilustración*, por considerar que en el pensamiento de Nietzsche no es la anti-Ilustración la que se enfrenta a la Ilustración sino la Ilustración misma la que lo hace dialécticamente.⁸⁶ Y en los propios textos de Nietzsche, del periodo antes señalado, se advierte una reivindicación de la ilustración y su radicalización.

II.1.2.1 Spinoza y la Ilustración

La relación tan estrecha entre Nietzsche y el pensamiento ilustrado resulta profundamente reveladora de la unidad y coherencia de “la gran identidad Spinoza-Nietzsche”, elemento que como ya dijimos resulta cardinal en este estudio al ser la base de la perspectiva deleuzeana. Ya que, como pocas veces es reconocido, la influencia de Spinoza es fundamental para la aparición y el contenido mismo de la Ilustración.

Durante los dos siglos posteriores a su muerte el pensamiento de Spinoza se conservó y propagó clandestinamente. La tarea de conservación fue llevada a cabo inmediatamente a la muerte del autor y durante todo el siglo que le siguió, mediante una arriesgada estrategia de edición, ocultamiento y propagación de la *Obra póstuma* a través de toda Europa en una especie de culto clandestino a una obra proscrita por todas las autoridades de su tiempo, que demandaba de quienes la llevaban a cabo una extremada precaución y cautela como fue el signo bajo el que transcurrió toda la vida de su autor.

⁸⁶ *Ibidem.*

Así, las palabras de Spinoza estaban seguras en muchas bibliotecas privadas de Europa, en claro desafío a las Iglesias y a las autoridades. En Francia, en particular, fue muy leído. No hay duda de que los aspectos más accesibles de la obra (la parte que trataba de la religión organizada y de su relación con el Estado) eran asimilados, y en muchos rincones admirados. No obstante, Iglesias y autoridades ganaron en gran parte su batalla, porque las ideas de Spinoza difícilmente podían citarse impresas desde una consideración positiva (...) Spinoza era anatema. Estos se aplicó en toda Europa durante la mayor parte de los cien años que siguieron a su muerte...⁸⁷

Simultáneamente, la difusión de las ideas spinozistas se llevó a cabo a través de las estrategias de la crítica fingida con fines propagandísticos en tratados, ensayos y entradas de diccionarios y enciclopedias, que una vez cumplido con el requisito de la difamación pasaban a hacer un recuento detallado y profundo de las ideas spinozistas, o el planteamiento de tales ideas sin mencionar su origen proscrito. Como sucede con el clásico diccionario de Bayle de finales del siglo XVII que después de denostar protocolariamente a Spinoza hace un repaso tan exhaustivo de su pensamiento que termina siendo la entrada más extensa del diccionario; y el caso de Montesquieu quien fue procesado por sospecha de spinozismo en sus ideas.⁸⁸

Es hasta la Ilustración misma que acontece la eclosión abierta de dichas ideas pero conservando la formalidad consuetudinaria de ocultar su origen tan singular,⁸⁹ así las ideas de la secularización de la política gran tema del *Tratado Teológico Político*, por primera vez planteado en dicha obra, es la nota común de la teoría política ilustrada; y la división y los límites a los poderes, la libertad de expresión y de pensamiento eran ideas spinozistas

⁸⁷ *Op. Cit.* Damasio. pp. 237 y 238.

⁸⁸ “El ejemplo más notable de este escarnio confuso fue el artículo de Pierre Bayle sobre Spinoza en el *Dictionnaire Philosophique et Critique*. (...) Resulta notable que el apartado dedicado a Spinoza sea el más extenso de todo el diccionario. Sin embargo, otras veces no se permitió que se mantuviera la incertidumbre y ambivalencia inteligentes (...) Un ejemplo significativo se refiere a *L’Esprit des Lois*, la principal contribución de Montesquieu a la ilustración (1748). Las ideas de Montesquieu sobre la ética, Dios, la religión y la política son absolutamente spinozianas y, como cabía esperar, fueron denunciadas como tales. Parece que Montesquieu no previó lo destructivo que llegaron a ser los ataques. No mucho tiempo después de la publicación, se obligó a Montesquieu a negar el spinozismo de sus ideas y a hacer una declaración pública de fe en un Dios creador cristiano...” *Ibid.* pp. 238 y 239.

⁸⁹ “Por fortuna, este estado de cosas está cambiando. Recientemente ha quedado claro que la obra de Spinoza fue un motor decisivo para el desarrollo de la Ilustración, y que sus ideas colaboraron a dar forma al debate intelectual central de la Europa del siglo XVIII, aunque la historia del período apenas permitiría que nadie lo creyera. Jonathan Israel defiende esta hipótesis y revela importantes datos silenciados que condujeron a tantos a creer que la influencia de Spinoza había muerto con él.” *Ibid.* p. 219.

que se convirtieron en contenido político sustancial de la Ilustración. Sin embargo, el nombre de Spinoza no figura en las luminarias de la Ilustración al contrario de sus ideas, un ejemplo paradigmático de ello, que desarrolla ampliamente Jonathan Israel, es la supuesta discreta mención de Spinoza en relación con la figura primordial de la Ilustración que se supone es John Locke. Puesto que, nuevamente la realidad cifrada y oculta en relación con Spinoza termina, otra vez, por imponerse en relación con John Locke, de quien además de sospecharse su inspiración spinoziana, se subordina su modesta mención al extenso estudio dedicado a Spinoza en la *Encyclopédie* de Diderot y d' Alembert, y en el *Grosses Universal Lexikon* de Johnatan Heinrich Zedler (1750),⁹⁰ ambas obras fundamentales de la Ilustración.

Y sobre todo, para los efectos de este estudio, la idea de la crítica de la superstición y la creencia (la religión y la metafísica) a través de la razón en la Ilustración, antes que de Kant, es legado del primigenio crítico proto-moderno y proto-ilustrado Spinoza, el pensador proscrito del siglo XVII. Crítica que a ojos de Deleuze continuará Nietzsche al hacer una refutación y radicalización de la crítica kantiana⁹¹ que es capaz de replantear no sólo la aparente secularización de los valores sino el valor mismo de ellos:

... los principios en Nietzsche no son nunca principios trascendentales; éstos son reemplazados precisamente por la genealogía. Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Sólo ella hace posible una transmutación (...) El *filósofo-legislador*, en Nietzsche, aparece como el filósofo del futuro; legislación significa creación de valores <<los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan>>...⁹²

⁹⁰ *Op. Cit.* Damasio. p. 305.

⁹¹ “Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche (...) la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a <<martillazos>>...” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. p. 7.

⁹² *Ibíd.* p. 130.

II.1.2.2 Nietzsche y la Ilustración radical

Por su parte, Nietzsche se reivindica a sí mismo como ilustrado durante el periodo de su pensamiento que va de 1876 a 1882, a través de la categoría del “espíritu libre”. Ya que se trata evidentemente de un término propio de la jerga ilustrada con la que los ilustrados se referían a sí mismos en Inglaterra y Francia, y Nietzsche recupera germanizándolo pero con las obvias connotaciones de su origen y sentido.⁹³

Freindenker (pensador libre), es una germanización de *free thinker*; *Freigeist* (espíritu libre) de *esprit libre* y *libre penseur* (libre pensador). Son conceptos que provienen de la historia del Deísmo inglés y de la Ilustración francesa y alemana. Su origen refiere tanto a la lucha de la Ilustración contra la religión como al escepticismo de Montaigne; a la exhortación a la tolerancia como a la moral no pocas veces estoica o epicúreo-hedonista de los espíritus libres...⁹⁴

Testimonio de esta etapa en su pensamiento son sus obras, orientadas por nuevas coordenadas de temas y posturas, en las cuales, su interés central pasa del particular irracionalismo del arte, el mito y la cultura clásica a la racionalidad de la ciencia y la comparación entre culturas: *Humano, demasiado humano* (1878-1879), *El caminante y su sombra* (1880), *Aurora* (1881) y *Gaia ciencia* (1882).

En estos términos, Nietzsche reivindica tanto la Ilustración moderna más radical de los libre pensadores y escépticos franceses, como una especie de Ilustración antigua que identifica en el pensamiento materialista, sobre todo, de epicúreos y estoicos. Y como hacen otros espíritus libres modernos desde Gassendi y Montaigne a Bayle, Nietzsche recurre a los modelos de epicúreos y estoicos para enfrentar el ambiente social hostil y las tribulaciones de la vida, como una alternativa al consuelo cristiano.⁹⁵ Recurre a la filosofía del arte de vivir, sabiduría, que desde Sócrates plantea como el centro de la actividad filosófica el

⁹³ “Desde la perspectiva biográfica, hay que constatar que, entre 1876 y 1882 —es decir la fase de su vida en que se entendía así mismo como “espíritu libre”— Nietzsche quería ser iluminista y sólo iluminista. Es verdad que Nietzsche también se convirtió después en un crítico y dialéctico de la Ilustración; pero se convirtió en un crítico que en los años ochenta hablaba de una “nueva ilustración”, que inició a partir de su propia filosofía.” Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. pp. 144 y 145.

⁹⁴ Frey. *Nietzsche, Eros y Occidente*. p. 93.

⁹⁵ Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. pp. 146 y 147.

cómo vivir y cómo transformar la vida en una obra de arte, hasta las filosofías tardías de Epicuro y los estoicos que buscan la tranquilidad del alma en un estado individual que se centraba en la *autarquía*, y la indiferencia de todo aquello que salía del propio dominio para, así, adquirir un estado de “libre inquietud” (*ataraxia*).

La conciencia toma el lugar del mito, la razón el lugar del instinto. Nietzsche se vuelve iluminista y se alinea con la historia de la Ilustración, desde Sócrates y los sofistas, pasando por los estoicos y Epicuro, hasta los enciclopedistas franceses (...) Nietzsche sustituyó la gravedad del mito trágico por una heroica refinada, la imagen del filósofo risueño. La melancolía germano-griega cede el paso a la alegría y a la ligereza mediterránea. A partir de entonces, se entiende a sí mismo como espíritu libre y espera una nueva aurora de la Ilustración, un nuevo *siècle de lumière* (siglo de las luces)...⁹⁶

Giro teórico que es sumamente importante en Nietzsche pues prepara el desarrollo posterior de conceptos fundamentales (“el superhombre”, “la genealogía”, “el nihilismo”, “la voluntad de poder”, “el terno retorno”) al constituir un replanteamiento teórico sobre sus temas principales. Ya que, de acuerdo con tal giro el “espíritu libre” implicaba todos los procesos de liberación producto de la razón: *liberación de la religión y la metafísica cristianas; liberación de la moral y la política dominantes; inclusive del arte, en tanto que éste constituía una sola cosa con la metafísica y la religión.*⁹⁷ Pues, si bien, Nietzsche dirigía los dardos de su crítica contra tales dimensiones desde los elementos del arte y el pensamiento presocrático en una especie de añoranza por la Antigüedad que buscaba recuperar en la nueva cultura alemana de la que se consideraba su educador-formador, a partir de este periodo lo hará también, y sobre todo, desde la razón y su uso -de ahí las menciones reiteradas a la ciencia, la medicina o la fisiología-, en el sentido más libre, como crítica radical que tiende a una nueva *época ilustrada* para la humanidad -no sólo para la cultura alemana- que iniciaría con su filosofía, al convertirse su pensamiento en sus propias palabras, en *una filosofía del pasado mañana* que busca la superación de la humanidad y el inicio de una nueva época como resulta evidente en *Así habló Zaratustra*.

⁹⁶ *Ibid.* p. 145.

⁹⁷ *Ibidem.*

Los procesos de liberación mencionados en gran medida constituyeron el contenido de las revueltas políticas del siglo XVIII, particularmente de la Revolución francesa, pues la emancipación radical que planteaban desde la esfera de la ética individual desemboca necesariamente, en una emancipación política que ya no solamente se opone teóricamente al régimen de los valores establecidos sino que lo enfrenta políticamente. En este sentido, es posible seguir estos procesos de emancipación como luchas políticas que son el patrimonio heredado y continuado por las diferentes “izquierdas” que en cuanto tales, herederas tanto de la Ilustración como de la crítica, tratan de fundar su praxis en el ejercicio de la razón. Y así se explica que desde el pensamiento de izquierda, particularmente desde el socialismo más de avanzada y el anarquismo, sobre todo individualista, innumerables veces se haya tomado a Nietzsche como a un pensador de primera línea, como veremos a continuación.

II.3 Nietzsche y el pensamiento político francés

Como hemos visto a lo largo de los dos apartados anteriores a éste, la historia del pensamiento es sumamente heterogénea, con variables y tendencias contradictorias entre ellas mismas. De ahí, el interés que Deleuze tuvo por una historia de la filosofía que fuera capaz de dar testimonio de la multiplicidad al interior del pensamiento y mostrara la disidencia de ese pensamiento-otro con respecto a la corriente dominante consignada en las historias oficiales de la filosofía. Este interés es expresado por Deleuze en sus trabajos históricos sobre pensadores que se articulan en torno al eje Spinoza-Nietzsche, pensadores que se identifican por la comunidad de tres elementos fundamentales: materialismo, vitalismo e immanencia.

Y si bien, en gran medida esta tendencia explica la manera en que se desarrolla la lectura deleuzeana del pensamiento de Nietzsche, es importante señalar que en Francia desde finales del siglo XIX existió una intensa recepción de la obra de Nietzsche desde diferentes sectores, que impetuosamente reivindicaban lecturas *sui generis* de la obra nietzscheana, de las cuales, para los propósitos de este trabajo de investigación resultan decisivas aquellas

que desde el arte, la militancia política y el pensamiento crítico reivindicaron una lectura de izquierda. Lecturas que de un modo u otro contextualizan la lectura política y crítica realizada por Deleuze desde la década de los sesentas, ya que, desde su formación filosófica más básica, Deleuze participó activamente en círculos intelectuales que se nutrían de esta especie de tradición propia del medio francés respecto del pensador alemán.

Desde su formación filosófica más básica, siendo aún estudiante de secundaria, Deleuze participó en círculos intelectuales donde tuvo la oportunidad de conocer la tradición filosófica francesa y conversar directamente con sus representantes más notables: Sartre, Bataille, Klosowsky, Bachelard, Hyppolite, Kojève etc. Primero, en 1943, en el círculo semiclandestino de Marie-Magdeleine Davy⁹⁸ y en las reuniones sabatinas en casa de Marcel Moré.⁹⁹ Y después, de 1946 a 1965, en la Sociedad Francesa de Estudios Nietzscheanos, que tenía como objetivo “contribuir, sin ninguna mira política ni intención de proselitismo, a hacer que se conozca mejor el pensamiento de Nietzsche, y llevarlo del plano de la propaganda tendenciosa a una objetividad comprensiva y a una crítica inteligente.”¹⁰⁰

En este sentido, dedicaremos este apartado a describir en sus rasgos más significativos la recepción crítica y de izquierda de la obra de Nietzsche realizada por el medio artístico, socialista y literario francés desde finales del siglo XIX a mediados del siglo XX. Período en el que resulta sobresaliente el interés y la empatía con que los distintos actores intelectuales franceses respondían a la admiración que Nietzsche tuvo para con la cultura

⁹⁸ “Mientras cursa todavía el último año de la escuela secundaria, en 1943, Deleuze y su amigo, invitado por Maurice de Gandillac, asisten a los encuentros organizados por Marie-Magdelaine Davy en una gran propiedad cerca de París, en Rosay-en-Brie. Marie-Magdeleine Davy transformó el castillo de La Frotelle en un lugar protegido, donde podía esconder judíos, miembros de la Resistencia, refractarios al Servicio de Trabajo Obligatorio (STO), avisadores británicos o norteamericanos. Para ocultar esta actividad, organiza numerosos encuentros culturales, a los que invita a Michel Leiris, Jean Paulhan, Léopold Sédar Senghor, Paul Flamand, Gaston Bachelard, Robert Aron, Jean Walh, Jean Burgelin, Jean Hyppolite (...) En este medio, auspiciado por esta mujer, se introduce el joven alumno del último año de la secundaria, Deleuze, y de inmediato llama la atención. Conversa con Pierre Klosowsky sobre Nietzsche, y corren rumores sobre él: “Va a ser un nuevo Sartre.” François Dosse. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. FEC. Argentina. 2009, pp. 122 y 123.

⁹⁹ “En estos años, Deleuze participa también con Maurice de Gandillac en las reuniones de los últimos sábados de cada mes en la casa de Marcel Moré, en su gran departamento del Quai de la Mégisserie, a donde asisten universitarios e intelectuales de renombre.” *Ibid.* pp. 123 y 124.

¹⁰⁰ Como decía el Prospecto de la Sociedad Francesa de estudios Nietzscheanos. *Ibid.* p. 169.

francesa, incluso a pesar del obstáculo que constituía para tal labor la tergiversación e interpretación nacionalsocialista de la obra nietzscheana predominante en Alemania.

Y nuevamente, hay que señalar que una tarea de este tipo tiene que lidiar con los lugares comunes y los clichés producto de los prejuicios, a partir de los cuales, Nietzsche es identificado como un pensador si no fascista y de derecha conservadora, sí como un esteta apolítico, irracionalista y absolutamente individualista; y ya en el límite, con la nefasta idea de un pensador que en su forcejeo con la locura dejó una obra cifrada por la incongruencia que raya en la asignificación únicamente salvada por la audacia de la interpretación ajena.

La labor interpretativa que realiza Gilles Deleuze, se circunscribe en este horizonte conflictivo en el cual, su obra tiene como objetivo más que combatir reactivamente la interpretación oficial, hacer evidente los contenidos críticos, emancipatorios y revolucionarios del pensamiento nietzscheano que tienden a la posibilidad de nuevos mundos y nuevas formas de ser hombre en el horizonte problemático, que él fue uno de los primeros en ver, de la cultura occidental en decadencia.

La relación de Nietzsche con el pensamiento francés inicia, entonces, desde la exaltación de la cultura francesa por parte de Nietzsche. En tales términos se denomina a sí mismo además de “espíritu libre”, con el término francés, un “*décadant*”¹⁰¹: “Descontado, pues, que soy un *décadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he elegido instintivamente los remedios justos contra los estados malos; en cambio, el *décadent* en sí elige siempre los medios que lo perjudican. Como *summa summarum* [conjunto] yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*”.¹⁰² Con esta

¹⁰¹ El tópico de la decadencia en el medio cultural francés implica un conflicto del hombre con la modernidad, como resabio del Romanticismo, de ahí, la constante alusión en la literatura francesa al *spleen*, el hastío o la melancolía del hombre moderno frente al mundo. En tal sentido Paul Verlaine, uno de los principales poetas simbolistas, afirma en relación con la decadencia, en el poema *Langeur* (1883): “nos arrojan ese epíteto como un insulto: yo lo uso como un grito de guerra.” *Op. cit.* Sazbón. p. 21.

¹⁰² “Así es como de hecho se me presenta *ahora* aquel largo período de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido, saboreé todas las cosas buenas e incluso las cosas pequeñas como no es fácil que otros puedan saborearlas,- convertí mi voluntad de salud, de vida, en mi filosofía. Nietzsche. *Hece homo. (Por qué soy tan sabio. 2)* p. 28

auto denominación cifrada en la decadencia¹⁰³ Nietzsche reivindica y alimenta, en un doble movimiento cargado de una multiplicidad de sentidos, la tradición cultural francesa tanto política como estética, como veremos a continuación.

II.3.1 La recepción del sector artístico

Como en ningún otro lugar, en Francia la recepción del pensamiento de Nietzsche estuvo en estrecha relación con la valoración de la obra de Richard Wagner,¹⁰⁴ debido a que a finales del siglo XIX existía una cofradía wagneriana de escritores, poetas simbolistas¹⁰⁵ y publicistas germanófilos que se reivindicaban a sí mismos como una “escuela” y reconocían en la obra y la persona de Wagner “el paradigma realizado de su propio credo estético y una fuente de inspiración.”¹⁰⁶ De tal manera, la disyunción Nietzsche/Wagner producida por *El caso Wagner* traducido al francés por Daniel Halévy y Robert Dreyfus en 1892, condenaba al filósofo alemán a la crítica más acerba y al escarnio por parte de los seguidores de Wagner.

Y es que el *Wagnerismus* germano de Bayreuth se extendía hasta Francia en la modalidad del *wagnérisme*, que encontró en Nietzsche el objetivo al cual dirigir sus ímpetus proselitistas, convirtiendo la crítica hacia él en un nuevo aliciente para la cofradía. Así, “el

¹⁰³ “Recobrar la salud significa en mí una serie larga, demasiado larga, de años,- también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de *décadence*. Después de todo esto, ¿necesito decir que yo soy experto en cuestiones de *décadence*? La he deletreado hacia delante y hacia atrás. Incluso aquel afiligranado arte del captar y comprender en general, aquel tacto para percibir *nuances* [matices], aquella psicología del «mirar por detrás de la esquina» y todas las demás cosas que me son propias no las aprendí hasta entonces, son el auténtico regalo de aquella época, en la cual se refinó todo dentro de mí, la observación misma y todos los órganos de ella. Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence*- éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, en esto fue en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para *dar la vuelta* a las perspectivas: primera razón por la cual acaso únicamente a mí me sea posible en absoluto una «transvaloración de los valores.” Nietzsche. *Ecce homo. (Por qué soy tan sabio. 1)* p. 27.

¹⁰⁴ *Op. Cit.* Sazbón. p. 23.

¹⁰⁵ El simbolismo es un movimiento artístico de finales del siglo XIX que tuvo como principal sede Francia y originó en gran medida los elementos técnicos y temáticos de la literatura moderna. En oposición al realismo, naturalismo y academicismo se enfrenta a la cultura clásica y racionalista en virtud de una exaltación de lo irracional, lo emocional e incluso esotérico que podía ser explorado a través del arte, sobre todo, de la poesía. Tuvo como principales representantes a Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Gautier y Mallarmé.

¹⁰⁶ *Op. Cit.* Sazbón. p. 23.

caso Nietzsche” se convierte en un tópico que consistía en escribir textos donde la defensa de Wagner se realizaba refiriéndose a la insanía de Nietzsche, producto precisamente de la ruptura con Wagner, como afirmaba Christopher E. Forth en su texto *Nietzsche, Decadance, and Regeneration in France*.

La crítica más intensa a Nietzsche venía dada por allegados a la familia Wagner como Houston Stewart Chamberlain, el publicista Téodor de Wyzewa (ambos fundadores de *La Revue wagnériene*), y Edmond Schuré. Téodor de Wyzewa se dedicó en la década de 1890 a escribir varios artículos en los que afirmaba que “toda la filosofía de Nietzsche se resumía en un frenesí destructivo sin paralelo en toda la historia del pensamiento humano”¹⁰⁷ y que “Nietzsche era la causa de todos los males del mundo occidental”.¹⁰⁸ Por su parte, Schuré en 1892 realiza un “retrato” psicológico y filosófico de Nietzsche que tituló *L’ individualisme et l’ anarchie en littérature (El individualismo y la anarquía en literatura)*, realizado a partir de la impresión que Nietzsche le causó en un encuentro en Bayreuth.

Contrariamente a la posición de la cofradía wagneriana surgió en Francia un movimiento antiwagneriano, antisimbolista y con una reivindicación de la cultura nacional que veía con buenos ojos además de la crítica nietzschiana a Wagner, su oposición a la *decadance* simbolista, a la que Nietzsche se refería en sus textos en el propio término francés. En la década de 1890 se había desatado un nacionalismo en artistas y escritores franceses que sentían gran empatía por el afrancesamiento de Nietzsche en sus fuentes y referencias, que señalamos en los dos apartados anteriores, características que llevaron a este grupo de artistas y escritores a realizar una campaña en defensa de Nietzsche que en el fondo estaba cifrada por la oposición tanto al wagnerismo germano como al simbolismo decadentista.

Tal simpatía y reivindicación de Nietzsche desembocó en una especie de naturalización francesa que llevaba a algunos a afirmar la existencia de un “Nietzsche francés”. Esto comenzó en la década de 1890 con la labor de jóvenes literatos en la revista *Le Banquet*, escritores como Daniel Halévy, Robert Dreyfus, Fernand Gregh, Marcel Proust, León Blue.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 26.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

Como un ejemplo de ello, Gregh y Halévy en 1892 sostienen una defensa de Nietzsche contra sus adversarios de la cofradía wagneriana particularmente contra el ya mencionado, Téodor de Wyzewa, quien había descrito a Nietzsche en *La Revue Blue* wagneriana como a “un nihilista de impronta rusa, ávido de destrucción y gozoso en su tarea disolutoria, alguien capaz de seducir a jóvenes en busca de ídolos ignorados”¹⁰⁹; mientras Gregh y Halévy presentaban a un Nietzsche “pleno de confianza, salud y alegría, un pensador fundamentalmente optimista cuya prédica se dirigía contra la moral y la estética de la decadencia, adecuadamente representada esta última por la música de Wagner.”¹¹⁰

En la misma tónica Dreyfus y Hálevy publican también en 1892 su traducción de *El caso Wagner* y una serie de artículos en *Le Banquet*, que pugnaban por establecer definitivamente una imagen afirmativa de Nietzsche en el medio intelectual francés. Paralelamente al repunte de la actividad de estos literatos nietzscheanos y antidecadentes, la cofradía wagneriana se fue dispersando y la escuela simbolista en literatura entró en un declive.

