



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**NIETZSCHE: LA EXPERIENCIA MODERNA
EMPOBRECIMIENTO DE LA VIDA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ FRANCISCO BARRÓN TOVAR

TUTORA:
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA LORENZO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. MARZO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

¡Pero qué importamos *nosotros*!
Más allá del bien y del mal, § 23

¿Qué importamos nosotros?
Aurora, § 270

¡No te escondas en tu terquedad! ¡Qué
importas tú! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!
Así habló Zaratustra, “La más
silenciosa de todas las horas”

ÍNDICE

ÍNDICE.....	P.4
VOCABULARIO MÍNIMO.....	P. 5
INTRODUCCIÓN.....	P.8
DIAGNOSIS.....	P. 19
LO MODERNO. TERQUEDAD	P. 20
LO POSITIVO. APRENDER A DECIR SÍ	P. 25
LO QUE SÍ SUCEDE. ALTERACIÓN DE LAS CONSTELACIONES DE PRODUCCIÓN DE SÍ MISMO	P. 32
¡AHORA HAY QUE INVENTAR! SINTOMATOLOGÍA	P. 41
A MODO DE EJEMPLO: SOLUCIÓN FINAL.....	P. 50
MÁQUINA DE PRODUCIR EXPERIENCIAS. ALTERACIÓN DEL FUNCIONAMIENTO DEL $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$	P. 51
TRATADO SOBRE UNA ENFERMEDAD. LO HABITUAL	P. 61
EFFECTO-REALIDAD I. LOS CUERPOS HABITUALES	P. 72
A MODO DE EJEMPLO: TRATA DE PERSONAS.....	P. 82
EFFECTO-REALIDAD II. LA NATURALIZACIÓN DEL PODER DEL LENGUAJE	P. 83
LE FALTAN LAS MANOS. MALFORMACIÓN = EXPERIMENTACIÓN CONSIGO MISMO	P. 93
CONCLUSIÓN. APUNTES PARA UNA EXPERIENCIA PRODUCTIVA	P. 101
BIBLIOGRAFÍA	P. 104

VOCABULARIO MÍNIMO

Acontecimiento

Se trata de la perseverancia de una alteración en la que se conjuntan, articulan y funcionan, en un sentido contingente y paradójico, múltiples y heterogéneos mecanismos azarosos, singulares y productivos de experiencias y subjetividades. Todo acontecimiento es la articulación de cuerpos, fuerzas políticas y sociales, maneras de vivir, colectividades, prácticas, formas de sensibilidad, especies animales, vegetales y minerales, ficciones, etcétera. Puede concebirse como la emergencia de productos azarosos –de hábitos que conducen nuestro cuerpo y nuestra lengua, de discursos o leyes, de dispositivos políticos y ejercicios de poder, de mecanismos económicos, de invención de resistencia, de maneras de vivir. Cada cosa, cada acontecimiento es la aparición de circunstancias hechas de múltiples mecanismos azarosos, singulares y productivos. Se le puede usar conceptualmente como génesis, metamorfosis, transmutación o diferenciación tenaz. Se le debe estudiar singularmente y de acuerdo a discursos provisionales y críticos.

Barbarie moderna

La barbarie moderna se trata de un campo de experimentación o una inexperiencia que exige producir. Se trata de un apego, cierto gusto, cierta simpatía, un estilo determinado de ejercitar la experiencia. Se trata de una insistencia, como exigencia habitual, en re-producir lo humano (prácticas, pasiones, relaciones –políticas, sociales, educativas, económicas, técnicas–, etcétera) según ciertos artilugios vitales que tienen el efecto de empobrecer estética-corporalmente. Así, se diagnostica barbarie cuando el ámbito de experiencia genera al unísono los síntomas de exageración estilística, degradación de la sensibilidad, voluntad corta, incapacidad de una respuesta que no sea estereotipada, indisciplina afectiva, etcétera, y todos articulándose para permitir la puesta en operación de respuestas adecuadas y azarasas a lo que acontece.

Crueldad

La contraparte de la experimentación. Se trata del ejercicio mezquino, vano, fantasioso, desmesurado de la experiencia que produce sufrimiento. Se puede caracterizar como el dispositivo sensible que funciona produciendo relaciones, costumbres, hábitos, normalidades, colectividades, cuerpos y procesos de subjetivación en los que la experiencia se ejerce consumiendo a los individuos, incapacitando fisiológicamente, educando en el vicio, reduciendo la vitalidad, asolando el deseo, enclaustrando un proceso de individuación en una subjetividad. Un sistema de crueldad se ejerce reproduciendo condiciones acontecimentales que permiten prácticas pauperizadas de la sensibilidad, se ejerce abandonado a los embates de lo que acontece a los cuerpos desarmados de invenciones afortunadas. Un mecanismo meramente estético-cultural.

Cuerpo

Se trata de un protocolo finito de experimentación, según caracterización de Gilles Deleuze. No habría que confundir el cuerpo con el conjunto de órganos y miembros físicos. Un cuerpo es la articulación de potencias físicas puestas en ejercicio en cierto sentido. Así un cuerpo es las capacidades puestas en operación, el conjunto de hábitos usados, los discursos afirmados, para responder a un acontecimiento. Todo cuerpo colectivo e individual, social y político, histórico y sensible.

Empirización

La empirización de trata de un gusto, un mecanismo, de testaruda reiteración de los mecanismos estético-culturales ya antes emplazados ante lo acontecido. La empirización funciona incapacitando fisiológicamente a los cuerpos, eso hace que reaccionen inmediata, bruscamente. Como si los individuos y las colectividades no tuvieran otra manera responder a lo que les acontece más que ejercitando pasivamente sus sentidos. La empirización de la experiencia deja a los cuerpos sin poder improvisar, sin poder ejercer recursos culturales. Como si los cuerpos se redujeran al ejercicio de sus sentidos inmediatos.

Estético-político

Se trata del ámbito del ejercicio de la sensibilidad de los cuerpos, las costumbres, las afecciones, las relaciones, los gestos, las prácticas, los discursos, las pasiones en términos de su alejamiento de un ejercicio de la crueldad y su carácter productivo. En este sentido, se trataría de poder pensar y decir las alteraciones sensibles que constituirían las relaciones y los sentidos de las colectividades. Se trata del análisis y valoración de la producción y alteraciones de las experiencias (de lo humano). Es un espacio plagado de historia y de discurso, de memorias, de *gestus*, de gustos, de reacciones corporales, de mímica material, de pasiones, de comportamientos y huellas corporales. Todo discurso estético-político debe ejercerse como el diagnóstico de una sensibilidad singular que permite determinar un hábito, una práctica o un discurso como viciosos o virtuosos, como revolucionarios o fascistas.

Genealogía

Se trata del análisis crítico de las múltiples astucias estratégicas (materiales, políticas, discursivas, ficcionales, sociales, corporales, etcétera) que producen las permanencias, los desplazamientos y las alteraciones que sufren los procedimientos, las operaciones y los mecanismos, discursivos, sensibles, corporales y prácticos, inventados e impuestos en relación con muy determinadas exigencias (acontecimiento). Así, se podrían analizar genealógicamente la invención, el comienzo y mantenimiento de relaciones políticas o de solidaridad, de maneras de individuación, de entramados de hábitos, de formas de resistencia, etcétera.

Kairós

Palabra griega que puede traducirse de múltiples maneras: medida conveniente, justa medida // momento oportuno, tiempo favorable, ocasión // oportunidad, conveniencia // ventaja, utilidad // tiempo presente // estación // lugar conveniente; en plural oí kairoí significa las circunstancias. Improvisar se dice *epí kairou legein*. Existe en griego la palabra *kairois* que tiene como significados: oportuno, favorable, conveniente, útil // en el sitio –de donde mortal. Por su parte, *kairós* significa lizo // espiguilla reguladora del telar // apertura; de donde *kairosséon*: bien tejido, fino. En la antigua Grecia la palabra *kairós* se usaba en casi todas las discusiones importantes, aunque en los griegos no se halle diferenciado pues pertenece a los mecanismos de la práctica de pensamiento. Se pueden distinguir, al menos, las siguientes problemáticas que acompañan a los pensadores antiguos cuando trataban al *kairós*: 1) cuestión de físico-ontológica del devenir; 2) cuestión poético-técnica en relación con el *lógos* y sus poderes (estudiada sobre todo por los poetas y los sofistas); y 3) cuestión estético-política en relación con lo humano y su quehacer en la *pólis* y en el *kósmos*.

INTRODUCCIÓN

Ningún estudio ha llegado hoy hasta el infierno donde se forjan las deformaciones que luego aparecen como alegría, franqueza, sociabilidad, como lograda adaptación a lo inevitable y como sentido práctico libre de sinuosidades
T. W. Adorno, *Minima moralia*.

Quisiera que se considerara esta tesis como un ejercicio de lectura. Este ejercicio de lectura, sobre un problema en la obra del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, pretende apropiarse un arsenal para decir y elaborar el concepto de experiencia.

Esta tesis supone que las condiciones problemáticas que configuran la experiencia se han convertido poco a poco, a partir del siglo XIX, en el centro de discusión de la mayoría de nuestros discursos y prácticas contemporáneas. Digamos que es el problema articulador de nuestra actualidad, articulados a éste las demás cuestiones adquieren sentido. No es casual que las epistemologías modernas construyeran sus conceptos de sujeto (político, ético, social, etcétera) a partir de un gesto discursivo en el que se comienza determinando un concepto de experiencia. No es casual que sea el concepto de sujeto uno de los más criticados y deconstruidos, y que la epistemología se halle tan puesta en cuestión en nuestros días. Y no es casual que de cierta manera, el día de hoy, hayamos reinterpretado en términos estéticos aquellos discursos que describen nuestros problemas políticos, científicos, sociales, tecnológicos, artísticos. En este ámbito problemático la obra de Nietzsche –junto con la de otro puñado de pensadores, entre los que se contarían Walter Benjamin y Gilles Deleuze, desde el siglo XIX– elabora herramientas conceptuales que permiten describir y evaluar aquello que se produce en cualquier experiencia moderna.

Leemos que algo pasa con la experiencia, que la experiencia preocupa. Y es que sólo habría que revisar algunos textos periodísticos o académicos. Sólo habría que revisar nuestros discursos sobre los que nos pasa, para descubrir el campo problemático de la

experiencia articulando nuestras preocupaciones. Discursos como: “La clase de sociedad que se ha desarrollado en los últimos decenios tiene el impulso de convertir todo en mercancía. Entrás en cualquier gran almacén cultural y te encuentras con *packs* de experiencias dispuestos para la venta.”¹ Discursos como: “Lo bueno de la educación está en realidad en la experiencia”.² Incluso en textos en los que podemos leer algo así:

La situación actual es una crisis de los valores comunes donde el poder del capital sobre la sociedad se manifiesta en el individualismo consumista. En este marco, la cultura se presenta a la vez como el tejido de experiencia común amenazado, invadido por los valores mercantiles, y como la instancia encargada de poner remedio a los efectos de esta invasión, de oponer las exigencias de autonomía del arte a la estetización comercial o de volver a tejer las desgarradas redes del *vínculo social*.³

Pero a la par de que el campo problemático de la experiencia comienza a articular las preocupaciones, desde el siglo XIX se viene ejercitando, en los ámbitos más disímiles y variados, un mismo y machacón discurso que diagnostica un efecto estético-político: “crisis de la percepción”,⁴ “pobreza y depauperación de la sensibilidad humana”,⁵ “el moderno padece de una personalidad debilitada”,⁶ “decadencia y empobrecimiento del obrero”,⁷ “empequeñecimiento e igualación del hombre”,⁸ “vergüenza de ser un hombre”,⁹

¹ Jorge Riechmann, *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, citado en Esteban Hernández, “Cómo darse a la vida buena” [en línea], en <http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2012/01/04/como-darse-a-la-vida-buena-90334/> (Consulta: 4 de enero, 2011).

² Richard Gerver, “Crear hoy las escuelas de mañana” [en línea], en <http://www.rtve.es/television/20101213/crear-hoy-escuelas-manana/385896.shtml> (Consulta: 13 de enero, 2012).

³ Entrevista a Jacques Rancière [en línea], en “Hablar de crisis de la sociedad es culpar a sus víctimas”, en <http://www.publico.es/culturas/416926/hablar-de-crisis-de-la-sociedad-es-culpar-a-sus-victimas>

⁴ Walter Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. de Roberto J. Vernengo. México, Origen-Planeta, 1986, p. 119.

⁵ Simón Marchán Fiz, *La estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del estructuralismo*. Trad. de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid, Akal, 1989, p. 255.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999, § 5. A partir de ahora para los libros de Nietzsche sólo pondré el nombre del libro o fragmento en cuestión y los demás datos, es decir, obviaré el nombre de autor.

⁷ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1984, primer manuscrito, p. 58.

⁸ *La genealogía de la moral*. Trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000, Primer tratado, § 12, pp. 79.

⁹ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*. Trad. de Pilar Gómez Bedate. Barcelona, El Aleph, 1988.

“podredumbre del hombre”,¹⁰ “lenguaje empobrecido del arte”,¹¹ “situación de penuria”,¹² “toda vida humana parece degradada, vergüenza del hombre”,¹³ “vileza y vulgaridad de la existencia, ignominia de las posibilidades de vida”,¹⁴ “disociación entre la propia existencia y el curso del acontecer histórico, pérdida de la intimidad entre su propia persona y las cosas”,¹⁵ “inconsistencia de la vida, podredumbre fulminante de todas las cosas”.¹⁶ Parecería que mientras más preocupante se vuelve el concepto de experiencia –y más se ponen en cuestión las disciplinas y métodos para pensarla y elaborarla– más se incrimina a la experiencia de no ser real, rica, verdadera. Sucede como si mientras más usamos el concepto de experiencia en nuestros discursos y discusiones sobre nosotros mismos y nuestras relaciones, más nos querelláramos con nosotros mismos por no poder tener las mejores, las óptimas experiencias. Y rutinariamente se utiliza –en un gesto que acarrea la multitud de genealogías donde la palabra ha sido usada y donde las prácticas se han condensado: colonialismo, occidentalismo, racismo, ilustración, etcétera– el término “barbarie” o “bárbaro” para caracterizar nuestra experiencia empobrecida.¹⁷ Retomando una distinción frecuente que la tradición occidental nos da, desde el siglo XIX, en utilizar discursos en los que nos llamamos a nosotros mismos bárbaros. Discursos así abundan: “La decadencia está en nosotros. Luchamos contra la barbarie islamista tal como luchamos

¹⁰ K. Marx, *ibid*, Tercer manuscrito, p. 179.

¹¹ Eric Hobsbawn, *A la zaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX*. Trad. de Gonzalo Pantón. Barcelona, Crítica, 1999.

¹² Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Espacios*. Trad. de Oscar Terán. Puebla, 1982.

¹³ Georges Bataille, “La notion de dépense” en *La part maudite. Précédé de La notion de dépense*. Paris, Minuit, 1967, p. 46. La traducción es mía.

¹⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1997. p. 109.

¹⁵ Jean Clair, *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras*. Trad. de Lydia Vázquez. Madrid, Visor. 1999, p. 121.

¹⁶ Gustave Flaubert, *Madame Bovary*. Trad. de Carmen Martín Gaité. Barcelona, Tusquets, 1993, tercera parte, 6.

¹⁷ Cf. Alessandro Baricco, *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*. Trad. de Xavier González Rovira. Barcelona, Anagrama, 2008.

contra la barbarie comunista, y contra la nazi, pero la decadencia está siempre en nosotros y ganamos o perdemos las grandes guerras no por la fuerza militar de nuestros enemigos sino en la medida que somos capaces de conservar, y de proyectar, nuestra fortaleza moral.”¹⁸ O así: “Así que en vez de pedirle al Estado que limpie a la podrida policía que nos amenaza, los oyentes de las radios están dispuestos a que la seguridad de las ciudades esté en manos de paisanos de buenos reflejos y puntería adiestrada. En el Perú, cada cierto tiempo, la barbarie da un golpe al Estado y se apodera del discurso popular.”¹⁹ También así:

“existe una relación necesaria entre la barbarie y el fin del pensamiento o de la filosofía. Y quiero decir que nuestra crisis económica, ya larga, tiene sus orígenes más lejos todavía, hace unas décadas y que hace cuatro décadas se tomó como decisión seguir un modo de pensamiento que después, con el tiempo, se ha ido perfeccionando. Y que ese modo de pensamiento llevaba aparejado el fin del mismo pensamiento. Y eso es en lo que nos encontramos ahora. La crisis europea es una crisis del pensamiento, de la filosofía que sostiene y estructura nuestra visión del mundo y le otorga valores a través de los cuáles se producen y vertebran nuestras relaciones con los demás y con el propio mundo.”²⁰

O así: “Barbarie vigente. La policía de Papua Nueva Guinea, en el Pacífico, arrestó a decenas de personas acusadas de haber asesinado y comido a siete mujeres a las que acusaban de ser brujas.”²¹ Incluso:

“Desde la escuela militar José María Cabal, en la comuna 18 de Cali, aseguró que se trata de un acto desesperado por cuenta de la presencia militar que se mantiene en la zona: ‘Que un grupo que se autoproclama revolucionario tome a un pobre pescador y le cosa la boca, le corte los dedos, simplemente por negarse a participar de un hecho terrorista es una demostración de barbarie, cobardía y desespero’.”²²

¹⁸ Salvador Sostres, “La decadencia está en nosotros” [en línea], en <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/guantanamo/2012/01/18/la-decadencia-esta-en-nosotros.html> (Consulta: 25 de enero, 2012).

¹⁹ César Hildebrandt, “Culto a la muerte” [en línea], en <http://estamosjodidos.wordpress.com/2012/01/15/culto-a-la-muerte/> (Consulta: 25 de enero, 2012).

²⁰ Juan Pedro Viñuela Rodríguez, “El inicio de la barbarie y el fin de la filosofía” [en línea], en http://extremaduraprogresista.com/index.php?option=com_content&view=article&id=15908%3Ael-inicio-de-la-barbarie-y-el-fin-de-la-filosofia&catid=40%3Alibre-opinion&Itemid=59 (Consulta: 12 de diciembre, 2012).

²¹ “Barbarie vigente” [en línea], en http://www.montevideo.com.uy/notnoticias_171753_1.html (Consulta: 11 de julio, 2012).

²² “‘Lo que hicieron las Farc con campesino en el Cauca es un acto de barbarie’: Santos” [en línea], en <http://www.vanguardia.com/actualidad/colombia/144991-lo-que-hicieron-las-farc-con-campesino-en-el-cauca-es-un-acto-de-barbarie> (Consulta: 11 de julio, 2012).

Y lo más sintomático, es común que en los discursos preocupados por nuestra barbarie presente se recurra a evaluarla de manera negativa. Por ello son habituales esos discursos que determinan la experiencia mediante conceptos como “decadencia”, “crisis”, “pérdida”, “degradación”, “degeneración”, “corrupción”, etcétera. Como si en el momento en que más inquieta e intranquiliza la experiencia, y más se describe que algo pasa que la barbariza, sólo se pudiera valorar negativamente. Así, podemos leer discursos típicos como: “Vulgar, superficial... En general somos banales porque no sabemos muy bien qué otra cosa ser. Basta con ver la tele o escuchar la radio para ver hasta qué punto hemos superficializado nuestra vida y reducido nuestras diversiones a cosas absolutamente ridículas.”²³ O textos en donde se nos asegura que:

“la presencia televisiva no se limita a ser una máquina publicitaria; altera también nuestra percepción. Delante de la televisión se nos amputa de la experiencia real. [...] Hay así, en nuestra sencilla experiencia de mirar la ‘tele’, una pérdida de libertad que no se manifiesta como tal y permite, sin que nos demos cuenta, que profundos núcleos ideológicos nos devoren. Sometidos a imágenes aisladas y descontextualizadas, a discursos que no podemos responder, a eslóganes que prometen paraísos, se nos amputa de una representación coherente de una situación, convirtiéndonos en consumidores de expectativas de disfrute. [...] Sometidos a la espontaneidad mediática [...] nos amputan del trabajo real de la experiencia de la vida política. [...] ciudadanos amputados de su capacidad de vivir de manera autónoma”²⁴

Incluso una pensadora como Martha Nussbaum repite esas valoraciones negativas en discursos que afirman que la forma de educación corriente en nuestros días le construye al individuo una experiencia que lo vuelve “incapaz de distinguir entre la verdad y los estereotipos ignorantes difundidos por los dirigentes políticos y culturales”.²⁵

Contra esa valoración negativa el trabajo de Friedrich Nietzsche, y el de un puñado de autores, permiten elaborar y valorar de otra manera un concepto de experiencia. Y es la

²³ Entrevista Antonio Fornés, “En general somos banales porque no sabemos qué otra cosa ser” [en línea], en <http://www.lavanguardia.com/vida/20120102/54243488239/entrevista-antonio-fornes-reiniciate-filosofia.html> (Consulta: 13 de enero, 2012).

²⁴ Javier Sicilia, “El consumo a la luz de la tele”, en *Proceso* 1704, 28 de junio de 2009, pp. 64-65

terminología misma donde se determina negativamente y de manera simple el concepto de experiencia donde Nietzsche tratará de forjar un concepto de experiencia. Primeramente, permite decir que lo que ha acontecido es que el concepto de experiencia, tal como hasta la modernidad se aceptó y se forzó a usarlo de acuerdo a las potencias políticas, tecnológicas, económicas, subjetivas, culturales, etcétera, parece ya no servirnos. Los marcos especulativos –esos términos o discursos que permitían pensar la experiencia– como el de la sensación en sentido epistemológico, el de la costumbre, el de lo aprendido en la repetición, el de la tradición, el del cúmulo de aprendizajes, el de la experimentación científicante o artística y otros, parecen habérsenos vuelto inservibles. Y las descripciones y valoraciones negativas sólo son síntomas de esa alteración.²⁶ Así, en relación con esta tarea algunos autores han esbozado los elementos que podrían configurar un concepto de experiencia más conveniente. Es en este sentido que Michel Foucault en *El uso de los placeres* afirma que la experiencia es “la correlación, en una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.”²⁷ O, también, Dominick LaCapra, quien ha determinado los elementos que el día de hoy es posible usar para describir y elaborar el concepto de experiencia: bien común, virtualidad, procesos estructurales objetivados, trascendencia, trauma, inconsciente, risa, posiciones subordinadas, empatía, memoria, hipérbole y objetividad.²⁸

²⁵ Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Trad. de María Victoria Rodil. Madrid, Katz, 2010, p. 130.

²⁶ De hecho, se podría suponer que la definición hegeliana de experiencia, señala esa insuficiencia del concepto moderno al enfatizar el carácter productivo de la experiencia: “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia. [...] el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión de la conciencia misma” (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1998, pp. 58-59).

²⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Juan José Utrilla. México, siglo XXI, p. 8.

²⁸ Dominick LaCapra, “Experiencia e identidad”, en *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Trad. de Teresa Arijón. Buenos Aires, F.C.E., 2006, pp. 57-103.

En este sentido, el armamento conceptual que Nietzsche elabora permite alterar las valoraciones que pesan sobre nuestros ejercicios y discursos sobre la experiencia. No se trataría aquí de la simple operación tradicional de invertir lo bárbaro y llamarle culto –como en discursos a la usanza: “La ‘civilización’ de los vencedores, impuesta por medio de la barbarie, la matanza y el sometimiento.”²⁹–, se trataría de determinar la barbarie como condiciones de experimentación y producción de ejercicios de respuestas a lo que acontece. Y es que el tratamiento conceptual al que Nietzsche somete al campo problemático de la experiencia moderna rebasa por mucho los intentos epistemologizantes o moralizantes que son habituales y que se fundan en las oposiciones triviales culto/bárbaro, cruel/compasivo, salvaje/civilizado, inepto/ilustrado, etcétera. A ese tratamiento nietzscheano le he llamado estético-político: una descripción del ejercicio de la sensibilidad de los cuerpos, un análisis de las costumbres, las afecciones, las relaciones, los gestos, las prácticas, los discursos, las pasiones en términos de su alejamiento de un ejercicio de la crueldad y su carácter productivo.

Esta tesis sostiene que es en el ámbito de lo político –quizás más que en el artístico, o el ontológico, o en algún otro– donde se puede valorar de manera conveniente lo que las herramientas conceptuales de Nietzsche permiten decir y hacer. Ya que, se podría afirmar, sólo valorando de manera estético-política las alteraciones que por doquier se registran en nuestro campo problemático de experiencia es que se podrían entender efectos políticos y culturales como los que registran muchos pensadores y analistas desde el siglo XIX. Sólo valorando estético-políticamente, en los que se tome en cuenta el concepto de empobrecimiento de la vida, se puede concebir de mejor manera que Cornelius Castoriadis

²⁹ Demián Paredes, “‘Civilización’ con barbarie” [en línea], en <http://artemuros.wordpress.com/2012/01/23/civilizacion-con-barbarie/> (Consulta: 25 de enero, 2012).

diagnostique acerca de nuestras subjetividades y de nuestras formas de hacer política, “una inmensa corriente histórico-social que hace que todo se transforme en insignificante”,³⁰ una “fase de despolitización no coyuntural”.³¹ Sólo con herramientas de análisis estético-políticas, en las que se introduzca un concepto positivo de barbarie, se puede valorar como nuestras formas políticas de individuación lo que Luis Hernández Navarro llama “política del radicalismo plebeyo”:

Se trata de una ira contra la máquina diferente a la tradicional oposición al poder de corte programático y razonado de los movimientos socialistas históricos; [una ira] distinta a la resistencia (con frecuencia violenta) de los movimientos de liberación nacional contra las potencias coloniales. Es otra cosa: la explosión de furia de los de abajo, sin una propuesta política previa de transformación social o una ideología que justifique su acción. Es la cólera nacida del malestar, del desagrado, la indignación, la incomodidad, la frustración, el despojo y el maltrato de los poderosos. Es un profundo sentimiento de contrariedad que al exteriorizarse cambia el mapa político.

A través de la rabia un nuevo actor se ha descubierto y definido a sí mismo. Su furia puede tener contenidos antiautoritarios y anticapitalistas. Su ira es, indudablemente, una lucha por la dignidad entendida como el rechazo a aceptar la humillación y la deshumanización; como la negativa a conformarse; como la no aceptación del trato basado en los rangos, las preferencias y las distinciones, como la exigencia de ser juzgado por cualquiera.³²

Sólo llevando a cabo una genealogía de la relación que desde el siglo XIX se ha impuesto poco a poco entre el concepto de barbarie y el de experiencia es que se comprende lo que Étienne Balibar ha puesto en operación como una “política de la civilidad”;³³ es decir, “una resistencia colectiva ante la violencia y en especial a la violencia de exterminio” que adopta la forma de “una actividad experimental de los individuos, de los grupos pequeños, y hasta de las propias ‘masas’”.³⁴

³⁰ Cornelius Castoriadis, “El avance de la insignificancia”, en *El avance de la insignificancia*. Eudeba, Buenos Aires, 1997, p. 109.

³¹ *Ibid*, p. 110.

³² Luis Hernández Navarro, “Rabia Contra la Máquina” [en línea], en <http://www.jornada.unam.mx/2008/12/30/index.php?section=opinion&article=012a1pol> [Consulta: 19 de enero, 2012].

³³ Étienne Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Trad. de Luciano Padilla. Barcelona, Gedisa, 2005, p. 13.

³⁴ *Ibidem*.

Esta tesis encuentra conveniente postular que el pensamiento de Nietzsche puede leerse como descripción positiva de las alteraciones corporales que se efectúan como nuestras experiencias. Y quizás lo más importante, la maquinaria conceptual que Nietzsche elabora exige pensar un concepto productivo de experiencia. Un concepto productivo de experiencia que dista mucho de poder ser pensado aún cabalmente hoy. De este modo, en la parte “Lo moderno. Terquedad” se hace un recuento de las posturas más conocidas sobre lo que implica la modernidad en relación con la experiencia; es decir, que se hace una lista de los síntomas más conocidos. En “Lo positivo. Aprender a decir sí” se determina el ámbito problemático en que Nietzsche elaborará la cuestión de la experiencia: la cultura y la barbarie. En la parte “Lo que sí sucede. Alteración de las constelaciones de producción de sí mismo” se hace una genealogía de los discursos que en la época de Nietzsche usaban los conceptos que él alterará y modificará, además se especifica, una primera vez, que lo que Nietzsche tratará de elaborar es una tipología de las respuestas corporales a lo que acontece. En la parte que lleva por título “¡Ahora hay que inventar! Sintomatología”, la tesis se aboca a la descripción de los síntomas que Nietzsche diagnostica en la experiencia moderna, de allí el primer ejemplo político-cultural. En “Máquina de producir experiencias. Alteración del funcionamiento del *καῖρός*” se sostiene que la manera en que Nietzsche conceptualiza la experiencia se trataría de una reformulación del campo problemático de lo que los pensadores griegos llamaban *καῖρός*. En “Tratado sobre una enfermedad. Lo habitual” se revisa la utilidad, como herramienta conceptual, del uso que hace Nietzsche de los conceptos de hábito y costumbre para caracterizar la experiencia moderna. En la parte “Efecto-realidad I. Los cuerpos habituales” se analiza la relación entre hábito y cuerpo para caracterizar un efecto empobrecedor como condición de ejercicio de la experiencia y de la

política en la modernidad. En la parte llamada “Efecto-realidad II. La naturalización del poder del lenguaje”, se evalúa la misma cuestión que en la parte anterior pero en relación con el uso empobrecido del lenguaje. En “Le faltan las manos. Malformación = experimentación consigo mismo” el análisis se centra en la determinación experimental y productiva de la experiencia como astucia azarosa.

Por último, esta tesis representaría la continuación y la aplicación a un campo específico de conceptualización de mi trabajo de tesis de licenciatura centrado en el concepto de acontecimiento elaborado por el filósofo francés Gilles Deleuze. Para decirlo de forma sencilla: se usa el concepto de acontecimiento para abordar aquí el de experiencia.

**NIETZSCHE: LA EXPERIENCIA MODERNA
EMPOBRECIMIENTO DE LA VIDA**

DIAGNOSIS

“Por mi parte, sin embargo, obtengo algo a mi entender de más valor [...]: estar instruido públicamente sobre nuestro tiempo y ser consciente de esta situación en su justa medida.”

Friedrich Nietzsche. *II Intempestiva*, Prefacio.

No es un problema menor. La mayoría de los actuales discursos usados para describir, valorar, definir o justificar alguna práctica, pasión o relación supone algún concepto de experiencia. Son conceptos que por ningún lado se discuten. Un grupo reducido de pensadores han trazado apuntes, desde el siglo XIX, sobre el problema mayor que implica usar, sin discutir, en nuestras prácticas y discursos, un concepto de experiencia. De allí que convendría afirmar, así de entrada, que el ejercicio de pensamiento que Nietzsche pone en operación se trata de una diagnosis productiva de nuestras maneras de responder a lo que nos acontece, de una genealogía del ejercicio y del concepto de nuestra experiencia¹ – descrita por Nietzsche como “empobrecimiento de la vida”.² Ejercita su pensamiento con la

¹ Se supondrá aquí algo que no podrá elaborarse en su cabalidad por el esfuerzo que implicaría. Las maneras que Nietzsche usa para acercarse al problema de la experiencia las elabora de acuerdo con varias tradiciones de pensamiento. Primeramente, es ostensible que –y de acuerdo a su formación de filólogo– Nietzsche hace uso de los antiguos tratados de las pasiones y de los discursos elaborados por escépticos, epicúreos, estoicos, etcétera. Modifica el ámbito y el sentido en que se piensan en la antigüedad las cuestiones de la felicidad, el vicio y la virtud, de la vida digna de ser vivida, para poder pensar en relación con esos problemas la experiencia en la modernidad. Por otra parte, y si bien ya autores ilustrados y románticos (como Georg Christoph Lichtenberg, Johann Wolfgang von Goethe, los hermanos Schlegel, Friedrich Schiller o Ludwig Tieck –posteriormente, Georg Simmel, Siegfried Kracauer o Walter Benjamin–) se habían abocado a discutir los problemas que la aparición del mundo moderno había generado en las formas de la experiencia, es dable afirmar que Nietzsche utiliza a una parte de esa tradición o de la oposición de las *Lumières* francesas –o del cierto pensamiento español, como el de Baltasar Gracián. Se pueden rastrear las obras de autores como Julien Offray de la Mettrie, Étienne Bonnot de Condillac o el Barón D'Holbach en los modos y en las problemáticas que Nietzsche tiene de tratar la cuestión de la experiencia. Incluso se podría defender que Nietzsche lleva a cabo una alteración de los estilos de pensamiento de los moralistas franceses del siglo XVII. El uso de relatos cortos, las máximas, los aforismos son modificaciones de las técnicas filosóficas de Jean de La Bruyère, François de La Rochefoucauld, o incluso Pierre Corneille.

² *La genealogía de la moral*, Tercer tratado, § 25.

sola determinación de inventar concepciones y ejercicios productores de experiencias, como una “teoría de lo que hacemos”.³

Nietzsche afirma desde sus primeros trabajos que las maneras de gobernar en la modernidad se ejercen mediante un mecanismo corporal, pasional –“que viene ordenado por nadie”⁴– de degradación y envilecimiento de la sensibilidad de los individuos y colectividades. Si nos atareamos en pensar hasta sus últimas consecuencias el funcionamiento de lo que Nietzsche llama “atrofia increíble del gusto” o “mala habituación moderna”,⁵ mejoraremos –quisiera sostenerlo aquí– la evaluación del sentido de las alteraciones de los modos como experimentamos; es decir, los modos productivos de nuestras respuestas a lo que (nos) acontece. Haciendo esto afinaríamos nuestras armas filosóficas y se nos haría dable una diferente práctica de lo político. Tal labor habríamos de afirmarla como asunto estético-político.⁶

Para sernos oportunos y provechosos, así pueden ser leídos los asuntos de Nietzsche.

LO MODERNO TERQUEDAD

Habíamos juzgado espiritual denominarnos “taimados”.
Pierre Klossowski. “Creación del mundo”

Desde muy pronto, la práctica del pensamiento ejerció su ingenio abocándose a describir lo que acontecía el día de hoy, algo que llamó modernidad, como una

³ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*. Trad. Hugo Acevedo. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 148. Ya Hannah Arendt había enunciado algo similar: “Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar lo que hacemos.” (*La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005).

⁴ *II Intempestiva*, p. 36.

⁵ “El drama musical griego”, en *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1992, pp. 197-198.

⁶ La determinación de esta labor estético-política y el ámbito que trata de decir es una de las tareas de esta tesis. Las tramas argumentativas y los relatos usados en esta tesis deben entenderse también como la búsqueda de afirmar lo que llamo aquí lo estético-político.

“transformación de alcance histórico universal”⁷ de las maneras de relación entre los cuerpos, de los procesos de individuación,⁸ del vínculo con lo divino, de las formas de enunciar, de la relación entre y con las cosas...⁹ Para precisar este acontecimiento histórico, los ejercicios de pensamiento modernos se atarearon en pensar el incremento de los “poderes políticos de la vida”.¹⁰ Ciencia, tecnología, capitalismo, democracia, fueron los nombres que se dio a ese incremento de fuerzas productivas que arribaron alterando los sentidos de lo permitido y podido hasta entonces. Toda práctica, toda pasión y todo discurso se reprodujeron, paulatina y drásticamente, en las condiciones que imponían tales potencias. Lentamente fueron alteradas de acuerdo a este incremento de potencia productiva todas las prácticas y palabras que hasta entonces caracterizaban la experiencia.¹¹

Un sinfín de obras desde el siglo XIX elabora discursos tratando de describir la experiencia mediante sus síntomas y en relación con lo moderno. En las obras de filósofos como Sören Kierkegaard, Karl Marx, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, Emmanuel

⁷ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. de Andreas E. Weikert. México, Ítaca, 2004, § IX.

⁸ Cf. Enzo Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires, FCE, 2003.

⁹ Para dar un ejemplo, en 1843 Kierkegaard afirmaba que el “sentido de la historia” que la modernidad ponía en funcionamiento, producía la creencia de que “un taimado poder que de todo se adueña” (*Temor y temblor*. Trad. de Vicente Simón Merchán. Madrid, Alianza, 1993, p. 68) era el “fundamento de todas las cosas”, de que una “fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones genera todo”, y de que “las generaciones se suceden unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, pasan por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; [como] si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo” (*Ibid.*, p. 63). Ésta era una concepción “simple y llana” del acontecimiento que produciría una “fría y estéril necesidad”, el “más grosero materialismo” y dirigiría a los individuos “hacia los intereses mezquinos, hacia la ruindad y la miseria” (*Ibid.*, p. 89). Lo que más deploraba era el tipo de individualidad que el concepto de progreso permitía: sometido al devenir de los acontecimientos. Y se lamentaba de esos individuos cuyo “comportamiento frente a lo grandioso delata una extraña mezcla de soberbia y miseria; soberbia por considerarse llamados a juzgar, y miseria porque no sienten en los más mínimo emparentadas sus existencias con las de los grandes hombres.” (*Ibid.*, p. 121)

¹⁰ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. de de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1984, p. 165.

¹¹ Los esfuerzos conceptuales de Michel Foucault para elaborar lo que llama las “tecnologías del yo” o “historia de las prácticas de la subjetividad” (“Clase del 6 de enero de 1982 – Primera hora”, en *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2006, p. 29), tratando de problematizar las antiguas prácticas del *ἐπιμελεία εαυτοῦ* de la *cura sui*, pueden leerse como una genealogía de los efectos de la transformación moderna del ejercicio de la experiencia.

Levinas, Günter Anders; o en los textos de pensadores como Paul Veyne, Erich Hobsbawm, Alain Touraine, Peter L. Berger y Thomas Luckmann; se repiten ciertas marcas de los efectos de la transformación de la experiencia. Un tópico, el de la pobreza – empobrecimiento, derrumbe, extinción, incluso pérdida– de la experiencia, se puede rastrear por la mayoría de las obras abocadas a la modernidad. A la par que las potencias para interactuar con las cosas, de modificar cualquier forma de relación y de producir acontecimientos aumentaba, el diagnóstico de una experiencia empobrecida se difundía.

Sólo bastaría citar algunas de esos diagnósticos para encontrar ese tópico: en la modernidad se lleva a cabo un despojo de la figura del hombre creador-transformador e imposición de la del “hombre que queda reducido a una actividad abstracta y un vientre”;¹² ocurre una reducción de la capacidad del hombre moderno para intervenir sobre lo que históricamente acontece; se da una pérdida en los individuos de las artes de vida debido a que “se hace cada vez más dependiente exclusivamente de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal”;¹³ la humanidad se halla “inexperta” para coexistir con las modernas circunstancias de producción técnica;¹⁴ ocurre una “extinción de la experiencia” que genera un “embrutecimiento de la vida” en el que no cabe una “doctrina de la vida recta” y donde “ningún hombre sin excepción puede ya determinar él mismo su vida con un sentido”.¹⁵ Esto produce la “más desgarradora experiencia del hombre moderno”, que puede “crearse

¹² K. Marx, *Op. cit.*, p. 54.

¹³ *Ibidem*. Siguiendo esta problemática, en *La condición humana* Hannah Arendt lleva a cabo una genealogía de las prácticas –labor, trabajo y acción–, siempre señalando la dicotomía griega *zoe/bios*. La “vida digna de ser vivida” –con todas las referencias a los campos de exterminio nazi y sus técnicas de producir “vidas no dignas de ser vividas” (*lebensunwerte Leben/Lebenswerte Leben*), pero también a las técnicas de alienación del mundo–, la vida consagrada a la acción, en la época moderna ha desaparecido o quedado reducida a la pura reproducción biológica, a las necesidades y al criterio del placer o del dolor individual. Arendt le llama a eso “concentración en la vida del cuerpo” (p. 130), “pérdida de la experiencia humana” (p. 338) o “desnuda necesidad de mantenerse vivo” (p. 237). Así, el concepto de vida queda ambiguo entre la práctica política y el empobrecimiento práctico.

¹⁴ M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 68.

¹⁵ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Akal, 2004, p. 45.

un alma de esclavo”;¹⁶ las condiciones de la vida humana moderna permiten y solapan un hechizo frente a lo que le ocurre, quedando así pasmada y paralizada ante el “sufrimiento inútil”;¹⁷ en las artes se ejercita una destrucción de las normas y cánones tradicionales de creación, apareciendo “nuevos lenguajes empobrecidos”¹⁸ incapaces de transmitir imágenes para lo humano, permitiendo, por ello, una reducción de la sensibilidad al golpe sobre los sentidos y a una “estética de la intensidad”;¹⁹ los individuos parecen conformados expresamente para caer en las trampas de toda empresa político-estatal;²⁰ se da una “profunda ruptura” en “nuestra experiencia contemporánea” que provoca que, a la par de una automatización de los mecanismos de gestión económica, los individuos se “despoliticen” y “desocialicen”, volcándose sobre sí mismos;²¹ acontece una “transformación radical de todas las condiciones externas de la existencia humana” que produce una relativización de los “mundos de vida”, que lleva a los individuos a una profunda “crisis de sentido”;²² en las condiciones modernas se hace dable una “proyección

¹⁶ Emmanuel Levinas, “Libertad y mandamiento”, en *La huella del otro*. Trad. de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. México, Taurus, 1998.

¹⁷ Cf. E. Levinas, “El sufrimiento inútil”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2001. El tema del sinsentido del sufrimiento es otra forma de nombrar el problema de la experiencia en la modernidad. En *La genealogía de la moral* Nietzsche habla del “sufrimiento absurdo” (Segundo tratado, § 7) y de “la falta de sentido del sufrimiento” (Tercer tratado, § 28) que los individuos modernos producen al llevar a cabo sus prácticas vitales. Posteriormente, Hannah Arendt usará esta caracterización para la labor en la modernidad: “Esta utilidad del puro vivir es lo que Cicerón llama *mediocris utilitas*” (*Op. cit.*, nota 25, p. 152). Ya más recientemente, Günter Anders escribirá, refiriéndose al sufrimiento en los campos de exterminio nazi: “Usted sólo puede soportar su vida si comprende que su desgracia no es simplemente un gigantesco infortunio” (*Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta Abierta a Klaus Eichmann*. Trad. de Vicente Gómez Ibáñez. Barcelona, Paidós, 2001 p. 51).

¹⁸ E. Hobsbawn. *Op. cit.*, p. 31.

¹⁹ Paul Veyne, “Nuestro estilo intenso o por qué la antigua poesía nos aburre”, epílogo a *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*. Trad. de Juan José Utrillo. México, F. C. E., 1991, p. 246.

²⁰ Cf. Louis Althusser. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, en *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. de Oscar del Barco, Enrique Ramón y Oscar Molina. México, Siglo XXI, 1974.

²¹ Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2000, p. 39.

²² Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis del sentido*. Trad. de Centros de estudios públicos. Barcelona, Paidós, 1996. Es interesante ver la valoración que estos autores hacen de esta situación: “es muy duro vernos forzados a vivir nuestra propia vida sin que seamos capaces de ‘aferrarnos’ a patrones de interpretación y normas de conducta incuestionados” (p. 84).

de lo humano (pasional, perceptivo, político) sobre el mundo, como si fuera lo que es”, que conllevaría a “abjurar del porvenir ilimitado, azaroso, indeterminado”;²³ en las condiciones modernas, de “totalitarismo maquinal”, “se ha abierto un abismo” “entre nuestra capacidad de *fabricación* y nuestra facultad de *representación*”, llevando a que los individuos se experimenten como “incapaces de representarse lo que perciben, incapaces de hacerle frente, de reaccionar adecuadamente”. Así, nuestra experiencia se trata de una “incapacidad para representarnos como *nuestros* los efectos de nuestra acción”.²⁴

Nietzsche pensará la experiencia en relación con ese tópico. Pero siempre tendrá la sospecha de que la mayoría de los diagnósticos naturalizan en el pensar, piensan de una manera esencialmente a-histórica.²⁵ Esos ejercicios de pensamiento que intentan responder a lo que acontece producen efectos empirizantes sobre la sensibilidad, efectos de imposibilidad de elaborar una respuesta, un hábito, un discurso que tenga carácter innovador ante lo que acontece y que sólo repiten formas ya probadas y consagradas.²⁶ Él afirmará que tales ejercicios empirizantes salvaguardan respuestas antaño probadas. Respuestas que son pura “terquedad” y “necedad”,²⁷ indicarán lo que pueden los cuerpos de quienes diagnostican.²⁸ Atacará por ello el sentido que esas respuestas exigen dar a la

²³ Ana María Martínez de la Escalera, *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*. México, Edere, 2004, p. 85.

²⁴ G. Anders, *Op. cit.*, pp. 25, 42, 59, 45 y 51.

²⁵ Cf. *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Folio, 2002, § 21, y *La genealogía de la moral*, Tratado primero, § 2. Las cursivas son de Nietzsche.

²⁶ Quisiéramos acercarnos al uso que hacemos aquí de efecto empirizante con lo que se llama la retórica “alienación”; es decir, “el efecto anímico que ejerce en el hombre lo inesperado como fenómeno del mundo exterior. Este efecto es un shock psíquico que puede llevarse a cabo en formas y grados diferentes” (Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica literaria*. Trad. de Mariano Marín Casero. Madrid, Gredos, 1993, pp. 57).

²⁷ Cf. “De la redención” y “La más silenciosa de todas las horas”, en *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1991.

²⁸ Nietzsche:

“Es legítimo considerar [...] en particular las respuestas que [se] da a la cuestión del valor de la existencia como síntomas de constituciones corporales propias de ciertos individuos; y si semejantes valoraciones positivas o negativas del mundo no contienen, desde el punto de vista científico, ni el menor ápice de realidad, ello no quiere decir que no proporcionen al historiador y al psicólogo preciados

experiencia: lo que permiten o no hacer, decir, el ejercicio de las pasiones que hacen posible, etcétera.²⁹ Para conjurarlas, se enfrentará a los sentimientos de valor habituales³⁰ que sostienen la génesis de esas prácticas del pensamiento. Contra esa respuestas naturalizantes y ahistóricas Nietzsche elaborará genealogías fantásticas³¹ que pondrán en funcionamiento un efecto estético-político recurrente en la historia, que en la modernidad se vuelve dominante como dispositivo de reproducción de la experiencia de los individuos para ocasionar y gobernar sus prácticas y relaciones, a partir de sí mismos: “embrutecer”,³² “entontecer”³³ a los individuos, hacerlos “inexpertos”.³⁴

LO POSITIVO APRENDER A DECIR SÍ

Me propongo decir y hacer caer en la cuenta de lo que sucede.

Friedrich Nietzsche. Fragmento de 1872.

“Hace tiempo que ando buscando en silencio a qué cosa se parece este estado de ánimo y no encuentro ejemplo que más se le acerque que el de aquellos que habiendo salidos de una larga y grave enfermedad, se ven todavía molestados con pequeños movimientos y ligeros accidentes y aún después de haber echado de sí las reliquias de la enfermedad, les inquieta la aprensión y, ya curados, hacen que los médicos les tomen el pulso interpretando mal toda la temperatura de sus cuerpos. El cuerpo de éstos [...] está sano, aunque no está

indicios, en tanto que síntomas, como antes decía, de la constitución viable o malograda, de su abundancia y de su potencia vitales, de su soberanía en la historia, o, por el contrario, de sus enfermedades, de sus agotamientos, de sus empobrecimientos, de su presentimiento del fin, de su voluntad de acabamiento.” (*La ciencia jovial. La gaya scienza*. Trad. de José Jara. Caracas, Monte Avila, 1992, Prefacio a la segunda edición, 2)

²⁹ Así escribe en *Más allá del bien y del mal* que las prácticas comúnmente puestas en operación para pensar lo moderno tienen la “tendencia básica a considerar que las formas de la vieja sociedad existente hasta hoy son más o menos la causa de toda miseria y fracaso humanos: ¡con lo cual la verdad viene a quedar felizmente cabeza abajo!” (§ 44).

³⁰ Cf. *Humano, demasiado humano*. Trad. de Carlos Vergara. Madrid, EDAF, 2005, Prólogo.

³¹ Cf. Sarah Kofman, *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo*. Trad. de Isidro Herrera. Madrid, Arena libros, 2003, p. 14.

³² Etienne de la Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Trad. de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.

³³ Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración?* Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid, Tecnos, 2007, pp. 17-25.

³⁴ Gorgias de Leontino, “Encomio de Helena”, en *Fragmentos*. Trad. de Pedro C. Tapia Zúñiga. IIFI, UNAM, México, 1980.

acostumbrado a la salud [...]. No hay, pues, necesidad de aquellos remedios más duros [...], como resistirte a ti mismo, irritarte contigo, apremiarte insistentemente, sino de aquel otro que se emplea el último, a saber, que tengas confianza en ti mismo.”

Lucio Anneo Séneca. *De la tranquilidad del ánimo*.

Tratando de puntualizar, evaluar, captar el sentido de la época,³⁵ Nietzsche utiliza las imágenes: “debilidad de la voluntad”,³⁶ “profundo debilitamiento de la espontaneidad”,³⁷ “parálisis de la voluntad”,³⁸ “barbarie provista de unos fundamentos duraderos”,³⁹ “atrofia sensorio-espiritual”.⁴⁰ Crueldad, cultifilisteísmo, barbarie, moral de esclavos, son las figuras con las que Nietzsche trata de pensar las marcas de la experiencia moderna.

Desde sus primeros textos Nietzsche realizará ejercicios de lectura en los que buscará hacer visible una paradoja estético-cultural en los que elaborará elementos para una teoría de la experiencia: una “barbarie erudita”. Así en “Homero y la filología clásica” (mayo de 1869) sentenciaba que

“Frente a estos enemigos [los bárbaros eruditos], nosotros los filólogos debemos contar con la ayuda de los artistas y de las naturalezas artísticas, [...] y que ningún progreso, por brillante que sea, de la técnica y de la industria; ningún reglamento de escuela, por muy acompasado que esté a los tiempos; ninguna formación política de la masa, por extendida que esté, nos puede proteger contra los ridículos y bárbaros extravíos del gusto”⁴¹

Allí se trataba sobre el uso moderno de los mecanismos de la disciplina del saber científico filológico. Es por demás conocida la discusión sobre el sentido de la filología aún antes de la época en que Nietzsche estudiara en Leipzig y fuera catedrático en Basilea. Por un lado

³⁵ Cf. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 2000, § 161.

³⁶ Fragmento póstumo de 1888, en G. Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*. Trad. de Sergio Sánchez. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004, p. 285.

³⁷ Fragmento póstumo de 1887, en *ibid*, p. 297.

³⁸ *Más allá del bien y del mal*, § 208.

³⁹ *I Intempestiva. David Strauss, el confesor y el escritor*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2006, § 2.

⁴⁰ *La ciencia jovial*, § 21.

⁴¹ “Homero y la filología clásica” [en línea], en <http://www.librosgratisweb.com/html/nietzsche-friedrich/homero-y-la-filologia-clasica/index.htm> [Consulta: 29 de diciembre 2011].

se hallaban los románticos-ilustrados que colocaban el saber estético-humanístico en la posición de cuasi-saber hermenéutico bíblico en pos de estudiar lo humano moderno. La filología ocupaba el lugar central pues investigaba el ideal por excelencia de lo humano que la modernidad alemana debía emular vivencialmente: Grecia. Herder y Goethe eran la avanzada. Por otro, se hallaban los que querían dar a los *studia humanitatis* una fundamentación sistemática y científica. Friedrich August Wolf era quien más predicaba esa línea. Nietzsche se nutría de ambas y encarnaba en sí el enfrentamiento que implicaban las posturas sobre el conocimiento de tales tendencias.⁴² La manera en que Nietzsche elabora el problema rebasa el campo de las discusiones de sus maestros: “La vida es digna de ser vivida, dice el arte; la vida es digna de ser estudiada, dice la ciencia. Esta contraposición nos revela la íntima y a menudo desgarradora contradicción contenida en el concepto de nuestra ciencia y, por consiguiente, en la ciencia misma: en la filología clásica.”⁴³ *El nacimiento de la tragedia* es la primera respuesta que Nietzsche da a ese antagonismo y al problema de la barbarie erudita. Su respuesta señala una modificación a la forma en que abordan el saber el saber filológico sus maestros. Guiarán sus preocupaciones preguntas como: ¿cuál es “el valor de los griegos para la cultura”, para “una cultura tan débil [...] tan endeble y flaca como la cultura del presente”⁴⁴? Fruto de esa discusión, Nietzsche postulará un concepto de “Filología como *ephexis* [indecisión] en la interpretación: trátase de libros, de novedades periodísticas, de destinos o de hechos metereológicos”.⁴⁵ Lo que Nietzsche hará es desplazar y hacer genealogía de la ciencia filológica y, más allá, de la ciencia moderna misma: ¿“la ciencia se encuentra en

⁴² Para un estudio a profundidad de esto cf. el libro de R. Gutiérrez Girardot. *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires, EUDEBA, 1966.

⁴³ “Homero y la filología clásica”, en *Op. cit.*

⁴⁴ *El nacimiento de la tragedia*, § 20.