Entonces, no solamente artículos sino varios libros se dedicaron de una manera más profunda y detallada a la temática nietzscheana. El primer libro en francés y primer texto universitario dedicado a Nietzsche es de 1898, *La philosophie de Nietzsche* escrito por el germanista Henri Lichtenberg, quien colaboró en la introducción del filósofo alemán en el medio académico francés “volcando las articulaciones internas de esa filosofía en una exposición clara y coherente que, en su opinión se correspondía con la concepción que el mismo Nietzsche había tenido de “un sistema muy ligado en todas sus partes” al que sólo la deficiente salud del creador impidió que quedara inscripto “en forma sistemática””.¹¹¹ Afirmación que compartió casi setenta años después Deleuze al afirmar que la locura en Nietzsche, la enfermedad, fue lo que interrumpió el proceso de liberación cifrado en la filosofía.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 31.

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibid.* p 33.

¹¹² “No se escribe con la propia neurosis. La neurosis, la psicosis no son fragmentos de la vida, sino estados en los que se cae cuando el proceso está interrumpido, impedido, cerrado. La enfermedad no es proceso, como

Robert Dreyfus publica *La filosofía del martillo* donde afirma que lo que a su generación le interesaba en Nietzsche era el esfuerzo que éste había hecho “para apartarse de los primeros maestros de su juventud, Wagner y Schopenhauer” ya que el filósofo “había consumido toda su vida en su lucha contra el nihilismo y el pesimismo.”¹¹³ Por su parte, en 1909, Daniel Halévy publicará la primera biografía de Nietzsche en Francia, en la cual, a decir de José Sazbón:

El recelo ocasional que el autor manifiesta en esta obra hacia la hermana de Nietzsche como fuente testimonial (p. ej., a propósito de las relaciones del filósofo con Lou Andreas Salomé: “La señora Förster-Nietzsche ha publicado relatos que desearía más serenos y más claros, cf. *La vida de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Emecé, 1946, p. 237) fue aún más abierto y descalificador en cuanto a Elisabeth Förster como editora de *Der zur Match*. Hacia 1910 -en una carta a su hermano Elie-, Daniel Halévy la consideraba sin miramientos como una *bonne commerçante*. Cit. por Georges Liébert en “Daniel Halévy (1872-1962), traducteur et biographie de Nietzsche”, incluido en F. Nietzsche, *Ouvres*, t. II, p. 1378.¹¹⁴

Más allá del grupúsculo antiwagneriano también existieron entusiastas receptores de la obra de Nietzsche, como André Gide y paradójicamente el simbolista Paul Valéry. Así como la corriente vanguardista del cubismo francés, del que es testimonio el libro *Du cubismo*, primer libro sobre cubismo en Francia escrito por Albert Gleizes y Jean Metzinger en 1912, quienes retomando el concepto de “voluntad de poder” lo relacionaban con una noción de voluntad artística bergsoniana, que permitiera trascender el intelecto y acceder al yo profundo.¹¹⁵ Recepción artística que prosperó a tal grado que se identificaba un “superhombre artístico”, de manera semejante, la retórica nietzscheana se encontraba presente tanto en la crítica literaria como en la auto imagen de los propios artistas, pintores y escritores.

Entonces, cierto sector de artistas entre los que se encontraba el crítico André Colomer comenzó a hacer una curiosa relación, que el sector sindicalista después continuo, entre

en el. <<caso de Nietzsche>>...” Gilles Deleuze. *Crítica y clínica*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1996, p. 14.

¹¹³ *Ibid.* p. 33.

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibid.* p. 39.

Nietzsche y Bergson junto con Max Stirner, pues identificaban en Nietzsche además de un intenso vitalismo un feroz individualismo que les permitió avanzar en su labor de búsqueda de la superación de la decadencia cultural y en dirección a una plétórica libertad creativa.

Es importante señalar que el desenlace de la polémica con la cofradía wagneriana se resolvió en favor de la vanguardia antidecadente, como lo testimonia elocuentemente el hecho de que la revista *Mercure de France*, el principal órgano de difusión del simbolismo decadente, pasó a convertirse en un medio propagandístico donde se publicaron las traducciones de la obra nietzscheana realizadas por su principal traductor francés en ese momento Henri Albert, junto con los artículos que éste escribió sobre Nietzsche.

II.3.2 La recepción del sector político

A pesar de las críticas realizadas por Nietzsche al socialismo y al anarquismo en *Así habló Zaratustra*¹¹⁶ y *Humano demasiado humano*, donde Nietzsche arremete contra el afán igualitario de los socialistas que no son para él sino resentidos que en nombre de la piedad, el amor al prójimo y la compasión sojuzgan el genio y al individuo a través de los medios mismos del Estado y demás excesos del poder.¹¹⁷ También existe una cercanía con las posiciones socialistas en los textos nietzscheanos en la convergencia de los mismos enemigos, y en el límite, hasta una especie de coincidencia temática crítica y beligerante contra el capital, como puntualmente indica Michel Onfray.¹¹⁸

A partir de tales elementos Onfray se refiere a un proyecto de recuperación de Nietzsche en el sector socialista francés¹¹⁹ que toma forma en torno a los siguientes temas presentes en la

¹¹⁶ Friedrich Nietzsche. *Obras selectas*. EDITAM LIBROS S. A. Madrid. 2000, [*Así habló Zaratustra (Las tarántulas)*] pp. 96-98.

¹¹⁷ “El socialismo es el fantástico hermano menor del despotismo casi difunto, cuya herencia quiere recoger; sus esfuerzos son, pues reaccionarios. Desea una plenitud del poder del Estado como el propio despotismo no tuvo jamás, sobrepasa lo que enseña el pasado, porque trabaja por reducir a la nada formalmente al individuo: es que este le parece un lujo injustificable de la Naturaleza y debe ser corregido por él *un órgano útil de la comunidad...*” Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Tomo IV. Teorema S.A. Barcelona. 1985, [*Humano demasiado humano* (473)] p. 2114.

¹¹⁸ Michel Onfray. *Fisiología de Geroges Palante*. Errata natutae editores. Madrid. 2002, p. 85.

¹¹⁹ Onfray remite a los siguientes pasajes de la obra nietzscheana para fundamentar tales temas: *Aurora* (III), *La gaya ciencia* (I, 40 y IV, 239), *La primera consideración intempestiva*, *El nacimiento de la tragedia y Humano demasiado humano* (446).

obra nietzscheana: propuestas para desarrollar el socialismo cuando es el instrumento del poder, nacionalizar los sectores rentables a corto plazo; crítica del maquinismo, de la división del trabajo, del culto al dinero, la enajenación, la especulación financiera,¹²⁰ del mercantilismo y la exaltación del valor de cambio...¹²¹

Onfray se basa en fuertes afirmaciones nietzscheanas, de las que dice, ¿Cómo no entusiasmarse ante tales textos si se es socialista?¹²²: Mientras el trabajo es la estrategia para debilitar las fuerzas físicas e intelectuales del hombre para entregarlas a la seguridad de la sociedad. “Pero es el caso (¡Oh terror!) que el *trabajador* es precisamente quien se ha vuelto peligroso. Los individuos peligrosos son legión, y detrás de ellos está el peligro de los peligros el *individuum*”¹²³; El socialismo “en determinadas ocasiones habría que hacer todo lo posible por fortalecerlo”¹²⁴ y que la máquina con su uso genera una cultura que

¹²⁰ “204. *Dánae y el Dios convertido en oro.*- ¿De dónde viene esa impaciencia que hace criminal a un hombre en situaciones en que se explicaría mejor la inclinación contraria? Si uno pesa con balanzas falsas, si el otro incendia su casa después de haberla asegurado en más de su valor, si un tercero acuña moneda falsa, si las tres cuartas partes de la alta sociedad se entregan a un fraude lícito y cargan su conciencia con operaciones de bolsa y especulaciones, ¿qué les impulsa a ello? No es la miseria, su vida no es precaria, comen y beben sin la zozobra del mañana; lo que les mueve es la terrible impaciencia de ver cuán lentamente se reúne el dinero, el apego, el amor al dinero reunido que les atormenta noche y día. En esa impaciencia y en ese amor aparece el fanatismo del deseo de poder, inflamado en otras épocas por la creencia de poseer la verdad, fanatismo que ha llevado tan hermosos nombres que hasta podría aventurarse a ser inhumano con tranquilidad de conciencia (quemando judíos, herejes y buenos libros, y exterminando civilizaciones enteras como las de México y el Perú)... lo que antes se hacía por la voluntad de Dios se hace ahora por la voluntad del dinero...” Friedrich Nietzsche. *Aurora*. 4ª ed. José J. Olañeta, Editor. Barcelona. 2003, pp. 160 y 161.

¹²¹ “175.- *Idea fundamental de una sociedad de comerciantes.*- Vemos formarse al presente, y de muy diferentes modos, la cultura de una sociedad cuya alma es el comercio, como el combate singular era el alma de la cultura de los griegos antiguos, y la guerra, la victoria y el derecho entre los romanos. El que se consagra al comercio sabe tasarlo todo sin producirlo, tasarlo con arreglo a la necesidad del consumidor y no según sus necesidades personales. Para él la cuestión de las cuestiones es saber <<qué personas y cuántas personas consumen tal cosa>>. Aplica, pues, instintiva y continuamente el criterio de la tasación a todas las cosas y, por consiguiente, lo aplica también a los productos de las artes y de las ciencias, a las obras de los pensadores, de los sabios, de los artistas, de los hombres de Estado, de los pueblos, de los partidos y hasta de épocas enteras. Se informa de la relación entre la oferta y la demanda acerca de todo lo que se produce, a fin de poder determinar por sí mismo el valor de cada cosa. Esto, erigido en el principio de una civilización...” *Ibid.* 140.

¹²² *Op. cit.* Onfray. p. 85.

¹²³ Nietzsche. *Aurora*. (173. *Los apologistas del trabajo*) p. 139.

¹²⁴ “...para resolver esta cuestión de poder, es necesario saber cuál es la fuerza del socialismo, bajo qué forma; en el juego actual de las fuerzas puede ser utilizado en calidad de resorte poderoso: en ciertas condiciones sería necesario no omitir esfuerzo por fortificarlo.” Nietzsche. *Humano demasiado humano*. (226) p. 2100.

“rebaja la humanidad” y “humilla al hombre” que la utiliza en el trabajo.¹²⁵ Y de una manera beligerante directamente contra el capital que:

...es necesario liberar todos los caminos de trabajo que lleven a la “pequeña” fortuna, pero impedir el enriquecimiento fácil y súbito; habría que retirar de las manos de particulares todas las ramas del transporte y el comercio que favorezcan la acumulación de “grandes” fortunas, y, ante todo, el tráfico de la moneda, y considerar a quienes poseen demasiado como seres peligrosos para la seguridad pública, con el mismo título que los que no poseen nada.¹²⁶

Respecto al sector de izquierda francés, socialistas y anarquistas articulados en sindicatos, existió una peculiar simbiosis de sus principales autores entre los que se encontraba Marx, Proudhon, Bergson, y por supuesto, Nietzsche. Ya que si bien el vitalismo de Bergson ya había calado en el medio sindical y propiciaba la introducción de Nietzsche, las lecturas que se hicieron de este último, sobre todo, por parte de teóricos socialistas como Sorel y Edouard Berth, incorporaron a Nietzsche como un pensador de primer orden para el socialismo y como una pieza fundamental del pensamiento revolucionario.

Los nombres relevantes son aquí los de Bergson, por su gnoseología y psicología; Proudhon por sus ideas jurídicas y éticas; Marx, por su antropología y su política clasista. De Nietzsche se recoge un hálito épico que sobredetermina, en adelante, la construcción del hombre nuevo, sujeto y amo de una civilización productivista que, por su propia dinámica disuelve las ficciones de la democracia y exilia definitivamente a su figura más deletérea, el Intelectual, versión francesa del hombre moderno y decadente de las páginas de Nietzsche (...). Se podría decir incluso que, mientras Bergson y Marx suministraron recursos, y Proudhon, una inspiración, Nietzsche ofrece una configuración del ánimo...¹²⁷

Es decir, a través de Nietzsche le era posible al sindicalismo realizar una crítica radical al intelectualismo conformista y a la democracia como signo y causa de la decadencia política, de las instituciones políticas y de los programas socialistas. A la par que se convertía en una inspiración del ánimo o de la “voluntad” tanto destructora como

¹²⁵ Friedrich Nietzsche. *Obras inmortales*. Tomo IV. Teorema S.A. Barcelona. 1985, [El viajero y su sombra: DE QUÉ MODO HUMILLA LA MÁQUINA (288); REACCIÓN CONTRA LA CULTURA DE LAS MÁQUINAS (220)] pp. 1848, 1874 y 1875.

¹²⁶ Nietzsche. *El viajero y su sombra*. (285) p. 1873.

¹²⁷ *Op. Cit.* Sazbón. p. 53.

revolucionaria, a partir de sus modelos heroicos, excepcionales y de un hombre y una humanidad superados. En estos términos, en la jerga socialista de este entonces se empezó a identificar al “super hombre” con el proletariado, “al héroe homérico” con el revolucionario, a la “casta de señores” con la clase obrera redimida, a los “esclavos y decadentes” con la burguesía...

Henri Albert, el traductor de Nietzsche, estaba convencido del carácter socialista del mensaje nietzscheano y adapta los conceptos del pensamiento del filósofo a la jerga socialista. De tal manera identifica al “populacho”, la “chusma” con la clase media o la burguesía satisfecha, y plantea la hipótesis que Nietzsche de haberse acercado al pueblo proletario habría advertido la fuerza latente para el futuro que estaba latente en él.¹²⁸ En esta misma tónica se encontraban los pensadores socialistas Eugène de Roberty y Georges Palante.

Respecto a Georges Palante, Onfray subraya los siguientes contenidos en relación con el socialismo: “En su misma línea Palante desea un socialismo aligerado de igualitarismo. Aplaude “un socialismo en perpetua conversión, un socialismo conducido y creado por las voluntades individuales en lugar de impuesto a ellas, en una palabra, un socialismo que sería Individualismo”.¹²⁹ Y, paralelamente afirma que: “Sí, Nietzsche, a pesar de sus aires aristocráticos, no está tan lejos como se creía del socialismo, puesto que reclamó el derecho para todos de aristocratización (...) Pues Nietzsche proclamó el verdadero principio de todo verdadero socialismo y toda democracia: el valor y el precio infinito de la persona.”¹³⁰

Por su parte, el teórico socialista Sorel suscribe la interpretación socialista del pensamiento nietzscheano en su libro *Reflexiones sobre la violencia*, en el que dedica un capítulo a esta correspondencia titulado *La moral de los productores*, en el cual, identifica la celebre oposición entre “la moral de los señores” y el “ideal ascético” de la casta sacerdotal planteada en la *Genealogía de la moral*, identificando al proletariado y al hombre

¹²⁸ *Ibid.* p. 40.

¹²⁹ *Op. Cit.* Onfray, p. 87.

¹³⁰ *Ibid.* pp. 87 y 88.

revolucionario a la casta de guerreros, y a la burguesía con la casta sacerdotal.¹³¹ Siguiendo esta tónica de pensamiento su discípulo, Eduoard Berth promueve la integración del vitalismo de Bergson y de Nietzsche en el sentido revolucionario del pensamiento de Proudhon y Marx, y de la misma manera que su maestro, denosta las figuras del comerciante, el intelectual y el político para exaltar al hombre productor que se supera a sí mismo, alguien que “se convierte en héroe al participar en las grandes luchas en las que se realiza el trabajo de la historia”.¹³²

De manera semejante a sus antecesores Berth acuña una jerga socialista a partir de los conceptos nietzscheanos, así, habla de un “napoleonismo obrero” y de la huelga general como de “campañas napoleónicas” en el sentido de la conquista del proletariado en nombre de “la nobleza del trabajo”; y de activar la lucha de clases mediante una desmitificación tanto del socialismo como de las “ilusiones liberales del progreso.” Aunado a esto, a que la burguesía envilecida por la mediocridad recuperara su energía para que fuera capaz de realizar el fin de su misión histórica.¹³³

Para 1922 Charles Andler quien imparte un curso sobre Nietzsche en La Sorbona, afirma que “legítimamente, se puede llamar al sistema de Nietzsche un socialismo”, también recurre a una jerga socialista para naturalizar los conceptos nietzscheanos, como “utopía social de Nietzsche”, una clase obrera que sea una “clase de señores”; y lo ubica junto con Marx en una misma intelección “transformista” de los hechos sociales.¹³⁴ Paralelamente a esto existe la anécdota no comprobada en sus textos originales pero si en periódicos,¹³⁵ que el notable socialista Jean Jaurès declara en 1904, en una conferencia de prensa celebrada en Ginebra que el “superhombre” nietzscheano es el proletariado, por lo que Adler se ocupa también de señalar los puntos de contacto teórico entre Nietzsche y Jaurès.

Si bien, ya desde el ámbito artístico de vanguardia se había vinculado a Nietzsche con el anarquismo a través de Stirner, debido a su individualismo radical, en los sectores

¹³¹ *Op. Cit.* Sazbón. p. 52.

¹³² *Ibid.* p. 54.

¹³³ *Ibid.* p. 56.

¹³⁴ *Ibid.* p. 41.

¹³⁵ *Op. Cit.* Onfray. p. 85.

anarquistas se le empieza a vincular también con Bakunin y a reconocer como un “individualista ético”, “un anarquista aristocrático” o “un padre del anarquismo”.¹³⁶ De tal manera, intelectuales anarquistas cercanos al sindicalismo se declaran nietzscheanos, como Halévy, Laucort Tailhade y Camille Mauclair.

En este sentido, la revista belga anarquista *La société nouvelle*, publicó *El caso Wagner* en traducción de Halévy. Y H. Fierens-Geavert precisa en relación al “anarquismo dinamitero” o la llamada “propaganda por la acción”, en el término de Bakunin, que a propósito del periodo anarquista de 1890: “la historia dirá mas adelante que, en el momento en que circulaban los libros de Friedrich Nietzsche, toda una generación de fanáticos se tomó revancha de las desigualdades sociales través del crimen y los atentados con dinamita.”¹³⁷

Por último, hay que mencionar dos lecturas fundamentales que constituyen el preámbulo inmediato a la lectura nietzscheana de la década de los sesentas, la lectura tanto de Geroges Bataille como de Albert Camus.

Geroges Bataille es un actor fundamental en la lectura nietzscheana francesa de la segunda mitad de siglo XX, pues de un modo decisivo define la forma en que será leído Nietzsche en la siguiente generación (Deleuze, Foucault, Derrida). A decir de Herbert Frey, Bataille introduce de un modo valiente una lectura “apasionada y existencial” de Nietzsche,¹³⁸ una lectura que se opone aunque intuitiva frontalmente a la lectura fascista de Nietzsche con el texto *Nietzsche y los fascistas*¹³⁹ publicado en enero de 1937 en la revista *Acéphale*; y

¹³⁶ *Op. Cit.* Sazbón. p. 44.

¹³⁷ *Ibid.* p. 47.

¹³⁸ Es importante tener presente el antecedente de esta perspectiva, que constituye el texto de Stefan Zwein dedicado a Nietzsche en su libro *La lucha contra el demonio* (1925), en el que Zwein define conmovedora y rigurosamente la coherencia trágica de la vida y la obra de Nietzsche, como lo hará de manera muy semejante Bataille al definir a Nietzsche, en su Texto *Nietzsche y el futuro alemán*, como “aquel que sucumbe con los ojos abiertos”

¹³⁹ Texto en el cual Bataille denuncia con auténtica indignación la traición que constituye la interpretación antisemita de la obra de Nietzsche basada en las falsificaciones hechas por parte de la hermana, la señora Förster – personaje de quien dice, a dos años de su muerte, haber clausurado una forma de vida muy mezquina y degradante de culto familiar- y su primo materno Richard Oehler, autor del libro *Friedrich Nietzsche y el futuro alemán*, que como portada tenía la fotografía de Hitler junto al busto de Nietzsche, y en el cual, el autor hace un paralelismo entre el pensamiento nietzscheano y el libro *Mein Kampf* (*Mi lucha*).

paralelamente, comprende el carácter trágico del pensamiento y la vida del filósofo alemán, un pensamiento que tienen como finalidad servir de guía, a la manera de la antigüedad, para la forma de vivir y una vida trágica que como ningún otro pensador es testimonio del propio pensamiento. Y la califica de lectura valiente, en tanto que Bataille se opone a las lecturas fascistas de la obra nietzscheana –básicamente a partir de un par de cartas- a pesar de que oficialmente no se habían descubierto las falsificaciones de Elisabeth Förster, cuestión que como ya vimos probablemente sea tributaria de la tradición nietzscheana francesa que ya con Daniel Halévey, desde 1910, intuía una sospecha respecto de *La voluntad de poder* y denunciaba los excesos de Elisabeth.

Fue este carácter pasional el que Bataille introdujo en la investigación francesa de Nietzsche, y el que la distingue fundamentalmente de la investigación alemana. Bataille concibe a Nietzsche como una existencia trágica que apeló a lo más elevado que le es dado alcanzar al hombre: al “extremo de lo imposible”; y, precisamente por ello, sucumbió de manera voluntaria y con los ojos abiertos. Al tomar con seriedad la filosofía de Nietzsche para el manejo existencial de la vida, la interpretación francesa del filósofo se mantuvo esencialmente fiel a los planteamientos de Bataille.¹⁴⁰

Por su parte, a principios de la década de los cincuenta Albert Camus realiza también en *El hombre rebelde* una defensa de Nietzsche frente a la lectura falsificadora e infame del nacionalsocialismo, meritoria por su sensibilidad y por su intuición, ya que *El hombre rebelde* fue publicado en 1951 mientras los trabajos de Colli-Montinari son realizados hasta principios de los sesentas.

Hermana y primo a quienes Bataille califica de los *Judas de Weimar*, haciendo alusión al Archivo Nietzsche administrado por ellos y a Judas Iscariote. El motivo que recorre todo el texto de Bataille es una expresión tomada de una carta dirigida al antisemita Theodor Fristch en 1882, en la cual Nietzsche dice: “¿Acaso mi vida hace verosímil que yo pueda haberme dejado “cortar las alas” por cualquiera?”, expresión que Bataille recupera como el motivo central del resto del texto para mostrar la aversión de Nietzsche por el antisemitismo y por cualquier otra forma de someter su pensamiento que aspira a liberar, a “ser seguido y no utilizado” por ninguna otra causa que no sea la de la libertad, pues lo contrario es pretender convertir al pensamiento nietzscheano a la servidumbre lo que merece “el desprecio de los lobos hacia los perros”. Georges Bataille. *Nietzsche y el futuro alemán*. En *ACÉPHALE*. Religión / Sociologie / Philosophie», n° 2, 21 de enero de 1937. Traducción de Margarita Martínez. Texto consultado en la página http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/nietzsche_fascistas.htm, el día 18/02/12, administrada por el profesor de filosofía Horacio Potel.

¹⁴⁰ Frey. *La sabiduría de Nietzsche*. p. 30.

Una raza de señores incultos balbuceando la voluntad de poder ha asumido al fin la “deformidad antisemita” a la que Nietzsche no cesó de despreciar (...) En la historia de la inteligencia, exceptuado Marx, la aventura de Nietzsche no tiene equivalente; nunca podremos reparar del todo la injusticia que se le hizo. Se conocen sin duda filosofías que han sido traducidas, y traicionadas, en la historia. Pero hasta Nietzsche y el nacionalsocialismo, no existía ejemplo de que un pensamiento enteramente iluminado por la nobleza y los desgarramientos de un alma excepcional fuera ilustrado a los ojos del mundo por un desfile de mentiras, y por el espantoso amontonamiento de los cadáveres concentracionarios.¹⁴¹

En el mismo libro de Camus es digno de destacar, una lectura renovadora respecto al sentido del nihilismo en Nietzsche no solamente como una labor negativa y destructora sino, sobre todo, como una labor creativa y activa. El autor destaca el carácter clínico de la filosofía de Nietzsche y el carácter creador del nihilismo activo promovido por ella, que se diferencia de un nihilismo solamente negador o destructivo que analiza como fenómeno cultural en Occidente, dirigiendo el nihilismo reactivo contra sí mismo para volverlo activo, en la labor creadora de nuevos valores y una nueva humanidad.

Con Nietzsche, el nihilismo parece volverse profético. Pero no se puede sacar nada de Nietzsche, de no ser la baja y mediocre crueldad que odiaba con toda su fuerza, si no se pone en el primer plano de su obra, mucho antes que al profeta al clínico. El carácter provisional, metódico, estratégico en una palabra, de su pensamiento no puede ponerse en duda. En él, el nihilismo, por vez primera, se hace conciente. Los cirujanos tienen en común con los profetas el hecho de que piensan y operan en función del futuro. Nietzsche no pensó nunca más que en función de un apocalipsis futuro, no para exaltarlo, pues adivinaba el rostro sórdido y calculador que aquel apocalipsis acabaría tomando, sino para evitarlo y transformarlo en renacimiento.¹⁴²

Delueze recupera de algún modo este legado para su propia interpretación de Nietzsche, pues sin él no habría sido posible como ya lo demostramos a lo largo de este capítulo, ya que la lectura germana no permitía una lectura crítica, y mucho menos de izquierda, del pensamiento de Nietzsche.

¹⁴¹ Albert Camus. *El hombre rebelde*. Alianza Editorial. Madrid. 2008, pp. 94 y 95.

¹⁴² *Ibid.* p. 83.

II. 4 Nietzsche y la Política

Nietzsche, siendo no solamente un filósofo sino un filósofo excepcional, un *filósofo cometa*¹⁴³ en los términos deleuzeanos, no únicamente era consciente de la relación entre filosofía y política sino que de una manera radicalmente activa como muy pocos filósofos, debido a la crisis política de su tiempo y la todavía más abismal que se avecinaba y diagnosticó, trató conscientemente de incidir en ella, de transformar radicalmente dicha relación transformando al filósofo, haciéndolo pasar de colaborador-cómplice de los gobernantes a su crítico. Y, en el límite, en el precursor de una nueva política que partiendo de una nueva forma de valorar y legislar diera pie, por una parte, a la certeza de la negatividad del sistema político-cultural y a la posibilidad real de transformarlo; y por otra, a vislumbrar una forma activa de vivir, donde predominara la afirmación de la existencia tanto individual como colectiva.

En estos términos, llama la atención que se diga que Nietzsche no es un pensador político o que carece de una propuesta política¹⁴⁴ cuando toda su filosofía es una crítica y una creación en torno al poder, desde la manera misma de concebir la filosofía y el quehacer

¹⁴³ Esta noción forma parte de una concepción profundamente democrática que Deleuze tiene de la filosofía, según la cual, partiendo de la definición que da Nietzsche del filósofo como un cometa (*Intempestiva II*), una especie creadora rara que tarda siglos en aparecer pero que cuando lo hace es un acontecimiento al que hay que seguir su estela dando continuidad a su legado, haciendo llegar aún más lejos su pensamiento, hasta sus últimas consecuencias. Da pauta a la labor implícita de otro tipo de filósofos que inician una subclasificación que abarcaría desde los filósofos que continuarían el legado, hasta el profesor de filosofía y el estudiante, y por su puesto, aquel que sin ser un profesional de la filosofía aplica los conceptos filosóficos a su vida, en una concepción sobreabundante de la filosofía que alcanzaría para hacer partícipes de ella a todos, filósofos e incluso “no-filósofos”: “Es cierto, dice Nietzsche, que actualmente los filósofos se han convertido en cometas. Pero desde Lucrecio hasta los filósofos del siglo XVIII debemos observar estos cometas, seguirlos todo lo posible, hallar su camino fantástico. Los filósofos cometas supieron hacer del pluralismo un arte de pensar, un arte crítico. Supieron decir a los hombres lo que ocultaba su mala conciencia y su resentimiento. Supieron oponer a los valores y a los poderes establecidos aunque no sea más que la imagen de un hombre libre...” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. p. 150.

¹⁴⁴ “Lo primero que cabe preguntarse es si tiene sentido atribuir una política al pensamiento de Nietzsche. Hay que empezar con esta pregunta porque desde mediados del siglo XX las interpretaciones dominantes niegan la pertinencia de asignar a su obra una perspectiva política o una política coherente con el resto de su filosofía. Bien porque es irrelevante para su verdadero pensamiento (M. Heidegger), bien porque Nietzsche es un pensador anti-político (W. Kaufger), bien porque contradice el núcleo de su pensamiento (M. Warren)...” Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos sobre política*. Editorial Trotta S.A. Madrid. 2004, p. 10; “En la recepción de su obra se ha configurado un fuerte “reduccionismo metafísico y estético”, debido sobre todo a la lectura de Martin Heidegger. Y, más recientemente, Walter Kauffman ha llevado a cabo una “reducción cultural” que ha impedido apreciar los componentes ético-políticos de su obra y atisbar el horizonte utópico de su “gran política”...” Antonio Castilla Cerezo. *Nietzsche o el espíritu de la ligereza*. (Coordinador). Plaza y Valdés. México. 2010, pp. 142 y 143.

mismo del filósofo, e incluso haya conceptos nietzscheanos que hacen explícita referencia a esto como la célebre “voluntad de poder” y la “gran política”. Esto aunado al uso también explícito que se ha hecho de su pensamiento desde distintas tendencias políticas, uso que ha sido sumamente intenso los últimos cien años, encontrándose presente de diferentes modos en los procesos, momentos, movimientos y teorías políticos más importantes de la historia moderna.

Esta omisión de la dimensión política que en la mayoría de las veces se ha tornado canónica, sostenemos que se debe en gran parte a uno de los usos políticos más nefastos que se realizó del pensamiento nietzscheano, el uso ideológico que desde el nacionalsocialismo se hizo del pensamiento de Nietzsche por parte de los teóricos nazis, principalmente Alfred Rosenberg y Alfred Baeumler que llegaron a identificarlo como el precursor y el pensador más importante del nazismo. Aunado esto, a la intensa relación de su hermana Elisabeth Förster con el partido nacionalsocialista que definió la edición misma de las obras de Nietzsche.

Y entonces, en tales términos, negar la dimensión política del pensamiento nietzscheano para algunos quizá se ha convertido automáticamente en la manera de negar su relación y supuesta tendencia nazi.¹⁴⁵ Lo cual quizá en algún momento y contexto tuvo razón de ser, pero que carece de sentido después del renacimiento italo-francés de Nietzsche: la tradición francesa de la lectura de izquierda nietzscheana y las investigaciones realizadas en la década de los sesentas por los filólogos italianos Giorgio Colli y Massimo Montinari, que demostraron el carácter apócrifo de *La voluntad de poder* y la alteración del contenido de otras obras por parte de Elisabeth Förster, y que iniciaron en 1958 con el proyecto de una edición crítica de la totalidad de la obra y los fragmentos póstumos existentes. Por lo que

¹⁴⁵ “La reflexión y apropiación reflexiva –también irreflexiva– de la figura de Nietzsche oscila a lo largo de nuestro turbulento siglo XX, como si de un péndulo se tratara, entre dos posiciones extremas que empobrecen la riqueza y simplifican la complejidad de la creación de un pensador cuyo horizonte comprendió todo aquello que exigía la tarea de transformar esa forma de vida que se llama “hombre”: una es la manipulación ideológica de su filosofía; la otra, una reacción ante esa deformación que se basa en la disolución del pensamiento político de Nietzsche.” Esteban Enguita. *El legado de Nietzsche y su pensamiento político*, en Esteban Enguita y Julio Quesada. (coord.) *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Huerga y Fierro editores. España. 2000, p. 69.

sostener una postura apolítica del pensamiento nietzscheano se trata más bien de una ingenuidad o una deficiencia interpretativa fundamental.

Al respecto de la relación de Nietzsche con la política ahora resulta pertinente y necesaria una actividad afirmativa y menos reactiva que debe ocupar los estudios históricos nietzscheanos: averiguar sus influencias políticas teóricas, y a su vez, los diversos usos políticos que se ha hecho de su pensamiento desde diferentes movimientos y teorías políticas que han desarrollado su propia interpretación del pensamiento nietzscheano. Como es el objetivo que orienta este segundo apartado dedicado a la relación de Nietzsche y la política.

III. CATEGORÍAS POLÍTICAS FUNDAMENTALES

“El combate espiritual es tan brutal como la batalla de los hombres.”

Arthur Rimbaud

“Es la guerra, pero la guerra sin pólvora y sin humo, sin actitudes bélicas, sin *pathos* ni miembros dislocados, todo eso sería aún «idealismo». Un error detrás del otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado, se congela...”

Nietzsche

III. 1 Lo político en Nietzsche

Este último capítulo está dedicado específicamente al poder en el pensamiento nietzscheano desarrollado en las categorías políticas fundamentales de “la genealogía”, la “voluntad de poder” y la “crítica”. Por ello, iniciaremos exponiendo la reconceptualización del poder en la ontología nietzscheana. En estos términos, hablaremos ya no solamente de la política en relación al pensamiento nietzscheano sino de lo político mismo en dicho pensamiento, los conceptos políticos en su significado, función y relevancia en la filosofía de Nietzsche.

En este primer apartado expondremos los dos ámbitos en que consideramos se desarrolla lo propiamente político del pensamiento nietzscheano: uno *ético-individual* y otro *político-civilizadorio*. Dos líneas de engranaje en las que funcionan los conceptos políticos nietzscheanos adquiriendo todo su sentido crítico, pero sobre todo, emancipatorio.

Desde sus fundamentos el pensamiento de Nietzsche se politiza en el sentido profundo del término, es decir, se constituye en una profunda meditación del poder. Como ya lo indicamos, su pensamiento parte de una concepción ontológica del mundo radicalmente positiva, en la cual, el “ser” se caracteriza por la potencia y productividad de sus fuerzas que son *el mundo*, los elementos del mundo, y por ende, el hombre mismo: “la voluntad de poder.” Paralelamente, el otro factor que define el carácter de esta meditación sobre el poder es el cuerpo, como epicentro del pensamiento, que orienta completamente la concepción del poder en un sentido radicalmente inmanente, puesto que es desde el cuerpo, en la forma de concebir sus potencialidades inherentes y su existencia concreta, que Nietzsche plantea el concepto del poder y sus consecuencias prácticas en lo ético y lo político.

Y nuevamente, en esta dimensión, las correspondencias con el pensamiento de Spinoza se hacen fundamentales para la interpretación deleuzeana. Ya que Deleuze, desde la afirmación de su perspectivismo spinozista, es capaz de captar los elementos críticos, emancipatorios y revolucionarios que desde la extrema positividad del “ser” va adquiriendo el poder en el pensamiento de Nietzsche, que a su vez, va a definir el conjunto de la

filosofía de este último en los términos de la más absoluta inmanencia y radical materialismo.

Las dos líneas de sentido, en las que señalamos se articulan como engranes los conceptos políticos de Nietzsche, y nos permiten comprender más claramente su pensamiento político, son las que denominaremos la dimensión “ético-individual” y la “político-civilizatoria”, que si bien interactúan todo el tiempo una en la otra y como conjunto, para efectos didácticos resulta adecuado presentarlas por separado. De tal manera, es posible comprender con mayor rigor y profundidad el pensamiento político de Nietzsche si como hace Deleuze procedemos a su estudio en los términos de estas dos dimensiones en relación con el pensamiento de Spinoza. Y si bien, Deleuze lo hace de manera implícita, centrando su atención más que en la exposición de cada una de estas dos líneas, en el desarrollo sistemático conceptual de su interpretación del pensamiento de Nietzsche, nosotros trataremos de hacer esta labor de manera explícita, pues además, simultáneamente trataremos de mostrar la manera en que trabaja el propio Deleuze a través de la exposición de estas dos líneas de sentido.

En términos generales la línea ético-individual implica la dimensión de la *sensibilia*, el ámbito de los afectos (sentimientos, deseos, pasiones, devenires) fundamental tanto para Nietzsche como para Spinoza, en el sentido de una “política de las pasiones”. Puesto que como advirtieron Nietzsche y Spinoza la política se juega no solamente en el ámbito de las instituciones sino, sobre todo, en el *ethos*, en la interioridad de los hombres, produciendo o bloqueando sentimientos, y con ello, provocando comportamientos (servidumbre o libertad). De tal manera, la vida concreta de cada hombre, el tipo de comportamiento con que actúa en sus relaciones, constituye una instancia fundamental a procurar desde la conciencia y el sentido que aporta una ética.

Paralelamente, la línea político-civilizatoria comprende la dimensión social y cultural del poder, la forma en que el pensamiento político puede hacer frente a los elementos negativos con que la política convencional (“pequeña política”) sojuzga y somete la existencia de los hombres, mostrando sus mecanismos y la ilegitimidad de los mismos. Así como,

planteando positivamente los recursos político-culturales, con los cuales, el hombre ha de poder liberarse de tales elementos, y en el límite, crear una nueva política (“gran política”) propia de una nueva sociedad y civilización que tiendan a la plena realización de la existencia concreta de los seres humanos.

III.1.1 Línea ético-individual

La concepción ontológica es fundamental para comprender el concepto de poder y sus consecuencias en Nietzsche. Y para ello, es necesario primero, comprender no solamente la diferencia, sino la radical oposición entre metafísica y ontología.

Desde Aristóteles quien acuña con remanentes platónicos el término metafísica, como ciencia de las primeras causas,¹⁴⁶ la manera de entender esas primeras causas se encuentra subordinada a una concepción trascendente. Es decir, esas primeras causas se han identificado como pertenecientes a una instancia que está más allá y es superior a la dimensión de los efectos que serían los entes o existentes del mundo, por lo que tales causas desembocan siempre en un ser tan superior como ajeno a los entes: un Dios metafísico y moral, Demiurgo o motor inmóvil. De tal manera, las causas de este mundo estarían dadas en otro, en un más allá transmundano.

Mientras la ontología es una concepción filosófica que concibe la existencia de los entes con independencia de una primera causa, o una instancia trascendente, de la cual dependan, y en cambio, trata de concebirlos en su propia existencia, dando una explicación de la causa de éstos en sus mismos términos o renunciando a ella.

¹⁴⁶ “... lo que se llama <<sabiduría>> se ocupa de las causas primeras y de los principios. (...) Pero, además, es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son los que muestran las causas en cada caso) y, por otra parte, el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en las ciencias de lo cognoscible en grado sumo (en efecto, quien escoge el saber por el saber escogerá, en grado sumo, la que es ciencia en grado sumo, y ésta no es otra que la de lo cognoscible en grado sumo). Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo [de ellos])...” Aristóteles. *Metafísica*. (I y II) pp. 74 y 76.

En los casos de Spinoza y Nietzsche, ambos tratan de dar una explicación ontológica pura en los términos de los entes-cuerpos, en aquello que les es más propio, sus profundidades, fuerzas y las relaciones entre ellos (Nietzsche); o en el conjunto de todos ellos que es infinito, eterno y superpotente, y en el cual, constituyen la causa inmediata unos de otros en las relaciones que establecen entre sí, a través de encuentros-mezcla de sus partes (Spinoza). Y en ambos, se encuentra presente la concepción común de un universo eterno con la potencia o fuerza absoluta (poder), por la cual, existen todos y cada uno de los entes al participar de dicha instancia, como sus elementos constitutivos. Una concepción ontológica inmanente de la que se desprenden el resto de sus concepciones filosóficas.

Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin, férrea, de fuerza que ni aumenta ni se reduce, que no se consume, sino que sólo se transforma (...) fuerza que está en todas partes, y como un juego de fuerzas y de ondas de fuerzas a la vez una y “muchos” (...) *¡Este mundo es la voluntad de poder! ¡Y nada más!* Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, ¡y nada más que eso!¹⁴⁷

Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas. Demostración: Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él; que es lo primero. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa, fuera de Dios, que sea en sí; que era lo segundo. Dios es, pues, causa inmanente pero no transitiva de todas las cosas.¹⁴⁸

Decimos que esta ontología es fundamental para la concepción del poder porque al concebir ambos pensadores una instancia única de la realidad, Mundo o Dios, donde se encuentran las causas y los efectos de lo que *es*, en esa misma instancia se encuentran como algo propio, los recursos mismos con los que esas causas funcionan. Es decir, la fuerza por la cual los cuerpos existen: la fuerza por la cual sus partes se encuentran unidas y son capaces de moverse. El poder, tanto en Spinoza como en Nietzsche que es esa fuerza o fuerzas, por las cuales los cuerpos existen y son impulsados a actuar: es el “conato” spinozista (esfuerzo por perseverar en el ser) y “la voluntad de poder” nietzscheana, que

¹⁴⁷ Friedrich Nietzsche. *Fragmentos Póstumos*. Abada Editores. Madrid. 2004. [38 (12) junio-julio de 1885.] pp. 135 y 136.

¹⁴⁸ Spinoza. *Ética* (I, Prop. XVIII). p. 29.

son inherentes absolutamente a todo cuerpo, lo más propio y con-natural de todo existente y ser vivo.

¿Cómo puede ser esto? –me preguntaba yo-. ¿Qué es lo que induce a los seres vivos a obedecer y a mandar, y a que obedezcan incluso cuando mandan? ¡Escuchad, pues, mis palabras, sapientísimos! ¡Examinad si he penetrado en el corazón mismo de la vida, si he llegado hasta las mismas raíces de su corazón! Siempre que he visto un ser vivo he encontrado voluntad de poder: hasta en la voluntad del siervo encontré la voluntad de ser señor.¹⁴⁹

*El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma.*¹⁵⁰ (...) *Escolio:* Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito*: por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y, por tanto, el hombre está determinado a obrar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto son concientes de su apetito...¹⁵¹

Así las cosas, el poder deviene inmanente, en una cualidad o característica tan propia de los entes, que en Spinoza se convierte en la esencia de todo cuerpo, lo con-natural (su esfuerzo existencial); y en Nietzsche, en la fuerza o encuentro de fuerzas (voluntad) que es el cuerpo mismo. Y Deleuze lo puede identificar tan claramente al poner en relación ambos pensamientos.

En *Nietzsche y la filosofía* Deleuze define el cuerpo en los términos ontológicos de ambos filósofos, señalando la innegable inspiración spinozista de Nietzsche,¹⁵² puesto que en ambos, el cuerpo es definido en términos de fuerzas: como un entramado de fuerzas en tensión unas con otras. Pura fuerza, pues simultáneamente aclara que no hay que confundir el cuerpo con un campo de batalla o medio, sino que se trata él mismo de un conjunto de

¹⁴⁹ Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. (*La superación de sí mismo*) p. 106.

¹⁵⁰ Spinoza. *Ética*. (III. Prop. VII) p. 111.

¹⁵¹ *Ibid.* (III. Prop. IX. Esc.) p. 112.

¹⁵² “En primer lugar, pues, la voluntad de poder se manifiesta como el poder de ser afectado, como el poder determinado de la fuerza de ser efectuada en sí misma. Es difícil, en este punto, negar en Nietzsche la inspiración de Spinoza. Spinoza, en una teoría extremadamente profunda, pretendía que a cualquier cantidad de fuerza correspondiese un poder de ser afectada. Un cuerpo tenía tanta más fuerza en cuanto podía ser afectado de un mayor número de maneras; este poder era el que medía la fuerza de un cuerpo o el que expresaba su poder. Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. p. 90

fuerzas.¹⁵³ Deleuze habla de una inspiración original en Spinoza ya que no solamente es el primero en llamar la atención en torno al cuerpo sino en la manera intensiva de entenderlo, en los dos polos básicos de la fuerza: la capacidad de afección (pasiva) y la fuerza de obrar (activa).

Para Spinoza, el hombre es un modo de la sustancia infinita, Dios, expresada en los atributos sustanciales de la extensión “cuerpo” y del entendimiento “alma”, que es la idea que el hombre tiene de su propio cuerpo.¹⁵⁴ Ahora bien, la esencia del hombre nos dice Spinoza es su propia existencia, en los términos del “conato” esto es entendido absolutamente de manera inmanente e intensiva. Ya que el “conato” que es el esfuerzo (esfuerzo) con la que el cuerpo persevera en su ser, consiste en las relaciones de fuerza que unen sus partes, esfuerzo variable y determinante de lo que es el hombre, el estado de su conciencia correlativo al estado de su cuerpo: la específica imagen-idea-afección con la que el hombre concibe su cuerpo; y la dimensión intensiva del afecto, que es la mayor o menor fuerza de sus relaciones compositivas, y con ellas, la afirmación de una o varias partes concretas de su cuerpo, con sus relativas capacidades. Entonces, la esencia del hombre es el particular estado del “conato”, la fuerza o fuerzas con las que su pensamiento y cuerpo afirman su propia existencia.

A su vez, la variación del “conato” es entendida en los términos de una dinámica de fuerzas, internas y externas, pues el cuerpo, siendo un entramado de fuerzas variables de relaciones compositivas, será cualificado en función del tipo de relaciones que establezca con fuerzas exteriores integrantes de otros cuerpos. Puesto que dichas relaciones, fortalecerán las propias fuerzas que articulan las relaciones entre las partes del cuerpo (salud y alegría) o las debilitarán descomponiendo sus relaciones compositivas (enfermedad y muerte), en la dinámica de los encuentros-mezcla entre cuerpos.

¹⁵³ “¿Qué es el cuerpo? Solemos confundirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay <<medio>>, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, <<en relación de tensión>> unas con otras. Deleuze. *Idíd.* p. 60.

¹⁵⁴ “*El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y nada más.*” Spinoza. *Ética.* (II. P. XIII) p. 61.

Los dos polos intensivos con que Spinoza entiende todo lo anterior son: 1) *la capacidad de afección (vis existendi)*, que es la fuerza que tiene un cuerpo para resistir y asimilar la influencia de fuerzas externas, capacidad que tiene de ser afectado de distintas maneras por diversos cuerpos, ya sea aumentando sus propias fuerzas articuladoras o resistiendo el embate de fuerzas destructivas; y 2) *la fuerza de obrar (potentia agendi)*, con la cual, al actuar un cuerpo es capaz de afectar a otros cuerpos y simultáneamente propiciar ser afectado por ellos de manera positiva.

Paralelamente, para Nietzsche el cuerpo es entendido en términos de voluntad que no es otra cosa que relación entre fuerzas, pues para él, ninguna fuerza existe en solitario sin estar relacionada con otra, ya que por una parte, ontológicamente no existe lugar o espacio vacío de fuerza, y por otra, la fuerza es potencia y gasto, lo que quiere decir que sólo es actualizándose en la tensión con otra fuerza. Relación, en la cual, unas fuerzas son sometidas por otras, lo que denomina “voluntad de poder”: una fuerza imponiéndose o “enseñoreándose” sobre otra. Para Deleuze, la clave que permite entender adecuadamente el significado de esto son los conceptos de “multiplicidad” e “interioridad”, pues de otro modo, los sentidos que puede y de hecho han adquirido los conceptos nietzscheanos son completamente ajenos, oscuros e incluso opuestos a los propósitos y al pensamiento de Nietzsche.

La “multiplicidad” implica una diversidad de elementos heterogéneos tanto del cuerpo como del alma.¹⁵⁵ De tal manera, Nietzsche se opone a una concepción homogénea de estas dos dimensiones que concibe tanto al cuerpo como al alma como unidades homogéneas, mientras él los concibe como entramados de fuerzas heterogéneas relacionadas entre sí, que tienen cualidades tan diversas que llegan a la oposición, y con ello, incluso al conflicto en sus relaciones, donde unas fuerzas son sometidas por otras, definiendo lo que en un

¹⁵⁵ “*El hombre como una multiplicidad de «voluntades de poder»: cada una con una multiplicidad de medios de expresión y formas. Las presuntas «pasiones» singulares (p. ej., el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proviene de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo es imaginariamente unificado de modo sintético en un <<ser>> o una <<facultad>>, en una pasión. De la misma manera pues que en el <<alma>> misma es una expresión de todos los fenómenos de la conciencia: a la que nosotros, sin embargo, interpretamos como causa de todos esos fenómenos (¡la «autoconciencia» es ficticia!). Friedrich Nietzsche. Fragmentos Póstumos IV. (1 [58]) pp. 52 y 53.*

momento dado es el cuerpo y el alma. En este sentido, la “interioridad” adquiere todo su significado, ya que la primera dimensión donde Nietzsche identifica que acontece este proceso es eminentemente el propio cuerpo y la propia alma, situación que como pocos Deleuze pudo entender, ya no solamente intuir, como lo demuestra la interpretación sistemática y rigurosa que hace del pensamiento nietzscheano, y desarrollaremos a lo largo de este capítulo.