⁴⁵ *El anticristo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2000, § 52.

condiciones de *dar* fines para el obrar”⁴⁶? En la *II Intempestiva* el problema del saber moderno por excelencia se convierte en el problema “el valor o la inutilidad de la historia” para la vida. El campo problemático en que colocará la cuestión que le planteará al saber científico, será el de “por qué la enseñanza” ya no vivifica, “por qué el saber debilita la acción”. Pues según Nietzsche el saber moderno debe apreciarse y evaluarse de acuerdo a la medida “servir para la vida y para la acción”. El artilugio que aquí pone en operación Nietzsche es utilizar valoraciones diferentes a sus contemporáneos. Las halla en la historia pasada. Por ejemplo, Aristóteles: “Así pues, los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, estando en armonía con los hechos, son convincentes, y así exhortan a los hombres inteligentes a vivir de acuerdo con ellos.”⁴⁷ Y cuando en una nota de su diario de octubre de 1859 coloca el “gozo”⁴⁸ como criterio y objeto de todo el saber, sólo sigue las afirmaciones de materialistas franceses como de La Mettrie, o de hedonistas griegos como Demócrito y Epicuro, que afirmaban que “verdad” es sólo “la que importa para la felicidad de la vida”.⁴⁹

En *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1872) aparecerá el mismo problema de un “desagradable blasón de la barbarie cultural actual”,⁵⁰ de una “elegante barbarie”, al evaluar las instituciones alemanas de bachillerato de su época. Tal problema se debería, según Nietzsche, a la “alianza tan frecuente entre la erudición y la barbarie del gusto, entre la ciencia y el periodismo” alentada por los “poderes de la época presente” –allí se menciona sobre todo al estado-nación y a la economía capitalista. Y afirma, con un dejo que se ha llamado aristocrático no pocas veces,

⁴⁶ *La ciencia jovial*, § 7.

⁴⁷ *Ética nicomaquea*. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985, X, 1172b3-6.

⁴⁸ Citado en R. Gutierrez Girardot. *Op. cit.*, p. 21.

⁴⁹ Julien Offray de la Mettrie, *Discurso sobre la felicidad*. Trad. de Diego Tatián. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, p. 46.

⁵⁰ *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Trad. de Carlos Manzano. Barcelona, Tusquets, 2000, p. 58.

“de nuestra barbarie alemana actual, [...] lo que nos diferencia tan extraordinariamente de los bárbaros de otras épocas, como bárbaros del siglo XIX que somos [...], surge el grande, incluso enorme, peligro de que en un momento determinado la gran masa salte el escalón intermedio y se arroje directamente sobre esa felicidad terrenal. Eso es lo que hoy se llama ‘problema social’. [...] la ‘cultura cuanto más universal posible’ debilita la cultura hasta tal punto, que se llega a no poder conceder ningún privilegio ni garantizar ningún respeto. La cultura común a todos es precisamente la barbarie.”

Para al final interpelar “a esas fuerzas que preparan para combatir contra la barbarie del presente”.⁵¹

En la *II Intempestiva* hace un ejercicio de lectura más cercano a la cuestión de la experiencia:

toda la cultura moderna es básicamente interior; en el exterior, el encuadernador ha estampado algo así como: manual de cultura interior para bárbaros exteriores. Así, este contraste entre lo de dentro y lo de fuera hace aparecer lo externo todavía más bárbaro de lo que sería si un pueblo rudo se desarrollase solo por sí mismo según sus rudas necesidades.⁵²

Pero Nietzsche comenzará a centrar el diagnóstico sobre las constelaciones sensibles y vitales modernas en las que se re-producen los individuos. Así escribe que los individuos modernos se hallan en “una situación [...] que desmenuza la vida y provoca su degeneración”,⁵³ una constelación vital que los hacen “ineptos para la vida”.⁵⁴ De allí que “el moderno padece de una personalidad debilitada”, “se vuelve pusilánime e inseguro”⁵⁵ – esto lo escribe retomando lo ya escrito en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*: “el hecho de confiarse en general a la llamada ‘personalidad libre’ no podrá ser desde luego otra cosa que la señal distintiva de la barbarie.”⁵⁶ Ya en *Más allá del bien y del mal* (1885-1886) insiste. El individuo moderno tiene una “tendencia peligrosa hacia el tranquilo lirismo y la borrachera del sentimiento”, “pequeños ataques de estupidizamiento”, “digiere mal sus

⁵¹ *Ibid*, p103, 77, 104, 29, 54 y 88.

⁵² *II Intempestiva*, § 4.

⁵³ *Ibid*, § 1.

⁵⁴ G. Brandes. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Trad. de José Liebermann. México, Sexto piso, 2004, p. 30.

⁵⁵ *II Intempestiva*, § 5, pp. 76 y 77.

⁵⁶ *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 71.

acontecimientos”, sigue el “principio de la ‘fuerza mínima’ y de la estupidez máxima” y tiene “incapacidad de ir más allá de su propia torpeza”.⁵⁷

Poco a poco, una y otra vez repetirá, con insistencia, por toda su obra, alterada y refinada, el mismo ejercicio de lectura donde se afinará cada vez más la cuestión de la experiencia en relación con la barbarie. Filología, psicología, crítica de la cultura, genealogía, serán los términos puestas en funcionamiento por Nietzsche para tratar de describir los mecanismos de ejercitación y producción de la experiencia de los individuos y sus relaciones en la cultura moderna. De allí que afirmo que Nietzsche usan la palabra barbarie como el concepto articulador que especifica la máquina de producción de experiencias que articulará tal diagnóstico. Impotencia sensible y carencia de artilugios e ingenios culturales para responder a lo que acontece, eso es barbarie.

Pero tal elaboración diagnóstica, sostengo, tiene una singularidad, no es negativa. Contra esas “configuraciones dóxicas”⁵⁸ o “imágenes de pensamiento”,⁵⁹ la diagnosis nietzscheana concibe adecuada y afirmativa, jovialmente,⁶⁰ todo mecanismo de ejercitación y producción de las experiencias modernas posibilitadas en y como pobreza estético-cultural. Según Nietzsche, su tarea de pensamiento crítico no es “paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesto”,⁶¹ sino la de hacer dable la experimentación de mejores y justos ejercicios de lo humano en toda experiencia moderna que muestre síntomas de barbarie. De allí su enfática respuesta contra los habituales

⁵⁷ *Más allá del bien y del mal*, §§ 245, 251, 244, 14 y 24.

⁵⁸ Jacques Rancière, “Après quoi”, en *Cahiers Confrontation* 20, Hiver 1989. Paris, Aubier, p. 192.

⁵⁹ G. Deleuze, “Sobre la filosofía”, en *Conversaciones*. Trad. de Traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 1995, p. 236.

⁶⁰ Nietzsche siempre prefiere el motivo del inicio, del comienzo, de la “aurora” o del “renacimiento”; como ejemplo cf. *El nacimiento de la tragedia*, §§ 10 y 17. Incluso en su libro *El ocaso de los ídolos*, relaciona el “ocaso” con la “paz” (Trad. de Roberto Echevarren. Barcelona, Tusquets, 1972, § 3 de “La moral como contranaturalaza”) y con la “seriedad” jovial (§ 3 de “Lo que los alemanes están perdiendo”).

⁶¹ *II Intempestiva*, Prefacio.

diagnósticos que usan una valoración negativa, como los de decadencia, crítica, declinación, etcétera. Esos diagnósticos usan comúnmente, condensándolo, un mecanismo de la retórica y la oratoria antiguas que al hacer un discurso sobre una cosa, individuo, acción o palabra, ponen en funcionamiento el elogio o la censura.⁶² Comienzo o decadencia, optimismo o pesimismo, elogio o censura, enfatizan para Nietzsche síntomas de ciertas constelaciones experimentales –las de aquél o aquello que las dice⁶³– y no propiamente diagnósticos de tales constelaciones.

Pero la “responsabilidad con lo existente”⁶⁴ le exige a Nietzsche poner en operación un diagnóstico afirmativo, productivo.⁶⁵ De allí que funcione “haciendo reinar la justicia”,⁶⁶ es decir, aprobando y enfatizando los efectos productivos y los procesos experimentales sobre las constelaciones bárbaras de la experiencia moderna. La psicología, la genealogía,

⁶² Cf. *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*. Trad. de Ambrosio Berasain. Madrid, Taurus, 1974, *passim*. Nietzsche no usa tal mecanismo retórico de los discurso de elogio o censura porque supone que tal mecanismo se halla a la base y alimenta las concepciones habituales de la moralina del bien y del mal. Por ejemplo en la siguiente parte de *Más allá del bien y del mal*:

“¡Abajo los términos empleados hasta el hastío, de Optimismo y Pesimismo! Pues cada vez hay menos motivos para emplearlos; sólo a los charlatanes hoy les son aún inevitablemente son necesarias. [...] el mundo ni es bueno ni es malo, está lejos de ser el mejor o el peor, y que estas ideas de ‘bueno’ y ‘malo’ no tienen sentido más que en relación con el pensar de los hombres, y aquí incluso tal vez, tal como se emplean, no suelen justificarse: la concepción del mundo injuriosa o panegirista es cosa a la que, en todo caso, tenemos que renunciar.” (§ 28)

O en esta otra del mismo libro: “Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático, por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y simpleza” (§ 56).

⁶³ Como en este pasaje de *Aurora*: “nos defendemos amargamente contra todo pesimismo, para que no aparezca como *consecuencia* de nuestro estado y nos humille como vencidos.” (§ 114)

⁶⁴ Theodor W. Adorno, “El ensayo como forma”, en *Notas sobre literatura*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1962, p. 15.

⁶⁵ En este sentido Gilles Deleuze y Clément Rosset han tratado de reproducir la máquina productiva de experiencias que funciona como pensamiento en Nietzsche. Rosset ha escrito que pensadores como Georges Bataille, Jacques Derrida, Martin Heidegger y Maurice Blanchot, al acercarse al “pensamiento nietzscheano, aunque no fuera más que para felicitar a Nietzsche [...], borran su originalidad y alcance al asimilar lo que piensa Nietzsche a lo que les preocupa a ellos mismos.” (“Notas sobre Nietzsche”, en *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*. Trad. de Rafael del Hierro. Madrid, Acuarela, 2000, p. 41) Y coloca lo específico de la práctica conceptual nietzscheana en un “pensamiento positivo” que se trataría de “una fidelidad incondicional a la simple y desnuda experiencia de lo real” (*Ibid*, p. 45). Por su parte, Gilles Deleuze trata de construir una lectura de la práctica filosófica nietzscheana que reproduzca lo que llama “el elemento positivo de una creación” (*Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1986, p. 9). Y es que Deleuze asegura que “el problema de la *creación*” (*ibid*, p. 8) es el que estructura toda la labor nietzscheana.

⁶⁶ Françoise Proust, “Salto morale” [en línea], en <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article915>. [Consulta: 07 de agosto, 2008.].

puestas en operación por Nietzsche incitan la invención de diferentes maneras de sentir, diferentes maneras de practicar, diferentes cuerpos. En suma, tienen como consigna “aprender a sentir de modo diferente”,⁶⁷ “*crear nuevas costumbres*”,⁶⁸ producir una “experiencia superior”.⁶⁹ El funcionamiento de la diagnosis nietzscheana es la de valorar las formas de hacerse feliz a sí mismo, de causar felicidad. De allí que afirme: “¿Por qué odiamos y tememos un posible regreso a la barbarie? ¿Acaso porque ésta convierte a los hombres en seres más infelices de lo que son? ¡De ninguna manera! Los bárbaros de todos los tiempos eran *mucho más felices*”,⁷⁰ o “estoy describiendo aquí la felicidad que pienso que experimenta hoy nuestra actual sociedad”.⁷¹

LO QUE SÍ SUCEDE

ALTERACIÓN DE LAS CONSTELACIONES DE PRODUCCIÓN DE SÍ MISMO

Hoy *todos* los actos son estúpidos.

Friedrich Nietzsche. *Humano demasiado humano*. § 107.

Ése es un diagnóstico de la enfermedad del que yo quiero salir responsable.

Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*, § 208.

Para elaborar una teoría de la experiencia Nietzsche hace uso del discurso sobre la barbarie que en su época se desarrollaba. La barbarie es la palabra que indica el concepto que elabora en la práctica especulativa de Nietzsche un laboratorio, una fábrica de mecanismos de ejercitación y producción de la experiencia de los individuos y sus relaciones en la cultura moderna.

⁶⁷ *Aurora*, § 7.

⁶⁸ *Ibid*, § 9. Las cursivas con de Nietzsche.

⁶⁹ *II Intempestiva*, § VI. Las cursivas con de Nietzsche.

⁷⁰ *Aurora*, § 429.

⁷¹ *Ibid*, § 271.

Sin equívocos, afirmo que Nietzsche ha llamado “*degeneración global del hombre*”⁷² a eso que afirma que sí (nos) sucede el día de hoy moderno... Afirmo que el problema de la modernidad es “el más importante de todos”, pero trata “de observarlo desde arriba con un ojo lo menos moderno posible.”⁷³ Diagnosticar los síntomas de las experiencias de la modernidad⁷⁴ en una perspectiva “*sub specie aeterni* y, en cierto sentido, como intemporal”.⁷⁵

Cierto es que para poner en funcionamiento su práctica conceptual, Nietzsche toma material (imágenes, motivos, figuras) de los autores de su época.⁷⁶ Y la figura del bárbaro, del pueblo bárbaro, de una cultura en la que la barbarie campea, es un lugar común en el

⁷² *Más allá del bien y del mal*, p. 137. Las cursivas son de Nietzsche.

⁷³ Carta de F. Nietzsche a Georg Brandes del 19 de febrero de 1888.

⁷⁴ Sobre esta singularidad de la práctica especulativa de Nietzsche se ha escrito mucho. Martínez de la Escalera escribe que la de Nietzsche es “una forma inédita de preguntarse por la actualidad del pensamiento, por el presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que así se interroga. La cuestión ¿en que consiste nuestra actualidad?” (Ana María Martínez de la Escalera, “La reelaboración de una teoría del sujeto”, en Mariflor Aguilar (ed.), *Crítica del sujeto*, México, UNAM, 1990, p. 106). Por su parte, Françoise Proust ha enunciado sutilmente el sentido de esa singularidad de la perspectiva de Nietzsche: “a Nietzsche debemos el diagnóstico más riguroso de su época; es decir, de la modernidad naciente. [...] inventa un nuevo género filosófico: el diagnóstico, es decir, una nueva manera de pensar el presente.” (*Op. cit.*). Jean-Pierre Faye puntualiza que “los diagnósticos nietzscheanos no son veredictos, ensayan la exploración de los síntomas” (“Nietzsche y la transformación. La danza de Salomé”, en *Archipiélago 40: Nietzsche entre dos milenios*. Febrero-Marzo 2000, p. 40); pues, según Kofman, responden más a “la complejidad [...] a la vez ‘histórica’, ‘tipológica’ y ‘psicológica’, de las transformaciones a las que [...] el transcurso del tiempo somete a una figura” (*Op. cit.*, p. 44). Pues el mecanismo de diagnóstico operado por Nietzsche, según Campioni, “conjuga las intenciones críticas de la filología, la fisiología y la genealogía en contra de toda interpretación predeterminada, fija y prejuiciosa, refractaria al paciente trabajo de desciframiento” (*Op. cit.*, p. 268).

⁷⁵ *El nacimiento de la tragedia*, § 23. Las cursivas con de Nietzsche.

⁷⁶ Es cierto que Nietzsche usa motivos e imágenes del siglo XIX alemán y europeo que permitieron ciertas lecturas y prácticas de racismo, antisemitismo –la mayoría de lo que puede decirse al respecto del antisemitismo en las obras de Nietzsche se puede encontrar en S. Kofman, *Op. cit.*–, decadencia de la cultura, aristocracia, cierta forma del elogio a la guerra –por ejemplo G. Brandes escribe que en “la pretendida utilidad de la guerra para la civilización [...] se refleja el militarismo todopoderoso del nuevo imperio alemán” (*Op. cit.* P. 87). Incluso Enzo Traverso ha acusado al pensamiento de Nietzsche de pertenecer a “la tradición conservadora”, tradición que va “de Joseph de Maestre hasta Friedrich Nietzsche” (*La violencia nazi. Una genealogía europea*. Trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires, FCE, 2003, p. 111).

Pero aquí la cuestión, fuera de una cuestión de la relación del sentido de las palabras y del contexto de escritura y del mantenimiento del sentido original en cualquier lectura posterior, es lo que Jacques Rancière ha criticado como resabio historicista, esa creencia de que “un acontecimiento sólo se produce en un tiempo si ese tiempo hace posible su posibilidad” (*El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva visión, 1996, p. 162). El problema es, por ello, la manera de “situar la relación del pensamiento con el acontecimiento” (p. 166). Nietzsche mismo se ha ocupado *avant la lettre* de tal acusación, la respuesta es el mecanismo especulativo de lo intempestivo.

siglo XIX. Alegoría cultural producida lentamente en los crisoles ideológicos y de prácticas especulativas de las tensiones y oposiciones de los acontecimientos característicos de la época. Sirven para producirla, entre otras, las siguientes tensiones: capitalismo (propietario/trabajador), antropología-colonialismo-ilustrado (civilizado/salvaje),⁷⁷ romanticismo⁷⁸ (*Kultur/Zivilisation*), tecnología (experto/inexperto), política (gobernante/masa) y arte (genio/público). Algunos ejemplos de la época. El primero es de Hippolyte Taine, al que Nietzsche leía mucho: “la enfermedad del ‘hombre moderno’, hecha de ‘exageración de la sensibilidad’, de ‘desproporción’, entre sus ‘deseos’ y su poder, de desgarramiento y contraste incurable entre sus facultades”.⁷⁹ El segundo de 1888 de Edmond Perrier, antropólogo darwinista social:

Las razas humanas deben su extensión sobre el planeta a su superioridad; del mismo modo que los animales desaparecen ante el hombre, este ser privilegiado, el salvaje retrocede ante el europeo antes de que la civilización haya podido llegar hasta él. Por más lamentable que este hecho sea desde el punto de vista moral, pareciera que la civilización se extendió sobre el mundo destruyendo a los bárbaros en vez de someterlos a sus leyes.⁸⁰

O la descripción que en 1871 hace Théophile Gautier de la Comuna de París –y que Nietzsche conocía muy bien–:

En todas las grandes ciudades hay fosas de leones, cavernas cerradas con gruesos barrotes en donde se guarda a las bestias salvajes, bestias olorosas y venenosas, todas las perversidades refractarias que la civilización no pudo domesticar, aquellos que aman la sangre, aquellos a los que un incendio divierte

⁷⁷ Sobre el colonialismo en relación con la experiencia del tipo europeo del siglo XIX, Nietzsche escribe esto: “Los europeos *se delatan* por la forma como han colonizado” y “Juzgar el carácter del *europeo* según su relación con el extranjero en la colonización: crueldad extrema” (*Fragments póstumos sobre política*. Trad. de José Emilio Estebán Enguita. Madrid, Trotta, 2004, p. 166).

⁷⁸ En su texto “La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno” (en *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su Historia*. Madrid, Taurus, 2000), Isaiah Berlin da elementos para elaborar el estudio de las condiciones modernas de la producción de la experiencia de los individuos. Según Berlin uno de los mayores efectos de la máquina cultural romántica fue el desplazamiento en la distinción motivo/consecuencia a la hora que los individuos actúan en relación con los otros y consigo mismos. Berlin dice algo así: con la máquina cultural romántica se hace posible que al actuar los individuos sólo conciban sus motivos –pasiones, deseos, órdenes, etcétera– y ya no las consecuencias –según él como en la moral antigua– como criterio de acción.

⁷⁹ Hippolyte Taine citado en G. Campioni, “Los dioses y la decadencia”, en *Op. cit.*, p. 218.

⁸⁰ Edmond Perrier citado en E. Traverso, *Op. cit.*, p. 68.

tanto como un simple fuego artificial, aquellos que se deleitan con el robo, aquellos para quienes el atentado al pudor representa el amor, todos los monstruos del corazón, todos los deformes del alma; población inmunda que desconoce el día y que se desliza siniestramente en las profundidades de las tinieblas subterráneas. Pero un día ocurrió lo siguiente: el beluario olvidó las llaves en la puerta de la casa de las fieras y los animales feroces, al son de sus aullidos salvajes, se internaron en la horrorizada ciudad. Las hienas del 93 y los gorilas de la Comuna se apoderaron de las jaulas abiertas.⁸¹

Y es igualmente cierto que si usa esos “lugares comunes”⁸² y “estereotipos”⁸³ elaborados en los crisoles discursivos de su época, lo hace para retorcerlos,⁸⁴ para parodiarlos, para alterarlos. Nietzsche usa la palabra *barbarie*, habitual en los discursos de sus contemporáneos, para someterla a un fuerte trabajo especulativo hasta el punto de depurarla en un concepto productivo –no referencial, sino una máquina de producción conceptual y de experiencias. En *La genealogía de la moral* Nietzsche usa ya hasta sus últimas consecuencias la depuración del lugar común; allí escribe: “¿y no es este *nuestro* destino? ¿A qué se debe *nuestra* actual repulsa hacia ‘el hombre’? (pues no cabe duda que

⁸¹ Théophile Gautier citado en *ibid*, p. 129. Muy distinta es la opinión de Nietzsche hacia los eventos de la Comuna. En la famosa carta del 21 de junio de 1871 a Gersdorff, y en relación con la falsa noticia del incendio del Louvre por la Comuna, Nietzsche escribe –adelantando, en estructura, mucho de lo que será su tratamiento de *barbarie* moderna como constelación de potencias–:

Convendremos en qué sentido precisamente ese fenómeno de nuestra vida moderna, y para hablar con propiedad, de la Europa cristiana y su Estado, ante todo la ‘civilización’ romana ahora predominante en todas partes, descubren la enorme tara que afecta a nuestro mundo: todos nosotros, con todo nuestro pasado, somos culpables de semejante terror manifestado a la luz del día: de modo que, desde lo alto del sentimiento por nosotros mismos, deberíamos estar muy lejos de querer imputar el crimen de un combate contra la cultura exclusivamente a esos desdichados. Sé lo que quiere decir esto: el combate contra la cultura. La noticia del incendio parisino me dejó anonadado durante varios días, me deshacía en lágrimas y dudas: empecé a ver el conjunto de nuestra existencia científica, filosófica y artística como un absurdo, porque un solo día basta para borrar las supremas maravillas quizá de períodos enteros del arte: me aferré con firme convicción al valor metafísico del arte, que no puede existir por culpa de la pobre gente, pero debe cumplir misiones más altas. Pero, a pesar de mi extremo pesar, no estaba en condiciones de arrojar la más mínima piedra a esos profanadores que, para mí, sólo eran agentes de la culpabilidad universal, ¡sobre la que hay tanto para meditar! (Citado en Pierre Klossowski. Nietzsche y el círculo vicioso. Trad. de Roxana Páez. Buenos Aires, Terramar, 2009, p. 23)

⁸² E. Traverso, *Op. cit.*, p. 146.

⁸³ G. Campioni, “El viaje a Cosmópolis del señor Nietzsche”, en *Op. cit.*, p. 272. Theodor W. Adorno en *Minima moralia* hace un uso crítico de la teoría de los estereotipos en relación con las constelaciones de reproducción de la experiencia del día de hoy. Repite hiperbolizando e hipertrofiando el lugar común del siglo XIX de que los individuos no actúan espontáneamente –pérdida de la libertad–, sino automáticamente, siguiendo ciegamente reglas o leyes sociales –triumfo del objeto.

⁸⁴ Para defender que un mecanismo conceptual de “retorsión” –relacionado con el *καμπός*, la técnica política y la “manera de los sofistas”– puede caracterizar la práctica de pensamiento de Nietzsche, cf. Jean-François Lyotard. “La lógica que nos urge. Curso sobre Nietzsche y los sofistas”, sesión del 07/02/1975 [en línea], en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%20E9dits&langue=1> [Consulta: 11 de julio, 2011]. La traducción es mía.

sufrimos del hombre) [...] el empequeñecimiento e igualación del hombre europeo alberga *nuestro* mayor peligro, pues ver esto cansa [...]. Estamos cansados *del hombre...*”⁸⁵ Tal cansancio y sufrimiento por el empequeñecimiento e igualación de los individuos europeos del siglo XIX sólo se hace concebible al momento en que Nietzsche ha alterado los diagnósticos de la época hacia pensar cómo “crear mejores condiciones para la producción de los hombres, de su alimentación, de su educación, de su instrucción, organizar económicamente toda la tierra, pesar y ordenar las fuerzas de los seres en general unas con respecto a otras”⁸⁶ –preocupación nietzscheana sobre el ejercicio de la experiencia βίος βίωτος moderna.⁸⁷

Es decir, Nietzsche aborda la experiencia de acuerdo a la descripción de lo que llama las “condiciones de producción de hombres”. Así, se preocupará de evaluar los modos de educación y de educadores; se ocupará en hacer genealogía del estado⁸⁸ como medio de formación, de “selección del hombre”;⁸⁹ evaluará los mecanismos jurídicos para el castigo como formas de “amaestrar” a los individuos; agotará sus fuerzas en justipreciar las formas de “alimentación” y de “digestión”⁹⁰ de los individuos; trabajará en valorar las “instituciones”, las condiciones de “crianza”⁹¹ del *Übermensch* –“La palabra

⁸⁵ *La genealogía de la moral*, Primer tratado, §§ 11 y 12. Las cursivas con de Nietzsche.

⁸⁶ *Humano, demasiado humano*, § 24.

⁸⁷ Aquí se podría rastrear la tradición helénica y romana que trata de pensar la felicidad como un práctica de modificación de las condiciones de vida de un individuo y que Nietzsche usa para pensar el sentido de la experiencia.

⁸⁸ Cf. al menos “Del nuevo ídolo”, en *Así habló Zaratustra* y los *Fragmentos póstumos sobre política*, *passim*.

⁸⁹ Fragmentos de otoño de 1885-otoño de 1886 y de verano de 1886-otoño 1887, en *ibid*, pp. 179 y 182.

⁹⁰ Cf. al menos “Por qué soy tan inteligente” § 1, en *El ocaso de los ídolos* y “Algo para los laboriosos” § 7, en *La ciencia jovial*.

⁹¹ Cf. *La genealogía de la moral*:

Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser ‘verdad’, es decir, que el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz ‘hombre’, mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*. (primer tratado, § 11. Las cursivas con de Nietzsche.)

‘superhombre’, que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’⁹²–; se empleará en estimar la experiencia ciudad moderna. Pero este interés sobre las “condiciones de producción de hombres” no debe concebirse como que Nietzsche reduzca el concepto y el ejercicio de la experiencia a sólo procesos de individuación.⁹³ Es al contrario, las formas de estructuración de las individualidades en la modernidad son usadas como *evidentia*⁹⁴ –dispositivos discursivos para dar una viva verosimilitud a los detalles concretos de una persona, cosa o acontecimiento singular– y *descriptio*⁹⁵ –dispositivos discursivos reglados que producen el retrato de un lugar o personaje– de los mecanismos corporales de producción y ejercitación de la experiencia de lo que acontece. Por eso

⁹² “Por qué escribo libros tan buenos”, en *Ecce homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2005, § 1.

⁹³ Hay una tentación de subjetivar la experiencia y de reducir sus procesos de producción al lenguaje en algunas de las discusiones contemporáneas sobre los procesos de individuación. En la discusión llevada a cabo entre Joan W. Scott, Dominick LaCapra y Judith Butler aparece tal cual la tentación. Cf. los textos “Experiencia” ([en línea] en 148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/.../ventana13-2.pdf [Consulta: 18 de julio, 2011]), “Experiencia e identidad” (en *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Trad. de Teresa Arijón. Buenos Aires, FCE, 2006, p.64) y “¿Qué es la crítica?” ([en línea], en <http://es.scribd.com/doc/43769139/Butler-Que-es-la-critica-un-ensayo-sobre-la-virtud-de-Foucault> [Consulta: 18 de julio, 2011]), respectivamente. El síntoma articulador de esta tentación lo ha señalado convenientemente Maurizio Lazzarato al afirmar que esta discusión se halla planteada sobre un “malentendido” en el que se “asume la potencia de actuar y la fuerza de transformación del lenguaje” (*Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Trad. de Pablo Rodríguez. Madrid, Traficantes de sueños, 2006, p. 240), en el que se plantea de mala manera “el problema de la aprehensión de la potencia política del actuar del lenguaje” (*ibid*, p. 241). De cierta manera el buen libro de Alexander Nehamas *Nietzsche, la vida como literatura* (Trad. de Ramón J. García. México, FCE, 2002) tiende hacia esa lingüistización y subjetivación de la experiencia. Lo mismo se podría decir de la gran biografía de Nietzsche escrita por Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 2009). El problema en estas lecturas es que dejan fuera el énfasis de Nietzsche en lo fisiológico, el cuerpo en la constitución de la experiencia. Es sintomático que todos obvien la constitución corporal de las ficciones, del lenguaje, que pasen por alto lo que Nietzsche llama “errores” o “conceptos-alucinaciones”.

⁹⁴ La *evidentia* es una de las variantes de la descripción, ella tiene por objetivo presentar todo lo que conforma los personajes de un relato. La evidencia “contiene un cúmulo de pormenores precisos, intensamente claros y verosímiles, de modo que resulta viva y enérgica, y permite al receptor compenetrarse como testigo presencial, se denomina hipotiposis o evidencia ('evidentia') [...] En la evidencia se utilizan como estrategias el estilo directo, la 'interpelación de los personajes', la abundancia de adverbios de lugar y de tiempo y el uso del traslatio del presente” (Helena Beristain, *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa, 1992, p. 138) Para la relación entre la evidencia y ruptura de la persuasión revítese H. Lausberg, *op. cit.*, pp. 31, 118 y 179-180.

⁹⁵ En el diccionario de Helena Beristain encontramos que: “La descripción puede ofrecer la idiosincrasia y el físico de una persona ('effictio' o retrato), sobre todo si se basa en su apariencia y se infiere de sus acciones” (*ibid*, pp. 137-138).

escribe en *Ecce homo*: “yo no ataco jamás a personas, me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible.”⁹⁶ Esto, afirmo, es una de las marcas que se hallan en las obras de Nietzsche para pensar la experiencia.

Y de allí que la práctica del pensamiento nietzscheana, sostengo, se convierta en una “tipología diferencial”⁹⁷ que funciona como una máquina evaluadora de tipos de experiencia. Lo que hace Nietzsche es construir figuras de la experiencia. Cercanas a las figuras de la tradición de los manuales de moral van más allá de ella pues tratan de conformar una teoría de la experiencia. Así, siempre el asunto en Nietzsche es poner en funcionamiento esta máquina evaluadora de experiencias, ya sea, en un comienzo en sus trabajos, con un tono metafísico (*El nacimiento de la tragedia*: hombre socrático, hombre trágico, hombre creador, matador de dragones, etcétera), pasando por sus intentos psicológicos (*Humano, demasiado humano*: la mujer, el débil, el estúpido, etcétera; o *Más allá del bien y del mal*: el europeo, los doctos, el aristócrata, etcétera) o literarios (*Así habló Zaratustra*: el último hombre, los sublimes, el superhombre, el hombre superior, etcétera), hasta con mecanismos histórico-culturales o genealógicos (*La genealogía de la moral*: hombre del resentimiento, sacerdote, artista, etcétera). Y es que esa tipología experimental, como fisiología de lo que acontece, describe las “condiciones de la cultura”,⁹⁸ las “condiciones de vida”,⁹⁹ en las que los cuerpos se re-producen, como las que los cuerpos se re-producen y que los cuerpos re-producen. Es por ello que el concepto de experiencia en Nietzsche debe concebirse y trabajarse en relación con el conjunto de constelaciones

⁹⁶ “Por qué soy tan sabio”, § 7, en *Ecce homo*.

⁹⁷ S. Kofman, *Op. cit.*, p. 44. Para una elaboración mayor del concepto de “tipo” en Nietzsche se puede revisar el texto de G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*.

⁹⁸ Fragmento principio de 1874-primavera de 1874, en *ibid*, p. 122.

⁹⁹ Fragmento primavera-otoño de 1881, en *ibid*, p. 156. Las cursivas con de Nietzsche.

estético-culturales –de un ámbito colectivo sensible en que ocurren las prácticas, los ejercicio del cuerpo, los gestos, las pasiones– en las que se ejercitan las potencialidades de los individuos; es decir, la fábrica de experimentación de la sensibilidad. La experiencia para Nietzsche es una cuestión relacional, actual, pasional. Estudiar una determinada experiencia se trata de poder describir la alimentación, la sensibilidad, los regímenes pasionales, las prácticas, las pericias, las habilidades (amorosas, sexuales, médicas, educativas, jurídicas, etcétera), que los cuerpos ponen en funcionamiento en determinadas circunstancias.

Dicho de otro modo, el diagnóstico de un tipo de experiencia, afirmo, se trata de evaluar lo que puede¹⁰⁰ (cómo responde, qué hace consigo mismo, qué puede o qué no,¹⁰¹ etcétera) un cuerpo en relación con un acontecimiento determinado. Se trata de los cuerpos y las maneras específicas en las que sus potencias (intelectuales, sensibles, afectivas, etcétera) responden, reproducen, inventan, aumentan, disminuyen o se relacionan con las potencias con las que tienen que interactuar (oponerse, apoyar, reproducir, resistirse, transigir, enfrentarse, afirmar, etcétera). Eso es un diagnóstico intempestivo: la descripción de las alteraciones de las relaciones entre las potencias de los cuerpos y las potencias de la modernidad (capitalismo, estatismo, colonialismo, imperialismo, cientificismo, ideología del progreso, etcétera). Las formulaciones nietzscheanas sobre las capacidades vitales

¹⁰⁰ Se conoce ya mucho la relación Nietzsche-Spinoza en este punto. Sobre todo por la postal que Nietzsche le manda a Franz Overbeck el 30 de julio 1881. Allí escribe: “Estoy asombrado, realmente maravillado. Tengo un predecesor ¡y que uno! Casi no conocía nada de Spinoza”. Para esta relación revítese Gilles Deleuze, “Spinoza. Cours Vincennes 24/01/1978” [en línea], en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3> [Consulta: 13 de enero, 2012].

¹⁰¹ Nietzsche: “Nuestro carácter se determina más aún por la ausencia de ciertos acontecimientos que por lo que hemos vivido” (*El viajero y su sombra*. Trad. de Carlos Vergara. Madrid, EDAF, 2007, § 36). Por ello Michel Foucault escribió en *Nietzsche, la genealogía y la historia*: “De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, [...] definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar” (Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2000).

(debilidad, fuerza, reacción, resentimiento, vanidad, valentía, etcétera) de los cuerpos individuales son la *evidentia* de experiencias individuales, de experimentos de individualidades. Un tipo experimental se compone de las alteraciones en las capacidades sensibles (gusto,¹⁰² placer, dolor,¹⁰³ resentimiento, felicidad, etcétera) de los cuerpos en la modernidad. De allí la manera de funcionar de los diagnósticos de experiencia que Nietzsche elabora, tratarían de investigar los procesos de individuación a cualquier escala: “*se trate de un individuo, de un pueblo, o de una cultura.*” Se evalúan ámbitos de experiencia, pues se centra en pensar las condiciones de producción “*necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas.*”¹⁰⁴

La *II Intempestiva* será uno de los mejores παράδειγμα de la puesta en operación de la máquina de diagnóstico de tipos experimentales. El cometido nietzscheano es diagnosticar el nacimiento de la ciencia en la constelación de las potencias vitales de la modernidad.¹⁰⁵ Pero evaluará ese surgimiento con un criterio de aumentar o debilitar la capacidad de acción de los individuos. Así pregunta: “¿cuál es la oposición entre la acción y el impulso humano y la marcha de las cosas?”¹⁰⁶ Y utiliza figuras y alegorías meteorológicas y astrológicas para describir el ámbito experimental. Lo que llama vida y su poder ahistórico es “una atmósfera envolvente”, “protectora”¹⁰⁷ y la ciencia “enrarece esa atmósfera”,¹⁰⁸

¹⁰² Nietzsche: “¿Y vosotros me decís, amigos, que no se ha de disputar sobre el gusto y el sabor? ¡Pero toda vida es una disputa por el gusto y por el sabor! Gusto: es el peso y, a la vez, la balanza y el que pesa” (“De los sublimes”, en *Así habló Zaratustra*).

¹⁰³ Nietzsche: “el mismo ‘dolor anímico’ yo no lo considero en absoluto como una realidad de hecho, sino sólo como una interpretación (interpretación causal) de realidades de hecho carentes hasta ahora de una formulación exacta [...], —en realidad, sólo una palabra gruesa sustituyendo a un signo de interrogación flaco como un huso” (*La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 16).

¹⁰⁴ *II Intempestiva*, § 1. Las cursivas son de Nietzsche. Tal modo de la diagnosis evita tentaciones psicologizantes y sociologizantes al tratar todo hecho cultural como ámbito de experiencia. Todo efecto subjetivizante o sociologizante es efecto del empobrecimiento de la vida.

¹⁰⁵ “echemos una mirada rápida a nuestro tiempo: [...] se ha interpuesto en medio, en efecto, un astro, un deslumbrante y poderoso astro que ha transformado realmente la constelación...”, *Ibid*, § 4.

¹⁰⁶ *Ibid*, § 6.

¹⁰⁷ *Ibid*, § 1.

produciendo, por sus efectos sobre las relaciones vitales modernas, una “atmósfera llena de podredumbre”,¹⁰⁹ “pesada”,¹¹⁰ “glacial”¹¹¹ –“¡Aire viciado! ¡Aire viciado!”.¹¹² Concluye por ello que la potencia científica debilita la potencia de las individualidades para actuar, dejando a los cuerpos “girar como un astro sin atmósfera”.¹¹³ Es en ese sentido que, comparando la atmósfera o constelación experimental donde los individuos modernos se desarrollan con aquella en la que los individuos franceses del siglo XVII se re-producen, escribe en *Aurora*:

“¡De qué modo tan distinto al de ahora amaban [...] la existencia, no como la creación de una ‘voluntad’ ciega y salvaje, a la que se maldice por no poder destruirla! Ellos la amaban como un lugar en el que es *posible* la coexistencia de la grandeza y la humanidad, y en donde ni la más rígida opresión en las formas, ni la sumisión a la voluntad del príncipe o del poder eclesiástico pueden ahogar el orgullo, ni la caballerosidad, ni la gracia, ni el espíritu de cada individuo, sino que se sienten, antes bien, *un estímulo y un acicate del antagonismo* hacia el dominio de uno mismo y la nobleza, hacia el poder heredado del querer y la pasión.”¹¹⁴

Es en el entrelazamiento entre la llegada contingente del azar y la respuesta humana a su embate donde se podría encontrar en Nietzsche una elaboración del concepto de experiencia.

¡AHORA HAY QUE INVENTAR!¹¹⁵ SINTOMATOLOGÍA

Si se examina la naturaleza de las enfermedades, se comprobará que se originan en las pasiones y tristezas del espíritu.

François de la Rochefoucauld, *Reflexiones y máximas morales*.

Definé a la modernidad como la contradicción fisiológica de sí mismo.

Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*.

¹⁰⁸ *Ibid*, § 2.

¹⁰⁹ *Ibid*, § 3.

¹¹⁰ *Ibid*, § 2.

¹¹¹ *Ibid*, § 6.

¹¹² *La genealogía de la moral*, tratado primero, § 12.

¹¹³ *II Intempestiva*, § 7.

¹¹⁴ *Aurora*, § 191.

¹¹⁵ Fragmento primavera-otoño 1881, en *Fragmentos póstumos sobre política*, p. 159.

Para Nietzsche el proceso de barbarie moderna debe concebirse como la insistencia, como exigencia habitual, en re-reproducir lo humano (prácticas, pasiones, relaciones – políticas, sociales, educativas, económicas, técnicas–, etcétera) según ciertos artilugios vitales que tienen el efecto de empobrecer estética-corporalmente. Buscando caracterizar los ámbitos de la experiencia en la modernidad, siempre, en cada una de sus obras, Nietzsche hace inventarios de las características¹¹⁶ de lo que puede considerarse un bárbaro moderno.¹¹⁷

¹¹⁶ Ejemplos:

Aurora: “El hombre moderno es capaz de digerir muchas cosas, prácticamente todo, y se enorgullece de ello. Sin embargo, pertenecería a una categoría superior, si no tuviera esta capacidad. El hombre que come de todo no es precisamente un ser distinguido”, “hombres del presente, avaros, insaciables, indisciplinados, disgustados, atormentados” (§§ 171 y 191)

Sobre el porvenir de nuestras escuelas: “nosotros, los modernos, no tenemos nada propio” (p. 70)

Humano, demasiado humano: “el individuo restringe demasiado su mirada a su corta existencia y no siente ya fuertes impulsos por trabajar en instituciones duraderas [...] Un hombre completamente moderno, que quiere, por ejemplo, construirse una casa, siente del mismo modo que sentiría si quisiera, estando vivo, meterse en un mausoleo.” (§ 22)

Más allá del bien y del mal: “nosotros los modernos, nosotros los hombres de aliento corto en todos los sentidos”,

La moderación se nos ha vuelto extraña, confesémoslo; nuestro prurito es cabalmente prurito de lo infinito, desmesurado. Semejante al jinete que, montado sobre un corcel, se lanza hacia adelante, así nosotros dejamos caer la riendas ante lo infinito, nosotros los hombres modernos, nosotros los semibárbaros -y no tenemos nuestra bienaventuranza más que allí donde más peligro corremos (§§ 247 y 224)

La genealogía de la moral: “los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes”, “el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, insaciado” (tratados uno y tercero, §§ 7 y 13)

El ocaso de los ídolos:

“nosotros, hombres modernos, delicados, susceptibles, nosotros, que concedemos a los demás tantas consideraciones [...] nosotros los modernos, con nuestra humanidad bien debilitada [...] nosotros, los modernos, con nuestra angustiada preocupación por nosotros mismos y con nuestro amor al prójimo, con nuestras virtudes de trabajo, de falta de pretensiones, de equidad y de cientificismo –nosotros, acumuladores económicos maquinales– somos de un tiempo débil. Nuestras virtudes están condicionadas por nuestra debilidad...” (“Lo que les falta a los alemanes”, § 37)

¹¹⁷ En el fragmento 157 de *Aurora* Nietzsche se cuestiona algo que nos da el criterio de eficacia con el que evaluará los mecanismos de las experiencias modernas y le permitirá concebir un concepto de experiencia para tal tarea: “¿No nos incluirán los filósofos antiguos a todos y cada uno de nosotros en la ‘plebe’?” Y es que Nietzsche, gran lector filólogo de los textos antiguos, reusará arsenal conceptual de las escuelas griegas, helenísticas y romanas, y de los pensadores materialistas franceses de los siglos XVI y XVII para poner en cuestión los ámbitos experimentales modernos.

En el caso de griegos y romanos, utiliza y altera contingentemente la distinción vicioso/virtuoso que fundamentaba la distinción libre/esclavo –“el concepto de preeminencia político siempre se resuelve en un concepto de preeminencia anímico” (*La genealogía de la moral*, primer tratado, § 6) o “La casta aristocrática ha sido siempre al comienzo la casta de los bárbaros: su preponderancia no residía ante todo en las fuerza física, sino en la psíquica –eran hombres *más enteros* (lo cual significa también, en todos los niveles, ‘bestias

1) el ámbito experimental de la modernidad hace dable que los individuos se ejerzan de acuerdo a una voluntad¹¹⁸ corta –Walter Benjamin dirá posteriormente: “con la fuerza de voluntad de éstos [...] no se va lejos”¹¹⁹–; es decir, evaluando la experiencia en términos de tipología de los cuerpos y en relación de una genealogía de las formas en que los individuos se construyen a sí mismos como individuos – “tecnologías del yo” les llama Foucault–, Nietzsche postula que en las prácticas y deseos de los individuos y las colectividades modernos no es concebible llevar a cabo una tarea (institución, relación, compañía, asociación, etcétera) que dure mucho tiempo. Las potencias que configuran el ámbito moderno de la experiencia

más enteras” (*Más allá del bien y del mal*, § 257). Platón en el *Gorgias* distingue a los que llevan una “buena vida” de los “enfermos” en términos de que estos último tienen “maldad en el alma”, “defectos del alma” o “vicios del alma” (477a-e). Epicteto distingue lo esclavo de lo libre de esta manera: “Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconstantes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas. [...] si las por naturaleza esclavas las creyeras libres y las ajenas propias, andarás obstaculizado, afligido, lleno de turbación” (*Enquiridión*. Trad. de José Manuel García de la Mora. Madrid, Anthropos, 1991, pp. 5 y 7). Marco Tulio Cicerón distingue a los esclavos y a los libres porque los primeros tienen el “alma quebrantada y abyecta y carente de arbitrio”, por ello son “improbos”, “estultos”, “serviles”, “tímidos”, “débiles”, “simples” (*Las paradojas de los estoicos*. Trad. de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM, 2000, paradoja V). Marco Aurelio escribe en *Meditaciones* de esta manera: “deliran [...] los que están cansados de vivir y no tienen blanco hacia el que dirijan todo impulso y, en suma, su imaginación.” (Trad. de Ramón Bach Pellicer. Barcelona, RBA-Gredos, 2008, Libro II). Dión de Prusa escribe que el esclavo hace las cosas “ilícitas” y “no permitidas”, como las “indignas, absurdas e inconvenientes” y que por ello se hace “daño en su propia alma” (“Sobre la esclavitud y la libertad”, en *Discursos XII- XXXV*. Trad. de Gonzalo del Cerro Calderón, Madrid, Gredos, 1989, p. 80).

En el caso de los pensadores franceses del XVI y XVII utiliza y depura su materialismo y sensualismo al plantear las genealogías y tipologías. Por ejemplo, Étienne de la Boétie afirmaba que “la simpleza le sirve siempre a los tiranos” (*Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Trad. de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006, p. 84), y describía tal “simpleza” como un mecanismo estético-político en donde “embrutecidos” y “empobrecidos” sensiblemente e “inconstantes” pasionalmente, los individuos quedaban “aislados en sus fantasías” (*Ibid.*, p. 60) y eran afectos a la “ponzoñosa dulzura” del “monstruoso” y “desgraciado vicio” de la servidumbre. François de la Rochefoucauld escribe que “Mal denominadas están la fuerza y la debilidad del espíritu; pues no son en efecto otra cosa que la buena o mala disposición de los órganos del cuerpo”, y que “La felicidad está en la felicidad, no en las cosas” (*Reflexiones y máximas morales*. Trad. de José Francisco del Brando. México, Factoría, 2000, §§ 44 y 48). J. O. de la Mettrie tratará como “armas de la política” (*Op. cit.*, p. 122) los “antiguos hábitos de sentir” (*Ibid.*, p. 65) (sensaciones, fantasías y pasiones de remordimiento) producidos por los mecanismos de gobierno.

¹¹⁸ Para un análisis más preciso en cuanto a la relación en Nietzsche entre voluntad como *dominierender Instinkt* y su relación con la ascesis y el método de disciplina puede revisarse el capítulo “Nietzsche, Descartes y el espíritu francés”, en G. Campioni, *op. cit.*, pp. 19-65.

¹¹⁹ W. Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 89.

urgen a los individuos a responder con acciones y deseos limitados en tiempo y esfuerzo. Así, la duración de una empresa moderna es de corto tiempo y los esfuerzos circunscritos;

- 2) a la par que el síntoma de voluntad corta, Nietzsche afirma que la forma directriz de la experiencia moderna permite que los cuerpos se ejerzan como indisciplinados pasional y prácticamente; es decir, las potencias modernas evitan que los individuos y colectividades se ejerciten de manera adiestrada, instruida y refinada. Así, no es viable cualquier disposición donde alguna práctica o deseo intente maniobrase de manera cultivada, prudente, premeditada –“los hombres son presa de una especie de bárbara arbitrariedad y exageración de las expresiones”.¹²⁰ Los mecanismos de individuación moderna no funcionan en ningún sentido de acuerdo a un dispositivo de ascesis;
- 3) y si en términos prácticos ninguna acción o deseo puede concebirse con decisión adiestrada, en términos pasionales la tipología experimental moderna hace a colectividades e individuos “blandengues”, “flojos”, “fofos”. En el estilo experimental moderno Nietzsche hace el inventario de los síntomas que implica ser un blandengue pasional –“reblandecimiento del sentimiento”, le llama¹²¹–: no soportar durante mucho tiempo algo, responden apresurada e inadecuadamente, de manera desmedida, a cualquier estímulo, no poder modificar el sentido de un apremio, se dejan llevar por el fluir de las cosas –“adoptan actitudes y modales al azar”,¹²² detalla de la Rochefoucauld–, se ejercitan en hipersensibilidad, en

¹²⁰ *III Intempestiva. Schopenhauer como educador*. Trad. de Jacobo Muñoz. Madrid, Biblioteca nueva, 2000, § 7.

¹²¹ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 14.

¹²² “Del estilo y los modales”, en F. de la Rochefoucauld, *op. cit.*, p. 111.

sensiblería, en mezquindad, en preferir un hedonismo simplón a ultranza, en la complacencia en el ejercicio de únicamente los sentidos inmediatos;

- 4) ello exige de las colectividades e individuos que se ejercitan a sí mismos en los ámbitos experimentales modernos una incapacidad para la acción de invención – Hannah Arendt le llama: pérdida de la “experiencia de estar activo”.¹²³ Según Nietzsche, la atmósfera experimental moderna funciona como máquina que frustra cualquier intento de innovación desviando su esfuerzo a lo que ya se ha hecho y probado. Tendencialmente, en la modernidad no se opera un ámbito reservado a la invención, de allí que a toda acción o deseo se le exija dirigirse a mecanismos frecuentes;
- 5) sensibilidad degradada, así puede llamarse otro síntoma que trata de hacer dominante la forma moderna de la experiencia. Se pueden enumerar sus efectos: desaparición de cánones artísticos; ausencia de estilo –“el espíritu moderno con su inquietud, su odio contra toda la medida o las trabas”,¹²⁴ escribe Nietzsche–; gusto por las sensaciones fuertes que aprueban violencia o aturdimiento de los sentidos; preferencia por lo mezclado,¹²⁵ lo difuminado, lo poco delimitado; antojo por lo que cause conmoción, excitación; gusto por lo que narcotiza y adormece; anhelo de lo suntuoso y el fausto;
- 6) según Nietzsche los modernos tienen una predisposición a la aceptación de poderes externos en cuanto a la conducción de sus actos y deseos –“divinización del éxito”

¹²³ H. Arendt, *Op. cit.*, p. 341.

¹²⁴ *Humano, demasiado humano*, § 221.

¹²⁵ Nietzsche: “Gracias a nuestra semibarbarie de cuerpo y deseos tenemos accesos secretos a todas partes, accesos no poseídos nunca por ninguna época aristocrática, sobre todo los accesos al laberinto de las culturas incompletas y a toda semibarbarie que alguna vez haya existido en la tierra; y en la medida en que la parte más considerable de la cultura humana ha sido hasta ahora precisamente semibarbarie” (*Más allá del bien y del mal*, § 224).

le llama. Las condiciones de vida modernas hacen que cualquier deseo, pasión o práctica prefiera una autoridad externa (estatal, económica, de partido, etcétera).¹²⁶

Así, Nietzsche parece afirmar que el aumento de las potencias modernas (capitalismo, democracia, tecnología, ciencia, etcétera) genera un ámbito de impotencia vital, genera una “aprobación de todo hecho realizado, por brutal que haya sido”,¹²⁷

- 7) a las formas de individuación que se ejercen de acuerdo con la directriz experimental moderna demanda un mecanismo de engruimiento, soberbia; es decir, como respuesta apresurada y recurrente a la impotencia vital se genera en la experiencia moderna una fantasía en las individuaciones sobre su propio valor¹²⁸ – *topiarii stultitiae suae*.¹²⁹ Los gustos que dirigen a las individuaciones bárbaras las empujan al aprecio de quimeras de sí y de lo que hacen, quimeras favorecedoras – los cultifilisteos modernos fantasean con ser capaces de hacer justicia, ser el epítome de la humanidad, con que la barbarie es cultura, escribirá Nietzsche en la *II Intempestiva*;
- 8) como efecto de la incapacidad de ascesis y de la degradación de la sensibilidad la experiencia moderna ordena el sentido de las prácticas, sensaciones y pasiones hacia

¹²⁶ Jürgen Habermas: “Las sociedades industriales avanzadas parecen aproximarse a un tipo de control de comportamiento dirigido más bien por estímulos externos que por normas. La reacción indirecta de estímulos condicionados ha aumentado sobre todo en los ámbitos de aparente libertad subjetiva” (*Ciencia y técnica como ideología*, p. 91 *apud* Gerardo de la Fuente Lora, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*. México, Media comunicación, 1999, nota 114, p. 148)

¹²⁷ Brandes. *Op. cit.*, p. 32.