Si entendemos el carácter de la “multiplicidad” e “interioridad” de los conceptos políticos nietzscheanos entonces se abre un horizonte increíble e inmenso, poco advertido por las lecturas tradicionales de la obra de Nietzsche y sus respectivos lugares comunes. Entonces, el pensamiento de Nietzsche muestra sus honduras psicológicas y sus alcances revolucionarios, que tienen como eje al poder. Puesto que, su objetivo es el trabajo interior de liberación de las fuerzas activas corporales e intelectuales de dogmas, represiones, servilismos y “autolimitaciones” (fuerzas negativas), transformando concientemente la vida del individuo; paralelamente a un análisis cultural de la civilización occidental en tales términos, que arroja por una parte la crítica de los valores morales en crisis en los que se basa, y por otra, la imperiosa necesidad de sustituir esos valores, y con ello, la de crear otra cultura adecuada para un hombre nuevo.

En este sentido, la línea ético-individual implica una dimensión del pensamiento nietzscheano que tiene como objeto de estudio filosófico, pero sobre todo, de intervención ética, las relaciones de las fuerzas interiores del individuo, cualificadas según Deleuze en los términos de una “Teoría de las fuerzas” planteada sistemáticamente en *La genealogía de la moral*,¹⁵⁶ que distingue entre fuerzas activas-positivas y fuerzas reactivas-negativas.

Las fuerzas activas son aquellas que básicamente se autoafirman, en un primer momento, como afirmación de una cualidad o capacidad tanto corporal como intelectual, que en un segundo momento o movimiento tienden a crear en su entorno o medio las condiciones para

¹⁵⁶ “*La genealogía de la moral* es el libro más sistemático de Nietzsche. Tiene un doble interés: por una parte no se presenta ni como conjunto de aforismos ni como poema, sino como una clave para la interpretación de los aforismos y para la evaluación del poema. Por otra parte, analiza detalladamente el tipo reactivo, el modo en que triunfan las fuerzas reactivas y el principio bajo el que triunfan. Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. pp. 123 y 124.

dicha afirmación, con lo cual, producen nuevos estados tanto corporales como intelectuales sometiendo, convirtiendo en su elemento plástico a otras fuerzas más débiles o reactivas, transformándolas a un estado de salud o dinamismo. Por el contrario, las fuerzas reactivas son las que existen básicamente en relación a otra fuerza ya sea oponiéndosele o sustrayendo de ella energía, si bien en ocasiones necesarias para la conservación de funciones vitales (como en la alimentación), en otras, adversas para la existencia misma como enfermedad, con la imposición de procesos de bloqueo, sustracción o autodestrucción que tienden a la inmovilidad de las propias fuerzas activas en procesos de sometimiento o servidumbre a elementos externos al individuo.

Así las cosas Nietzsche, paralelamente a Spinoza, entiende el cuerpo en los términos de los polos de la reacción y la actividad.¹⁵⁷ Produciendo el polo reactivo del poder en la interioridad, “ideas-afecciones”, sensaciones y pasiones en la manera en que es “afectado” el cuerpo por fuerzas externas; mientras el segundo polo de la actividad, implica la afirmación de capacidades y “devenires”, estados integrales del cuerpo y el pensamiento, formas de existencia activas particular y concretamente (percepciones, sentimientos y experiencias), que no son simple resistencia o receptividad sino expresión de las fuerzas afirmativas, la imposición de las fuerzas activas a las fuerzas reactivas convertidas en elementos plásticos de su afirmación, en la dinámica de los encuentros-mezcla.¹⁵⁸

Y como en Spinoza, evidentemente esta dinámica de las fuerzas en el pensamiento nietzscheano, tiene también una realidad predominantemente afectiva, en los términos de la propia interioridad, que explícitamente Deleuze denomina *sensibilia*¹⁵⁹ y adquiere la forma

¹⁵⁷ “Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste. Falta la *adiaphoria* [indiferencia]: la cual, en sí, sería pensable. Es esencialmente una voluntad de violación y de defenderse de las violaciones. No [es] autoconservación: todo átomo produce efectos en todo el ser entero, - se lo suprime si se suprime esta radiación de querer-poder [Machtwillen]. Por eso lo llamo un *quantum* de «voluntad de poder» [«<<Hill zur Macht>>»]: con lo cual se expresa el carácter que no puede ser suprimido del orden mecánico sin que se suprima este orden mismo.” Nietzsche. *Fragmentos Póstumos IV*. (14 [79]) p. 533.

¹⁵⁸ “Si eliminamos estos ingredientes; entonces no quedan ya cosas sino *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con los demás *quanta*, en su «producir efectos» sobre éstos mismos - la voluntad de poder no un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental del cual resulta un devenir, un producir afectos...” *Ibidem*.

¹⁵⁹ “Es en ese sentido que Nietzsche, antes de haber elaborado el concepto de voluntad de poder y de haberle dado todo su significado, hablaba ya de un *sentimiento de poder*: Nietzsche, antes de tratar el poder como

de sentimientos resultantes del estado de las relaciones entre las fuerzas, ya sea de salud, “ligereza, alegría o placer”, signos de un cúmulo y flujo adecuado de la energía de las fuerzas activas; o de las tristezas del “odio, el resentimiento o la culpa” propias del predominio de las fuerzas reactivas y de relaciones hostiles tanto con el pensamiento como con el cuerpo.

Nietzsche desarrolla este andamiaje conceptual en relación a la propia condición de su vida que se vio signada desde su más temprana adolescencia por afecciones de migrañas y problemas ópticos, que muy rápidamente fueron ganando terreno e intensidad, muy probablemente intensificados por los efectos de la sífilis. Hasta que en 1879 a la edad de treinta y cuatro años Nietzsche tiene que abandonar definitivamente la docencia, y convertirse en un viajero permanente, en busca de los climas menos adversos para sus dolencias St. Mortiz, Naumburg, Venecia, Génova, Sils-María, Roma, Orta, Niza etc. Sin embargo, sus síntomas se intensificaban dramáticamente al grado de impedirle durante largos períodos el mantenerse en pie, el contacto con la luz y provocaban estados de parálisis, acompañados por vómitos permanentes, intercalados con breves períodos eufóricos de bienestar e intensa producción literaria. Situación de decadencia que él describe como la experiencia que le brindó la oportunidad de convertirse en un experto en la enfermedad, pero sobre todo en la salud, al tomar su situación en sus propias manos y convertirse en su propio médico, en un ejercicio tanto físico como espiritual que le permitió conocer a profundidad los procesos de su cuerpo y su pensamiento.

“En 1880 Nietzsche confiesa al médico doctor Eiser: <<Mi existencia es una carga horrible; hace ya mucho tiempo que la habría arrojado de mí mismo si no fuera porque en este estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta yo he hecho los ensayos experimentales más instructivos en el campo espiritual y moral... Un dolor permanente, un sentimiento muy parecido al del mareo durante muchas horas del día, una semiparálisis que me dificulta hablar; y para variar, furiosos ataques (el último me obligó a estar vomitando durante tres días y tres

asunto de voluntad lo trató como un asunto de sentimiento y de sensibilidad (...) Por eso Nietzsche repite siempre que la voluntad de poder es “la primitiva forma afectiva”, de la que derivan los restantes sentimientos. O, aún mejor: “La voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *pathos*” (...) Pero en sí misma la voluntad de poder posee cualidades, *sensibilia*, que son como los devenires de las fuerzas. La voluntad de poder se manifiesta, en primer lugar, como sensibilidad de las fuerzas; y en segundo lugar, como devenir sensible de las fuerzas...” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. pp. 91 y 92.

noches: ansiaba la muerte)... ¡Si yo pudiera describir el *carácter permanente* de mis sufrimientos, el constante dolor, la presión en la cabeza, en los ojos <<y ese sentimiento general de parálisis que me llega, desde la cabeza a los pies...>>¹⁶⁰

Esta situación puede interpretarse como un combate personal que Nietzsche libra contra la enfermedad, ya sea la enfermedad congénita que le atribuía a la herencia paterna,¹⁶¹ la condición resultante de una infancia traumática¹⁶² o los efectos de la sífilis,¹⁶³ combate que le permite temporalmente, hasta los cuarenta y cinco años, no desembocar en la locura:

“Voluntad de poder como arte (...) La grandeza de un artista no se mide por los <<bellos sentimientos>> que suscita: eso pueden creérselo las mujercitas. Sino por el grado en que se aproxima al gran estilo. Este estilo tiene en común con la gran pasión el hecho de que desdeña complacer; de que se olvida de persuadir; de que da las órdenes; de que *quiere*... Dominar el

¹⁶⁰ Tomas Mann. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. PLAZA & JANES EDITORES. S. A. Barcelona. 1986, p. 126.

¹⁶¹ “Mi padre murió a los treinta y seis años: era delicado, amable y enfermizo, como un ser destinado tan sólo a pasar de largo, -más una bondadosa evocación de la vida que la vida misma. En el mismo año en que su vida se hundió, se hundió también la mía: en el año treinta y seis de mi existencia llegué al punto más bajo de mi vitalidad, aún vivía, pero no veía tres pasos delante de mí. Entonces -era el año 1879- renuncié a mi cátedra de Basilea, sobreviví durante el verano cual una sombra en St. Moritz, y el invierno siguiente, el invierno más pobre de sol de toda mi vida, lo pasé, *siendo* una sombra, en Naumburgo. Aquello fue mi *minimum*: *El viajero y su sombra* nació entonces. Indudablemente, yo entendía entonces de sombras...” Friedrich Nietzsche. *Ecce homo*. Alianza Editorial. Madrid. 1888, (*Por qué soy tan sabio* 1) pp. 21 y 22.

¹⁶² La infancia de Nietzsche está signada por la pérdida, el desarraigo y una intensa represión. Primero al presenciar la dramática agonía de su padre que empezó con jaquecas y terminó con vómitos y convulsiones, siendo testigo de ello cuando apenas tenía cinco años, seguida en menos de un año por la muerte de su hermano menor Joseph -muerte que asegura haber presagiado en un sueño-, la mudanza obligada por la condición económica de la casa parroquial del poblado rural de Röcken a la ciudad de Naumburg. Y ya en la ciudad, la educación puritana y pietista de una familia de pastores protestantes por generaciones, en manos de su abuela paterna Ermundthe con sus hijas, Rosalie y Auguste, bajo cuya dirección actuaba su madre Franziska, situación significativamente parecida a la vida de su propio padre Carl Ludwig tras la muerte de su abuelo. De ese periodo Nietzsche afirma en *Ecce homo*: “Si yo no tengo ni un solo recuerdo agradable de mi infancia ni de mi juventud, sería una estupidez aducir aquí las llamadas causas «morales» -por ejemplo, la indiscutible falta de compañía *adecuada*, pues esta falta existe ahora como ha existido siempre, sin que ella me impida ser jovial y valiente. La ignorancia *in physiologicis* [en cuestiones de fisiología] -el maldito «idealismo»- es la auténtica fatalidad en mi vida, lo superfluo y estúpido en ella, algo de lo que no salió nada bueno y para lo cual no hay ninguna compensación, ningún descuento. Por las consecuencias de este «idealismo» me explico yo todos los desaciertos, todas las grandes aberraciones del instinto y todas las «modestias» que me han apartado de la *tarea* de mi vida...” *Ibid.* (*Por qué soy tan sabio* 2) p. 40.

¹⁶³ La cuestión de la enfermedad de Nietzsche es sumamente polémica puesto que si bien existen antecedentes desde su adolescencia con ligeras migrañas y miopía relacionadas con la herencia paterna, que en el colegio de Schulpforta fueron registradas en su expediente, el presunto contagio de sífilis también está confirmado en síntomas descritos por él mismo en cartas y textos (dilatación de las pupilas y cefaleas), así como, por expedientes posteriores y el diagnóstico de su muerte “reblandecimiento cerebral” un eufemismo de la época para referirse pudorosamente a la sífilis. Aunado esto, a la problemática de que los organismos reaccionan de manera distinta a tal enfermedad quedándose muchos casos en la segunda fase sin llegar a la tercera, aun en el siglo XIX donde no se contaba con el tratamiento de penicilina.

caos que uno es; obligar al caos propio a que se convierta en forma; a que la necesidad se convierta en forma; que se convierta en algo lógico, simple, inequívoco, en matemáticas; que se convierta en ley-; en eso consiste aquí la gran ambición...”¹⁶⁴

Pero esta condición enfermiza que enfrentó también puede ser interpretada como la interiorización radical de la crisis civilizatoria y su solución, que él identificó por primera vez, en la forma de un predominio de las fuerzas reactivas del nihilismo en la cultura europea y que habría experimentado intensamente, y también con la misma intensidad habría tratado de resolver en su vida interior con la salida de un proyecto civilizatorio:¹⁶⁵ “El juicio más penetrante de la modernidad vista como enfermedad y la prescripción más inexorable de un remedio contra ella son tal vez las que se encuentran en la obra de Nietzsche. Nihilismo y voluntad de poder son los dos conceptos centrales, tanto del Diagnóstico como de la prescripción, de esta aproximación crítica a la modernidad...”¹⁶⁶

En tales términos, Nietzsche busca encontrar la cura en la ética, con una práctica de la sabiduría antigua tardía de cínicos, estoicos y epicúreos que procuraban, sobre todo, la tranquilidad del ánimo –*ataraxia* (imperturbabilidad) y *afasia* (inexpresabilidad)- a través de una terapéutica o farmacopea conseguida por medio de la práctica ética; así como de los elementos de liberación de la ilustración propios del escepticismo de la moralística francesa. Pero también, a través de un pensamiento que buscaba una alternativa para la crisis civilizatoria, por medio, de la transvaloración de los valores y la idea del superhombre, como los ejes cardinales de una nueva cultura capaz de superar el nihilismo. Ambas alternativas dirigidas a reorientar el conflicto interior de sus propias fuerzas.

¹⁶⁴ Nietzsche. *Fragmentos póstumos*. (14 [61]) p. 526.

¹⁶⁵ “Nietzsche intenta decir un discurso indecible, el discurso profético-mesiánico de un sujeto que es muy poco probable dentro de las condiciones de la modernidad. La inexistencia de lazos de interioridad entre el individuo y la comunidad; el estallamiento semántico en los usos lingüísticos de la ciudad moderna (...) Un abismo que Nietzsche intenta salvar, mediante un salto mortal, al hundir su realidad en la ficción creada a partir de ella, al ofender su cuerpo para que en él se encarne lo contado en su discurso mítico: al prestarse a ser Zarathustra.” Bolívar Echeverría. *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI editores S.A. de C.V. México. 2010. p. 22.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 34.

III.1.2 Línea político-civilizatoria

La “multiplicidad” e “interioridad” ontológicas además de abrir un nuevo horizonte ético, de liberación en función del enseñoramiento de uno mismo, implican también un sentido (social) político, colectivo y revolucionario, que Deleuze describe en los términos de “el llamado de un pueblo menor” realizado por el escritor y el filósofo a través de su obra.

En función del esquema ético-ontológico descrito, los factores de la “multiplicidad” y la “interioridad” son los vectores con los que Deleuze entiende la labor de un artista y un filósofo, pues sus obras apuntan a una multiplicidad. Ahora bien, en tanto la obra tiene el sentido de lo múltiple, nunca se trata de un asunto individual o privado, puesto que desde el principio tiende a lo colectivo tanto en el momento de su producción como en su objetivo-meta, que es el de “llamar con todas sus fuerzas a un pueblo por venir.”¹⁶⁷ Trabajo que es llevado a cabo en los términos de una multiplicidad,¹⁶⁸ como la expresión de las fuerzas activas que constituyen al individuo creador y que simultáneamente buscan su afirmación en un medio adecuado para su plena realización: un pueblo.

Como en geometría euclidiana un vector es un segmento de recta dirigido a un objetivo, la multiplicidad tiende a un objetivo, que en este caso, es la afirmación, en la producción de la obra, de las fuerzas activas que la constituyen. Pues la elaboración de la obra que sucede en la interioridad del creador está definida por la multiplicidad, al ser una expresión de las fuerzas activas de un cuerpo-pensamiento que terminan por imponerse a las fuerzas reactivas y tienden, una vez afirmadas en la obra, a buscar afirmarse en el mundo.

¹⁶⁷ El pueblo es interior al pensador porque es un “devenir-pueblo” de igual modo que el pensador es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista y el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente. Deleuze-Guattari *¿Qué es la filosofía?* p. 111.

¹⁶⁸ El concepto multiplicidad es definido en los términos de lo dinámico y productivo, pues mientras lo diverso cualifica las diferencias existentes, lo múltiple se refiere a las diferencias dinámicas que se multiplican en la afirmación productiva de las fuerzas activas: “Donde hay fuerza impera el número, porque tiene más fuerza”. Nietzsche. *Así habló Zaratustra. (Los tres males, 1)* p. 152.

Ya que en los términos de la psique como una multiplicidad de fuerzas y no como una unidad de conciencia homogénea, la elaboración de la obra se plantea en los términos de una actividad colectiva de fuerzas en función de una colectividad humana. Puesto que para Deleuze, siguiendo a Nietzsche y a Spinoza, el ser humano cuerpo-pensamiento no es un ente homogéneo, unitario y aislado sino un colectivo de fuerzas y partes, dinámico y relacionado esencialmente con su entorno, al grado de definirse él mismo en función de esas relaciones:

... nuestro cuerpo no es más que una estructura social de muchas almas. <<El efecto soy yo>>; aquí sucede lo mismo que en toda colectividad bien estructurada y feliz; que la clase dirigente se identifica con los éxitos de la colectividad. Toda volición consiste simplemente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una estructura social de muchas almas.¹⁶⁹

El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto (...) Los individuos que componen el cuerpo humano necesitan, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, por los cuales es continuamente como regenerado.¹⁷⁰

En este sentido, las fuerzas de la multiplicidad se encuentran permanentemente en relación con las fuerzas de cuerpos exteriores, con las cuales actualizan su “poder de afección” y su “fuerza para obrar”, en los términos de los encuentros-mezcla spinozistas y la relación de tensión entre fuerzas de la “voluntad de poder”. Donde si bien, hay una determinación del estado existencial del cuerpo también existe una *afectación* de los cuerpos exteriores, y en el límite, la posibilidad de su transformación por medio de la afirmación de las fuerzas activas del propio cuerpo. Así, no existe una división absoluta entre interior y exterior sino una comunicación, *comunión*, radical entre ambos, donde “lo interior deviene un exterior seleccionado y el exterior un interior proyectado”,¹⁷¹ en una dinámica absolutamente revolucionaria que implica la transformación-producción del mundo.

¹⁶⁹ Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. (II, 19) p. 279.

¹⁷⁰ Spinoza. *Ética*. (II. Postulados) p. 67.

¹⁷¹ Deleuze. *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets. Barcelona. 1984, p. 153.

Para explicar el carácter colectivo de la multiplicidad Deleuze recurre a la concepción ontológica inmanente de Nietzsche y Spinoza, en el sentido comprensivo de ambos que en sus respectivas concepciones pretenden englobar la totalidad de lo existente, Nietzsche de manera absoluta en el concepto de Mundo y Spinoza de manera infinita en el concepto de Dios. Ya que el hombre al participar del Mundo y de Dios respectivamente, participa de las fuerzas del mundo “voluntad de poder” en los términos nietzscheanos, así como de la omnipotencia (fuerza de existir) y de las “partes” de Dios, en los términos spinozistas. De tal manera, partes, fuerzas e intensidades del Mundo o Dios integran la multiplicidad de la interioridad del hombre y su afirmación implica además de la afirmación de las partes del individuo, la afirmación de partes de otros cuerpos con los que comparte fuerzas y elementos constitutivos en las relaciones que establece con ellos. De esta manera, le es posible a Deleuze referirse al escritor en los términos de Artaud:

Artaud decía: escribid para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa “para”? No es “dirigido a...”, ni siquiera “en lugar de”. Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía. Se piensa y se escribe para los mismísimos animales. Se deviene animal para que el animal también devenga otra cosa. La agonía de una rata o la ejecución de un ternero permanecen presentes en el pensamiento, no por piedad, sino como zona de intercambio entre el hombre y el animal en la que algo de uno pasa al otro. Es la relación constitutiva de la filosofía con la no filosofía...¹⁷²

Así las cosas, ambas dimensiones políticas, la ético-individual y la político-civilizatoria, convergen en la constitución de la salud, objetivo conciente de la obra de Nietzsche, pues ningún cuerpo existe en solitario sino que siempre requiere de un territorio y un colectivo para poder existir. Un territorio con el que establece las relaciones que le brindan los satisfactores de sus necesidades y un colectivo que sea capaz de establecer dichas relaciones con los recursos de la tierra,¹⁷³ una colectividad, un pueblo al que el escritor (artista o filósofo) *llama con todas sus fuerzas* como una salida a una situación personal

¹⁷² Deleuze. *¿Qué es la filosofía?* p. 111.

¹⁷³ De ahí el profundo sentido de las concepciones políticas en torno al territorio sintetizadas por Deleuze-Guattari desde el Antiedipo en los conceptos de “destirrotorialización” y “reterritorialización”.

aparentemente irresoluble (la enfermedad como conflicto de fuerzas) en el medio de lo existente, del orden establecido y sus colectividades -en los términos del territorio existente-.

Para Deleuze la literatura, como la filosofía, es productivamente vital y en extremo positiva porque se ocupa de reconstituir la salud,¹⁷⁴ concibiendo intelectual o imaginariamente como posibles, las condiciones en el mundo necesarias para la vida del propio escritor, pero sobre todo, de otros hombres que comparten la misma situación que el que escribe. En tal dinámica, las fuerzas activas del escritor se enfrentan a un orden-territorio que con el predominio de fuerzas reactivas subyuga las fuerzas activas que él encarna, en el proceso de homogeneización de los hombres y su multiplicidad. Entonces, la causa de su salud, la afirmación de la multiplicidad de sus fuerzas activas deviene una causa colectiva de las fuerzas que él comparte con otros cuerpos y la búsqueda del o los territorios donde dichas fuerzas puedan expresar su afirmación: El territorio de un pueblo menor.

Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la raza que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica (...) Es la relación constitutiva de la filosofía con la no filosofía. El devenir es siempre doble, y este doble devenir es lo que constituye el pueblo venidero y la tierra nueva. La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía. Hasta un filósofo tan bien considerado como el obispo Berkeley repite sin cesar: nosotros los irlandeses, el populacho... El pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir-pueblo” de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado...¹⁷⁵

En la situación crítica de Occidente que identifica y encarna Nietzsche como la lucha entre nihilismo (fuerzas reactivas) y voluntad de poder (fuerzas activas), la multiplicidad

¹⁷⁴ “Igualmente, el escritor como tal no está enfermo, sino que más bien es médico, médico de sí mismo y del mundo. El mundo es el conjunto de síntomas con los que la enfermedad se confunde con el hombre. La literatura se presenta entonces como una iniciativa de salud (...) La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta. Es propio de la función fabuladora inventar un pueblo (...) Objetivo último de la literatura: poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir la posibilidad de vida. Escribir por ese pueblo que falta (“por” significa menos “en lugar de” que “con la intención de”).” Deleuze. *Crítica y clínica*. pp. 14-16.