¹²⁸ Nietzsche, *La genealogía de la moral*:

el que el “hombre manso”, el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como “hombre superior”; —más aún, el que tenga cierto derecho a sentirse así, en la medida en que se siente distanciado de la muchedumbre de los mal constituidos, enfermizos, cansados, agotados, a que hoy comienza Europa a apestar, y, por tanto, como algo al menos relativamente bien constituido, como algo al menos todavía capaz de vivir, como algo que al menos dice sí a la vida... (primer tratado, § 11)

¹²⁹ M. T. Cicerón, *op. cit.*

la improbabilidad; es decir, la orientación del ámbito experimental a ejercer prácticas y deseos infames, inicuos, degradantes, indignos, infames, deshonrosos, vergonzosos. En cualquier genealogía de la experiencia moderna que lleva a cabo Nietzsche siempre pone en operación el discurso de una corrupción moral como predisposición articuladora;

9) la constelación potencial que conforma la experiencia moderna regenta los deseos y las prácticas para configurarlos como torpeza, como estupidez –“El Torpe’ te envía saludos”.¹³⁰ Esto acontece si entendemos esa torpeza no sólo en términos de falta de conocimiento, de ignorancia, sino como gusto por la falta de sabiduría –como saber-hacer vital, inexperiencia, impericia, incompetencia–, como agrado en la fantasía desbocada, como ganas de pifia, de estropear lo emprendido, de frustrar todo esfuerzo, de echar todo por la borda, “tendencia general a la pereza”¹³¹ –*torpentis animi*¹³²–; y

10) “la exageración distingue a todos los escritos modernos”,¹³³ escribe Nietzsche. Cuando estudia los escritos de David Strauss lo hace como un fisiólogo que evalúa la exageración discursiva, la “audacia loca con las palabras”,¹³⁴ que la coordinación potencial moderna hace dable en la práctica del lenguaje. Nietzsche valora las técnicas moderna de la escritura (periódico –“la obligación para todo el mundo de

¹³⁰ Walter Benjamin, “El hombrecillo jorobado”, en *Infancia en Berlín hacia 1900*. Trad. de Klaus Wagner. Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 136.

¹³¹ *III Intempestiva*, § 1.

¹³² Lucio Anneo Séneca, “De la tranquilidad del ánimo”, en *Tratados morales I*. Trad. de José M. Gallegos Rocafull. México, UNAM, 1991, p. 36.

¹³³ *Humano, demasiado humano*, § 195. Cf. Paul Veyne, “Nuestro estilo intenso o por qué la antigua poesía nos aburre”, en *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*. Trad. de Juan José Utrillo. México, F. C. E., 1991.

¹³⁴ *I Intempestiva*, § 7.

leer su periódico durante el desayuno”,¹³⁵ “los ociosos que leen”¹³⁶–, novela, poesía, etcétera) y postula una pérdida del gusto que se identifica en que el escritor fantasea poseer “un cierto derecho de hacer con el lenguaje lo que le plazca”, usando la primera palabra que se le antoje, en el sentido que se le antoje buscando llevar a cabo “experimentaciones muy ingeniosas”.¹³⁷

La articulación de estos síntomas-mecanismos cultural-corporales configura lo que Nietzsche conceptuará como barbarie moderna.¹³⁸ Cada empresa o esfuerzo modernos se predispone según la directriz de barbarie. De allí las críticas al trabajo científico, a la educación estatal, a la “formación pública”, al movimiento socialista y anarquista,¹³⁹ a la

¹³⁵ *Más allá del bien y del mal*, § 208.

¹³⁶ “Del leer y del escribir”, en *Así habló Zaratustra*.

¹³⁷ *Intempestiva*, § 11.

¹³⁸ Lejos de esto se halla la tradicional interpretación de este conjunto de síntomas en términos de “decadencia”. Para reconstruir de cierta manera esa interpretación y el ataque de Nietzsche a Arthur de Gobineau, Ernest Renan, Jacob Burckhardt, Hippolyte Taine, cf. G. Campioni, “El sur y el Renacimiento: ‘La vegetación humana es allí más fuerte’” y “Los dioses de la decadencia”, en *op. cit.*; E. Traverso, *op. cit.*; H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid, Alianza, 2006; y J. F. Lyotard, *op. cit.* Es dable asegurar que la mayoría de las lecturas del conjunto de síntomas modernos en términos de decadencia y la decadencia en términos negativos (lo “malo”, lo “equivocado”, lo “desviado”, lo “extraviado”) provienen de una cierta interpretación platonizante. “*Passio est via in corruptionem*”, escribirá después Santo Tomás de Aquino en la *Suma teológica* (1-2ae, q.22, a.1).

Platón al argumentar contra la “democracia de los artesanos” (*Protágoras*, 324c), determinará siempre en términos de ilimitación (ἄπειρον), “sentido invertido o desviado”, de vicio o corrupción moral sus características. Esta caracterización prescribirá una tipología –fundando y fundada en fisiología, cosmología, física y ontología; cf. *La república* y el *Timeo*– del demócrata técnico (sofista) como vicioso, desaforado, hedonista incapaz de dominarse a sí mismo ni de ponerle límites a sus deseos y pasiones –para un recuento de las características del vicio cf. Giulia Sissa, “El deseo insaciable”, en *El placer y el mal. Filosofía de la droga*. Trad. de María Cecilia González. Buenos Aires, Manantial, 1998, pp. 21-77). Aristóteles sólo lo seguirá en la *Política* cuando escribe: “La naturaleza intenta incluso hacer diferentes los cuerpos de los esclavos de los libres: a los unos, fuertes, para su obligado servicio, y a los otros, erguidos e inhábiles para tales menesteres, pero capaces para la vida política.” (Trad. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000, I, V, 1254b). Y cuando Nietzsche escribe en *El Ocaso de los ídolos* que “Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, antigriegos” (“El problema Sócrates”, § 2), indica que una lectura decadente sólo es síntoma de un cuerpo decadente. En las interpretaciones de la modernidad como *Notzeiten* (cf. Martin Heidegger. *La pobreza*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2006), como “apogeo de una civilización” (G. Bataille, “Crónica nietzscheana”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, pp. 190-200) o como “crueldad organizada”, “felicidad como enfermedad” (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, “La Industria cultural”, en *Dialéctica de la ilustración*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Akal, 2007, pp. 151 y 154), se advierten tales síntomas.

¹³⁹ Nietzsche: “El socialismo es una consecuencia de la incultura general, de la educación abstracta, de la brutalidad” (*Fragmentos póstumos sobre política*, p. 78).

democracia, a la igualdad política, a la forma de trabajo capitalista, a las relaciones sociales, etcétera: por su marca estilística bárbara.

Por ello aquí hay que enfatizar y reafirmar dos cosas:

- 1) la barbarie, como máquina que permite elaborar la experiencia en la modernidad, funciona como un apego, cierto gusto, cierta simpatía, un estilo. En absoluto se trata de una ley histórico-cultural, ni de una forma o mecanismo fundamental (dialéctica,¹⁴⁰ tropo¹⁴¹ o de cualquier otra índole), ni de una obligatoriedad ontológica.¹⁴² Se trata de una tendencia novedosa surgida con la aparición de la coordinación de las potencias modernas. Funciona como inclinación y orientación articuladora, no como determinación o necesidad. Nietzsche escribirá que se trata de un movimiento ineludible, pero no irresistible.¹⁴³ Se diagnostica barbarie cuando el ámbito de experiencia genera al unísono los síntomas de exageración estilística, degradación de la sensibilidad, voluntad corta, etcétera; si en una constelación experimental aparecen otros síntomas no se tratará de barbarie moderna; y
- 2) la barbarie no admite experiencia opuesta, no habría un ámbito que permitiera una experiencia cultural de la modernidad en todo el sentido de la palabra o plenamente fuera de lo bárbaro. Modernidad = barbarie. Riqueza de experiencia no es lo opuesto, y por ello lo mejor, a empobrecimiento de la vida. Civilización, progreso, prosperidad, evolución, ilustración, no son el brebaje curativo de la enfermedad barbarie. La barbarie indica la específica manera en que se pone en operación la experiencia moderna, sólo una experiencia determinada.

¹⁴⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1998.

¹⁴¹ Cf. J. Butler, *op. cit.*, y Paul de Man, *La ideología estética*. Trad. de Manuel Asensi y Mabel Richard. Madrid, Cátedra, 1998.

¹⁴² Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del acontecimiento*. Trad. de Diana V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2006.

¹⁴³ Cf. *Fragmentos póstumos sobre política*, p. 170.

Pero incluso siendo una disposición ineludible como estilo moderno, la barbarie puede ejercitarse de múltiples maneras. Nietzsche diagnostica varias maneras específicas en que se puede experimentar con la barbarie. La más sencilla es la que distingue la experiencia del tipo débil de la del tipo potente. En *La genealogía de la moral* Nietzsche pone en operación una distinción entre malo y malvado, la distinción funciona oponiendo crueldad a jovialidad. Así, el malo ejerce el ámbito experimental bárbaro tendiendo a la violencia¹⁴⁴ y a la crueldad, mientras que el malvado se ejercitará en audacia imprevisible y productiva.¹⁴⁵ La barbarie moderna adquiere estilo servil y cruel cuando se experimenta débilmente.

A MODO DE EJEMPLO: SOLUCIÓN FINAL

Haciendo uso de tal diagnóstico, aquí podría afirmar que en cualquier producción de “servidumbre voluntaria” se ha puesto en operación la máquina de barbarie y sus mecanismos de empobrecimiento de la experiencia dirigidos hacia la crueldad. Es así que se llevaron a cabo de manera acelerada en la *Endlösung* (Solución final) nazi, pues ésta no podría ejercerse sin ponerse en funcionamiento un empobrecimiento vital de los individuos. Ya se ha mencionado muchas veces que la *Endlösung* debía poner en operación sobre determinadas colectividades procedimientos para convertirlas en “parias”,¹⁴⁶ despojando a las individualidades de nacionalidad, destruyendo sus vínculos jurídicos y socio-afectivos, sometiéndolas a condiciones de vida inciertas y desarraigadas. Zygmunt Bauman ha señalado que una característica principal de la *Endlösung* es que enfatiza un “problema

¹⁴⁴ No es lejano a nuestro objetivo dar apuntes para una genealogía de las formas de la experiencia del día de hoy la labor realizada por Traverso –como “metamorfosis de la violencia en Occidente” (Ibid, p. 29), ya que sus filiaciones conceptuales se remontan a la genealogía del castigo de Nietzsche, pasando por los ensayos sobre violencia en Walter Benjamin, hasta los análisis de Michel Foucault sobre el poder.

¹⁴⁵ Cf. *La genealogía de la moral*, especialmente el tratado primero, § 11.

¹⁴⁶ Cf. H. Arendt, *op. cit.*

totalmente nuevo”¹⁴⁷ respecto de los mecanismos “rutinarios” de otros genocidios. Este mecanismo es la cooperación de las víctimas en su propia destrucción –cierta forma de servidumbre voluntaria. Según Bauman tal “cooperación” podía acontecer puesto que el mecanismo de la *Endlösung* suponía someter a las víctimas a unas “trágicas condiciones de vida”, a una “situación inhumana”, en las que promoviendo una “diferencia entre la racionalidad del actor [...] y la racionalidad de la acción”, se producía una “corrupción moral”. Esa corrupción moral producida la entiende Bauman como la utilización de la propia “fuerza irresistible de vivir”¹⁴⁸ de las víctimas para su propia destrucción. Según Bauman, se redujo a las víctimas de la *Endlösung* al puro deseo de supervivencia, a la sola ansia de permanecer con vida.

MÁQUINA DE PRODUCIR EXPERIENCIAS ALTERACIÓN DEL FUNCIONAMIENTO DEL *καιρός*

¿Quién sabe de qué azares ha dependido?

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

Quizá el genio no sea tan raro: pero sí lo son las quinientas *manos* que él necesita para tiranizar el *καιρός*, ‘el momento oportuno’.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

Enfaticemos.

Para Nietzsche, el concepto de experiencia debe ser tratado según mecanismos pasionales, corporales. Un ámbito experimental no se halla más “arriba”, “fuera” o “en otra parte” que la misma producción corporal. Se confunde, inmanentemente, con sus dispositivos sensibles, culturales (de alimentación, educación, jurídicos, etcétera). Las “condiciones de vida” no se hallan “encima” o “comprenden”, “subsumen”, a las formas de

¹⁴⁷ Zygmunt Bauman, “Solicitar la cooperación de las víctimas”, en *Memoria y holocausto*. Trad. de Ana Mendoza. Madrid, Sequitur, 2006, 146.

¹⁴⁸ *Ibid*, pp. 174, 177, 178, 173 y 176.

vivir, a los estilos corporales, antes bien, “un cuerpo establece ‘sus’ condiciones de vida”.¹⁴⁹ Los estilos pasionales ya operan por sí mismos como producción y re-producción de experiencia. Y toda experiencia acontece singular y tipológicamente. Valor, resentimiento, ejercicio del gusto, vanidad, o cualquier otra pasión o práctica-relación corporal, constituyen experiencias. De allí que, me gustaría sostener, un cierto conglomerado de pasiones y relaciones-prácticas de la sensibilidad corporal configuran un tipo experimental. De allí que en los textos de Nietzsche se lleven a cabo genealogías: descripciones, de la “historia genética”,¹⁵⁰ de las maneras y de las transformaciones como se ha producido cualquier tipo corporal experimental. Así, al poner en funcionamiento el concepto de barbarie para hacer la *descriptio* del estilo experimental de la modernidad, Nietzsche deja de lado los componentes especulativos habitualmente (tradicionales, kantianos, hegelianos, empiristas, pragmáticos, etcétera) utilizados, práctica y especulativamente, para caracterizar el concepto de experiencia: el de la pura sensación en sentido cognitivo, el de la costumbre, el de presenciar algo, el de lo aprendido mediante la repetición, el de la facultad de conocer, el del cúmulo de aprendizajes, el del experimento científico, el de la relación sujeto/objeto, la de la distinción trascendental/empírico. Ni siquiera hace uso de cierta retórica ontológica o comercial contemporánea –como en la mercadotecnia o en las técnicas de propaganda– en la que una experiencia se acercaría a maravilla o a algo que aparece y deja los sentidos estupefactos –como cuando se asegura en algún comercial: “Probar tal producto es, ¡toda una experiencia!”. Esos componentes son efecto de empobrecimiento de la experiencia.

¹⁴⁹ G. Campioni, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵⁰ *La genealogía de la moral*, tratado segundo, § 12.

De este modo, es honesto leer allí donde Nietzsche estudia la experiencia como la *descriptio* de ciertas “condiciones de la civilización”,¹⁵¹ una genealogía de la figura del individuo dueño, productor de su propia vida. Estudio genealógico de la posibilidad de ἐμαυτοῦ κρατῶν¹⁵² griego –los “matadores de dragones” de *El origen de la tragedia*– en la constelación de las potencias modernas; o mejor: el ámbito de la experiencia moderna es inconveniente para la oportunidad del ejercicio del individuos dueño de la propia vida, habilita y no entorpece el ejercicio de lo bárbaro.¹⁵³ Es por ello que escribe en *Aurora*: “nuestra *moralidad* es la causa de nuestra deplorable civilización. [...] no sólo ha terminado debilitando todos los cuerpos y todas las almas, sino también quebrantando a los hombres independientes, autónomos, sin prejuicios, en suma, los auténticos pilares de una

¹⁵¹ *Humano, demasiado humano*, § 25. Las cursivas con de Nietzsche.

¹⁵² Platón. *Fedro*. Trad. de Armando Poratti. Madrid, Akal, 2010, 233c. En el *Gorgias* de Platón se haya una caracterización sofista de este individuo señor de sí mismo. Gorgias, Polo y Calicles defienden una tipología de individuo fuerte contra un individuo socrático controlado por sus pasiones. Así, postula Calicles: “el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo” (491e-492a). Más adelante insiste sobre esa capacidad de satisfacer los deseos como fuerza: “tener todos los demás deseos y, al tenerlos y ser capaz de satisfacerlos, gozar y vivir felizmente” (494c). Esa figura de capaz de satisfacerse, “digno de algo bello y generoso”, debe ser un “hombre esclarecido y bien considerado”, debe “conocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, [...] las costumbres”, debe ser capaz de tomar una “decisión audaz en favor de otro” y “capaz de defenderse a sí mismo, de “salvarse de los más graves peligros” y “salvar a otro” (484d- 486c).

¹⁵³ Toda *La genealogía de la moral* pero específicamente el tercer tratado –con su interrogación “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, leídos como “¿qué significa, por ejemplo, el que un artista como Richard Wagner rinda homenaje a la castidad en los días de su vejez? [...] ¿Qué significa esa modificación del ‘sentido’, ese radical cambio de sentido?” (tratado tercero, § 2)– es una elaboración de esta ausencia de tipología.

Para Nietzsche, el tipo científico del individuo moderno es el indicio de la ausencia. Y será la figura de los hombres “dueños y señores de la Naturaleza” mediante la tecnología moderna, en el *Discurso del método* de René Descartes, donde mejor se señala, para Nietzsche, el momento de la desaparición del individuo dueño de sí mismo. Después de que Descartes pone en operación esa figura, casi todos los pensadores se obsesionaron. Ciertas versiones de la modernidad se confunden con la obsesión de hacer que las potencias emergidas sirvan al hombre. Las innumerables de teorías políticas y culturales fundadas en teorías del conocimiento lo atestiguan como respuestas-síntomas. Son fruto de esta obsesión por la debilidad del hombre, el concepto de sujeto de conocimiento y de sus derivaciones. El positivismo y el historicismo sólo son la versión moderna de hábitos intelectuales fundados sobre hábitos corporales que toman la barbarie moderna con debilidad. Al aumentar drásticamente las fuerzas diferentes a lo humano el individuo queda reducido a sus potencias corporales. De allí que Marx escriba: “cuánto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto mas pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es.” (*Op. cit.*, Primer manuscrito, p. 106)

civilización fuerte.”¹⁵⁴ Tal estudio tipológico se llevará a cabo en relación con el concepto de lo intempestivo (*die Unzeitgemäß*). Este concepto re-produce alterando el campo problemático antiguo del καιρός.¹⁵⁵ Para los griegos, Nietzsche lo sabe bien, un individuo libre era aquél que “capta la ocasión”,¹⁵⁶ que ejerce la potencia, para “esquivar la abrupta ruina”,¹⁵⁷ para alterar el καιρός.¹⁵⁸

Para Nietzsche cada cosa que ocurre se haya configurada como καιρός o acontecimiento. Un *kairós* o acontecimiento se haya configurado de emplazamientos y desplazamientos del azar, como la insistencia de una disposición determinada en la que se conjuntan, articulan y funcionan en un sentido contingente y paradójico múltiples y heterogéneos mecanismos azarosos, singulares y productivos de otros acontecimientos.¹⁵⁹ En este sentido, Nietzsche acomete la experiencia como mecanismo de respuesta¹⁶⁰ al azar

¹⁵⁴ *Aurora*, § 163. Las cursivas con de Nietzsche.

¹⁵⁵ Καιρός puede traducirse de múltiples maneras: medida conveniente, justa medida // momento oportuno, tiempo favorable, ocasión // oportunidad, conveniencia // ventaja, utilidad // tiempo presente // estación // lugar conveniente; en plural οἱ καιροί significa las circunstancias. En la antigua Grecia el concepto καιρός se halla inmiscuido en diversas discusiones –aunque en los griegos no se hallen diferenciadas, sino pertenezcan a la misma apuesta por pensar el acontecimiento–: 1) ontológica en relación con el aparecer y su transcurrir; 2) poética-técnica en relación con el λόγος (función del lenguaje estudiado sobre todo por los poetas y los sofistas) y sus poderes; 3) estética-política en relación con el quehacer de lo humano en el κόσμος.

¹⁵⁶ G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 11. Deleuze re-produce una afirmación del *Contra los sofistas* de Isócrates: ἐπι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν (no desperdiciar las ocasiones) (16, citado en Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*. Trad. de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona, Crítica, 1999, 117, nota 167).

¹⁵⁷ Homero, *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Madrid, Gredos, 1998, I.

¹⁵⁸ Para Platón, quien sigue toda una tradición griega, todo individuo libre debe actuar como un buen técnico, es decir, utiliza ciertas fuerzas (δύναμεις) en un tiempo favorable (καιρός) y como conviene (ἐν τῷ δέοντι). En *República* (Trad. de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid, Akal, 2009, II, 370 b) Platón afirma: “si se deja pasar el momento oportuno [□□□όν] para un trabajo, se echa a perder”; más adelante le llama el “momento deseado” o “las exigencias de la tarea ejecutada”. Aristóteles, a su vez, dice en *Ética a Nicómaco* que “Menester es que quienes han de actuar [πράττοσας] atiendan siempre la oportunidad del momento [καιρόν] como se hace en la medicina y el pilotaje” (II, 1104a9).

¹⁵⁹ Cf. José Francisco Barrón Tovar, *Lenguaje del acontecimiento. Gilles Deleuze*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en filosofía. México, UNAM, 2005.

¹⁶⁰ Esta forma de pensar la producción de experiencia como respuesta se halla en todas sus obras. Ejemplos: *La ciencia jovial*: “Se puede considerar a todas las audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos” (Prólogo a la segunda edición).

–esa “conjunción infinitamente variada de la potencia localizada de un conjunto determinado en sus aspectos infinitamente variados”.¹⁶¹ Un tipo experimental –con sus pasiones, sus instituciones, sus prácticas, etcétera– debe concebirse como una forma de responder al azar singular que acontece. Un “caso *típico*”¹⁶² no es sino la insistencia en un tipo de respuesta. La experiencia es una respuesta allí donde se interpreta como réplica, contestación, maniobra, gestión, operación, ingenio, artimaña, ante y frente a un estímulo azaroso, un acicate acontecimental, un apremio contingente –“cuanto pertenece al presente es apremiante”.¹⁶³

El tercer tratado de *La genealogía de la moral* elabora toda una magistral tipología de operaciones, artimañas y máquinas de respuesta a lo que acontece y a lo que acontece como barbarie moderna, en la modalidad de “malestar fisiológico”, de “destemplanza fisiológica”.¹⁶⁴ El tipo sacerdote es el emblema o “personaje conceptual”¹⁶⁵ de tal experiencia. El dolor anímico articulará la máquina experimental del sacerdote. El dolor es la respuesta primera del sacerdote a lo que le acontece, es la experiencia del sacerdote. El sacerdote orienta las condiciones de su experiencia para producirse dolor. El tipo experimental bárbaro moderno, para Nietzsche, es una máquina de aumentar o refinar el

Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral: “Llamamos ‘honrado’ a un hombre; ¿por qué ha actuado hoy tan honradamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser la siguiente: por su honradez. ¡La honradez! Lo cual equivale a decir una vez más: la hoja es la causa de la hoja.” (en *El libro del filósofo*, p. 91).

Aurora: “¿De dónde procede esa gozosa disposición de ánimo que se apodera de nosotros cuando vamos a realizar un acto? Esta cuestión ha preocupado mucho a los seres humanos. La respuesta más antigua y todavía muy extendida es que la causa de ello es Dios” (§ 28)

El anticristo: “¿Es que no vio Kant en la Revolución francesa transito de la forma inorgánica a la forma *orgánica* del Estado? ¿Es que no se preguntó si existe un acontecimiento que no puede ser aclarado más que por una disposición moral de la humanidad, de modo que con él quedaría *demostrada* de una vez por todas la ‘tendencia de la humanidad hacia el bien’? Respuesta de Kant: ‘es la Revolución?’” (§ 11)

¹⁶¹ Carlo Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*. Trad. de Rossella Bergamaschi y Antonio Castilla. España, Sexto piso, 2009, pp. 56-57.

¹⁶² *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 4. Las cursivas son de Nietzsche.

¹⁶³ *III Intempestiva*, § 3.

¹⁶⁴ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 16.

¹⁶⁵ Cf. G. Deleuze y F. Guattari, *Op. cit.*

dolor. Pero no es un dolor pasivo, sino uno cuya pura productividad es reaccionar en busca de la causa o responsable del dolor: “Yo sufro: alguien tiene que ser culpable”¹⁶⁶ –“el dolor siempre indaga la causa”.¹⁶⁷ Así, toda artimaña sacerdotal será ya un “contragolpe defensivo”¹⁶⁸ abocado a re-producir una experiencia amortiguada, narcotizada, adormecida. Toda constelación político-cultural abocada a la extirpación del dolor indica rasgos de experiencia débil del acontecimiento bárbaro de la modernidad. Pero la operación cardinal que pondrá en funcionamiento el sacerdote es la crueldad contra sí mismo, y todo otro ingenio estético-político tendrá esa orientación. Utilizando figuras médicas Nietzsche nos hace un inventario de esas supuestas curaciones estéticas contra el dolor: embrutecerse, hipnotizarse, autodisciplinarse pasionalmente, aminorar las perturbaciones corporales potentes (la sexualidad, la guerra, la invención, etcétera), miseria vital, hacerse santo o demente, el olvido de sí mismo mediante el trabajo maquinal y repetitivo, los pequeños placeres de la vida, ayudar y dar a los demás.

Pero es en la *II Intempestiva* donde se halla enfatizado el carácter productivo de la experiencia como respuesta ingeniosa al azar –“la jovialidad del crear artístico que desafía toda desgracia”.¹⁶⁹ Intempestividad será la palabra que Nietzsche acuñe para tal artimaña experimental inventiva con la cual poder ejercer una *anima laude digna*.¹⁷⁰ A partir de esta obra, y en todos sus posteriores diagnósticos experimentales, usará de esta experiencia intempestiva como criterio de evaluación para la barbarie moderna. Es que en este texto –y usando el campo conceptual y las figuras de la ciencia moderna de la historia– elabora los mecanismos, las potencias corporales y la mecánica combinatoria experimental de la

¹⁶⁶ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 15.

¹⁶⁷ *La ciencia jovial*, § 13.

¹⁶⁸ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 15.

¹⁶⁹ *El nacimiento de la tragedia*, § 9.

¹⁷⁰ M. T. Cicerón, *op. cit.*

configuración de la experiencia moderna. De allí que no sea casual que enjuicie a la ciencia y la historia como productoras de empobrecimiento experimental.

La *II Intempestiva* trata de pensar lo que llama una “corriente del devenir” como un puro llegar incesante, puro acontecer: “lo que deviene y es actual”, un “impulso poderoso hacia lo nuevo”.¹⁷¹ El devenir es para Nietzsche “algo saludable y prometedor de futuro”, “lo que es nuevo y está en continuo cambio”. De allí que este devenir, otro modo de nombrar al azar, funciona como olvido. Para Nietzsche el azar es un puro acontecer jovial, puro acontecer que produce lo diferente. Así escribe: “se necesita mucha fuerza para poder vivir y poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia son una misma cosa.” Y trata de mostrar –como genealogía de operaciones de memoria– que a todo mecanismo estético-cultural que intervenga el azar se le exige responderle de acuerdo con su funcionamiento –azar según azar–: “ocasionalmente, la vida misma que necesita el olvido exige también la destrucción temporal de este olvido”. Así, Nietzsche caracteriza tres mecanismos corporales que interactúan con el azar: 1) fuerza corporal plástica: “fuerza para crecer por sí mismo, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar la formas destruidas” –mecanismo en contra de ese “material blando y pastoso” en el que se ejercita y busca constituirse el individuo moderno–; 2) horizonte cultural: “todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte”; y 3) saber de lo justo y oportuno: para decidir qué olvidar y qué recordar, un poderoso instinto para distinguir en qué momento es fatal o conveniente sentir de tal o cual manera.

Según Nietzsche, articulados de diferentes maneras estos tres mecanismos pueden producir las siguientes máquinas de respuesta a lo que acontece: lo ahistórico, lo

¹⁷¹ *II Intempestiva*, § 3.

suprahistórico y lo intempestivo o contrahistórico. Así, cuando el mecanismo de la fuerza plástica gobierna sobre el horizonte y el saber oportuno entonces se tiene un ámbito experimental monumental o suprahistórico; cuando, a su vez, el mecanismo del horizonte gobierna, se genera una experiencia anticuaria o ahistórica; y cuando gobierna el saber oportuno, entonces se produce una experiencia crítica o intempestiva. Lo suprahistórico funciona como una operación que produce lo que los historiadores llaman el material empírico histórico. Produce experiencias que mantienen algo de lo acontecido; es decir, a ciertos actos, discursos, individuos acontecidos se les hace perdurar, pero de una forma alterada: “llamo ‘lo suprahistórico’ a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el *arte* y la *religión*”. La máquina monumental niega el olvido eternizando un acto y volviéndolo ejemplo, hábito. Por su parte, la máquina no-histórica debe caracterizarse como un mecanismo vital que logra preservar un horizonte singular en el que puede venir algo diferente. Esta vida conserva y venera. Escribe Nietzsche: “lo ahistórico es, pues, semejante a una atmósfera envolvente en la que se desarrolla únicamente la vida, pudiendo ésta desaparecer si esta atmósfera se destruye”; o más: “con el término de ‘lo ahistórico’ designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* determinado”.¹⁷²

Nietzsche afirmará que aunque lo no-histórico y lo suprahistórico trabajan con lo que acontece son experiencias que tienen como mecanismo dejarse llevar por el flujo del devenir, se hallan bajo el dominio de lo que se da –“¿Sabemos nosotros adónde nos podrían impulsar las circunstancias?”.¹⁷³ Exactamente para el tipo experimental producido por estos

¹⁷² *Ibid*, §§ 1, 3, 6 y 10 respectivamente.

¹⁷³ *Aurora*, § 336.

mecanismos se halla reservados los apelativos pobre, desdichado, infortunado, esclavo, indigno, débil, cobarde. En cambio, para el tipo de individuo capaz de ejercer un “dominio sobre sí mismo” y un “dominio sobre las circunstancias”,¹⁷⁴ Nietzsche consigna la experiencia operando en forma intempestiva. Ésta funciona como una cierta operación que orienta el devenir hacia lo mejor. Es un saber-hacer (sobre) lo porvenir. Su maniobra se describe como “actuar contra y por encima de nuestro tiempo a favor, eso espero, de un tiempo futuro. [...] *Tiempos venideros* entendidos en sentido cultural”.¹⁷⁵ Nietzsche también llama a esta máquina historia crítica. Pero crítica como producción de más vida, como producir múltiples diferentes maneras de vivir. Pues busca “transformar lo acontecido en Historia nueva”.¹⁷⁶

Así, en la *descriptio* de la máquina de experiencia intempestiva Nietzsche elabora el *exemplum* de las maniobras donde se confunden, en el ámbito de la experiencia moderna, las potencias corporales que la tipología experimental bárbara puede poner en operación y las potencias del azar. En la máquina intempestiva de experiencias Nietzsche describe el caso típico de una experiencia moderna que orienta las condiciones estético-culturales de barbarie hacia la invención jovial –la barbarie como campo de experimentación. De hecho, la acuñación del concepto “ciencia jovial” tiene el cometido, en la obra de Nietzsche, de especificar esa *μηχανή* ο *τέχνη ποιητική* de la experiencia. Saber risueño que permite resistir y regir el devenir, que funciona configurando tipos experimentales que responden de manera conveniente a “la inmediata estupidez de lo dado”¹⁷⁷ y lo encauzan hacia lo mejor y lo justo.

¹⁷⁴ *La genealogía de la moral*, Segundo tratado, § 2.

¹⁷⁵ *II Intempestiva*, Prefacio y §10. Las cursivas son de Nietzsche.

¹⁷⁶ *II Intempestiva*, § 1.

¹⁷⁷ *Ibid*, § 8.

Nietzsche no concibe la experiencia y sus mecanismos de producción como la puesta en operación de procesos fundamentales que se repetirían casi en la forma de leyes, costumbres, rituales o rutinas. Repitamos refinando: el concepto de experiencia en Nietzsche indica casos típicos de las maneras de responder al azar ejercidos por determinadas potencias corporales —en este caso las de la modernidad. Así un caso sería eso, un caso. “Historia genética”, describiría, contra todo hábito conceptual teológico-científico de causalidad, progreso o teleología,¹⁷⁸ los múltiples mecanismos estético-culturales que las potencias corporales ponen en operación de manera contingente para responder a lo que acontece. Lo escribe con todas sus letras en *Aurora*:

Podemos valorar nuestras fuerzas, pero no nuestra *fuerza*. No sólo las circunstancias son las que nos la muestran y nos la ocultan sucesivamente, —¡no, también esas circunstancias la aumentan o la disminuyen! Uno se debe considerar como una magnitud variable, cuya capacidad de rendimiento puede llegar a alcanzar su grado más elevado en circunstancias favorables. Se debe, pues, reflexionar sobre las circunstancias sin escatimar esfuerzo alguno en su observación.¹⁷⁹

De allí el carácter terapéutico del concepto de experiencia nietzscheano, puesto que funciona como evaluación de la ejercitación singular y contingente, azarosa, de las potencias corporales. Puesto que toda experiencia opera como respuesta o ejercicio corporal

¹⁷⁸ Habría que recordar aquí la distinción nietzscheana en *La genealogía de la moral* entre génesis y utilidad: “la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí” (tratado segundo, § 12). Y allí mismo añade esto:

Por muy bien que se haya comprendido *la utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, — ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar.

Tales consideraciones repiten las de Julien Offray de la Mettrie: “los mismos fines son ejecutados por una infinidad de medios diversos” (*El hombre máquina*. Trad. de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 72).

¹⁷⁹ *Aurora*, § 326.

potencial contingente, sólo es posible determinarse en un pensamiento fisiológico bajo la forma de “la *vis inertiae* [fuerza inercial] del hábito”¹⁸⁰

TRATADO SOBRE UNA ENFERMEDAD LO HABITUAL

No debemos cosificar equivocadamente

Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*.

Qué escasa y pobre es la experiencia del mundo que vosotros tenéis [...] si pienso en el modo tan estúpido como permaneceréis alejados de todas las fuerzas productivas

Friedrich Nietzsche. Fragmento de 1873.

Es necesario *cambiar lo aprendido* –para volver, finalmente, quizá demasiado tarde, *a cambiar nuestra manera de sentir*.

Friedrich Nietzsche. *Aurora*, § 103

En la tarea de diagnosticar cómo acontecemos, Nietzsche no se cansa de “enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales”.¹⁸¹ Es así que ejercita una “desconfianza instintiva contra los extravíos del pensamiento”,¹⁸² contra los “conceptos-alucinaciones”¹⁸³ efectos de la barbarie. De allí que siempre pregunte: “¿Es que mi experiencia vital es de ayer? Hace ya mucho tiempo que viví las razones de mis opiniones.”¹⁸⁴ Pero, ¿qué es un “error”? ¿qué es un “ídolo”? Sonstengo: fantasear con que un hábito no lo es, hacer uso de un conjunto de hábitos (ciertas práctica, algunos deseo, determinadas pasiones) como evidencia: la empirización testaruda (repetición, preservación, reiteración, insistencia, etcétera) de los mecanismos estético-culturales ya antes emplazados ante lo ya acontecido –“no aprender a olvidar y estar siempre encadenado

¹⁸⁰ *La genealogía de la moral*, tratado primero, § 1.

¹⁸¹ *Más allá del bien y del mal*, § 4.

¹⁸² *Humano, demasiado humano*, § 635.

¹⁸³ Fragmento póstumo de navidades de 1872-1873, en *Fragmentos póstumos sobre política*, p. 95.

¹⁸⁴ “De los poetas”, en *Así habló Zaratustra*.

al pasado [...], bregar con la carga cada vez más y más aplastante del pasado”,¹⁸⁵ escribe en la *II Intempestiva*.

Más despacio... Para llevar a cabo la tarea “de liberar al hombre moderno de la maldición de la modernidad”,¹⁸⁶ poniendo en operación una práctica que conciba la experiencia como producción experimental de cuerpos, Nietzsche se atarea en re-pensar “la producción de lo que nos parece la evidencia misma”.¹⁸⁷ Es así que hay que perseguir en sus textos una determinada discusión y reelaboración del hábito como ejercicio kairológico. Pero, ¿hay hábitos en la modernidad?, ¿los individuos modernos pueden ejercitarse en la producción de hábitos?, ¿cómo concebir un hábito moderno?, ¿cómo concebirlo de tal manera que no fuera conducta rutinaria, usual terquedad sensible?, ¿cómo determinar las condiciones experimentales del ejercicio de hábitos que puedan llevar el nombre de modernos?¹⁸⁸

La concepción nietzscheana de experiencia funciona como una reafirmación del concepto de hábito. Toda experiencia funciona como un mecanismo de habituación, de reiteración de cierta puesta en operación y ejercicio de determinadas potencias corporales. Nietzsche es inequívoco en esto: las articulaciones de prácticas, deseos, pasiones, sensaciones, etcétera, configuran una experiencia tipo, y varias experiencias tipo configuran

¹⁸⁵ *II Intempestiva*, § 1.

¹⁸⁶ *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 114.

¹⁸⁷ “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en L. Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital*. Trad. de Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 1974, p. 51.

¹⁸⁸ No es poco conocido que el concepto y la práctica del hábito o costumbre configuraban gran parte de las tecnologías de individuación antiguas. Ya sea como *habitus* (disposición o manera de ser en general) o como *habitud* (modo de ser tal como es manifestado en una o varias costumbres). Quizás es menos conocida la genealogía del hábito en la modernidad. Genealogía que encuentra su apoteosis con *Les lumières* y la *Antropología en sentido pragmático* de Kant. En el mismo prólogo Kant escribe: “El lugar y las circunstancias de tiempo engendran, cuando son persistentes, *hábitos* que constituyen una segunda naturaleza, como suele decirse, y dificultan a la persona el formarse un juicio sobre sí misma, sobre aquello por lo que deba tenerse, pero acaso más sobre el concepto que deba hacerse del prójimo” (Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza, 1991, p. 10). Pero en Kant no hay que separar este concepto de “segunda naturaleza” de las referencias que hace a ella en su texto “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, relacionándola con la “minoría de edad” (Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa, Madrid, Tecnos, 2007, p. 18).

a su vez casos habituales, condiciones culturales. Un caso típico o condición cultural se haya configurado por una constelación de respuestas al azar usadas frecuente e insistentemente. Tal concepción es una respuesta de Nietzsche a las condiciones bárbaras de experiencia de la modernidad. Y es que, siguiendo una línea de pensamiento crítico-ilustrado, concibe la modernidad como cierta tendencia al debilitamiento de la máquina estético-cultural en la que las prácticas y los deseos se ejercen por y como el dispositivo de la costumbre, de la tradición. A este debilitamiento Nietzsche le llama “sutilización”.¹⁸⁹ Así escribe: “los hombres de hoy [...] vivimos en un tiempo muy inmoral. El poder de la costumbre se ha debilitado de manera tan sorprendente y el sentido de la moralidad se ha vuelto tan sutil y se ha elevado a una sublimidad tal que casi se podría decir que se ha evaporado.”¹⁹⁰ Por eso hay en sus escritos –en pos de una βίος βίωτος y contra cierta caricatura de un Nietzsche que prefiere las experiencias excesivas, desbordantes y al límite– una reafirmación de la producción de una “voluntad larga”¹⁹¹ mediante prácticas metódicas, prudencia, ascesis, disciplina pasional, modales, prácticas medidas y metódicas, urbanidad.¹⁹² De allí que escriba: “Regla suprema: ser riguroso consigo

¹⁸⁹ Cf. *Aurora* para este concepto de “sutilización” o “sublimación”, por ejemplo el § 23: “como la sensación de impotencia y de miedo se encontraba en un estado tan violento, tan constante y casi permanente de tensión, el sentimiento de poder ha venido desarrollándose de un modo tan sutil, que, en este terreno, el hombre actual puede competir con el más sensible de los mecanismos para cazar animales.” Y se puede alegar que todo el tratado primero de *La genealogía de la moral* es un hermoso ejercicio genealógico de cómo se volvió sutil el castigo en occidente.

¹⁹⁰ *Aurora*, § 9.

¹⁹¹ “De la bienaventuranza no querida”, en *Así habló Zaratustra*. En esto Nietzsche es heredero de la antigüedad clásica en eso que postulaba la mejor forma de vida (felicidad, placer, tranquilidad, etcétera) como configuración de un ámbito estético-cultural habitual. De allí su caracterización de la barbarie como “vicio”. Para ejemplo, Séneca: “Son innumerables las propiedades del vicio, pero su efecto es siempre único: el de descontentarse a sí mismo. Nace esto de la destemplanza del ánimo y de la timidez y poco resultado de los deseos [...], siempre son inestables y movedizos [...] agitación del ánimo, [...] entorpecimiento del ánimo” (L. A. Séneca, *op. cit.*, pp. 35-36).

¹⁹² Cf. “Nietzsche, Descartes y el espíritu francés”, en G. Campioni, *op. cit.*, pp. 19-65.

mismo”.¹⁹³ Y es más, para Nietzsche, todo mecanismo experimental que permita la desmesura estética estructural, la estupidización sistémica, la sistemática destemplanza sensible en el ejercicio de la experiencia moderna, emplaza a la barbarie ejercida como crueldad.¹⁹⁴

Pero, ¿qué es un hábito concebido modernamente? Pues, si por un lado las condiciones inmanentes de experimentación no permiten a las individuaciones responder al azar y producir sus potencias corporales según la máquina de la costumbre; Nietzsche sostiene, por otro lado, que toda experiencia funciona como la habituación de determinados ejercicios corporales. El meollo del asunto es que Nietzsche distingue costumbre y hábito, y postula que el ejercicio de la experiencia mediante el mecanismo de acostumbramiento en las condiciones bárbaras de la modernidad orienta hacia la generación de crueldad. Según Nietzsche, “las costumbres no son sino la forma *convencional* de evaluar y actuar”,¹⁹⁵ y deja para los hábitos la caracterización de ejercicios continuos de respuestas corporales a la contingencia azarosa –como *adfectum animi*.¹⁹⁶ La distinción pasa entre convención y contingencia. De nuevo, ¿cómo concebir modernamente un hábito?

Tajantemente dicho: un hábito moderno es una respuesta kairológica. En *Humano, demasiado humano* escribe mostrando este ejercicio de la barbarie como hábito: “Lo

¹⁹³ “IncurSIONES de un intemporal”, en *El ocaso de los ídolos*, § 47. En otra traducción dice: “no hay que ‘abandonarse’”. En toda su obra hay referencias a esa “dureza” sensible. Ejemplos: “Hacerse duro lenta, lentamente, como una piedra preciosa” (*Aurora*, § 541), “¡Ante todo y sobre todo las obras! Esto significa: ¡práctica, práctica y más práctica!”, o en otra versión se traduce así: “¡el ejercicio, el ejercicio y el ejercicio!” (*Ibid*, § 22).

¹⁹⁴ Nietzsche:

Las costumbres representan las experiencias adquiridas por los hombres anteriores con respecto a lo que consideraban útil o nocivo -pero *el sentimiento con respecto a las costumbres* (la moralidad) no hace referencia ya a estas experiencias como tales, sino a la antigüedad, santidad y al carácter incuestionable de las costumbres. Por ello, la moral se opone a que se realicen nuevas experiencias, y a corregir las costumbres, esto es, se opone a la formación de nuevas y mejores costumbres, es decir, embrutece. (*Ibid*, § 19)

¹⁹⁵ *Ibid*, § 336. Las cursivas son de Nietzsche.

¹⁹⁶ L. A. Séneca, *op. cit.*, p. 34.

habitual lo hacemos más fácilmente, mejor y, por tanto, con más agrado, se siente un placer en hacerlo, y se sabe por experiencia que lo habitual ha sido probado, que tiene, pues, su utilidad; un hábito con el cual se puede vivir está demostrado como saludable, provechoso”.¹⁹⁷ Así pues, como en la experiencia moderna en tanto barbarie no es posible ejercer respuestas disciplinadas y orienta las individuaciones hacia la torpeza, la impotencia y la inexperiencia, Nietzsche concibe un hábito como artimaña kairológica, como invención afortunada, como ardid experimental, como estrategia acontecimental, como añagaza estético-cultural –como en el “notar de pasada” o la “advertencia ocasional”¹⁹⁸ de Benjamin. Todo hábito es la implementación de prácticas, deseos, pasiones, sentimientos, adecuados para y sólo para un acontecimiento preciso. Mejor: Nietzsche concibe hábitos contingentes como invención singular de ejercicios estético-culturales de respuestas a lo que acontece. Su utilidad es contingente, su salud es su inventiva. Puede entenderse mejor la concepción de hábito nietzscheana haciendo una comparación entre el concepto de hábito antiguo y el moderno. Para los antiguos un hábito implica la construcción del mantenimiento de ciertas conductas o prácticas, la repetición constante de deseos o pasiones, en pos de estructurar una forma de vida; así la experiencia se le oponía, pues implicaba una ruptura de hábitos y costumbres construidos y la consiguiente conformación de otros. Para los modernos el hábito no se diferencia de la experiencia, funcionan como el manteniendo de una ruptura singular –como en las expresiones “revolución permanente”, “proceso revolucionario”, “civilización de la revolución”,¹⁹⁹ o en la de Nietzsche: “eterno retorno”. Así, por ejemplo, en los antiguos manuales de política donde a los príncipes se

¹⁹⁷ *Humano, demasiado humano*, § 97. Las cursivas son mías.

¹⁹⁸ Aquí uso dos versiones de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” de Walter Benjamin. La primera es: Trad. de Andrés E. Weikert. México, Ítaca, 2003, § XVIII, p. 94; la segunda: Trad. de Jesús Aguirre. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, § 15, p. 54

¹⁹⁹ Cf. É. Balibar, “Gewalt” [en línea], en http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49 [Consulta: 27 de julio, 2011]

prescribía sobre las formas de gobernar, se trataba de educarlos produciéndoles hábitos prudentes y astutos –de allí el miedo a la intemperancia del gobernante–, mientras que los actuales textos sobre el arte de gobernar dan fórmulas para actuar técnicamente sobre un ámbito estético donde se relacionan los cuerpos de los individuos²⁰⁰ –de allí el miedo a la revuelta, a la rebeldía, a la multitud. Nietzsche, alterando esa constelación moderna de la experiencia como mantenimiento de una ruptura, le da un sentido productivo como *amor fati*, como hacer lo mejor en cada momento.²⁰¹ Para entender el cometido de Nietzsche quizás habría que leer en clave productiva lo que afirma Cicerón: “Si el histrión se mueve un poco fuera de ritmo, o si por él un verso es pronunciado demasiado breve o demasiado largo en una sílaba, se le silba, se le abuchea: tú, en la vida, que debe ser más mesurada que todo gesto, más armoniosa que todo verso, ¿dirás que pecaste... en una sílaba?”²⁰² Y, de acuerdo a esto, ¿qué sería una experiencia errónea, una experiencia-error?

También tajantemente: una costumbre moderna funciona volviendo evidencia una contestación inexacta y no apta a lo que acontece. Y cuando en el § 103 de *Aurora* Nietzsche caracteriza su manera de proceder conceptualmente nos muestra cómo funciona un error:

²⁰⁰ Cf. mis textos “Volver a plantear una cuestión. La transformación de la sensibilidad como política”, en Alberto Constante, Ernesto Priani Saisó y Rafael Ángel Gómez Choreño (Coords.), *Michel Foucault: Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas* [en línea], en <http://es.scribd.com/doc/19941360/Michel-Foucault-Reflexiones-sobre-el-saber-el-poder-la-verdad-y-las-practicas-de-si> [Consulta: 27 de julio, 2011]; y “Re-producción del señorío de sí. Apuntes para una política de las pasiones”, texto inédito para el *XIV Congreso Internacional de Filosofía, Identidad y diferencia*. Además, cf. M. Lazzarato, *op. cit.*, *passim*.

²⁰¹ El *amor fati* en Nietzsche no significa que primero acontezca algo y luego lo aceptemos. En este error empirizante cae hasta Nehamas, sobre todo la segunda parte, “El yo interno” de su libro ya antes citado (pp. 173-277). Allí Nehamas defiende una lectura en el que el *amor fati* se trata, según él, de “la responsabilidad sobre uno mismo”, pero entiende ésta en clave reactiva, como “llegar a ser capaz de aceptar todas esas cosas [que he hecho], sean buenas o malas, como cosas que yo he hecho”. Así Nehamas titubea entre una lectura activa: “Intentar ser como nos gustaría volver a ser”; y una pasiva: “se es lo que se llega a ser”, volverse “capaz de desear llegar a ser lo que de hecho llega a ser y no desear que nada en ello, nada en [nosotros mismos...], sea diferente”. Si bien señala una bella teoría de las “costumbres breves”. Para Nietzsche, en cambio, debe poder decirse sí a lo que se hace, o mejor, debe hacerse *bien* todo lo que se hace, debe hacerse lo mejor.

²⁰² M. T. Cicerón, *op. cit.*, paradoja III.

“Negar la moral” –esto puede querer decir, *en primer término*, negar que los motivos éticos que *alegan* los hombres sean lo que realmente les hayan impulsado a sus actos, lo cual es tanto como afirmar que la moralidad es una mera cuestión de palabras y que forma parte de esos engaños groseros o sutiles (en realidad, siempre engaños de uno mismo) que son propios del hombre y, acaso, precisamente, de los hombres más famosos por sus virtudes. Pero *luego* puede significar algo más: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso, se concede que tales juicios son verdaderamente los motivos de los actos, pero que son estos *errores*, que sirven de fundamento de todos los juicios morales, los que impulsan a los hombres a sus acciones morales. Éste es mi punto de vista. [...] Yo niego, pues, la moral como niego la alquimia: es decir, niego sus presupuestos, pero *no* que existieran alquimistas que creían en esas presuposiciones y actuaran conforme a ellas. Niego, asimismo, la inmoralidad, pero *no* que haya una infinidad de hombres que se *sientan* inmorales, sino que exista *verdaderamente* una razón para sentirse así.²⁰³

Que el cometido de la práctica filosófica nietzscheana –desde el primer párrafo de *Humano, demasiado humano* donde se habla de “errores de la razón”, hasta esas partes más trabajadas de *El crepúsculo de los ídolos* como “Los cuatro grandes errores”– se exponga como negación de errores, sólo tiene el sentido de distinguir el ejercicio habitual de la experiencia bárbara moderna del ejercicio como acostumbramiento. Y para caracterizar el error, Nietzsche utiliza el motivo de la *inversión*, y así afirma que su labor consiste en la “audacia de invertir”,²⁰⁴ que “trata de ver lo que parecen las cosas cuando se las pone del revés.”²⁰⁵ Una y otra vez Nietzsche usa ese motivo del error como inversión. Así escribe: “¡En qué mundo de fantasmas vivimos! ¡Un mundo invertido, vuelto del revés y vacío, y, sin embargo, soñado como si estuviera *del derecho y lleno!*”, vivimos de acuerdo a una “falsa positividad invertida”.²⁰⁶ O incluso: la experiencia moderna se reduce a “*ver falsamente y al revés*”²⁰⁷ y a una “explicación al revés”.²⁰⁸ ¿Pero qué es una inversión de la experiencia?, ¿cómo se pone al revés la experiencia?

²⁰³ *Aurora*, § 103. Las cursivas son de Nietzsche.

²⁰⁴ *Más allá del bien y del mal*, § 46.

²⁰⁵ *Humano, demasiado humano*, Prefacio.

²⁰⁶ *Aurora*, § 118. En esta cita y la siguiente las cursivas son de Nietzsche.

²⁰⁷ *Ibid*, § 214.

²⁰⁸ *Humano, demasiado humano*, § 13. La mayoría del pensamiento moderno para Nietzsche funciona mediante mecanismos del error. La objetividad, la subjetividad, la creencia en cosas, la falsa causalidad, la inversión de la causa y del efecto, las causas imaginarias, el libre albedrío, reducir lo desconocido a lo

Es posible entender la experiencia bárbara como errónea por sus efectos de acostumbramiento. *Humano, demasiado humano* es un inventario de esos ejercicios experimentales de costumbre como pensamiento inexacto, como malos hábitos de razonamiento, como las conclusiones erróneas más habituales en el hombre. Pero su inexactitud y su carácter erróneo se caracterizan como un atropellamiento –rápidas asociaciones habituales de sentimientos y pensamientos–, como un descuido, como un dejarse ir en lo ya probado –la fuerza de los hábitos antiguos de sentimiento–, como un mantenimiento inadecuado de respuestas contingentes ya usadas –“la creencia en las cosas se encuentra infundida en nuestro ser desde la antigüedad”.²⁰⁹ Una experiencia es errónea, no porque no represente de manera cierta la realidad, o porque en ella no se llevan a cabo de manera adecuada los procedimientos del intelecto, ni siquiera porque no lleva a cabo de perfectamente sus operaciones fundamentales, es errónea para Nietzsche porque repite inadecuadamente una respuesta contingente. Es invertida, no porque falsee la relación real entre los individuos y sus condiciones de existencia, tampoco porque desvíe a los individuos de la verdad, ni siquiera porque oculte lo real y lo encubra en una imagen, sino porque no atina –se equivoca en una sílaba–, no es apta, porque la repetición de la respuesta singular es inconveniente, porque usa una convención como respuesta contingente, porque utiliza una respuesta inventada para un determinado *καίρως* para otro diferente al que no corresponde en lo más mínimo. Esa repetición desacertada es para Nietzsche el mecanismo de evidencia: usar una contingencia como convención, usar una torpeza como justicia.

conocido, olvidar el carácter de palabra de la palabra, la referencialidad, el antropomorfismo, el antropocentrismo, son algunos de los modernos del pensamiento frutos de la barbarie sensible.