¹⁷⁵ Deleuze-Guattari. *¿Qué es la filosofía?* p. 111.

afirmativa de las fuerzas propias de la vida se encuentra amenazada por un “orden” reactivo que homogeneiza a los hombres, imponiendo una única forma de vivir, pensar y sentir a través de la imposición de valores serviles, que con su orden-territorio niegan la existencia de otras formas de existencia humanas, desde la diversidad cultural y étnica hasta la expresión de las capacidades del hombre y las diferentes formas de relacionarse con el mundo (naturaleza y objetos). Entonces, por la gravedad y tipo de la crisis, el pueblo que Nietzsche como filósofo llama con todas sus fuerzas, como una solución a la crisis civilizatoria y la restauración de su propia salud, es un “pueblo futuro” en oposición al mundo occidental del nihilismo:

Este libro está dedicado a una minoría; quizá no hayan nacido aún aquellos a quienes va dirigido. Esos tales serán los que comprendan mi *Zarathustra* (...) Sé muy bien qué requisitos han de reunir los que me pueden entender; los que los posean me han de poder entender *necesariamente*. Sólo para soportar mi austeridad y mi pasión han de ser honrados hasta la dureza respecto a las cosas del espíritu. Han de estar habituados a vivir en la cumbre de los montes, a ver bajo sus pies toda esa despreciable charlatanería de hoy relativa a la política y al egoísmo de los pueblos. Han de haberse vuelto indiferentes; no han de preguntar nunca si la verdad es útil, si puede llegar a convertirse en una fatalidad para alguien. Han de sentirse gustosamente fuertes ante problemas que hoy nadie se atreve a afrontar, valientes ante lo *prohibido*, predestinados a entrar en el laberinto. Han de haber experimentado la más profunda soledad; han de tener unos oídos nuevos para escuchar una música nueva, unos ojos nuevos para vislumbrar lo más lejano, una conciencia nueva para captar verdades que hasta hoy han permanecido sumidas en el silencio. Y una voluntad de ahorrar de gran estilo: concretar toda su fuerza, todo su *entusiasmo*, el respeto a sí mismo, el amor a sí mismo, la libertad más absoluta frente a sí mismo.¹⁷⁶

En estos términos, una auténtica cuestión cultural –literaria o filosófica- es eminentemente política puesto que implica un combate en torno a los valores, y con ello, en torno al mundo que se ha de *territorializar*. Puesto que los beneficiarios y los cautivos de un orden determinado habrán de enfrentarse en un auténtico combate espiritual y material por el tipo de existencia y vida que será debido y de hecho se habrá de vivir. Sólo desde tal perspectiva adquiere plenamente su sentido político la cuestión de la crítica de la cultura y la

¹⁷⁶ Nietzsche. *El Anticristo*. (Prólogo) p. 457.

“transvaloración de los valores” en el pensamiento de Nietzsche, inscriptas en la empresa personal y colectiva de recobrar la salud.

En los siguientes apartados nos ocuparemos del despliegue de estas dimensiones de lo político en Nietzsche, a través de la exposición sistemática de los conceptos políticos fundamentales de su pensamiento de acuerdo a la interpretación de Gilles Deleuze: “genealogía”, “voluntad de poder” y “crítica”.

III. 2 GENEALOGÍA

“La acción debe ser una creación no una reacción.”
Graffiti del 68 francés (Facultad de Paris-Censier)

De una manera profundamente significativa Deleuze inicia su estudio sobre Nietzsche con el concepto de “genealogía”. En su libro *Nietzsche y la filosofía* (1962) el primer tema que trata es *El concepto de genealogía*. Al abrir este portentoso libro, en la primera página encontramos el concepto de “genealogía”, lo cual, habla de una toma de posición singularísima y de una disidencia respecto al canon germánico de la década de los treinta con que era leído Nietzsche.

Si como ya explicamos, el canon de la interpretación del pensamiento de Nietzsche consistía en tener como fuente principal de contenidos y sentido la obra póstuma, el libro apócrifo de *La voluntad de poder*, y como concepto central la “voluntad de poder” entendido en el sentido conservador de los valores de la superioridad germana y el dominio-sometimiento del otro. Deleuze toma un camino por completo diferente, que lo hace ir más allá de una simple confrontación con dicho canon, al cual, sólo se refiere de manera indirecta en relación con sus efectos,¹⁷⁷ centrando su atención más bien en desarrollar rigurosa y sistemáticamente su propia interpretación.

Para Deleuze, el concepto central del pensamiento de Nietzsche es el de “genealogía” y la fuente principal para descifrar su mensaje está en el libro de *La genealogía de la moral* (1887). “*La genealogía de la moral* es el libro más sistemático de Nietzsche. Tiene un doble interés, por una parte, no se presenta ni como conjunto de aforismos ni como un poema, sino como una clave para la interpretación de los aforismos y para la evaluación del

¹⁷⁷ “¿Qué significa <<voluntad de poder>>? No, desde luego, que la voluntad quiera el poder, que desee o busque el poder como un fin, ni que el poder sea su móvil (...) Es condición de los valores establecidos ser puestos en juego en una lucha, pero es condición de la lucha referirse siempre a valores establecidos: lucha por el poder, lucha por el reconocimiento o lucha por la vida, el esquema es siempre el mismo. Y nunca insistiremos bastante sobre esto: *hasta que punto las nociones de lucha, guerra, rivalidad, o incluso de comparación son extrañas a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de poder*. No es que niegue la existencia de la lucha; pero no la considera en absoluto creadora de valores...” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. pp. 113 y 117.

poema. Por otra, analiza detalladamente el tipo reactivo, el modo en que triunfan las fuerzas reactivas y el principio bajo el que triunfan...”¹⁷⁸

El propio Nietzsche desde el prólogo de tal libro anuncia que el tercer y último tratado consiste en un ejercicio de interpretación de un aforismo contenido en *Así habló Zaratustra*, como una muestra de la filosofía del futuro. Filosofía de la cual va exponiendo parcial e indirectamente, a lo largo de los dos primeros tratados, la metodología y su ejercicio en torno a diferentes temas (el origen del sacerdote, la pena, la producción del alma, los valores acéticos) hasta que en el tercer tratado, dice explícitamente que dará “una muestra del arte de la interpretación” aplicado a un aforismo.¹⁷⁹ El ejercicio de interpretación de dicho aforismo permite a Nietzsche desarrollar su hipótesis en torno al surgimiento de la filosofía, y con ello, esbozar aquello en lo que la misma podría convertirse de seguir existiendo: “Un aforismo si está bien acuñado y definido, no queda ya <<descifrado>> por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesitaría de un arte de la misma. En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino <<interpretación>> en caso semejante:- ese tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él...”¹⁸⁰

El concepto de “genealogía” nos dice Deleuze, por una parte, implica los temas del valor y el sentido, y simultáneamente, una filosofía crítica. Ya que la genealogía consiste en una metodología que hace una historia singular e inmanente de la conformación del valor, y para hacerlo, tiene que realizar paralelamente una crítica de los falsos orígenes absolutistas, trascendentes o relativistas de los valores que ocultan el verdadero origen de los mismos, y sobre todo, su verdadero sentido: cuál es la finalidad de un valor o las fuerzas a las que sirve. “La filosofía crítica tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; pero también referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor...”¹⁸¹

¹⁷⁸ *Ibid.* pp. 123 y 124.

¹⁷⁹ El aforismo de *Así habló Zaratustra* aludido, que sirve de epígrafe y motivo de interpretación del tratado tercero es: “Nuestra sabiduría nos quiere valientes, despreocupados, irónicos y violentos; como mujer que es, sólo ama a los guerreros.” Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, p. 59.

¹⁸⁰ Friedrich Nietzsche. *Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial. Madrid. 2000, (Prólogo, 8) pp. 30 y 31.

¹⁸¹ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. pp. 8 y 9.

La “genealogía” nace como genealogía de la moral, es decir, como genealogía de los valores. Lo cual, no es casual, sino absolutamente metodológico y sistemático a decir de Deleuze. Puesto que los elementos que Nietzsche pone a discusión en *La genealogía de la moral* son los del “valor” y el “sentido”, como ejes de la vida humana, es decir, se trata de una base ética y axiológica sobre la que se sostienen el resto de elementos psicológicos, políticos y sociales que constituyen el mundo del hombre. Sentido y valor son los elementos fundamentales del ser del hombre.

Genealogía quiere decir a la vez del origen y origen de los valores. Genealogía se opone a la vez al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico...¹⁸²

Paralelamente, la cuestión del sentido, para Deleuze, se resuelve en una Teoría de las fuerzas expuesta sistemáticamente en *La genealogía de la moral*. Ya que tal teoría implica una tipología de las fuerzas en relación con su cantidad-intensidad, así como del proceso de su cualificación. Precisamente, como explícitamente lo señala Deleuze, *La genealogía de la moral* sistemáticamente desarrolla una analítica detallada de “el tipo reactivo, el modo en que triunfan las fuerzas reactivas y el principio bajo el que triunfan”, es decir, estudia y expone el proceso de las relaciones entre fuerzas que determina la cualificación de las mismas, en el horizonte ontológico nietzscheano del “mundo”, como el entramado absoluto y eterno de todas las fuerzas.

De acuerdo a la Teoría de las fuerzas, las fuerzas se distinguen básicamente en “fuerzas activas” y “fuerzas reactivas”. Las “fuerzas activas” se caracterizan por la dominación de otras fuerzas y la transformación, características sintetizadas con el término de “acción”; mientras las “fuerzas reactivas” se caracterizan por la dependencia relativa a otra fuerza, la “afectación” de las fuerzas activas “separándolas de lo que pueden” y la tendencia a la

¹⁸² *Ibid.* p. 9.

inmovilidad, características sintetizadas con el término “reacción”.¹⁸³ En *La genealogía de la moral* Nietzsche se refiere de la siguiente manera a lo activo y lo reactivo:

El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer, el hombre reactivo. Por esto ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un *ojo más libre*, una conciencia *más buena*, y, por el contrario, ya se adivina quien es el que tiene sobre su conciencia la invención de la <<mala conciencia>>, -¡el hombre del resentimiento! (...) Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra (...) la lucha *precisamente* contra los sentimientos reactivos, la guerra contra estos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de la fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso...¹⁸⁴

El proceso de cualificación de las fuerzas, lo que las hace ser activas o reactivas, consiste en la interacción entre ellas al interior de los cuerpos que integran –entramados de fuerzas-, relaciones que determinan tanto sus cualidades al interior del cuerpo como la cualificación del estado del cuerpo mismo, su voluntad de poder.

Como ya vimos en el apartado III.1.1, el cuerpo no es ni un espacio ni un campo de lucha para las fuerzas, sino las fuerzas mismas. Ahora bien, las fuerzas al interior del cuerpo se encuentran en relaciones de tensión que definen su funcionamiento, y con ello, la determinación del cuerpo que integran, en función de la manera en que son actualizadas, potencializadas o sometidas a través de la acción del cuerpo que las lleva a interactuar con las fuerzas de cuerpos exteriores que le afectan activándolas o desactivándolas. Deleuze, nos hace ver que sucede como en la Teoría de los afectos de Spinoza,¹⁸⁵ según la cual, los

¹⁸³ “... todo lo negativo se halla del lado de la reacción. Inversamente, sólo la fuerza activa se afirma, afirma su diferencia, hace de su diferencia un objeto de goce y de afirmación. La fuerza reactiva, incluso cuando obedece, limita la fuerza activa, le impone limitaciones y restricciones parciales, está ya poseída por el espíritu de lo negativo...” *Ibid.* pp. 81 y 82.

¹⁸⁴ Nietzsche. *La genealogía de la moral*. (II, 11) pp. 96 y 97.

¹⁸⁵ “No comprendemos nada de la Ética, es decir de la teoría de los afectos si no tenemos presente en el espíritu la oposición que establece Spinoza entre las comparaciones del espíritu entre dos estados, y los pasos vividos de un estado a otro, pasos vividos que sólo pueden serlo en los afectos.” Clase impartida por Deleuze el día 20/01/81. Fuente: <http://www.webdeleuze.com>. Página consultada el 10/02/08. p. 5.

cuerpos definen sus fuerzas (en sus términos fuerza de existir y potencia para actuar) en los encuentros-mezcla que tienen con otros cuerpos, cuyas partes y cualidades, favorecen o destruyen las relaciones compositivas de las propias partes corporales.

En el pensamiento nietzscheano, respectivamente, el proceso de la interacción de las fuerzas es constitutivo y definitorio de la cualidad-intensidad de las fuerzas de un cuerpo, en los siguientes términos: “Los encuentros entre fuerzas de tal y tal cantidad son pues las partes concretas del azar, las partes afirmativas del azar, como tales extrañas a cualquier ley: los miembros de Dionysos. Y es en este encuentro donde cada fuerza recibe la cualidad que corresponde a su cantidad, es decir la afección que llena efectivamente su poder...”¹⁸⁶

Así las cosas, las fuerzas activas son aquellas que llevan la voluntad a afirmar las actividades creativas del ser humano, con las cuales, afirma su existencia, pero sobre todo, la transforma volviéndola cada vez más afirmativa, es decir, producen una disposición tal de las fuerzas que llevan al cuerpo y al pensamiento al límite de sus capacidades para trascenderlas; mientras que las fuerzas reactivas son aquellas que contienen el desarrollo de las fuerzas activas promoviendo la continuidad de un estado (como en la alimentación o el olvido), y en el límite, cuando predominan someten las fuerzas activas dirigiendo la energía de aquellas contra sí mismas, con lo cual, hacen que la voluntad niegue la actividad creadora y con ella su afirmación, convirtiendo la existencia en una reacción y negación de la vida misma -pues en estos términos la vida humana es creación y actividad, que de no serlo degenera patológicamente en la forma del nihilismo.¹⁸⁷ De tal manera, las fuerzas en su interacción definen la voluntad de un cuerpo, pues según qué fuerza o fuerzas prevalezcan será su voluntad, aquello que quiera y la intensidad con la que lo quiera. Pues mientras “la fuerza es la que puede, la voluntad es la que quiere”,¹⁸⁸ y en su síntesis se define lo que un cuerpo es, el estado específico de las relaciones de sus fuerzas constitutivas: su sentido.

¹⁸⁶ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía. (Cantidad y cualidad)* p. 66.

¹⁸⁷ “Lo que Nietzsche llama *noble, alto, señor*, es tanto la fuerza activa como la voluntad afirmativa. Lo que llama *bajo, vil, esclavo*, es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa...” *Ibid. (La terminología de Nietzsche)* p. 80.

¹⁸⁸ *Ibid. (¿Qué es la voluntad de poder?)* p. 75.

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. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual (...) En general, la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan por conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él...¹⁸⁹

Esto implica un doble movimiento magistral, pues por una parte, Nietzsche plantea la cuestión del valor de la manera más profunda y extensiva en que es posible hacerlo, en la cuestión tan polémica de *el valor de los valores*, revelada en el origen de los mismos; y simultáneamente, al plantear el origen de los valores en términos del sentido -producido en los términos de la interacción del cuerpo y el pensamiento humanos con los demás cuerpos integrantes del mundo- da a esta dimensión fundamental una carácter inmanente, pero sobre todo, humano, con lo cual, los fundamentos del mundo y la vida del hombre, valor y sentido, están en las manos del hombre mismo, en lo que este hace y deja de hacer. “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”.¹⁹⁰ Proyecto en el cual Nietzsche tiene puestas grandes expectativas: “Nietzsche espera muchas cosas de esta concepción de la filosofía: una nueva organización de las ciencias, una nueva organización de la filosofía, una determinación de los valores del futuro.”¹⁹¹

Así las cosas, la genealogía es concebida como la metodología de estudio, de la historia singular del valor y el sentido de un cuerpo, pero sobre todo, como un método de valoración e interpretación del sentido, que como ya vimos se resuelve en la tensión entre fuerzas activas y reactivas, que definen una existencia afirmativa o negadora de la vida. La genealogía permite saber el valor de los valores, así como, el sentido de esos valores. La genealogía respecto a un fenómeno o ente nos permite responder desde el *perspectivismo*, no solamente a la pregunta esencialista ¿qué es?, sino, algo más importante para la

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 10.

¹⁹⁰ Frase con la que inicia *Nietzsche y la filosofía*. *Ibid.* p. 7.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 10.

situación nihilista crítica en la que se encuentra la civilización occidental ¿quién, cómo y para qué valora?

Nietzsche reprocha a los dialécticos el permanecer en una concepción abstracta de lo universal y de lo particular; eran pioneros de los síntomas, y no alcanzaban ni las fuerzas ni la voluntad que dan a estos sentido y valor. Se movían en el marco de la pregunta: ¿Qué es lo que...?, pregunta contradictoria por excelencia. Nietzsche crea su propio método; dramático, tipológico, diferencial. Hace de la filosofía un arte, el arte de interpretar y de valorar. Para todas las cosas, plantea la pregunta: ¿Quién? El que... es Dionysos. El que... es la voluntad de poder como principio plástico y genealógico. La voluntad de poder no es la fuerza, sino el elemento diferencial que determina a la vez la relación de las fuerzas (cantidad) y la respectiva cualidad de las fuerzas en relación...¹⁹²

En este sentido, a diferencia de la hermenéutica que trata de la síntesis del lenguaje o la fenomenología que desde la herencia kantiana trata de la síntesis entre representaciones o ideas, cuestiones eminentemente idealistas, la genealogía trata de la síntesis entre fuerzas, cuestión eminentemente real y materialista. Con lo cual, la genealogía se convierte en una metodología profundamente política y polémica con el orden establecido, puesto que cuestiona y se opone a los valores negativos que impiden una interpretación más adecuada a la realidad y afirmativa de la vida; y promueve la imperiosa necesidad de nuevas interpretaciones mientras ofrece, simultáneamente, formas para llevarlas a cabo.¹⁹³ Y la interpretación que realiza es en relación siempre a lo más real que es asequible al hombre, que es el sentido de su propio cuerpo: “Descripción y valoración de nuestros estados corporales ¿Cómo? Sólo hay estados corporales; los espíritus son consecuencias y símbolos.”¹⁹⁴

¹⁹² *Ibid.* (Conclusión) pp. 272 y 273.

¹⁹³ Nuevamente en este aspecto de la genealogía como método interpretativo vemos presente la constante de la perspectiva spinozista en Deleuze. Ya que para Spinoza, sobre todo en el *Tratado Teológico Político*, la libertad de pensamiento está en directa relación con la libertad de interpretar los textos religiosos, y con ello, también los preceptos éticos, el valor de los valores, desplazando el Mal y el Bien general, por lo bueno y lo malo particulares para cada hombre: “... cada uno dispone de una autoridad suma de sumo derecho para decidir en cuestiones religiosas y, por tanto, para darse de ellas una explicación e interpretación (...) cada cual tiene su autoridad absoluta para juzgar y explicar la religión, porque esta pertenece al derecho de cada uno.” Baruch de Spinoza. *Tratado Teológico Político*. 4ª ed. Editorial Tecnos. Madrid. 2007, p. 45.

¹⁹⁴ Nietzsche. *Filosofía general*. p. 205.

En el pensamiento de Deleuze, la genealogía se convierte en un elemento fundamental de su metodología. Y con ello, en una dimensión nietzscheana de la multiplicidad que es su pensamiento, trascendiendo la situación de un exégeta o intérprete más. Deleuze es nietzscheano, a pesar de “haber conocido tarde” a Nietzsche, como el mismo lo dice.¹⁹⁵ Ya que junto con Spinoza, el pensamiento nietzscheano se convierte en una matriz conceptual, en una maquinaria completa al interior de la máquina de pensar que es la filosofía de Deleuze. Como lo declaró explícitamente él mismo en torno a la “gran identidad Spinoza-Nietzsche” y es posible identificar en toda su profanidad en *Mil mesetas*.

El libro de *Mil mesetas* (1980), escrito junto a Félix Guattari, es un compendio de dos tratados (la primera parte es el *Antiedipo*), en el cual, ambos autores tratan de consolidar una metodología de estudio del inconsciente basada en una conceptualización amplia en torno a una teoría de la realidad natural, biológica y humana. *Esquizoanálisis o micropolítica* que trata de explicar el funcionamiento del pensamiento humano en relación con un materialismo radical, una psiquiatría materialista, que la convierte en naturalista, política e histórica desarrollada en apartados denominados “mesetas”, en las cuales, los autores realizan un estudio genealógico del inconsciente paralelo a una genealogía de los entes, la materia y el ser humano.

Deleuze-Guattari hacen suyo el método genealógico para explicar la *psique* en el marco de una teoría de la producción inmanente del mundo, tratando el estudio del inconsciente desde el horizonte de la biología, la historia, la economía y la política, considerando la realidad del inconsciente no como un fenómeno individual, idealista y familiar, sino como un acontecimiento en el devenir de la historia tanto natural como humana. De ahí el subtítulo del compendio “*Capitalismo y esquizofrenia*” que anuncia el carácter histórico, social y político del inconsciente y la necesidad de estudiarlo, y en el límite tratarlo terapéuticamente, en relación con la sociedad y el sistema político-económico del que es producto, continuando el pensamiento político-afectivo de Spinoza, y desarrollando el proyecto de Nietzsche de un estudio genealógico basado ya no solamente en datos filológicos, sino también, históricos y científicos. Como manifestó estar interesado en

¹⁹⁵ Deleuze. *Conversaciones*. p. 15.

realizar Nietzsche, en sus constantes alusiones tardías a la medicina y la fisiología, así como, en el proyecto impedido por el avance de la enfermedad, de suspender la producción de la obra literaria para realizar estudios científicos y reorientarla en ese sentido.

... cuando Rée le escribió a Nietzsche en 1881 para comunicarle que pensaba finalizar su nuevo libro antes de terminar el año, el autor de *Aurora* le respondió con estas alegres líneas: “¡Este año verá igualmente la luz, la obra cuya cadena de oro y desarrollo continuo me permitirá olvidar mi pobre filosofía fragmentaria; ¡1881 será un hermoso año!” (...) se esfuerza, a su vez, en dar a sus teorías una potencia y una continuidad que antes no poseían; estas aspiran a expresarse –no ya mediante aforismos dispersos-, sino a través de una imagen continua y sistemática del universo (...) Por esta razón Nietzsche tomaba la decisión, en 1882, de dedicar varios años de estudio a las ciencias naturales, cuyo conocimiento consideraba indispensable para la elaboración metódica de su *Filosofía del futuro*. Tenía la intención de abandonar su vida solitaria en el Mediodía con objeto de asistir a varios ciclos de conferencias en París, en Viena, Munich. Pensaba suspender diez años toda su actividad literaria para permitir que madurasen sus nuevas concepciones y verificarlas con ayuda de los descubrimientos más recientes en la ciencia (...) Los dolores de cabeza le imposibilitaron a Nietzsche la realización de su proyecto. En el invierno de 1882 estaba nuevamente en su retiro solitario en Génova...”¹⁹⁶

Cuestión reivindicada por Deleuze al hacer suya una metodología genealógica para el estudio del inconciente, no solamente histórico-política, sino también, naturalista-científica, que se hace patente explícitamente en la “meseta” titulada *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL (¿POR QUIÉN SE TOMA LA TIERRA?)*.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Lou Andreas Salomé. *Nietzsche*. Ediciones Casa Juan Pablos, S. A. de C.V. México. 2000, pp. 90 y 91.

¹⁹⁷ Cada meseta está ilustrada y encabezada con una fecha alusiva a un acontecimiento fundamental en el devenir de la historia natural y cultural descrita. La fecha asignada a la meseta a la que hacemos referencia es 10.000 a. J.C., de acuerdo al título completo, la cual seguramente se refiere al período Mesolítico (la Edad Media de Piedra) de la Prehistoria, que es el período de transición entre el Paleolítico y el Neolítico, en el cual, debido al final de la era glacial y al concomitante cambio de vegetación, fauna y clima, aparecen los cambios en la tierra que propician el surgimiento de la agricultura y sedentarización consumada en el Neolítico. Ver la Lámina 3.

III. 3 LA VOLUNTAD DE PODER

“Y volví la espalda a los poderosos cuando vi que lo que llamaban poder consistía en regatear y chalanear por el poder con la chusma. Me he tenido que tapar los oídos e irme a vivir entre pueblos con idiomas distintos al mío para no oírlos ni entenderles cuando se pusieran a chalanear y regatear por el poder.”

Nietzsche. *Así habló Zaratustra*

La obra filosófica de Nietzsche tiene una complejidad singular a consecuencia de varios elementos inherentes a la obra misma y a la persona de su autor: una crítica tan radical (en el sentido literal del término) que implica una erudición, rigurosidad filológica e histórica, tanto en filosofía como en cultura antigua y moderna; una capacidad expresiva y un talento como escritor que hacen del estilo de Nietzsche un prodigio de innovación (aforismo, poema, tratado, prólogo, intempestiva, autocrítica) y polisemia; una búsqueda absolutamente creativa de un nuevo pensamiento que requiere de una nueva metodología y nuevos medios expresivos; una obra inconclusa interrumpida por la enfermedad que deja conceptos y líneas en ciernes. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la complejidad en la comprensión del concepto de la “voluntad de poder” se intensifica, todavía más, al ser tomado como el centro de la interpretación canónica del pensamiento nietzscheano, por parte de la corriente conservadora política e intelectual germana, que para poder llevar a cabo su labor tendenciosa llegó al extremo de falsificar y promover como la obra principal de Nietzsche el texto apócrifo de *La voluntad de poder*.

Si bien en sus apuntes de trabajo Nietzsche habla y desarrolla un proyecto de libro que sería como el culmen o la desembocadura de su pensamiento, en el cual realizaría el tan anhelado proyecto de una “transvaloración de los valores”, titulado *La voluntad de poder (Der Wille zur Macht)* y subtítulo como “una transvaloración de todos los valores” o “compendio de mi filosofía”. Dicho proyecto cambió de estructura en reiteradas ocasiones, así como de título (*La transvaloración de todos los valores, Medio día y eternidad, Pensamiento para pasado mañana, Sabiduría para pasado mañana, Magnum in parvo*), y finalmente, terminó

por ser abandonado en 1888¹⁹⁸ y recuperados los textos que ya había realizado para los libros de *El Anticristo* y *El crepúsculo de los ídolos*. Esto constituye el conjunto de razones a medias, uno de los títulos y la estructura de uno de los esbozos realizado por Nietzsche en sus apuntes, en las que pretendió basarse su hermana Elizabet Förster para la selección de los 1067 fragmentos –alterados por ella junto a Peter Gast– que escogió entre miles de hojas de apuntes que integran el Archivo Nietzsche, y anunció como la obra principal de su hermano, que habría dejado inconclusa pero que siguiendo sus indicaciones tuvo a bien terminar, y darla a conocer al público.

En resumen, y haciendo un balance de casi un siglo de debate sobre este asunto, hoy puede tenerse por cierto que Nietzsche, en efecto, había anunciado, en la contraportada de *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral*, párrafo 27 de la Tercera parte, una obra titulada *La voluntad de poder: Intento de una inversión de los valores*. Los cuadernos manuscritos testimonian no sólo la concepción de un proyecto de obra con este título (verano de 1885), acompañado de una diversidad de esquemas relativos a títulos y orden de los capítulos (1885-1888), sino así mismo un intenso trabajo en la ejecución del mismo desde el otoño de 1887, o sea, después de la publicación de *La genealogía de la moral*. Pero es cierto que también, en la *Correspondencia* de Nietzsche, existen testimonios incontestables en relación a su intención de abandonar finalmente, a partir de 1888, la realización de esta obra, al estar Nietzsche profundamente insatisfecho de lo logrado hasta ese momento.¹⁹⁹

Los criterios de selección de Elizabet además de ser abusivos –sus propias convicciones e intereses– fueron tendenciosos, pues tenían como finalidad servir de ideología y propaganda nazi, lo cual oscurece considerablemente la inteligibilidad original del término “voluntad de poder”, y lo carga con los signos del contexto en el que surge la supuesta obra homónima.

¹⁹⁸ “... entre el 26 de agosto y el 3 de septiembre renunció el filósofo a lo que hasta entonces había estado preparando como *La voluntad de poder*. Proyecto éste, pues, definitivamente abandonado (...) *El Anticristo* se convertirá no mucho tiempo después –quizá ya el 30 de septiembre, una vez concluido el manuscrito, pero, en todo caso, el 20 de noviembre fecha de redacción de la carta a Georg Brandes, fruto de una decisión que la carta a Paul Deussen del 26 de noviembre confirma sin lugar a dudas–, no en el *primer libro*, sino en *toda* la transvaloración *entera*. Con lo cual es menester concluir, repetimos lo siguiente: de los materiales redactados para *La voluntad de poder* desde el otoño de 1887 surgieron luego, un año después, al cambiar los planes, dos libros de Nietzsche, *El Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*; el resto es, sencillamente, éste conjunto de fragmentos póstumos que el lector tienen a su disposición, y nada más. Ciertamente, en el otoño de 1888, antes de que acabase noviembre, ya no había en los cuadernos del filósofo ninguna obra inédita, grande y decisiva, ni con el título de *La voluntad de poder*, ni con el de *Transvaloración de todos los valores*, obra que la irrupción de la locura hubiese impedido publicar. Afirmarlo es, por tanto, una impostura...” Nietzsche. *Fragmentos Póstumos. IV*, pp. 28 y 29.

¹⁹⁹ *Ibid.* Prólogo escrito por Diego Sánchez Meca, pp. 21 y 22.

De tal manera, si bien se ha logrado con rigurosos trabajos de investigación desvincular a la persona de Nietzsche de la sombra del nazismo no ha sucedido lo mismo con su obra; y sobre todo, con este concepto en el que pesa como en ningún otro, si bien ya no el estigma del nazismo, sí el de la simpatía con el abuso de poder y la dominación.

Por su parte, Deleuze, una vez establecidas las coordenadas de los conceptos del sentido y el valor en la metodología crítica de la genealogía, pasa a ocuparse del concepto de la voluntad de poder en los términos de la *Filosofía de la voluntad*, el tercer subtema de su *Nietzsche y la filosofía*. Concepto que concibe, como ya hemos adelantado, desde el horizonte ontológico de la interioridad y la multiplicidad inmanentes del cuerpo.

La polémica en torno a la autenticidad del texto *La voluntad de poder* fue una constante desde la primera mitad del siglo XX, tanto en Francia como en algunos casos excepcionales en Alemania, como sucedió con el cuestionamiento pionero de Karl Schlechta.²⁰⁰ En medio de esta polémica, Deleuze opta por no renunciar a la preciosa fuente que constituían los textos póstumos de Nietzsche en el contexto de una obra, si bien evidentemente rica en contenidos, críptica y oscura por la novedad de los temas y la metodología de un pensamiento que buscaba la novedad que sirviera primero como alteridad desde la cual fuera posible la crítica de la cultura occidental, y en un segundo movimiento, como la filosofía que brindara los recursos para la concepción de una nueva cultura. En estos términos, Deleuze elige para su interpretación servirse de la edición francesa de *La Volonté de puissance* (1935)²⁰¹ editada por Friedrich Würzbach en Gallimard, que en ese momento era la colección de fragmentos póstumos más completa de la que se disponía, con un total

²⁰⁰ “Entre quienes se ocuparon de esta edición se encontraba Karl Schlechta, que una vez acabada la Guerra, llevó a cabo una edición de las obras de Nietzsche en tres volúmenes. La importancia de esta edición de Schlechta consistía en la nueva publicación, además de las obras editadas por el propio Nietzsche, del material póstumo que Elisabeth y Peter Gast habían reunido y ordenado en 1906 bajo el título *La voluntad de poder*, pero renunciando al orden sistemático que le dieron ellos y presentándolo en simple orden cronológico. Esta edición suscitó una fuerte polémica, parte de la cual apareció en la revista *Merkur* entre noviembre de 1957 y agosto de 1958. Schlechta defendía la tesis de que Nietzsche, en los últimos tiempos de su vida consciente, había renunciado a preparar un *Hauptwerk* constituido por todos los apuntes que iba redactando, y que la idea de una supuesta gran obra sistemática al que todo ese gran material estaría destinado no era más que una falsificación de la hermana...” *Ibid.* p. 20.

²⁰¹ Paolo D'Iori. *L'éternel retour. Genèse et interprétation*, p. 2. Texto revisado en la página electrónica: http://ancien.item.ens.fr/contenus/publications/articles_cher/Diorio/ER_originale.pdf. Consultada el día 22/03/2012.

de 2937 fragmentos, el doble de los contenidos en las ediciones alemanas de Elizabet Förster (1901-06), Max Brahn (1917) y August Messer (1930).

Para entender la forma en que Deleuze utiliza las fuentes bibliográficas en su interpretación, hay que tener presente que si bien, no prescinde de *La voluntad de poder*, la lectura que hace de ella se supedita a las claves de los libros publicados en vida por el propio Nietzsche, básicamente *La genealogía de la moral* y *Así habló Zaratustra*. Con lo cual, su interpretación va acompañada de una nueva sistematicidad en la lectura de los textos nietzscheanos, con una audacia sorprendente que supera la mera intuición y especulación de sus predecesores franceses. Deleuze, lee atentamente las claves interpretativas y las líneas de sentido que hay en las obras de Nietzsche, pero sobre todo, lo hace guiado por el contrapunto de la perspectiva spinozista. Y en gran parte también, siguiendo las enseñanzas del propio Nietzsche, realiza un ejercicio interpretativo, una genealogía de los conceptos nietzscheanos que determinan el sentido del concepto de la voluntad de poder.

Para Deleuze resulta fundamental distinguir entre voluntad y fuerza, puesto que de la voluntad de poder resulta la dinámica de las fuerzas, y en un segundo movimiento, de esta dinámica, la voluntad del cuerpo. Lo cual se traduce, en la importancia dada por Deleuze en distinguir la novedad, pero sobre todo la diferencia, del concepto nietzscheano de voluntad. Ya que si bien existía, por una parte una concepción del sentido común que daba por un hecho el conocimiento de lo que es la voluntad desde la concepción moral-religiosa del libre albedrío; por otra, en filosofía, partiendo de la influencia judeo-cristiana se daba por supuesto que se entendía la voluntad, como un atributo de la razón o de la esencia del hombre, en todo caso, como un presupuesto fundamental de lo humano en la confusión entre libertad y voluntad.

¿Qué entre el concepto de la voluntad no hay divergencia entre filósofos, porque todos ellos creen que sobre ello poseemos una certeza inmediata, que constituye un hecho fundamental y que sobre este punto no cabe opinar? ¿Y que los lógicos todos enseñan la trinidad “pensar, sentir, querer”, como si el querer no contuviese ningún sentir ni pensar? Después de todo lo cual, el gran error de Schopenhauer, que considera la voluntad como la cosa más conocida del mundo, y hasta como la cosa únicamente conocida, este gran error, digo, nos parece menos

necio y caprichoso: no han hecho más que aceptar un gran prejuicio de la filosofía tradicional, y como generalmente hacen los filósofos: le han exagerado.²⁰²

Mientras Nietzsche, como Spinoza, niega la existencia del libre albedrío en virtud de la investigación de las causas reales del deseo y la afectividad, que son explicados en los términos del cuerpo y el pensamiento inconsciente. Es decir, en los términos de las fuerzas internas y múltiples, expresadas en los signos de sentimientos y pensamientos, que en su interacción determinan una volición particular, que no es el fenómeno puro de un sujeto-individuo aislado definido por su libertad sino la determinación de causas-fuerzas, tanto internas como externas, que determinan al cuerpo en su existencia-experiencia y al pensamiento en su conciencia-volición.

“Voluntad”: En cada volición hay: 1) una pluralidad de sentimientos reunidos: el sentimiento del estado del que se quiere salir y el sentimiento del estado al que se quiere llegar, el sentimiento de esta misma acción de dejar un estado y tomar otro, todo ello acompañado de un sentimiento muscular concomitante, que a pesar de que no pongamos en movimiento los brazos ni las piernas se opera en nosotros por una especie de hábito en el momento en que “queremos”. Por consiguiente, el sentimiento, un sentimiento múltiple, es el ingrediente de la voluntad, y luego también 2), el pensar: en cada acto de voluntad hay un pensamiento que manda, y no hay que creer que este pensar se puede separar del “querer”, como si después de separado quedase la “voluntad”; 3), la voluntad no es sólo un complejo de sentimientos y pensamientos, sino también, y ante todo, un afecto: la pasión del mando. Lo que se ha llamado “voluntad libre” es aquel estado mixto del que quiere, que manda, y a la vez se complace, y a la vez goza del triunfo de la superioridad sobre la resistencia, y que juzga o cree que la voluntad vence las resistencias: toma el sentimiento placentero del instrumento victorioso que ejercitó, la voluntad que sirve y la subvoluntad por el sentimiento placentero del que manda...²⁰³

Así las cosas, la voluntad se entiende en dos dimensiones, por una parte, desde la perspectiva de la particularidad de las fuerzas que define su intensidad y su sentido, que “quiere” cada fuerza y la intensidad con la que lo quiere²⁰⁴; y por otra, desde la perspectiva

²⁰² Friedrich Nietzsche. *Filosofía general*. M. Aguilar. Madrid. 1933, p. 86. (Antología de fragmentos póstumos).

²⁰³ *Ibid.* 85 y 86.

²⁰⁴ “La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genealógico a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprende a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza.* Aquí revela su naturaleza la

de la totalidad del cuerpo, como el sentido que adquiere el cuerpo en un estado determinado. De lo que resulta que la voluntad de poder es “el principio de la síntesis de las fuerzas”, así como, el resultado y la determinación del sentido del cuerpo, aquello que lo dirige o lo impulsa en su afectividad, resultando de ello la fórmula deleuzeana: “La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere”.²⁰⁵

Y nuevamente, para esta distinción, resulta clarificadora la perspectiva spinozista que distingue en la afirmación del *conato*, la afirmación de los cuerpos simples (fuerzas) que en su multiplicidad y heterogeneidad como partes extensas integran los cuerpos compuestos, en sus estados disposiciones-particulares, *constitutio*,²⁰⁶ que a su vez son una afirmación de sí mismos como conjunto de esencia y existencia en la duración, precisamente como compuesto de partes extensas (cuerpos simples):

En cuanto al modo existente, cierto es que está determinado a existir y a actuar, que se opone a otros modos y pasa a perfecciones mayores o menores. Sin embargo, 1.º decir que está determinado a existir es decir que una infinidad de partes están determinadas desde fuera a entrar en la relación que caracteriza a su esencia; pero no la constituyen; esta esencia no carece de nada cuando el modo todavía no existe o cuando ya no existe (IV, final del prefacio). Y mientras existe, afirma su propia existencia a través de todas sus partes –su existencia, es pues, un nuevo tipo de distinción extrínseca por la que la esencia se afirma en la duración; 2.º el modo existente se opone a otros modos que amenazan destruir sus partes, es afectado por otros modos, nocivos o útiles. Y según las afecciones de sus partes, aumenta su potencia de actuar o pasa a una mayor perfección, pierde su potencia de actuar o pasa a una perfección menor (gozo y tristeza)...”²⁰⁷

voluntad de poder: es el principio de las síntesis de las fuerzas...” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. (¿Qué es la voluntad de poder?) pp. 73 y 74.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 75.

²⁰⁶ “En efecto, todas las ideas que tenemos acerca de los cuerpos, indican más bien la disposición actual de nuestro cuerpo que la naturaleza del cuerpo externo; pero esta idea que constituye la forma de un afecto, debe indicar o expresar la disposición del cuerpo o de alguna de sus partes, y por la cual su potencia de obrar, o su fuerza de existir, es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida. Pero ha de notarse que cuando digo, *una fuerza de existir mayor o menor que antes*, no entiendo por eso que el alma compare la disposición actual del cuerpo con la pretérita, sino que la idea, que constituye la forma del afecto, afirma del cuerpo algo que implica efectivamente mayor o menor realidad que antes...” Spinoza. *Ética*. (III. DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS) p. 170.

²⁰⁷ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. p. 81.

Concepción que Nietzsche comparte y si bien plantea implícitamente en la dimensión afectiva de la voluntad, lo hace también de manera explícita en los fragmentos póstumos, con el término tan común con Spinoza, -y que Deleuze tiene la clave para saber identificar- del “estado del cuerpo”: ““Voluntad” es un concepto que sirve de unificación a todas nuestras pasiones (...) Las “pasiones” son sentimientos para designar ciertos estados del cuerpo, que nosotros no atribuimos al cuerpo. “Sentimiento común” (...) Pasiones-estados de nuestros órganos y su repercusión sobre el cerebro, con un deseo de solución.”²⁰⁸

En el caso particular de la voluntad de poder y en la terminología nietzscheana, cuando las fuerzas activas son las que predominan convirtiendo a las fuerza pasivas en su elemento plástico, la vida del cuerpo se afirma, y la voluntad se convierte en un querer afirmativo de existencia y vida; mientras que cuando triunfan las fuerzas reactivas, hay una limitación de las fuerzas activas, y por lo tanto, la imposición de un estado que niega la creatividad y el cambio, determinando un querer reactivo, que es un querer que niega la existencia de otros, y en el límite, la propia. Dinámica con la cual queda claro también de qué clase de dominio y señoreamiento está hablando Nietzsche: un autodomínio que simultáneamente es una autosuperación del hombre que afirma su vida, y se expresa como afecto.

Todo esto que resulta completamente ajeno y opuesto a la lectura canónica germana, queda claro desde el texto en que menciona Nietzsche por primera vez el concepto de la voluntad de poder, *La superación de sí mismo* de la primera parte de *Así habló Zaratustra*, publicada en 1883. Texto que si lo leemos con el cuidado y las claves de la perspectiva deleuzeana, muestra dos elementos fundamentales destacados por Deleuze: 1) que el fundamento de la voluntad de poder es ser el elemento diferencial de la multiplicidad de las fuerzas de la vida²⁰⁹; y 2) que el dominio de que habla Nietzsche primordialmente se refiere a un autodomínio de las fuerzas activas imponiéndose a las fuerzas reactivas en la interioridad de uno mismo.

²⁰⁸ Nietzsche. *Filosofía general*. p. 205.

²⁰⁹ Entendiendo por vida aquello que en la creación, el cambio y el devenir ha de tender a la autosuperación: <<Mira –me dijo la vida revelándome su secreto-, yo soy lo que siempre ha de superarse a sí mismo.>> Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. (*La superación de sí mismo*) p. 106.

Allí donde encontré seres vivos oí hablar siempre de obediencia. Y es que todo ser vivo es obediente. Lo segundo que vi: que sólo se manda a quien no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la especie de los seres vivos. Y lo tercero: que resulta más difícil mandar que obedecer. Y no sólo esto, sino que quien manda ha de soportar el peso de quienes obedecen, corriendo el riesgo de que le aplasten. En todo acto de mandar he visto siempre un ensayo y un riesgo. Siempre el ser vivo que manda se arriesga a sí mismo, y hasta cuando se manda a sí mismo ha de expiar su acto de mandar, ha de ser juez, vengador y víctima de su propia ley. ¿Qué es lo que induce a los seres vivos a obedecer y a mandar, y a que obedezcan incluso cuando mandan? ¡Escuchad, pues, mis palabras, sapientísimos! ¡Examinad pues si he penetrado en el corazón mismo de la vida, si he llegado hasta las mismas raíces de su corazón! (...) Siempre que he visto un ser vivo he encontrado voluntad de poder: hasta en la voluntad del siervo encontré la voluntad de ser señor. Al más débil le induce su voluntad de servir al más fuerte, porque esa voluntad quiere dominar a lo que es más débil aún: se trata de un goce del que no quiere privarse...²¹⁰

Y decimos que desde estos elementos interpretativos: textos, claves y perspectivas, queda claro que Nietzsche no se está refiriendo al dominio-sometimiento de los otros como finalidad de la voluntad, sino de un autodomínio, de la conquista de uno mismo que era el objeto principal de la sabiduría antigua y con Nietzsche se convierte nuevamente en la finalidad más importante de la filosofía, acceder a una “voluntad libre”, a una voluntad de poder afirmativa de la vida. Interpretación que es posible hacer legítimamente desde las claves de la multiplicidad de las fuerzas, su interioridad y el título del apartado donde se menciona por primera vez el concepto. *La superación de uno mismo*, se refiere a un proceso fundamentalmente interno y personal, pues si se es señor *se es señor de uno mismo*, superando la servidumbre impuesta por los otros concretada en la asimilación de sus valores; y si se es siervo, se es siervo de otro y de los valores impuestos por otro. De tal manera, la cuestión del poder se refiere sobre todo a la cuestión de una *autarquía* resultante de una *autonomía* o de una servidumbre basada en la *heteronomía*. De tal modo se puede mandar, someter o dominar a otro sin dejar de ser esclavo de los valores establecidos, la única diferencia es la de ser un esclavo vencedor o un esclavo vencido:

Nuestros señores son esclavos que triunfan en un devenir-esclavo universal: el hombre europeo, el hombre domesticado, el bufón... Nietzsche describe los Estados modernos como hormigueros, en los que los jefes y los poderosos vencen por su bajeza, por el contagio de esa

²¹⁰ *Ibid.* p. 106.

bajeza y esa bufonería. Cualquiera que sea la complejidad de Nietzsche, el lector adivina fácilmente en qué categoría (es decir, en qué tipo) habría colocado Nietzsche a la raza de los <<señores>> concebida por los nazis. Cuando el nihilismo triunfa, entonces y sólo entonces la voluntad de poder deja de querer decir <<crear>> y significa: querer el poder, desear dominar (por tanto, atribuirse o hacerse atribuir los valores establecidos, dinero, honores, poder...) Ahora bien, esa voluntad de poder es precisamente la del esclavo, es la manera como el esclavo o el impotente concibe el poder, la idea que tiene de él, y que *aplica cuando triunfa...*²¹¹

Mientras la auténtica libertad y poder se definen por la capacidad de valorar desde la afirmación de la vida, siendo ella misma superación constante de sí misma (creación, cambio y devenir), con lo cual, el hombre de la voluntad de poder es aquel que encarna las fuerzas creativas y “dominadoras”²¹² de la vida. Por ello, Deleuze enfatizará a lo largo de su obra que con la voluntad de poder no se busca el poder ni el dominio del otro,²¹³ sino, la conquista del inconsciente, y con ello, de la afectividad y de las propias capacidades físicas e intelectuales. Si fuera de otro modo, el apartado donde menciona Nietzsche por primera vez la voluntad de poder se titularía “*Sobre el dominio de los otros*”, “*La voluntad de dominar*” o algún otro título relativo a la relación política con la otredad, mientras que el título asignado, *La superación de uno mismo*, implica la dimensión política, sobre todo, en relación con uno mismo y la ética, los valores que uno mismo se impone para la autosuperación de sí mismo y el dominio de las propias fuerzas reactivas.

Para finalizar, sólo consideremos como último factor de esta interpretación, que el propio Nietzsche consideraba su pensamiento como innovador, se consideraba a sí mismo como un artista, y por ello, de suponer que su obra consistiese únicamente en una teoría sobre el sometimiento, su pensamiento no habría sido nada innovador, sólo una simple glosa de la filosofía política convencional que trata precisamente de ello exhaustivamente, lo cual equivaldría al absurdo de considerar a Nietzsche ingenuo o ignorante del pensamiento

²¹¹ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. p. 219.

²¹² “<< ¿Qué es lo activo? Tener el poder>>. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias.” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. p. 63.

²¹³ “La relación de la fuerza con la fuerza se llama <<voluntad>>. Por ello, ante todo, es preciso evitar cualquier contrasentido sobre el principio nietzscheano de la voluntad de poder. Este principio no significa (al menos no significa en primer lugar) que la voluntad *quiera* el poder o *desea* dominar...” *Ibid.* p. 216.

político. Más bien, la cualidad creativa e innovadora del pensamiento de Nietzsche sostenemos consiste en su sentido: emancipatorio, afirmativo y revolucionario.

III. 4 CRÍTICA

Un tirano produce almas quebradas porque un alma quebrada necesita de un tirano.

Deleuze

Deleuze articula una interpretación del pensamiento de Nietzsche con un carácter afirmativo y revolucionario a partir de la trinidad *valor, sentido y crítica*, como lo indica desde el inicio de su *Nietzsche y la filosofía*. Por lo que, en esta investigación, tras definir a lo largo de los dos primeros capítulos las coordenadas y el horizonte político del pensamiento nietzscheano, así como el contexto de la interpretación deleuzeana, este último capítulo lo dedicamos a desarrollar cada uno de los conceptos de esa trinidad en la forma: valor-genealogía, sentido-voluntad de poder, y, crítica-filosofía crítica. En tales términos, dejamos intencionalmente para este último apartado lo relativo a la categoría de la crítica, ya que, tanto el valor como el sentido tienden a definir el carácter de la filosofía como crítica. Así lo entiende Deleuze, tanto para el pensamiento de Nietzsche, como para el suyo propio y el pensamiento filosófico en general.

Si bien, el término “filosofía crítica” es utilizado por Deleuze en primera instancia para referirse a la filosofía de Nietzsche²¹⁴ en el mismo texto lo utiliza para referirse a una cualidad de la filosofía en general al afirmar que:

La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para *entristecer*. Una filosofía que no entristece o contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. ¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mixtificaciones, se cual sea su origen y su fin? Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin,

²¹⁴ “Pero cuando se trata de Nietzsche, tenemos por el contrario que partir del hecho siguiente: la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a <<martillazos>>. El concepto de valor, en efecto, implica una *inversión* crítica (...) La filosofía crítica tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo a los valores; pero también referir estos valores a algo que sea como su origen, y que decida su valor...” Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. (El concepto de genealogía) p. 7 y 8.

hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres (...) La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación...»²¹⁵

Y esta caracterización crítica adquiere un doble sentido, puesto que deviene tanto destrucción como creación, en la dinámica de las fuerzas producto de los distintos tipos y sentidos del nihilismo. Por una parte negar, atacar-destruir, formas de pensar y valorar que niegan la vida; y por otra, afirmar, producir-crear, valores y condiciones para la vida, con la “creación de hombres libres”, hombres activos, que como ya vimos significa afirmativos, hombres que han sometido las fuerzas reactivas que existen al interior de sí mismos, y sobre todo, que interactúan con la realidad transformándola.