²⁰⁹ *Ibid*, §§ 33, 30, 14, 16 y 19 respectivamente.

El mecanismo de evidencia produce dos efectos principales: 1) produce una “segunda naturaleza”²¹⁰ –es decir, las respuestas contingentes se ejercitan como la forma de individuación acostumbrada en un ámbito estético-cultural dado–; y, 2) produce una “adoración divina a lo dado”²¹¹ –es decir, se ejercitan esas respuestas acostumbradas como lo dado, como lo que siempre ha sido, pese a las constelaciones contingentes y al ejercicio azaroso de las potencias corporales. Es decir, toda experiencia que se ejercite como costumbre en las condiciones de barbarie moderna funciona como una “relación mezquina, ocasional y accidental”²¹² con lo que acontece. De allí, que ciertas prácticas antaño valoradas como serviles, indignas de un individuo libre, pero que siempre funcionaron como respuesta a un apremio contingente –“¿Acaso es dudosa la servidumbre de aquellos que por el deseo de un peculio no rehúsan ninguna condición de la más dura servidumbre?”²¹³–, devienen como lo más necesario para mantenerse con vida –“Mientras la necesidad hacia del trabajo algo indispensable para mantener la vida, la excelencia era lo último que cabía esperar de él.”²¹⁴ La esclavitud se hace evidencia, la vida se hace mezquina –“toda vida humana parece degradada, vergüenza del hombre”,²¹⁵ escribirá Bataille. Y es por eso que Nietzsche elabora insistentemente un inventario de síntomas de la barbarie en su ejercicio de costumbre como un “nivel de ignorancia en el que todavía no ha aparecido el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario”,²¹⁶ como “estados anímicos que nos hacen atribuir a cosas que están fuera de nosotros tales

²¹⁰ Cf. la *II Intempestiva* para el uso de este mecanismo de la “segunda naturaleza”, sobre todo el § 4.

²¹¹ *Ibid*, § 8.

²¹² *Aurora*, § 102.

²¹³ M. T. Cicerón, *op. cit.*

²¹⁴ H. Arendt, *La condición humana*, p. 70.

²¹⁵ G. Bataille, “*La notion de dépense*”, p. 46.

²¹⁶ “Los “reformadores” de la humanidad”, en *El crepúsculo de los ídolos*, § 14.

calificativos”,²¹⁷ como “nuestro estado de ánimo habitual depende del estado de ánimo que sabemos infundir en nuestro entorno”²¹⁸ o como “hábito de dejar ya de tomar las cosas en serio [...] en virtud de lo cual lo real, lo existente, causa sólo una leve impresión.”²¹⁹ Y de allí que use la vieja acusación de ματαιοτεχνία como adquisición y ejercitación, por parte sobre todo de las individuaciones bárbaras capitalistas, de ciertas habilidades ociosas e inútiles que no teniendo nada de bueno ni de malo, sólo se reducen a un vano trabajo.²²⁰

Pero repitamos aquí... Para Nietzsche toda costumbre que aliente el ejercicio mezquino, vano, fantasioso, desmesurado de la experiencia, ejercita la crueldad. Por ello no es casual que toda forma de organización y de gobierno que trate de construirse mediante costumbres en la modernidad se ejerza tan cruelmente con los individuos. Nietzsche realiza la genealogía de esta crueldad como forma de gobierno. Así acerca la organización de la iglesia a la de la ciencia y a la del capitalismo, las tres funcionan mediante la crueldad. Nietzsche postula que la práctica y disciplina religiosas funcionaban para los hombres no-modernos como lucha contra ciertos avasallamientos pasionales de lo que acontece sobre las respuestas de lo humano. Al avasallamiento se experimenta como tristeza, incapacidad, sufrimiento, etcétera. De allí la necesidad de estructuración de las prácticas y pasiones. Por ello lo religioso producía costumbres, trata de hacer dable una organización sensible de lo humano. Mediante la organización en determinadas disciplinas y costumbres “¡la propia vida se hace interesante!”, dice Nietzsche. Lo religioso implica “una especie de hipnotismo de todo el sistema sensitivo-intelectual a favor de una sobreabundante nutrición (hipertrofia) de un único punto de vista y una única perspectiva del sentimiento, que

²¹⁷ *Aurora*, § 210.

²¹⁸ *Ibid*, § 283.

²¹⁹ *II Intempestiva*, § 3.

²²⁰ Cf. Marco Fabio Quintiliano, *Institución oratoria*. Trad. de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. México, CONACULTA, 1999, XXI, p. 135. Proviene de ματάιος: cosa vana, tontería, locura y extravío. Existe el verbo ματάζω: desatinar, obrar locamente.

domina de ahora en adelante -el cristiano lo llama su *fe*.”²²¹ De este modo, de la experiencia del individuo parece desaparecer la sensación de sufrimiento e inutilidad de la vida –al organizar como costumbres la experiencia lo que acontece no puede alterar el régimen de vida religioso–, sus acciones y sus pasiones tienen buen sentido –no es dable experimentar lo que acontece: *il faut s’abétir*. Pero una ordenación de la sensibilidad y de las prácticas humanas que funciona mediante la costumbre debe promover necesariamente un orden extrínseco, político-social, para combatir sus sentimientos de esperanza y de temor, de tristeza. La institución de la iglesia. Ficciones institucionales de un orden, una jerarquía, unas autoridades, reproducidas por las costumbres cotidianas de los individuos y en las que deben conducirse y concebir como lo dado. La cuestión es que tales instituciones deben, asegura Nietzsche, velar porque al producirse ese alivio experimental, se genere la enfermedad misma. La cura no puede no generar la enfermedad = crueldad.

Para Nietzsche, las relaciones económicas modernas en su puesta en operación capitalista repiten hipertrofiando y llevando a su apoteosis los mecanismos de acostumbramiento ensayados frente al azar como cristianismo. Las relaciones y el modo de producción capitalistas modernas funcionan produciendo condiciones empobrecidas de experiencia que intentan mantener estúpidos a los individuos y las colectividades. “Verdadero culto del sufrimiento”,²²² las relaciones estético-políticas capitalistas son mecanismos de producción de “efectos vitales” de estupidez. No habría “cultura capitalista”, las relaciones de producción capitalistas serían más bien, para Nietzsche, mecanismos de destrucción²²³ del ámbito estético-cultural. Configurando de este modo un

²²¹ *La ciencia jovial*, § 347.

²²² *Más allá del bien y del mal*, § 293.

²²³ Cf. É. Balibar y Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. París, La découverte, 1997. La discusión es interesante actualmente puesto que alguien como Slavoj Žižek sostiene que habría una

acontecimiento mezquino, un “*factum* que siempre es estúpido”.²²⁴ El estúpido es aquel que se “amolda a lo dado”, aquel que cree que sus pasiones son las cosas mismas –“como cree el que vive en la vida misma”²²⁵–, aquel que experimenta que sus palabras son sus actos, aquel que fantasea que sus costumbres son lo que acontece. Y es el mecanismo experimental de costumbre la que le permite fantasear que ciertas pasiones, deseos, prácticas, se identifican con lo que acontece. Es por eso que es tan importante en las formas de gobierno del capitalismo producir costumbres en los individuos. Los mecanismos capitalistas de gobierno ponen en operación dispositivos de crueldad pues deben empobrecer y debilitar la experiencia para que las individuaciones modernas conciban las prácticas capitalistas como las únicas existentes, para producir la sensación de que el capitalismo es su vida misma.²²⁶ De allí la consigna nietzscheana: “combatir la estupidez en todas sus formas”.²²⁷

Siguiendo en esto a Nietzsche, para dejar de ser “*errores vivientes*”²²⁸ Judith Butler afirmaría: “nos haría falta, entonces, aprender a vivir”.²²⁹

EFECTO-REALIDAD I LOS CUERPOS HABITUALES

El lugar preciso es el cuerpo, el gesto, la dieta, la fisiología, el resto es consecuencia.

Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*.

Contra el odio del cuerpo.

Friedrich Nietzsche. Fragmento de 1873.

cultura capitalista, cf. *En defensa de la intolerancia*. Trad. de Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid, Sequitur, 2009.

²²⁴ *II Intempestiva*, § 8.

²²⁵ *Aurora*, § 50.

²²⁶ Cf. É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad*.

²²⁷ *III Intempestiva*, § 4.

²²⁸ Fragmento primavera-otoño de 1881, en *Fragmentos sobre política*, p. 153. Las cursivas son de Nietzsche.

²²⁹ Judith Butler, “Faire et defaire le genre” [en línea], en <http://multitudes.samizdat.net/article1629.html>. [Consulta: 1 de agosto, 2011]. Con el mismo sentido Hélène Cixous ha escrito: “Recibimos lo que nos ocurre con ‘sentimientos-aceptados’. No lo aprovechamos de ninguna manera, ni sabiendo sufrir por ello, ni sabiendo gozar. No sabemos sufrir, eso es quizás lo peor.” (*Fotos de raíces. Memoria y escritura*. Trad. de Silvana Rabinovich. México, Taurus, 2001, p. 46).

Para *defender* la causa de la *vida* contra el tirano.
Friedrich Nietzsche. *Aurora*.

Para Nietzsche toda experiencia indica las potencias que un cuerpo determinado puede poner en operación como respuesta conveniente ante un embate del azar. Schopenhauer decía que tenía una sola tarea: “eliminar realmente el realismo innato al hombre y proveniente del destino originario del intelecto.”²³⁰ Walter Benjamin ha enunciado sin equívocos una de las piedras de toque del concepto nietzscheano de experiencia: “una conciencia completamente nueva de la inmediatez personal”.²³¹

Si la experiencia moderna, quisiera mantener aquí, debe caracterizarse para Nietzsche como la re-producción de una cierta condición-máquina estético-política de hábitos contingentes, de allí que toda experiencia sea una constelación de “síntomas de determinados cuerpos”.²³² De allí que toda experiencia funcione como la producción de determinados cuerpos. De allí que todo cuerpo sea producido y se produzca en relación contingente con el azar –el “pequeño torbellino de vida” del que escribe en la *II Intempestiva*.²³³ De allí que todo cuerpo opere mediante hábitos, que se produzca de un modo “muy pequeño, muy escondido, muy honesto, muy dulzón”,²³⁴ en la repetición y recurrencia cotidiana de prácticas, pasiones, deseos, relaciones puestas en operación para responder de la mejor manera al azar. Un cuerpo se produce de manera contingente, reproduciendo una cantidad indeterminable de veces –mientras se requieran, mientras se articulen como esfuerzo conveniente– sus hábitos. Una individuación corporal se produce

²³⁰ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Eduardo Ovejero. México, Porrúa, 1985, prólogo a la segunda edición.

²³¹ Benjamin, Walter. “Diálogo sobre la religiosidad contemporánea”, en *La metafísica de la juventud*. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993, p. 79.

²³² *La ciencia jovial*, p. 3.

²³³ *II Intempestiva*, § 1.

²³⁴ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 14.

cuando un cuerpo (sus prácticas, experiencias y discursos) se encuentra con otros cuerpos (sus prácticas, experiencias y discursos) en determinadas condiciones estético-culturales. Y dependiendo de estos encuentros podrá o no realizar ciertas acciones, ciertas experiencias, ciertos discursos, tener ciertos deseos. Sintomatología cultural. Para Nietzsche ciertos cuerpos no tienen la capacidad de experimentar determinadas pasiones, ciertos deseos, realizar discursos específicos, de acuerdo al articulado de hábitos y a las condiciones estético-culturales en las que se han ejercitado. Lo que puede un cuerpo se halla determinado por las respuestas que implemente al relacionarse con “la hora de un gran peligro”²³⁵ producida por la llegada de lo que acontece. Y en el caso de una individuación humana, sus hábitos pasionales, lo que la conforma, se encuentra siempre en el *medium* estético-cultural de múltiples prácticas, discursos y experiencias. Toda reunión de cuerpos humanos signa ya una labor cultural. No hay cultura sin industria corporal. No producir una industria corporal hace notar zafiedad, barbarie, incultura. En este sentido escribe en *El ocaso de los ídolos*:

“Se ha de aprender a ver, se ha de aprender a pensar, y se ha de aprender a hablar y a escribir [...] no responder inmediatamente a un estímulo [...] todo lo vulgar radica en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo, en el tener que reaccionar, en seguir todo impulso. En muchos casos ese tener que, es ya un síntoma de enfermedad, de decadencia, de agotamiento; casi todo lo que la tosquedad no filosófica llama ‘vicio’ no es más que esa incapacidad fisiológica que impide no reaccionar. [...] inclinarse servilmente ante cualquier hecho insignificante, estar siempre dispuesto a matarse, a lanzarse de un salto dentro de otros hombres y de otras cosas; [...] es un signo de mal gusto”²³⁶

¡Se trata de aprender! ¡Educación! ¡Se trata de educación! Una y otra vez y de muchas diferentes maneras lo escribe Nietzsche: “Lo que se enseña no se transforma en vida”.²³⁷ Todo cuerpo es producido mediante cierto funcionamiento de la maquinaria de la educación. Los cuerpos modernos tienen inclinación a no aprender, se tuercen a no

²³⁵ *II Intempestiva*, § 9.

²³⁶ “Lo que les falta a los alemanes”, en *El ocaso de los ídolos*, § 6.

²³⁷ *II Intempestiva*, § 6.

aprender. La experiencia bárbara hace individuos “impermeables”²³⁸ a la educación, entendida ésta como el proceso de producir un determinado tipo de individualidad culta, sabia, responsable, disciplinada, feliz, buena, etcétera. La constelación de potencias llamada modernidad alteró absolutamente la maquinaria educativa. Toda la diagnosis nietzscheana de la educación moderna –estatal,²³⁹ profesional, separada de los mecanismos estético-políticos, científica– como máquina productora de incultura se puede identificar con un alegato sobre los mecanismos de barbarización de la experiencia –destruir disciplinas, atacar tradiciones, dejar “libres” a los individuos, permitirles experimentar con sus pasiones, con su insistencia en lo científico, socavar el uso del lenguaje, etcétera. La educación es uno de los principales mecanismos culturales modernos²⁴⁰ para generar ese “sistema de la no-cultura”, ese “filisteísmo sistémico y dominante”, esa “homogeneidad impresionante, ese *tutti unisono*, que no viene ordenado por nadie”²⁴¹ –eso que posteriormente Adorno y Horkheimer llamarán “industria cultural”.²⁴² La educación funcionaría como mecanismo cardinal en las condiciones bárbaras modernas, pero no como en aquel discurso habitual-ideológico en el que se le trata como mecanismo para cultivarse y dejar de lado todas esas conductas salvajes y violentas, como una institución de civilización y refinación de los individuos, sino como un mecanismo que incapacita

²³⁸ Charles Baudelaire, “Los ojos de los pobres”, en *El Spleen de París*. Trad. de Margarita Michelena. México, Papeles privados, 1990, XXVI. Cf. para el uso de la imagen de lo impermeable, W. Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *op. cit.*, p. 108.

²³⁹ Nietzsche: “Hay que burlarse de la educación lograda por medio de la educación del estado.” (fragmento de principio de 874-primavera de 1874, en *Fragmentos póstumos sobre política*, p. 125.

²⁴⁰ Cf. H. Arendt, “La crisis en la educación”, en *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Barcelona, 2003; T. W. Adorno, *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Trad. de Jacobo Muñoz. Madrid, Morata, 1998; L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *op. cit.*; Christian Baudelot y Roger Establet, *La escuela capitalista*. Trad. de Jaime Goded. México, Siglo XXI, 2003; e Ivan Illich, *La escuela desescolarizada*. México, 1985.

²⁴¹ *I Intempestiva*, § 2.

²⁴² M. Horkheimer y T. W. Adorno, *op. cit.*, *passim*. Sobre todo esa parte donde citan el texto de la *I Intempestiva*, p. 141.

sensiblemente a los cuerpos, que les arrebatara toda argucia kairológica para responder a lo que les acontece, que los abandona inermes a los embates del azar.

La maquinaria educativa moderna puede caracterizarse como un *medium*, como la articulación de mecanismos de incapacitación estética-cultural donde las individuaciones que produce operan degradándose sensiblemente. El principal mecanismo que utiliza es habituar a los individuos a un ejercicio “burdamente empírico”²⁴³ de sus potencias corporales. Se podría nombrar empirización a este dispositivo experimental. Funciona incapacitando fisiológicamente a los cuerpos, eso hace que reaccionen sin reflexión, inmediata, bruscamente. Como si los individuos y las colectividades no tuvieran otra manera responder a lo que les acontece más que ejercitando pasivamente sus sentidos. Como si la empirización de la experiencia moderna dejara a los cuerpos sin poder improvisar, sin poder ejercer recursos culturales, sin tretas acontecimentales, sin invenciones afortunadas. Como si los cuerpos se redujeran al ejercicio de sus sentidos inmediatos. Nietzsche lo trata de describir por toda su obra: “de los sentidos es de donde procede toda credibilidad, toda buena conciencia, toda evidencia de la verdad”,²⁴⁴ “en contra nuestra está el más inveterado realismo”,²⁴⁵ o “tiene a su favor los ojos y los dedos, tiene a su favor la apariencia visible y la palpable: esto ejerce un influjo fascinante, persuasivo, *convincente* sobre una época cuyo gusto es plebeyo.”²⁴⁶ Podría caracterizarse este empobrecimiento empirizante como la reducción del ejercicio de los sentidos a golpes sensibles,²⁴⁷ el vaciamiento histórico del ejercicio de una pasión, la identificación de la

²⁴³ “Relación entre retórica y lenguaje”, en *El libro del filósofo*, p. 139.

²⁴⁴ *Más allá del bien y del mal*, § 134.

²⁴⁵ *Aurora*, § 116.

²⁴⁶ *Más allá del bien y del mal*, § 14.

²⁴⁷ Habría que confrontar este concepto nietzscheano con la crítica de un concepto y ejercicio de la experiencia que requiere una evidencia, una referencia, un objeto, una cosa o un hecho, que elaboró Heidegger en los textos que escribió entre 1936 y 1938 reunidos con el nombre de *Aportes a la filosofía*. En

práctica con el vicio o la improbidad, el fantasear con que una experiencia se reduce a la sensación, con que un cierto uso del lenguaje es original. Es esa incapacitación fisiológica la que se ejerce como relación mezquina con lo que acontece, lo convierte en algo dado – “toda experiencia empírica es en esencia fantástica”,²⁴⁸ dirá Paul de Man. Y como efectoavenido conjuntamente al efecto de producir una experiencia mezquina –esa “estupidez irremediable”, ese “torpe ‘así es’”²⁴⁹– la empirización hace que las formas de individuación funcionen erróneamente, que ejerciten como una relación fantasiosa con lo que acontece su experiencia.²⁵⁰ Como si los individuos y las colectividades que se ejercitaran en la experiencia moderna sólo pudieran relacionarse fantasiosamente con los otros cuerpos, quedando “aislados en sus fantasías”²⁵¹ –“creencias supersticiosas”.²⁵² Lo que Nietzsche llama “moral” –como conjunto de mecanismos estético-culturales que tratan externamente

ellos, en la parte 77 llamada “*expiriri* —experiencia —*experimentum*— ‘experimento’ —ἐμπειρία— experiencia—intento”, Heidegger afirma que el ejercicio de la experiencia que se articula con nuestra época, en la que no podemos experimentar el acontecimiento de la verdad, es la que se ejerce como una “ingenua descripción inmediata” (p. 142) que debe “*describir y asumir y constatar*” “el *subsistir de una referencia*” (p. 141). Tal experiencia de la época del maquinismo, de la indigencia y de la vivencia (*Erlebnis*), tiene origen para Heidegger la “interpretación” del ser en términos de “lo que nos ‘afecta’, lo que nos sale al encuentro sin nuestra intervención” (p. 137). Esta genealogía heideggeriana depende de la referencia al Aristóteles que afirma que es el tacto: “la actividad sensorial más primitiva que se da en todos los animales es el tacto” (*Acerca del alma*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1978, 413b5).

²⁴⁸ P. de Man, “Génesis y genealogía (Nietzsche)”, en *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Lumen, 1990, p. 113.

²⁴⁹ *II Intempestiva*, § 8.

²⁵⁰ Ejemplos:

Aurora: “¡No hemos sido precisamente educados *para sentir patéticamente*, y para huir a la oscuridad cuando el entendimiento debería conservar toda su claridad y toda su frialdad en la medida de lo posible!” (§ 107. Las cursivas son de Nietzsche.)

Más allá del bien y del mal: “Así como hoy un lector no lee en su totalidad cada una de las palabras (y mucho menos cada una de las sílabas) de una página –antes bien, de veinte palabras extrae al azar unas cinco y ‘adivina’ el sentido que presumiblemente corresponde a esas cinco palabras–, así tampoco nosotros vemos un árbol de manera rigurosa y total en lo que respecta a sus hojas, ramas, color, figura; nos resulta mucho más fácil fantasear una aproximación de árbol. Continuamos actuando así aun en medio de las vivencias más extrañas: la parte mayor de la vivencia nos la imaginamos con la fantasía, y resulta difícil forzarnos a *no contemplar cualquier proceso como ‘inventores’*. Todo esto quiere decir: de raíz, desde antiguo, estamos *habituados a mentir*.” (§ 192. Las cursivas son de Nietzsche.)

El viajero y su sombra: “El imaginativo niega la verdad ante sí mismo; el mentiroso, únicamente ante los demás.” (§ 6)

²⁵¹ E. de la Boétie, *op. cit.*, p. 60.

²⁵² *I Intempestiva*, § 2.

la conducta de los cuerpos– se trata de una relación fantasiosa con las cosas, un “modo de volver por principio malas las cosas con la fantasía”.²⁵³ La empirización es la máquina estético-cultural que ejercita los cuerpos en pos de habituarlos a su empobrecimiento, habituarlos a lo ya probado, habituarlos a fantasear su relación con lo que les acontece, que no puedan ejercer otro tipo de respuestas que las crueles; mejor, se trata de un cierto ejercicio empobrecido de la sensibilidad. Empirización = fantasía desbocada = respuesta errónea. Un caso típico de cuerpo débil es aquel que empiriza su respuesta a lo que le acontece: “la educación histórico-estética del filisteo”²⁵⁴ = la “estupidez histórico-universal”.²⁵⁵

De allí que, se podría sostener, en lo escrito por Nietzsche la barbarie moderna permite y alienta el ejercicio de la incompetencia e incapacidad fisiológica. Escribe Nietzsche: “¡Parece como si la educación de la humanidad hubiese estado dirigida hasta ahora por la imaginación de carceleros y verdugos!”²⁵⁶ La educación empirizante degrada las potencias corporales. El ejercicio empirizante de las potencias del cuerpo funciona estético-políticamente produciendo “sistemas de crueldades”,²⁵⁷ condiciones estético-culturales donde los individuos se ejerciten en y ejerzan relaciones mezquinas. De allí que para Nietzsche habría una relación necesaria entre la empirización y la crueldad: mientras menos tretas kairológicas puedan ejercitar los cuerpos, más estarán orientados a prácticas, deseos y discursos crueles. Pero crueldad no debe confundirse con una simple excitación psicológica o respuesta emocional de indiferencia hacia el dolor o de goce por el mal de los

²⁵³ *El anticristo*, § 26.

²⁵⁴ *I Intempestiva*, § 10.

²⁵⁵ *El anticristo*, § 53.

²⁵⁶ *Aurora*, § 13.

²⁵⁷ *La genealogía de la moral*, tratado segundo, § 3.

demás.²⁵⁸ La crueldad puede caracterizarse como dispositivo sensible que funciona produciendo relaciones, costumbres, hábitos, normalidades, colectividades, cuerpos y procesos de subjetivación en los que la experiencia se ejerce consumiendo a los individuos, incapacitando fisiológicamente, educando en el vicio, reduciendo la vitalidad, asolando el deseo, enclaustrando un proceso de individuación en una subjetividad.²⁵⁹ A su vez, un sistema de crueldad no buscaría deshumanizar o eliminar a un individuo o a una colectividad, tampoco trataría de imponer un espacio donde un determinado poder ejerciera su acción sobre las prácticas de los individuos, tampoco trataría de producir y extraer del cuerpo de los individuos fuerzas productivas para utilizarlas, menos aún intentaría determinar las valoraciones y las prácticas de los individuos y colectividades para producir ciertas formas de subjetividades. La crueldad no debe confundirse con la explotación, con el poder, con el control, con el dominio, por más que se ejerza a la par de tales mecanismos de gobierno. Un sistema de crueldad se ejerce reproduciendo condiciones acontecimentales que permiten prácticas pauperizadas de la sensibilidad, se ejerce abandonado a los embates de lo que acontece a los cuerpos desarmados de invenciones afortunadas. Un mecanismo meramente estético-cultural. Las formas de gobierno modernas sólo pueden funcionar si ponen en operación un mecanismo cultural de crueldad cuyo principal componente es evitar la ilustración de los individuos, impedir el desarrollo de sus potencias corporales, refrenar el desencadenamiento de nuevos procesos vitales, políticos, sociales, etcétera.

²⁵⁸ El DRAE nos da estas definiciones: “(Del lat. *crudelītas*, *-ātis*). 1. f. Inhumanidad, fiereza de ánimo, impiedad. 2. f. Acción cruel e inhumana” ([en línea], en <http://www.wordreference.com/es/en/frames.asp?es=crueldad> [Consulta: 1 de agosto, 2011]). Y Wikipedia nos da ésta: “respuesta emocional de indiferencia u obtención de placer en el sufrimiento y dolor de otros o la acción que innecesariamente causa tal sufrimiento o dolor” ([en línea], en <http://es.wikipedia.org/wiki/Crueldad> [Consulta: 1 de agosto, 2011]).