Interpretación de los distintos tipos y sentidos del nihilismo que de manera visionaria aclara Albert Camus, en medio de la confusión interpretativa en torno al nihilismo que en la década los cincuenta predomina tanto en Francia como en Alemania:

En lugar de la duda metódica practicó la negación metódica, la destrucción metódica de todo cuanto el nihilismo todavía se disimula a sí mismo, los ídolos con que camufla la muerte de Dios. <<Para elevar un santuario nuevo, hay que derribar un santuario, tal es la ley.>> El que quiere ser creador en el bien y en el mal, según él, ha de ser primero destructor y romper los valores. <<Así el supremo mal forma parte del supremo bien, pero el supremo bien es creador.>> Nietzsche escribió a su manera *El discurso del método* de su tiempo, sin la libertad y la exactitud de aquel siglo XVII francés que tanto admiraba, pero con la loca lucidez que caracteriza al siglo XX, siglo del genio, según él. Este método de la rebeldía es el que nos corresponde examinar (...) El espíritu libre destruirá estos valores, denunciando las ilusiones en que se fundan, los chanchullos que suponen, y el crimen que cometen impidiendo a la inteligencia lúcida cumplir su misión: transformar el nihilismo pasivo en nihilismo activo.²¹⁶

De tal manera, la filosofía, en relación con los distintos tipos del nihilismo (*negativo, reactivo, pasivo y activo*) de los cuales hace uso, se define radicalmente con un carácter positivo y otro negativo. El carácter negativo de la filosofía comprende la cuestión de la *desmixtificación* de las fuerzas de lo negativo, es decir, el desenmascaramiento del tirano y el sacerdote, así como de sus procedimientos en su labor de “quebrar almas”

²¹⁵ *Ibid.* (*Nueva imagen del pensamiento*) pp. 149 y 150.

²¹⁶ *Op. cit.* Camus. (*Nietzsche y el nihilismo*) pp. 83, 84 y 88.

entristeciéndolas, definiendo la subjetividad del hombre a través de la imposición de un tipo de valoración servil y la determinación de su inconsciente, por medio de la imposición de lo que ha de tenerse incuestionablemente como verdadero e imaginariamente como real. La filosofía en su dimensión negativa hace las veces de mala conciencia de su tiempo,²¹⁷ sirve para mostrar la falsedad y la bajeza de la que se deriva toda “mixtificación” de lo real: una mezcla abusiva de las cosas que hace pasar como verdadero un orden de cosas, un mixto de realidad y mentira, intencionalmente producido para someter al hombre despojándolo de lo que puede, conteniendo o sustrayendo la energía de sus fuerzas activas en provecho del orden de tiranos y sacerdotes, llegando al límite de negar las fuerzas del hombre volviéndolas reactivas, y en el límite, ante la imposibilidad de actualizarse realmente, haciendo que terminen tales fuerzas dirigiéndose contra sí mismas en un proceso autodestructivo y patológico.

La alegría surge como el único móvil del filosofar. La valoración de los sentimientos negativos o de las pasiones tristes es la mixtificación sobre la que el nihilismo basa su poder. (Lucrecio y Spinoza ya escribieron páginas definitivas a este respecto. Antes que Nietzsche, conciben el poder de la filosofía como el poder de afirmar, como la lucha práctica contra las mixtificaciones, como la expulsión de lo negativo.)²¹⁸

Mientras que el carácter positivo de la filosofía, también definido claramente en la tipología del nihilismo, consiste en subyugar las fuerzas reactivas del hombre y activar las afirmativas. Para liberarle, y en esa misma labor, articularlo con el exterior como un productor de mundo y realidad tanto objetiva como subjetiva, haciéndolo participe de las fuerzas activas del mundo, y con ello, de su propia felicidad. La alegría y la libertad que consisten en realizar plenamente lo que se es, un ser vivo activo cuyas fuerzas creadoras son libres de actualizarse y de gozarse en esa actualización, con lo cual, el hombre produce lo que necesita para la realización plena de su existencia.

²¹⁷ Cada vez me voy convenciendo más de que el filósofo, al ser *necesariamente* un hombre del mañana y del pasado mañana, ha estado –como *no podía ser* de otro modo– en contradicción con su época: su enemigo ha sido siempre el ideal de su época. Hasta hoy todos esos prohombres llamados filósofos –y que rara vez se han visto como amigos de la sabiduría, sino más bien como locos desagradables y como interrogantes peligrosos– han considerado que su tarea –su dura, involuntaria, inevitable, pero, a fin de cuentas, grandiosa tarea– consistía en ser la mala conciencia de su tiempo....” Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. (212). p. 365.

²¹⁸ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. p. 225

A su vez, con el sentido crítico, la filosofía adquiere el carácter de ser eminentemente *revolucionaria*, un ejercicio de emancipación individual y de transformación del mundo, que implica una interesante coincidencia del materialismo antiguo presocrático, helénico y romano (Demócrito, Epicuro, Lucrecio, estoicos y cínicos) de trabajo ético que pugna por la liberación individual encarnada en la tranquilidad de ánimo; y la transformación del mundo del materialismo moderno, signada explícitamente desde las tesis de Feuerbach y desarrollada teóricamente como “revolución” por Marx.

III. 4.1 Tipología del nihilismo

El proceso del nihilismo es explicado por Deleuze en los términos de una tipología, que al clasificar sus diferentes tipos o fases, simultáneamente, explica su dinámica como proceso cultural de Occidente. Proceso que es identificado por Nietzsche como la causa de la decadencia civilizatoria, que tras ser comprendido en un primer momento, propone utilizarlo críticamente reorientándolo, como el instrumento que puede servir para superar tal decadencia.

Si bien, el concepto, pero sobre todo, el sentido del nihilismo en el pensamiento nietzscheano puede resultar confuso, ya confundiéndolo con el fin cuando solamente es un medio, con la obra cuando apenas es la situación de partida y el instrumento de trabajo; como el resultado tan destructor que convierte a su autor en víctima de su obra. Tal confusión sólo es aparente y producto de una lectura superficial, basada en criterios inadecuados y ajenos, consistente en pensar la obra de Nietzsche desde los criterios convencionales, sobre todo, con los criterios metafísicos y morales convencionales -valores judeocristianos y pensamientos trascendentes para los que fuera del orden positivo y eternizado del presente sólo existe el caos-, que él mismo considera como otras causas y efectos más del nihilismo a criticar. Y por lo tanto, tomarlos como clave de interpretación resulta un auténtico contrasentido o sinsentido, que desemboca en considerar el nihilismo en Nietzsche como la pugna por la simple ausencia de valores, un grosero inmoralismo, cuando lo que plantea Nietzsche es más bien lo contrario, una auténtica problematización

ética del valor de los valores: la absoluta necesidad de la existencia, creación y selección de los valores.

El nihilismo, como la muerte de Dios, es un proceso cultural de Occidente que Nietzsche en su labor pionera, de gran clínico de la cultura,²¹⁹ identifica como la causa de la decadencia occidental que se manifiesta en problemas de descomposición civilizatoria, en los síntomas más variados que van de la dimensión política hasta la económica, pasando por supuesto por la psicológica, que en concreto pauperizan la vida de los seres humanos en todas sus dimensiones, pues la vida y la dignidad humanas pierden su valor en función del valor de la acumulación de dinero, capitalista, y de poder-dominación de los Estados nacionales. Las dos caras de un auténtico régimen de servidumbre generalizada. Situación que a finales del siglo XIX está a punto de recrudecerse radicalmente, al grado de constituir un peligro de absoluta decadencia para la humanidad, como lo demuestran las dos guerras mundiales con las que inicia el siglo XX, auténticos testimonios del horror y la barbarie, y la continuidad de dichos acontecimientos en la historia posterior.

Resulta fundamental para comprender el proceso del nihilismo, entender que Nietzsche no crea tal crisis, ni los tipos del nihilismo y la muerte de Dios. Una opinión semejante no es más que eso, una opinión definida por la ingenuidad, pues es no entender absolutamente nada. Una situación de tal envergadura no puede ser obra de un hombre ni de una generación de hombres, son procesos históricos que abarcan siglos e incluso épocas enteras de acontecimientos, que Nietzsche supo identificar y descifrar. Precisamente en eso reside el auténtico mérito de Nietzsche como gran filósofo, en no pensar un problema incidental ni menor, sino en ser capaz de pensar por primera vez de manera plena la problemática del hombre moderno: el problema del estado de la civilización y la cultura en la modernidad.

²¹⁹ “Con Nietzsche el nihilismo parece volverse profético. Pero no se puede sacar nada de Nietzsche, de no ser la baja y mediocre crueldad que odiaba con todas sus fuerzas, si no se pone en el primer plano de su obra, mucho antes que al profeta, al clínico (...) Los cirujanos tienen en común con los profetas el hecho de que piensan y operan en función del futuro. Nietzsche no pensó nunca sino en función de un apocalipsis futuro, no para exaltarlo, pues adivinaba el rostro sórdido y calculador que aquel apocalipsis acabaría tomando, sino para evitarlo y transformarlo en renacimiento. Reconoció el apocalipsis y lo analizó como un hecho clínico. Se decía el primer nihilista cabal de Europa. No por gusto, sino por disposición y porque era demasiado grande para rechazar la herencia de su época. Diagnosticó en sí mismo, y en los otros, la impotencia para creer y la desaparición del fundamento primitivo de la fe...” *Op. cit.* Camus. p. 83.

Nietzsche no mata a Dios ni literaria, ni lógica, ni especulativamente, no muestra su inexistencia a la manera en que por ejemplo San Anselmo muestra su existencia. Nietzsche en las diversas versiones de la muerte de Dios,²²⁰ sólo da testimonio de su muerte como un acontecimiento consumado. Y de la misma manera Nietzsche no es el autor del nihilismo, solamente lo encuentra como una situación nefasta en el corazón mismo de su época, como la causa de peligrosos males presentes y futuros,²²¹ que él busca la manera de enfrentar, como diagnóstico de la decadencia civilizatoria en y de la modernidad:

¿Qué a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? (...) Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos (...) Nunca hubo un acto tan grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora...²²²

Como lo hemos venido explicando, la interpretación de deleuzeana desarrolla una lectura sistemática de los textos nietzscheanos en función de los conceptos y los sentidos de los mismos por él destacados. De tal modo, fundamenta la explicación del nihilismo básicamente en los textos de *La genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal* y *Así habló Zaratustra*. En función del objetivo de la presente investigación y sus propias condiciones textuales, tomaremos dichos textos como las coordenadas que definen las

²²⁰ “En la obra de Nietzsche, son múltiples las versiones de la muerte de Dios, por lo menos unas quince, todas ellas enormemente bellas (...) A veces se cita el texto titulado <<El insensato>> (*Gaya ciencia*, III, 125) como la primera gran versión de la muerte de Dios. Nada de eso: *El viajero y su sombra* contiene un admirable relato de ella, titulado <<Los prisioneros>>. Este texto tiene misteriosas resonancias con Kafka.” Deleuze. *Spinoza, kant y Nietzsche*. p. 215.

²²¹ “Le estoy muy agradecido por sus observaciones sobre modernidad, porque casualmente en este invierno me preocupa menos este problema, con seguridad el más importante de todos: floto alrededor de él como un pájaro, con la mejor intención de observarlo desde arriba con un ojo9 lo menos moderno posible...” Carta a George Brandes, del 19 de febrero de 1888. *Op.cit.* Brandes. P. 104.

²²² Nietzsche. *La gaya ciencia*. (Aforismo 125. *El loco*)

afirmaciones técnicas que hace Deleuze, y en nuestra exposición general nos basaremos en dos textos nietzscheanos que sintetizan magistralmente los desarrollos conceptuales en torno al nihilismo como lo entiende el mismo Deleuze: *Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el mundo verdadero* y *Las tres transformaciones*.

Como la misma palabra lo indica el “nihil-ismo” se refiere a la nada, el radical “*nihil*” es una palabra latina que significa nada. Ahora bien, el término moderno “nihilismo” hace referencia a una situación cultural donde predomina la idea de la nada y a sus efectos en las diversas dimensiones de la vida humana. El primero de ellos consiste en una situación crítica del pensamiento metafísico, en la cual, sus principios caen en un descrédito absoluto a partir del Renacimiento, producto de nuevas formas de pensamiento y conocimiento, desde el desarrollo del conocimiento científico y técnico (Revolución científica) hasta las nuevas concepciones socio-políticas (Ilustración), que conciben que el poder no es otorgado al rey por Dios sino inmanente al pueblo, y la sociedad es producto de la labor del hombre, negando con ello, los principios pretendidamente absolutos, eternos y universales, de la metafísica, sobre todo, de la teología cristiana que ha sido la base metafísica de Occidente desde el inicio la era cristiana.

Y la nada ocupa un papel tan determinante en la situación descrita porque desde el fundamentalismo del pensamiento metafísico mismo, sobre todo teológico, al considerar sus conocimientos y contenidos como absolutamente verdaderos, no existe alternativa alguna a ellos, o se piensa en sus términos o simplemente no es posible hacerlo. Así, el lugar de Dios y su creación es ocupado por el imperio de la nada (la falta de sentido divino da paso al absurdo), y tiene como correlato la falta de principios y criterios sólidos para establecer la diferencia entre el bien y el mal, ocupada a su vez, por el predominio del caos: el mal. Así las cosas, la puesta en duda de lo metafísico tiene como consecuencias el predominio de la nada y la falta de valores: el nihilismo.

El segundo efecto, producto del predominio de la nada, es una crisis que define la vida humana en una condición existencial carente de sentido y significado en las dimensiones de lo ético, lo político, lo social y lo espiritual. Existencia que además, está signada por la nada

y la destrucción que se convierten en sinónimos de la muerte, y en el destino inevitable del hombre.

Así las cosas, sólo es posible concebir la crisis del pensamiento metafísico en los términos anteriormente descritos, porque se le piensa desde el propio pensamiento trascendente que se apropia tanto de la dimensión de lo eterno²²³ como de los valores y el sentido *de y en* el mundo, a través de sus imaginarios, *mixtificaciones*, que definen las “verdades” sobre lo que es el hombre antes, durante y después de la vida y han tenido por objetivo práctico someter y hacer obedecer a los hombres. Y desde su propia perspectiva la emancipación de tal dinámica es acreedora de la nada metafísica y el caos moral. Y es que aún en la crisis de la metafísica se sigue pensando con sus criterios y coordenadas, pues son desde ellos que la existencia moderna secularizada es juzgada, ya que en realidad, un pensamiento trascendente dio paso a otro, de la teología del feudalismo a la secularización de la modernidad existe una continuidad donde una modalidad del nihilismo da paso a otra. Es decir, el nihilismo no aparece en la modernidad sino que es un proceso histórico que en ella tiene su culmen pero corre paralelo a la historia de Occidente y tiene su origen desde el nacimiento de la religión y la metafísica.

Lo que Nietzsche fue capaz de ver es que el nihilismo no se reduce únicamente a la crisis de la concepción metafísica y sus valores concomitantes, sino que ellos mismos forman parte del nihilismo y son las causas o momentos previos a la desembocadura de la crisis moderna, puesto que la metafísica, la teología y la moral con sus conceptos y valores no hacían sino negar, nulificar, el mundo real que está más allá de sus mixtificaciones, y tender paulatinamente a su absoluta falta de sentido. Planteamiento que es plenamente nietzscheano, un genial cambio de perspectiva, un toque de tuerca radical que poniendo de

²²³ Tanto Nietzsche como Spinoza reivindican la eternidad de forma inmanente como una manera de conjurar los efectos del “Imperio de la nada”, una situación en la que la nada se convierte en verdad produciendo sinsentido, tristeza y resentimiento. Una especie de existencialismo radical donde la positividad del Ser es extrema y absoluta. Spinoza evidentemente con su idea de Dios, infinito de infinitos, no deja lugar alguno a la nada; y al considerar que pensar en la muerte es algo inmundo. Y a su vez, Nietzsche con la idea del eterno retorno: “¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida. Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y que enseñaron a mirar en busca de una vida *distinta* indeterminada” (11 [159]); “Esta doctrina es indulgente para los que no creen en ella, no tiene infiernos ni amenazas. Quien no cree tiene en su conciencia una vida *fugaz*.” (11 [160]). [*Fragmentos póstumos*]

cabeza el cuadro que se le da a estudiar, disipa las tinieblas de la confusión de mixtificaciones y hace posible ver, pero sobre todo, comprender el acontecimiento del nihilismo moderno como la continuidad de un proceso civilizatorio al cual es necesario hacer frente en sus causas reales, que son los diferentes momentos del nihilismo y sus respectivas articulaciones de fuerzas.

Deleuze explica sintéticamente los momentos del nihilismo y sus articulaciones de fuerzas, a través de una tipología que distingue básicamente tres formas negativas de nihilismo que son las causas de la crisis occidental: un nihilismo negativo, pasivo y reactivo respectivamente. Así como un cuarto nihilismo definido como activo, y concebido por Nietzsche como la solución a la crisis a través de los recursos de la voluntad de poder y la transvaloración.

Como ya indicamos, Nietzsche desarrolla en diferentes momentos de su obra la tipología del nihilismo, pero sobre todo lo hace en relación con los tres primeros tipos de manera extraordinariamente sintética y pedagógica –por su delicioso estilo y precisión-, en el siguiente texto de *El ocaso de los ídolos*:

SOBRE CÓMO TERMINÓ CONVIRTIÉNDOSE EN FÁBULA EL <<MUNDO
VERDADERO>>²²⁴

Historia de un error

1. El mundo verdadero es asequible al sabio, al virtuoso; él es quien vive en ese mundo, quien *es ese mundo*.
(Ésta es la forma más antigua de la Idea, relativamente simple y convincente. Se trata de una transcripción de la tesis: <<Yo, Platón, soy la verdad>>)

2. El mundo verdadero no es asequible por ahora, pero ha sido prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (<<al pecador que hace penitencia>>)
(La Idea ha progresado, se ha hecho más sutil, más capciosa, más difícil de entender, y se ha *afeminado*, se ha hecho cristiana...)

²²⁴ Nietzsche. *El ocaso de los ídolos*. p. 571.

3. El mundo verdadero no es asequible, ni demostrable, ni puede ser prometido, pero, por el hecho de que se pueda pensar, constituye un consuelo, una obligación, un imperativo.

(El antiguo sol sigue alumbrando al fondo, aunque se le ve a través de la niebla y del escepticismo; la Idea ha sido sublimada, se ha vuelto pálida, nórdica, koenigsberguense.)

4. ¿Es inasequible el mundo verdadero? En cualquier caso, no lo hemos alcanzado, y por ello nos es también *desconocido*. En consecuencia, no puede servirnos de consuelo, ni de redención, ni de obligación. ¿A qué nos podría obligar algo desconocido?

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El <<mundo verdadero>> es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se ha vuelto inútil, superflua; en consecuencia es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla.

(Día claro, desayuno, vuelta del sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de mil demonios.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado, el aparente...? ¡No!, *al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente*.

(Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; *comienza Zarathustra*.)

En estos términos Deleuze explica los tipos del nihilismo, de acuerdo a la manera en que Nietzsche comprende el desarrollo de la negación del mundo real:

- 1) *Nihilismo negativo*. La primera modalidad del “nihilismo” que hace las veces de su fundamento y aparición, es la forma básica de la negación-ficción. Consiste en la negación del mundo real, según la cual, la *vida como realidad* toma un valor de nada, en función de la idea y el valor superior de un mundo trascendente y verdadero: “La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de los valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier

ficción.”²²⁵ Idea y valoración que tienden por principio negar el mundo sensible y calificarlo como falso, y en consecuencia, a depreciar la vida. “En su primer sentido y en su fundamento, nihilismo significa pues: valor de la nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que le dan este valor, voluntad de la nada expresada en estos valores superiores.” Es decir, el nihilismo negativo implica querer la nada y la aniquilación de la vida, como la forma de optar por la esencia en lugar de la apariencia.

- 2) *Nihilismo reactivo*. El segundo tipo consiste en la continuidad del primero, pues las fuerzas de los impulsos negadores dirigidos inicialmente contra el mundo y la vida se dirigen contra sí mismas, una vez acaecida la muerte de Dios, es decir, la imposibilidad de creer en un mundo superior, trascendente y esencial. Ya que si el primer nihilismo es propio de los *valores superiores*, el segundo es el de los *valores reactivos*, puesto que al no existir otra instancia ni de sentido ni de justicia a las cuales recurrir, el Hombre, universal y abstracto, tiene que ocupar el lugar vacío dejado por Dios (Humanismo), y así, opondrá a la vida real (concreta, corpórea y singular) las ficciones de un bien y un mal universales y abstractos, en perjuicio de la vida de los hombres reales: valorará reactivamente en lugar de Dios y como él lo habría hecho, y su valoración no será sino una reacción ante el drama de la muerte de Dios y su orfandad. Y entonces, la negación adquiere un doble sentido, por una parte es la negación de la vida de los hombres concretos en nombre de la ficción de valores universales y en provecho de tiranos y sacerdotes; y por otra, tras la decepción de los resultados reales obtenidos con el imperio del Hombre, adviene la negación de esos valores por su perjuicio y consecuente futilidad, y entonces, sus propias fuerzas negativas terminan dirigiéndose contra sí mismo, depreciando su propia existencia. Dinámica en la que adquiere todo su sentido el término reactivo:

Hace un momento se depreciaba la vida desde la altura de los valores superiores, se la negaba en nombre de estos valores. Aquí, al contrario, se permanece sólo con la vida, pero se trata todavía de la vida depreciada, que se desliza ahora en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y de finalidad, rodando cada vez más lejos hacia su propia nada. Hace un momento, se

²²⁵ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía. (El nihilismo)* p. 207

oponía la esencia a la apariencia: se hacía de la vida una apariencia. Ahora, se niega la esencia, pero se conserva la apariencia.²²⁶

3) *Nihilismo pasivo*. En el tercer tipo las fuerzas reactivas buscan predominar completamente, suprimiendo la voluntad de la que habían venido haciendo uso. Es el caso del *último hombre*, de aquel que ante la ausencia de Dios y la decepción del Hombre, se encuentra en un mundo sin sentido, valor ni motivación, donde ya ni siquiera es posible desear la muerte o la nada. Implica la absoluta preponderancia de la nada en la abolición de la voluntad, pues en el imperio de las fuerzas reactivas ya no se puede querer ni desear nada, ya que impera la absoluta ausencia de valores, como si el mundo fuera *un desierto que crece*. Es el estado en el que las fuerzas ya no desean nada, ya no se dirigen ni atacan a otra cosa, sino que se dirigen contra sí mismas. Es el triunfo de las fuerzas reactivas que quieren prescindir del hombre en el imperio de la nulidad, una situación cero donde ya no se desea absolutamente nada, ni siquiera la nada misma pues se carece de sentido y de valor. Se trata más que de un pesimismo absoluto de un abatimiento absoluto de la voluntad por sus propias fuerzas compositivas que le impiden desear:

...la vida reactiva sola con sí misma, careciendo incluso de la voluntad de desaparecer, soñando en una pasiva extinción (...) *El último de los hombres*, ése es el descendiente del asesino de Dios: mejor ninguna voluntad, mejor un único rebaño. <<Ya no nos hacemos ni pobres ni ricos: es demasiado penoso. ¿Quién puede querer gobernar todavía? ¿Quién está aún dispuesto a obedecer? Es demasiado penoso. *¿Ningún pastor y un único rebaño!* Todos quieren lo mismo, todos son iguales...>>²²⁷

De esta manera Deleuze interpreta los tres tipos del nihilismo pasivo concebidos por Nietzsche en función de 1) los valores superiores, 2) los valores reactivos y 3) la ausencia de valores, que juntos tienden a negar el mundo y a determinar la voluntad-afectividad del hombre: “para Nietzsche se trata de una sola y misma historia jalonada por el judaísmo, el

²²⁶ *Ibid.* pp. 208 y 209.

²²⁷ *Ibid.* (*Análisis de la piedad*) p. 212.

cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc. Hasta el último hombre.”²²⁸

Esta tipología tiene una profunda implicación política, pues Nietzsche convierte la historia en el proceso genealógico del nihilismo, que tiene un correlato afectivo, tan decisivo para Nietzsche si tenemos presente la manera en que entiende la voluntad de poder (cuya determinación es lo que está en juego de fondo en el proceso del nihilismo), originalmente como principio de la afectividad. Es decir, que el nihilismo tiene como finalidad política la determinación político-afectiva de los hombres, y con ello, de lo que pueden hacer. De tal manera, a cada tipo de nihilismo le correspondería un estado de afectividad, que es el signo de la articulación entre las fuerzas activas y reactivas de un cuerpo.

Precisemos, en el caso del hombre, las etapas del nihilismo. Estas etapas forman los grandes descubrimientos de la psicología nietzscheana, las categorías de una tipología de las profundidades:

1.^a *El resentimiento*: por tu culpa, por tu culpa... Acusación y recriminación proyectivas. Por tu culpa soy débil y desdichado. La vida reactiva elude las fuerzas activas (...) la reacción se vuelve algo sentido, <<resentimiento>>, que se ejerce contra todo lo que es activo. Se <<avergüenza>> a la acción: la propia vida es acusada, separada de su poder, separada de lo que puede (...)

2.^a *La mala conciencia*: por mi culpa... Momento de la introyección. Habiendo cogido a la vida como en un anzuelo, las fuerzas reactivas pueden volver a sí mismas. Interiorizan la culpa, se llaman culpables, se vuelven contra sí. Pero de ese modo dan ejemplo, invitan a toda la vida a que se una a ellas, adquieren el máximo poder contagioso –forman comunidades reactivas.²²⁹

²²⁸ *Ibid.* p. 213.

²²⁹ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. p. 220.

III.4.2 Voluntad de poder y Transvaloración

Para la exposición del cuarto tipo del nihilismo, el nihilismo activo, concebido por Nietzsche como la solución a la crisis civilizatoria, nos basaremos en el texto de las *Tres transformaciones*, texto con el que inicia el primer libro de *Así habló Zaratustra*:

Os señalo las tres transformaciones del espíritu: la del espíritu en camello, la del camello en león y la de león en niño. Para el espíritu fuerte, sufrido y reverente, hay muchas cosas pesadas; su fortaleza le hace apetecer cosas pesadas, e incluso las más pesadas (...) Pues con todo esto que es lo más pesado de todo, carga el espíritu sufrido; como el camello cargado que se interna en el desierto, también él se interna en el desierto. Pero en el desierto se produce la segunda transformación: la del espíritu en león ansioso de conquistar su libertad, como si fuera una presa, y ser dueño y señor de su propio desierto (...) El león no es capaz de crear nuevos valores, pero sí de conquistar la libertad requerida para esa nueva creación. Conquistar la libertad y una santa negativa incluso frente al deber: para eso hace falta el león (...) ¿Por qué el rapaz león tiene que transformarse en niño? El niño es inocencia, olvido, un nuevo principio, un juego, una rueda que se pone en movimiento por sí misma, un echar a andar inicial, un santo decir “sí”: Para el jugo del crear, hermanos, hace falta un santo decir “sí”: el espíritu quiere hacer ahora su propia voluntad; al retirarse del mundo, conquista ahora su propio mundo.²³⁰

Como podemos ver en este texto, todo se juega en el ámbito de los valores y la determinación de la voluntad, que es la evolución misma del espíritu, el itinerario que en el forcejeo del nihilismo el hombre ha hecho, y tiene que hacer para liberarse de él. En estos términos, la forma en que Nietzsche concibe la liberación consiste primero en hacerse consciente y aceptar la realidad del proceso que ha sucedido y pasivamente se ha padecido; para después, incidir activamente en ese proceso cambiando su sentido, y dirigiéndolo contra sí mismo, pues si es real lo que describe, los elementos del nihilismo son los recursos, las piezas-armas, con los que el hombre cuenta para actuar. Entonces, como la solución a la crisis del nihilismo, Nietzsche concibe un nuevo tipo, un nihilismo activo, que haciendo uso de los recursos y la dinámica misma del nihilismo tienda a destruirlo y a liberar de sus efectos al hombre.

²³⁰ Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. (Las tres transformaciones) pp. 50 y 51.

De tal manera, el *nihilismo activo* se define por *la creación de nuevos valores*, la afirmación del mundo, la valoración positiva de la vida y la liberación afectiva del ser humano. Realizada a través de la conquista de la voluntad de poder, en el sometimiento de las fuerzas pasivas por las activas al interior del propio cuerpo: “Pero cuando se cambia el elemento, entonces y solamente entonces, se puede decir que se han invertido todos los valores *conocidos o cognoscibles hasta este momento*. Ha sido vencido el nihilismo: la actividad recupera sus derechos, pero sólo en relación y en afinidad con la instancia más profunda de la que derivan. Aparece en el universo el devenir-activo, pero idéntico, a la afirmación como voluntad de poder...”²³¹

La voluntad de poder es querer, y de eso tiene que darse cuenta el hombre: de la manera en que funciona y de la importancia decisiva del objetivo al que tiende, y del por qué de ese objetivo, si existe en beneficio propio o de otros, y a partir de ello, orientar activamente su voluntad a través de los valores que asuma, y en el límite, cree. En tal labor, Deleuze distingue dos momentos fundamentales en relación con el nihilismo que es el darse cuenta de la existencia y suma importancia de la voluntad de poder, reconocerle desde la dimensión de la valoración como fuerza creativa: instrumento de liberación individual y de transformación del mundo; y una vez conocida la voluntad de poder, ejercer sus fuerzas activas, destruyendo los valores y conceptos del nihilismo (filosofar a martillazos), creando nuevos valores a partir de la realidad existente, es decir, el segundo momento del nihilismo activo que es la transmutación de los valores o la transvaloración

Deleuze explica la dinámica de la conquista de la voluntad de poder, por medio de dos conceptos que surgen en el proceso mismo del nihilismo, y son la “*ratio cognoscendi*” y la “*ratio essendi*”.

La *ratio cognoscendi* es una dimensión del nihilismo, que en su dinámica terrible le descubre al hombre la realidad de su propia voluntad, con los efectos negativos pero claramente evidentes de su negación, es decir, a fuerza de sus consecuencias perniciosas

²³¹ Deleuze. *Nietzsche y la filosofía. (Nihilismo y transmutación: el punto focal)* p. 241.

sobre la voluntad del hombre el nihilismo le muestra la realidad, importancia y funcionamiento de la voluntad de poder:

...la voluntad de poder aparece en el hombre y se hace conocer, en él, como una voluntad de la nada. Y, a decir verdad, poco sabríamos sobre la voluntad de poder si no captásemos su manifestación en el resentimiento, en la mala conciencia, en el ideal acético, en el nihilismo que nos obliga a conocerla (...) el nihilismo, la voluntad de la nada, no es sólo una voluntad de poder, una cualidad de voluntad de poder, *sino la ratio cognoscendi de la voluntad de poder en general.*²³²

Y si la *ratio cognoscendi* muestra la existencia de la voluntad de poder, sólo lo hace en su aspecto negativo, es un primer momento que nos muestra su existencia pero no su específica realidad. La especificidad de la voluntad de poder es querer, ser afirmación, aún cuando afirme la nada o su negación, y es mostrada por la *ratio essendi*. Conocimiento esencial que es realizado en un segundo movimiento, llevado a cabo por el nihilismo activo, que haciendo consciente del carácter afirmativo de la voluntad lleva a que la voluntad recupere este carácter original o esencial, en la transmutación de los valores haciéndolos pasar de negativos a activos.

Y la afirmación, a su vez, no es sólo una voluntad de poder, una cualidad de voluntad de poder, es *ratio essendi de la voluntad de poder en general*. Es *ratio essendi* de cualquier voluntad de poder, por consiguiente razón que expulsa lo negativo de esta voluntad, del mismo modo que la negación era *ratio cognoscendi* de toda la voluntad de poder (por consiguiente razón que no dejaba de eliminar lo afirmativo del conocimiento de esta voluntad). De la afirmación derivan los nuevos valores (...) El nihilismo expresa la cualidad de lo negativo como *ratio cognoscendi* de la voluntad de poder; pero no termina sin transmutarse en la cualidad contraria, en la afirmación como *ratio essendi* de esta misma voluntad...²³³

La Transmutación o transvaloración, entonces, consiste en el ejercicio positivo de la voluntad de poder, en el paso de su negatividad a su positividad seguido de la transformación de los valores reactivos en valores nuevos. A través, primero del predominio de las fuerzas activas y su posterior influjo-sometimiento de las fuerzas

²³² *Ibid.* p. 242.

²³³ *Ibid.* p. 243.

reactivas, convirtiéndolas en elementos plástico de la afirmación de la existencia. Así, la transvaloración es el punto culminante del nihilismo, y la conquista de la voluntad de poder, una transformación radical del mundo ético, que como el propio término “transvalorar” lo indica, no significa invertir los valores, aunque en un primer momento, en la fase del nihilismo pasivo lo parezca, sino, en llevar los valores más allá del bien y del mal reactivo, a una dimensión de la afirmación de la existencia y la valoración de la vida, que estén más allá del bien y del mal del nihilismo.²³⁴

La crítica sólo es radical y auténtica si tiende a la transvaloración que es la superación del nihilismo. Por esta razón, Deleuze identifica en el pensamiento nietzscheano una crítica, implícita, devastadora de la filosofía crítica de Kant. Pues las tentativas de Kant, de hacer una filosofía crítica, que con un equivalente al giro copernicano supere la metafísica, se queda sólo en las declaraciones y las buenas intenciones, al no implicar una auténtica transvaloración: al dejar intactos los valores y los poderes del mundo que pretende criticar. En realidad, Kant no cambia radicalmente nada, ni crítica lo fundamental, solamente inicia una crítica no consumada que termina respetando devotamente los aspectos más importantes de aquello que se dispone a criticar. Por ello Deleuze, reconocía en Nietzsche una especie de refutación y continuidad del proyecto crítico kantiano.²³⁵

¿Quién puede creer que Kant ha restaurado la crítica o recobrado la idea de un filósofo legislador? Kant denuncia las falsas pretensiones del conocimiento, pero no pone en duda el ideal de conocer; denuncia la falsa moral, pero no pone en duda las pretensiones de la moralidad, ni la naturaleza ni el origen de los valores. Nos reprocha el haber mezclado

²³⁴ La destrucción activa significa: el punto, el momento de transformación en la voluntad de la nada. La destrucción se hace activa en el momento en que, al ser rota la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de la nada, ésta se convierte pasa al lado de la afirmación, se refiere a un poder de afirmar que destruye a las fuerzas reactivas. La destrucción se hace activa en la medida en que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirmativo: <<eterna alegría de devenir>>, que se declara en un instante, <<alegría de la aniquilación>>, <<afirmación del aniquilamiento y de la destrucción>>. Este el <<punto decisivo>> de la filosofía dionisiaca: el punto en el que la negación expresa una afirmación de la vida, destruye las fuerzas reactivas y restaura la actividad en todos sus derechos. Lo negativo se convierte en el trueno y el rayo del poder de afirmar. Punto supremo, focal o trascendente, Medianoche, que en Nietzsche no se define como un equilibrio o una reconciliación de los contrarios, sino por una conversión...” *Ibid.* pp. 244 y 245.

²³⁵ “Lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en el <<eterno retorno>> y en <<la voluntad de poder>>) es una transformación radical del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y con nuevos conceptos.” *Ibid.* (*La terminología de Nietzsche*) p. 77.

dominios, intereses; pero los dominios permanecen intactos, y los intereses de la razón sagrados (...) Pero si nuestras propiedades expresan en sí mismas una vida disminuida y un pensamiento mutilador, ¿de qué nos sirve recuperarlas, o de que nos sirve convertirnos en su verdadero sujeto? ¿Hemos suprimido la religión cuando hemos interiorizado al sacerdote, cuando la hemos colocado en el fiel, a la manera de la Reforma? ¿Se ha matado a Dios cuando hemos colocado al hombre en su lugar y hemos guardado lo esencial, es decir, el lugar? El único cambio es éste: en lugar de ser cargado desde fuera, el propio hombre toma los pesos para colocárselos sobre sus espaldas...”²³⁶

En resumen, en los términos anteriores, con el nihilismo pasivo el tirano-sacerdote controla imaginariamente, con mixtificaciones, el reino de lo verdadero y lo bueno, determinando ficticiamente lo que es el mundo, y una vez definido, administra el acceso a sus valores, creando la estructura jerárquica para acceder a mundo y valores a cambio de la servidumbre de los hombres. Mientras la filosofía, entendida en los términos de la positividad spinozista-nietzsacheana libera las facultades de imaginar y pensar racionalmente, para concebir lo más adecuado para la plenitud de la propia existencia, devolviéndole al hombre una dimensión fundamental de su autonomía como individuo y colectividad. Libertad para imaginar y libertad para conocer que desembocan en una libertad para valorar, con las cuales, la filosofía auténticamente crítica busca franquear los géneros de la ciencia y el arte, la división del lenguaje que funda la división del conocimiento, y el consecuente sometimiento del pensamiento.

Y en lo relativo al nihilismo activo, en la situación de la crisis nihilista la transvaloración es la pieza clave (la piedra filosofal) de la filosofía, que es la mala conciencia de su tiempo. Y el nihilismo, la conciencia del futuro del mundo o los mundos virtuales del hombre, y virtual no quiere decir aquí idealista sino imaginario y posible. Esto es lo que le permite a Deleuze ver su perspectiva spinozista, lo imaginario no como lo insustancial sino como la eventualidad del mundo presente y futuro. Es decir, en los términos estrictos del nihilismo y la transvaloración nietzscheanos, es posible cambiar al mundo pues en él ningún orden o estado de cosas es definitivo, sino que desde una perspectiva materialista-genealógica, histórico, y por ello, transitorio.

²³⁶ Deleuze. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. pp. 214 y 215.

La concepción ontológica y genealógica de Nietzsche, entonces, le da al mundo el carácter de lo histórico, y con ello, también a la cultura. Lo cual implica el auténtico carácter revolucionario del pensamiento nietzscheano, pues comprende la necesidad y posibilidad de transformar el mundo y reconoce en el hombre la capacidad para hacerlo, desmintiendo las versiones esencialistas que en nombre de la sustancialización absolutizan el mundo del presente, con argumentos trascendentes: mostrando, más bien, que la filosofía, el pensamiento haciendo pleno uso de la facultad de la razón y la imaginación, está contra el presente de la bajeza y la decadencia en función de las potencialidades, voluntad de poder, del mundo y del hombre, que son las de la vida misma. Así, materialismo y vitalismo convergen en el sentido revolucionario de la filosofía crítica de Nietzsche.

CONCLUSIÓN

La perspectiva de Gilles Deleuze para estudiar el pensamiento de Nietzsche es más que adecuada, *legítima* y *necesaria*. Ya que si bien como lo planteaba el propio Nietzsche “no hay hechos sino interpretaciones”, como hemos visto a lo largo de la investigación, “no todo vale”, “ni vale lo mismo”, y esto aplica también para la interpretación del pensamiento nietzscheano. Pues el auge de Nietzsche como quizá el filósofo más tratado desde el segundo cuarto de siglo XX a la fecha, implica una proliferación de interpretaciones de la más variada tendencia y calidad, dentro de las cuales, si bien hay muchas legítimas existen otras que definidas por el espíritu de los tiempos, que criticó tan duramente él mismo, falsean su pensamiento convirtiéndolo en causa o cómplice de la decadencia, como fue el caso paradigmático, en esta investigación abordado, del canon germánico nacional-socialista.

La interpretación deleuzeana es *legítima* porque basándose en los textos, más allá del canon y las falsificaciones de las ediciones, supo encontrar el sentido crítico del pensamiento nietzscheano al asimilar el método genealógico en el estudio de la obra. Y es *necesaria*, porque identificó las motivaciones que movían a Nietzsche a pensar: dar respuesta a la gran crisis de la postmodernidad que profetizó en su estudio sistemático del nihilismo, y aún en el contexto de esa crisis, concebir la posibilidad de un futuro para la humanidad.

Esa clarividencia de Deleuze es resultado, por una parte, de la tradición crítica del pensamiento francés (Bataille, Camus, Klossowsky, Sartre), y en gran medida, producto de su perspectiva spinozista, que como también mostramos a lo largo de la investigación implica un paralelismo biográfico y teórico real, que le permiten a Deleuze ir más allá de la intuición o especulación de sus predecesores, e incluso adelantarse con afirmaciones sólo constatadas tras los descubrimientos filológicos de Colli-Montinari: el papel central del cuerpo, la lucha contra la negatividad, la dimensión eminentemente afectiva de su pensamiento, el estudio del inconciente, y el poder como el eje vertebral de su filosofía crítica.

En estos términos, el poder y la política servil que somete y domina en función de los valores establecidos (dinero, fama, honores) son objetos de una crítica feroz por parte de Nietzsche y objetivos de una propuesta, donde la metodología genealógica de la filosofía crítica pondera la bajeza de política y poder; y concibe la forma de crear otros, en función del ejercicio afirmativo de la voluntad. Así las cosas, la reflexión en torno al poder atraviesa la obra de Nietzsche de manera negativa-crítica y de manera positiva-creativa, en los términos del nihilismo, con la concepción de las fuerzas activas y una voluntad de poder afirmativa que devienen el auténtico poder del hombre. El poder de ser señor de sí mismo, convertirse en un espíritu libre, y el poder de transformar el mundo tanto objetivo como subjetivo en función de la plenitud de su existencia corporal-concreta; destruyendo simultáneamente con esos mismos elementos todo lo que se oponga a ello: mixtificaciones en la forma de valores, creencias, costumbres e ideas.

Por último, sólo resta precisar que no hay un solo Nietzsche sino una multiplicidad ellos. Nietzsche se dice en plural. “Nietzsches” que realmente existieron y existen, que son reales y no inventados por el oportunismo o la estupidez de otros. Y que dentro de esos muchos “Nietzsches” reales existe uno que es revolucionario: liberador de los hombres y fundador de un pueblo futuro. Un individualista radical, inspiración de opositores al Estado y a toda forma social servil-gregaria. Un hombre del pasado mañana, un visionario, habitante y emisario de otro mundo y otros futuros posibles para la humanidad. *Un mensajero del amanecer en medio de la noche más profunda.*

APÉNDICE



LÁMINA 1. Gilles Deleuze en febrero de 1986. (Fotografía tomada por Gérard Uferas, publicada en *Le Magazine littéraire*, septiembre de 1988, p. 30).



LÁMINA 2. Escudo del anillo de Spinoza, cuyo mensaje se ha interpretado: “cuidado que tiene espinas” o “cuidado que tengo espinas”.

3

10.000 a. J.C.

LA GEOLOGÍA DE LA MORAL
(¿POR QUIÉN SE TOMA LA TIERRA?)



Doble articulación

LÁMINA 3. Ilustración de la tercera “meseta”. Deleuze Gilles, Guattari Félix. *MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia*. 9ª ed. PRE-TEXTOS. Valencia. 2010, p. 47.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Metafísica*. EDITORIAL GREDOS, S.A. Madrid. 1994.
- Brandes Georg. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Sexto piso editorial. México. 2004.
- Camus Albert. *El hombre rebelde*. Alianza Editorial. Madrid. 2008.
- Castilla Cerezo Antonio. *Nietzsche o el espíritu de la ligereza*. (Coordinador). Plaza y Valdés. México. 2010.
- Colli Giorgio. *Introducción a Nietzsche*. Folios. México. 1983.
- Damasio Antonio. *En busca de Spinoza*. 2ª ed. CRÍTICA. Madrid. 2003.
- Deleuze Gilles. *Conversación*. 3ª ed. Pre-textos. Valencia. 1999.
- _____. *Crítica y clínica*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1996.
- _____. *Diálogos*. Editorial Pre-textos. París. 1980.
- _____. *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores S.A. Madrid. 2009.
- _____. *En medio de Spinoza*. 2ª ed. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2008.
- _____. *Exasperación de la filosofía*. Editorial Cactus. Buenos Aires. 2006.
- _____. *Lógica del Sentido*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Barcelona. 2005.
- Gilles Deleuze. Guattari Félix. *MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia*. 9ª ed. PRE-TEXTOS. Valencia. 2010.
- _____. *Nietzsche y la filosofía*. 8ª ed. ANAGRAMA. Barcelona. 2008.
- _____. *¿Qué es la filosofía?* 8ª ed. Anagrama. España. 2009
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. LES EDITIONS LE MINUIT. Paris. 2010.
- _____. *Spinoza, Kant y Nietzsche*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974.
- _____. *Spinoza: una filosofía práctica*. TUSQUETS EDITORES S.A. Barcelona. 2001.
- Domínguez Atilano. *Biografías de Spinoza*. Alianza Editorial. Madrid. 1995.

Dosse François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. FEC. Argentina. 2009.
Echeverría Bolívar. *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI editores S.A. de C.V. México. 2010.

Enguita Esteban. *El legado de Nietzsche y su pensamiento político*”, en Esteban Enguita y Julio Quesada. (coord.) *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Huerga y Fierro editores. España. 2000.

Foucault Michel. *Theatrum Philosophicum/ Repetición y diferencia*. 2ª ed. Editorial Anagrama. 1999.

Frey Herbert. *La sabiduría de Nietzsche*. Miguel Ángel Porrúa, librero-editor. México. 2007.

_____. *Nietzsche, Eros y Occidente*. Miguel Ángel Porrúa, librero-editor. México. 2005.

Heidegger Martin. *Nietzsche*. Vol I. 2ª ed. Editorial Destino S. A. Barcelona. 2000.

Hernández Arias José. *Nietzsche y las nuevas utopías*. Valdemar. Madrid. 2002.

Krumpel Heinz. *Utopía y realidad en el pensamiento intercultural. en América Latina: democracia, pensamiento y acción; reflexiones de utopía*. Cerutti Horacio y Páez Rodrigo compiladores. Plaza y Valdés. México. 2003.

Nietzsche Friedrich. *Aurora*. 4ª ed. José J. Olañeta, Editor. Barcelona. 2003.

_____. *Correspondencia*. Editorial Labor S. A. Barcelona. 1974.

_____. *Ecce homo*. Alianza. Madrid. 1971.

_____. *Filosofía general*. M. Aguilar. Madrid. 1933

_____. *Fragmentos Póstumos*. ABADA EDITORES. Madrid. 2004.

_____. *Fragmentos póstumos sobre política*. Editorial Trotta S. A. Madrid. 2004.

_____. *Fragmentos Póstumos (1885-1888) IV*. EDITORIAL TECNOS. Madrid. 2006.

_____. *Obras inmortales*. Tomo IV [*El viajero y su sombra, Humano demasiado humano*]. Teorema S.A. Barcelona. 1985.

_____. *Obras selectas (Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, El anticristo, El ocaso de los ídolos)*. EDITAM libros S.A. España. 2000.

_____. *Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial. Madrid. 2000.
Nietzsche Friedrich. *La voluntad de poder*. 18ª ed. EDAF. España. 2010.

_____. *Nietzsche contra Wagner*. Ediciones Siruela. España. 2002.

Mann Tomas. *Shopenhauer, Nietzsche, Freud*. PLAZA & JANES EDITORES. S. A. Barcelona. 1986.

Onfray Michel. *Fisiología de Geroges Palante*. Errata natutae editores. Madrid. 2002.

_____. *La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche*. Gedisa Editorial. Barcelona. 2009

Salomé Lou Andreas. *Nietzsche*. Ediciones Casa Juan Pablos, S. A. de C.V. México. 2000

Sazbón José. *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires. 2009.

Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*. FCE. México. 2002.

_____. *Tratado Breve*. Alianza Editorial S.A. Madrid. 1990.

_____. *Tratado Teológico Político/Tratado Político*. 4ª ed. Editorial Tecnos. Madrid. 2007.

_____. *Tratado Teológico Político*. Juan Pablos Editor, S.A. México. 1975.

Tatián Diego, Ricardo Forster. *Mesianismo, Nihilismo y Redención*. EDITORIAL ALTAMIRA. Argentina. 2005.

FUENTES ELECTRÓNICAS:

Georges Bataille. *Nietzsche y el futuro alemán*. En *ACÉPHALE*. Religion / Sociologie / Philosophie», nº 2, 21 de enero de 1937. Traducción de Margarita Martínez. Texto consultado en: http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/nietzsche_fascistas.htm, el día 18/02/12, página administrada por el profesor de filosofía Horacio Potel.

Clase impartida por Deleuze el día 20/01/81. Fuente: <http://www.webdeleuze.com>. Página consultada el 10/02/08.

Paolo D'Iori. *L'éternel retour. Genèse et interprétation*, p. 2. Texto revisado en la página electrónica:

http://ancien.item.ens.fr/contenus/publications/articles_cher/Diorio/ER_originale.pdf. Consultada el día 22/03/2012.

Nietzsche en castellano: <http://www.nietzscheana.com.ar/>

<http://deleuzefilosofia.blogspot.mx/>. Sitio administrado por el psicólogo Fernando Reberendo.