²⁵⁹ Cf. Étienne Balibar, “Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad”, en *op. cit.*

La crueldad es la máquina de empirizar en instituciones y educación el dolor, el sufrimiento. Un ejemplo de Nietzsche para la puesta en operación de un sistema de crueldad sería el ejercicio de los conceptos y prácticas modernas de la justicia. Nietzsche llamará “licencia y derecho a la crueldad”²⁶⁰ al sentido del ejercicio de esos procedimientos jurídicos modernos. Lo que se ejercita en los mecanismos de administración de justicia tal como se operan aún en la modernidad es un “placer de la *crueldad*”.²⁶¹ Para Nietzsche el ejercicio moderno de la justicia en términos de los mecanismos del derecho es efecto de empirización del ejercicio de las potencias corporales. Este dispositivo de la crueldad jurídica funciona –como toda institución que responde débil y sacerdotalmente al embate del azar– mediante la experiencia corporal de causar y causarse dolor. Pues el dolor para Nietzsche no es sólo “el más poderoso instrumento mnemotécnico”,²⁶² tampoco es sólo uno de los “argumentos contra la existencia”,²⁶³ sino además, es una burda, torpe, fácil y tosca respuesta sensible.²⁶⁴ Se causa dolor cuando se es impotente, incapaz de ejercitar una experiencia.²⁶⁵ Los mecanismos jurídicos modernos dejan a los cuerpos incultos en el ejercicio de la justicia, les arrebatan las habilidades estético-culturales para la justicia. Las instituciones jurídicas modernas abandonan a los cuerpos modernos al ejercicio indisciplinado de sus pasiones, provocan el ejercicio brutal y caótico del dolor entre ellos. Así, el ejercicio del derecho –y el “sentido de toda cultura” como la nuestra orientada– trabaja en favor de esos tipos de sensibilidades abocadas en sus dolores y que prefieren el

²⁶⁰ *Más allá del bien y del mal*, § 5.

²⁶¹ *Aurora*, § 18.

²⁶² *La genealogía de la moral*, tratado segundo, § 3.

²⁶³ *Ibid*, § 7.

²⁶⁴ Cf. la genealogía que en *La condición humana* Hannah Arendt hace de cierta experiencia articulada sobre el dolor en relación con las formas de individuación modernas.

²⁶⁵ *La ciencia jovial*: “Haciendo bien y haciendo mal ejercemos nuestro poder sobre los otros –y esto es todo lo que queremos! *Haciendo mal* a aquellos a los que sólo hemos de hacer sentir nuestro poder; pues el dolor es para tal fin un medio mucho más penetrante que el placer– el dolor siempre indaga la causa, en tanto que el placer propende a detenerse en sí mismo y no mirar hacia atrás” (§ 13)

“profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad.”²⁶⁶ De allí que el hacer-sufrir sea el mecanismo y el sentido de las prácticas de procuración de justicia aún en la modernidad. Para Nietzsche este mecanismo pasional del hacer-sufrir instituido socialmente en los procedimientos legales y judiciales delata un modo débil y reactivo de responder de los individuos a lo que les acontece o puede acontecer. De allí que en sus prácticas de justicia los individuos modernos prefieran provocarse afectos reactivos, es decir, que la ley y el derecho respondan después de haber pasado un acontecimiento.²⁶⁷ Los procedimientos de la pena, del castigo, de la venganza,²⁶⁸ de la retribución, de la medida equitativa, de la ley o la norma, de la distribución de la riqueza, del juicio, de la prohibición, de la ordalía, de la sentencia, proceden *post festum*, acomodándose a lo dado y repitiendo respuestas ya probadas: un crimen, una maldad, una ruptura del orden moral y social, una falta, un pecado, un delito, etcétera. Eso explica para Nietzsche porque los mecanismos prácticos de procuración de justicia sólo puedan actuar después de haberse llevado a cabo una acción negativa. Y de hecho, que la supongan. Pues no habría justicia bárbara, derecho, sin que un acto cruel se halla llevado a cabo y respondiendo en sus términos. Lo que le molesta a Nietzsche en esta concepción de justicia y las prácticas que posibilita es la impotencia en su actuar. Para Nietzsche la pobreza de recursos kairológicos se confunde con un refinamiento, con la empirización, del gusto por

²⁶⁶ *La genealogía de la moral*, tratado primero, § 11.

²⁶⁷ La valoración de ciertas acciones se mediría igualmente *a posteriori* y, según Nietzsche, se les llamaría “faltas” o “errores” por los efectos que produzcan: “cuando la desgracia que sigue a una falta es grande, la magnitud de ésta última se establece involuntariamente en función del grado de gravedad de aquélla” (*Aurora*, I, § 78).

²⁶⁸ Ya en la misma época, Georg Brandes en su texto *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, iniciaba una confusión, al reducir la justicia a la venganza, de la que muchas de las lecturas sobre lo político en Nietzsche han abrevado: “Otros pensadores además de Nietzsche [...] han criticado la concepción según la cual la idea de la justicia tiene su origen en un deseo de venganza. Y verdaderamente, en esta rama, Nietzsche no ha aportado ninguna prueba nueva y convincente, pero se distingue por la violencia y por la pasión personal con que se dirige contra esta idea” (pp. 57-58).

el hacer-sufrir.²⁶⁹ Y toda práctica legal que funcione en el sentido del sentimiento de crueldad trabaja preservando, expandiendo y empirizando las condiciones de embrutecimiento y degradación de las potencias corporales.

Pero si es verdad que la barbarie moderna reclama un ejercicio cruel de la sensibilidad, Nietzsche se impone la tarea de diagnosticar tal experiencia como “*salud de la vida*”,²⁷⁰ como educación productiva: “La educación debe, en tanto que sea posible, forzar a la virtud, conforme a la naturaleza del alumno, para que la virtud misma, al ser la atmósfera soleada y estival del alma, haga su propia obra y añada madurez y dulzura.”²⁷¹ Todo su alegato sobre el “educador” pasa por la postulación de un tipo experimental jovial: “*Por medio de invenciones afortunadas se puede educar todavía al gran individuo de un modo completamente distinto y más elevado de lo que hasta ahora se ha hecho por medio de azares.*”²⁷²

A MODO DE EJEMPLO: TRATA DE PERSONAS

Es posible afirmar que los mecanismos estético-políticos de lo que llamamos actualmente “trata de personas”—de analogía impensada, de la vulnerabilidad, del cuerpo deseable, mecanismos económico-religiosos de la deuda infinita, de la burocratización o de la banalidad del mal, de la confusión cuerpo-mercancía, mecanismos de desarraigo, y de la

²⁶⁹ Una imagen de *La genealogía de la moral* para ilustrar esto: “hay a montones [...] vengativos disfrazados de jueces, que constantemente llevan en su boca la palabra “justicia” como una baba venenosa, que tienen siempre los labios fruncidos y están siempre dispuestos a escupir a todo aquello que no tenga una mirada descontenta y que avance con buen ánimo por su camino” (tratado tercero, § 14).

²⁷⁰ *II Intempestiva*, § 10.

²⁷¹ *El viajero y su sombra*, § 91.

²⁷² Fragmentos primavera-verano 1875, en *Fragmentos póstumos sobre política*, p. 130. Las cursivas son de Nietzsche. En la *III Intempestiva* Nietzsche habla de la tarea del educador como de “transformar al hombre entero en un sistema solar y planetario, vivo y móvil”, y llama educador al que pueda, sabiendo “reconocer la ley de su mecánica superior”, “dirigir todas las fuerzas y todas las facultades hacia una única virtud, para conducirla a la verdadera madurez y a la fecundidad” (§ 2).

inversión víctima-victimario—, son mecanismos donde se intenta degradar y embrutecer a los cuerpos de los individuos sometidos. Pues en tales mecanismos no se trataría de producir un cuerpo para la obediencia o la explotación, para el consumo o el intercambio. Se trataría primeramente de degradar los cuerpos hasta el punto de reducirlos a respuestas corporales simples y evitar que los cuerpos de los individuos sometidos puedan elaborar mecanismos culturales para responder a la violencia y degradación a la que son sometidos. Evitar relaciones duraderas, impedir la elaboración de deseos y discursos. Reducción a la carne del cuerpo. Cuerpo dejado a las fuerzas del azar.

EFEECTO-REALIDAD II

LA NATURALIZACIÓN DEL PODER DEL LENGUAJE

Pero la moral no sólo dispone de una serie de medios coercitivos para mantenerse a distancia de las manos críticas y de los instrumentos de tortura: su seguridad descansa antes bien en un cierto poder de seducción que domina perfectamente: me refiero a que es capaz de ‘entusiasmar’. [...] Desde hace mucho tiempo, la moral es experta en todo tipo de artimañas en lo referente al arte de convencer a la gente [...]. Y es que, en todas las épocas, desde que existe la palabra y la posibilidad de convencer, no ha habido mejor maestra en el arte de seducir que la moral.

Friedrich Nietzsche. *Aurora*.

¿No le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática? [...] ¿no sería tiempo de que la filosofía abjurase de la fe en los gobernantes?

Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*.

¡Qué importan las palabras!

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

Que en cada libro moderno encuentre Nietzsche “argumentaciones patituertas, torpes, limitadas, gibosas y tullidas”;²⁷³ que cada escrito moderno le parezca a Nietzsche tener como “regla lo chabacano, lo trillado, fofo, vulgar” y que busque producir lo

²⁷³ *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 129.

“excitante, lo malo y corrompido”;²⁷⁴ que cada texto moderno le parezca plagado del vicio del βαρβαρισμός²⁷⁵ –modificaciones de la función gramatical y de la función léxica y semántica de las palabras, se le cataloga un vicio–; que en cada discurso moderno pueda diagnosticar exageración, desmesura estilística en el ejercicio del lenguaje indica para Nietzsche producción de condiciones estético-culturales bárbaras. Su obra es un inventario de problemas modernos de estilística.²⁷⁶ De allí que en este caso pueda caracterizarse a la barbarie moderna como cierta inhabilidad o impotencia para decir de manera conveniente lo que acontece. No es casual que una de las tareas cardinales que Nietzsche se imponga en su práctica estilístico-especulativa sea la “liberación del poder de las palabras”,²⁷⁷ “abolir el poder de las palabras”.²⁷⁸

La empirización de la experiencia que permiten ejercer las condiciones habituales de barbarie en la modernidad afecta la relación de las potencias corporales con las potencias del lenguaje. El sentido de esta afección re-produce la que sufren las relaciones de los cuerpos con el ejercicio de sus otras potencias. Si las potencias corporales para responder de manera conveniente a lo que acontece se hallan degradadas, el ejercicio del lenguaje moderno será igualmente estúpido, torpe. Si el cuerpo bárbaro se ejerce como incompetente produciendo el efecto de que fantasee las instituciones, los hábitos, los deseos, las pasiones,

²⁷⁴ *I Intempestiva*, § 11.

²⁷⁵ Es interesante la forma como Nietzsche retuerce el concepto clásico de *barbarismus*. En la parte llamada “Relación entre retórica y lenguaje” de su “Curso de retórica”, Nietzsche apela a la caracterización clásica y así escribe: “La lengua es creación individual de los artistas del lenguaje, pero lo que la fija es la elección decidida por el gusto de la mayoría. Este pequeño número habla *schémata*, es su *virtus* en relación con la mayoría. Si no consiguen imponerlos, se apela contra ellos al *usus* y se habla de barbarismos. Una figura que no encuentra destinatario es un error. Un error adoptado por cualquier *usus* se convierte en figura.” (*El libro del filósofo*, p. 142) Un *barbarismo* es un error. Pero más adelante, en la parte llamada “Pureza, claridad y conveniencia de la ‘elocutio’”, Nietzsche modifica la función errónea por la de alteración productiva: “Los barbarismos repetidos masivamente acaban por modificar la forma de la lengua” (*ibid*, p. 144).

²⁷⁶ Como ejemplo revítese las listas que hace en las partes 4-6 de “Curso de retórica”, en *El libro del filósofo*, pp. 143-159.

²⁷⁷ G. Bataille, *La experiencia interior*. Trad. de Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1989, p. 25.

²⁷⁸ *Ibid*, p. 33.

como cosas dadas, en el ejercicio del lenguaje los cuerpos sufren un “sometimiento a un hechizo invisible”, “el hechizo de determinadas funciones gramaticales que es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor fisiológicos y de condiciones raciales.”²⁷⁹ El mecanismo principal que convierte a los cuerpos modernos en “prisioneros de las redes del lenguaje”²⁸⁰ se llama referencialidad.

Desde sus primeros textos, sobre todo en los que trata de la retórica y la elocuencia antiguas, Nietzsche trabajó en términos corporales el lenguaje en relación con un discurso que pretendía responder adecuadamente al azar —el *ἐπί καιρού λεγειν* (improvisación) de la tradición sofística²⁸¹ y que Baltasar Gracián llamaba “la urgencia de lo conceptuoso”²⁸². Nietzsche pone en operación un concepto de lenguaje acontecimental²⁸³ tratando de reproducir el campo problemático sofístico de la relación *βίος βίωτος/λόγος/καιρός*.²⁸⁴ Tal campo problemático se articulaba con la cuestión de la relación entre las palabras y la mejor forma de vida; o, mejor, la relación entre las prácticas de dominio de sí mismo del sabio y las prácticas de sentido llevadas a cabo en el discurso y la escritura. En “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral” se halla resumida esta alteración de tal campo problemático: “el hombre enmudece [...] o habla con metáforas claramente prohibidas o mediante construcciones conceptuales inauditas para responder de un modo creador [...] a la impresión de la poderosa intuición del presente”.²⁸⁵ Ese “responder de un modo creador” se trata del ejercicio jovial del lenguaje.

²⁷⁹ *Más allá del bien y del mal*, § 20.

²⁸⁰ Fragmento de otoño-invierno de 1872, en *El libro del filósofo*, p. 58.

²⁸¹ Cf. Barbara Cassin, *El efecto sofístico*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2008.

²⁸² Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*. 1ª edición. México, UNAM, 1996, I, p.28.

²⁸³ Cf. J. F. Barrón Tovar, *Op. cit.*

²⁸⁴ Cf. J-F. Lyotard, *op. cit.*, Barbara Cassin, *op. cit.*, y Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. México, siglo XXI, 1990, pp. 56-58.

²⁸⁵ “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral”, en *El libro del filósofo*, p. 100.

“El lenguaje es lo más cotidiano de todo”,²⁸⁶ pero es cotidiano para Nietzsche porque debe ponerse en operación contingentemente, porque “surge en el momento mismo en que se siente una excitación”.²⁸⁷ Para Nietzsche el lenguaje es pasional, corporal. El lenguaje surge como respuesta pasional a la excitación que le produce lo que le acontece al cuerpo. Nietzsche es enfático desde comienzos de su obra: “¿Qué es una palabra? La reproducción sonora de una excitación nerviosa”.²⁸⁸ El lenguaje no comunica la esencia de las cosas, ni expresa el sentimiento de un sujeto, ni transmite las ideas u opiniones de un individuo, ni guarda el tesoro tradicional de los pueblos, ni sirve para crear mundos, ni representa la estructura de la relación epistemo-ideológica de lo humano, la operación del lenguaje es

“transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetiva. El hombre que conforma el lenguaje [...] aprehende excitaciones: no devuelve sensaciones, sino simples copias de las mismas. Las sensaciones provocadas por una excitación de los nervios, no alcanzan a la cosa en cuanto tal [...]. No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino nuestra manera de relacionarnos con ellas, lo *pithanón*”²⁸⁹

Nietzsche postula que la potencia del lenguaje es meramente relacional, pues la excitación corporal²⁹⁰ indica la relación de un cuerpo con lo que le acontece –otros cuerpos alterándolo. Su potencia, puramente técnica, operaría como un repetir el efecto producido por un cuerpo sobre otro cuerpo mediante mecanismos estilísticos –“traducción

²⁸⁶ “Fragmentos sobre el lenguaje”, en *ibid*, p. 175.

²⁸⁷ “Relación entre retórica y lenguaje”, en *ibid*, p. 140.

²⁸⁸ “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral”, en *ibid*, p. 89.

²⁸⁹ “Relación entre retórica y lenguaje”, en *ibid*, p. 140.

²⁹⁰ No es difícil encontrar esta concepción del lenguaje en otros pensadores franceses del siglo XVII y XVIII de lo que Nietzsche abrevó. Así en de la Mettrie:

“Todo se reduce a sonidos o a palabras que, de la boca de uno, pasan por la oreja del otro al cerebro, el cual al mismo tiempo recibe por los ojos la figura de los cuerpos, de los que estas palabras son los signos arbitrarios. [...] aquellos a quienes la naturaleza ha dotado de un sentimiento más exquisito, también han tenido mayor facilidad para expresarlo. [...] Al igual que una cuerda de violín, o una tecla de clavicordio, vibra y produce un sonido, las cuerdas del cerebro impresionadas por los rayos sonoros, han sido incitadas a devolver o a repetir las palabras que las tocaban. Pero, así como la construcción de esta viscera es tal que, en cuanto los ojos bien constituidos para la visión han recibido la pintura de los objetos, el cerebro no puede dejar de ver sus imágenes y sus diferencias; así también, cuando los signos de estas diferencias han sido marcados o grabados en el cerebro, el alma ha examinado necesariamente sus relaciones, examen al que no podía acceder sin el descubrimiento de los signos o la invención de las lenguas. En aquellos tiempos en que el Universo era casi mudo” (*ibid*, pp. 51-53).

balbuceante”²⁹¹ le llama Nietzsche. De allí que llame “arte inconsciente”²⁹² a la retórica. El discurso, el lenguaje se trata de artificios corporales, de *téchne* kairológica, de hábitos contingentes cotidianos. Y todos los artilugios de la poética y la retórica, los tropos y figuras, deben ponerse en funcionamiento como argucias contingentes, herramientas de contestación a lo que acontece, improvisación.

En cuanto técnica corporal, el lenguaje es efecto de una “actividad espiritual de milenios condensada”.²⁹³ De allí que le parezca a Nietzsche que “la historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación”.²⁹⁴ En el lenguaje, la lengua, el discurso, funciona la aglomeración y sedimentación de hábitos corporales-culturales producidos durante milenios y que explotan al responder a un estímulo azaroso-corporal. Es así que escribe en *Humano, demasiado humano*: “de las pasiones nacen las opiniones: la pereza de espíritu las hace cristalizar en convicciones”,²⁹⁵ y en *Aurora*: “nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinados estímulos nerviosos”.²⁹⁶ Por ello Nietzsche afirma que las preferencias discursivas y literarias de un cuerpo dependen de sus pasiones, hábitos y deseos. Y dependiendo de los hábitos producidos en el cuerpo, tal será la capacidad de respuesta contingente al azar. “Técnica de la cultura”,²⁹⁷ sintomatología discursiva. Mediante la diagnosis del ejercicio del lenguaje puede diagnosticarse la tipología experimental que elaboró tal o cual

²⁹¹ “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral”, en *ibid*, p. 95.

²⁹² “Relación entre retórica y lenguaje”, en *ibid*, p. 139.

²⁹³ Fragmento de otoño-invierno de 1872, en *ibid*, p. 45.

²⁹⁴ *Más allá del bien y del mal*, § 268.

²⁹⁵ *Humano, demasiado humano*, § 637.

²⁹⁶ *Aurora*, § 119.

²⁹⁷ *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 61.

discurso.²⁹⁸ Parecería como si Nietzsche supusiera que a cada tipo corporal le correspondiera una estilística discursiva,²⁹⁹ como si la preferencia de ciertas figuras o el gusto por unas formas de *inventio*, *dispositio* o *elocutio* indicaran las condiciones estético-culturales a las que responde.

Para un cuerpo bárbaro, un ejercicio bárbaro del lenguaje. La experiencia bárbara moderna tiene sus preferencias estilísticas. En una carta del 12 de diciembre de 1887 Nietzsche le muestra a Georg Brandes ciertas reticencias sobre el uso del lenguaje entre los filósofos modernos: “tengo una grave desconfianza a toda dialéctica para argumentar y demostrar. Lo que el hombre ya ha reconocido como verdad o lo que aún no acepta, depende, según me parece, casi siempre de su valor, de la fuerza relativa a su valor.”³⁰⁰ Y la “fuerza relativa” de los cuerpos modernos en las condiciones estético-culturales de barbarie es poca. Es por eso que Nietzsche les diagnostica una preferencia por el *usus* referencial como mecanismo articulador de su experiencia. Así como en el ejercicio de sus potencias corporales los cuerpos modernos prefieren la empirización y en la cuestión de dar sentido a las prácticas y los deseos tienen el gusto por las costumbres, en el ejercicio del lenguaje tienen debilidad por la fantasía referencial. El paso moderno de la religión a la ciencia, con la insistencia en una referencia como cosa, daría cuenta de esa inclinación sensible. La relación con el lenguaje en términos referenciales se produce en relación con empobrecidas condiciones estético-culturales de producción de la experiencia. Condiciones a las que el

²⁹⁸ Como esa pretensión de Walter Benjamin de “hacer de la literatura del siglo XIX el medio para el conocimiento crítico de dicho siglo” (“Currículum vitae Dr. Benjamin”, en *Escritos autobiográficos*. Trad. de Teresa Rocha Barco. Madrid, Alianza, 1996, p. 67).

²⁹⁹ Por ejemplo, para David Strauss, “ultramodernísimo escritor modélico”, encuentra dos mecanismos básicos de su desmesura: 1) “es preciso que de cuando aparezca un símil” y 2) “lo didáctico ha de ir desplegándose en frases largas y, además, en vastas abstracciones, mientras que, por el contrario, lo persuasivo gusta de frasecitas cortas y de contrastes expresivos que van dando brinco unos detrás de otros” (*Intempestiva*, § 11).

³⁰⁰ Carta a Georg Brandes del 2 de diciembre de 1887, en G. Brandes, *op. cit.*, p. 96.

lenguaje empobrecido responde y re-produce. Se trata de una habitual preferencia por un “empirismo burdo”.³⁰¹ Este manejo moderno burdo del lenguaje funciona como una máquina que produce un efecto-realidad.³⁰² Tal máquina tiene tres mecanismos principales 1) ejercicio corporal de las palabras como imposición objetiva, 2) la impresión sensible de que las palabras son más que palabras, y 3) la fantasía de que las palabras dicen algo llamado cosa exterior. Es como si una cierta confusión palabras-cosas se hiciera cuerpo habitual en las tipologías modernas. La referencialidad funcionaría como un empobrecimiento de las capacidades de los cuerpos para interactuar con las potencias del lenguaje: los tipos experimentales modernos muestran un ejercicio empirizante al enfrentarse con el poder sensible del lenguaje que les fuerza a fantasear que las palabras dicen algo exterior que se impone como cosa dada, o dicho mejor, una impotencia al ejercitar el poder del lenguaje. De allí, el efecto de verdad que sufren los cuerpos cuando

³⁰¹ “Concepto de retórica” en *El libro del filósofo*, p. 125.

³⁰² Paul de Man afirma que la naturaleza retórica del lenguaje debe leerse como un “poder posicional”. Y sostiene que el funcionamiento tropológico del lenguaje constituye toda una epistemología. El potencial automático de metamorfosis y de distorsión tropológica le produce a aquel que supone utilizar y controlar el lenguaje un “impacto epistemológico”. De Man utiliza el término ideología para denominar el efecto que sobre los individuos producen los tropos. Lo caracteriza como “la confusión de la realidad lingüística con la natural, de la referencia con el fenomenalismo.” (“La resistencia a la teoría”, en *La resistencia a la teoría*. Trad. de Elena Elorriaga y Oriol Francés. Visor, Madrid, 1990, p. 23). Así esta “tendencia a convertirse en tartamudeo repetitivo” (“La epistemología de la metáfora” en *La ideología estética*. Trad. de Manuel Asensi y Mabel Richard. Madrid, Cátedra, 1998, p. 59) de los tropos “tiene que seguir su curso completo allí donde uno se comprometa” (*Ibid*, p. 64) y genera “un idiota tartamudeante aunque feliz” (*Ibid*, p. 60) como el cuerpo que le corresponde.

Es interesante que de Man defienda como poder del lenguaje aquello de que los filósofos griegos se precavían más y lo que Nietzsche atacará más: Platón escribió en el *Cratilo*: “puede que tampoco sea propio de un hombre sensato encomendarse a los nombres engatusando a su propia alma y, con fe ciega en ellos y en quienes los pusieron” (440c). Y Aristóteles en *Refutaciones sofísticas* acusaba a esos deshonestos, que con toda intención engañan para mover a ciertas pasiones mediante la belleza del discurso:

“Ahora bien, aquéllos [los sofistas] que no hacen esto [refutar], pero parecen hacerlo, por muchas causas. De entre las cuales, el lugar más natural y corriente es el que se da a través de los nombres. En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos” (en *Tratados de lógica*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 2008, I, 165^a3-8; además cf. *Retórica*. Trad. de Quintín Racionero. Barcelona, Gredos, 2000, I, 1. 6 y *Tópicos*, en *ibid*, IV 126a 30-126b 3)

Habría que remitir la genealogía de la postura de de Man a ese arte que permite hacer “un discurso en el que [se] alabe al asno llamándolo caballo”, a ese “arte de conducir las almas por medio de palabras” en el que el *Fedro* 261b convierte a la sofística.

tratan con la potencia pasional del lenguaje. “*Falseamiento* de la realidad efectiva”,³⁰³ el efecto-realidad puede caracterizarse como el efecto que se produce cuando se fantasea con que la palabra es la cosa,³⁰⁴ cuando se cree en lo que dicen las palabras, cuando se experimenta un efecto y un poder como cosas dadas. Eso es lo *πιθανόν* para Nietzsche: efecto de convencer de que las palabras son más que palabras, de hacer creer que las palabras dicen algo exterior a su enunciación, el efecto de provocar una fe en una cosa más allá de las palabras.³⁰⁵ Nietzsche es enfático: sólo cuando hay pobreza de experiencia, el lenguaje en su funcionamiento produce un efecto de trascendencia, sólo tipos experimentales modernos pueden someterse a la persuasión.

Exageración estilística e incapacidad para decir lo que acontece son el mismo mecanismo. Ante la impotencia de decir lo que acontece, se exagera. De allí la preferencia de la sensibilidad moderna por aquellos escritos o discursos que causen una potente excitación, como la orden, el sermón o la novela. De allí el gusto literario por los artilugios

³⁰³ *Más allá del bien y del mal*, § 17. Las cursivas son de Nietzsche.

³⁰⁴ Judith Butler siguiendo en esto a Nietzsche a escrito sobre lo que llama “efecto de naturalización”: “lo significado ha sido mezclado con lo referente, y de ahí que un conjunto de significados hayan sido tomados como inherentes en la naturaleza real” (“Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’” [en línea], en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-1.pdf> [Consulta: 3 de agosto, 2011]) Ya antes de ella, Althusser había afirmado que era debido a la estructura de costumbre recurrente de las prácticas el distanciamiento ideológico entre la *descripción* y la *explicación* de lo que se hace (Cf. “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, en *op. cit., passim*). En *Más allá del bien y del mal*, en el § 21 Nietzsche escribe: “debemos servirnos precisamente de la ‘causa’, del ‘efecto’ nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de explicación.”

³⁰⁵ Bataille, siguiendo en esto a Nietzsche, elabora un “giro en el ejercicio del pensamiento” con el concepto de “experiencia interior” (*Ibid*, p. 18). Esta labor busca “reemplazar la experiencia de lo divino en el corazón del pensamiento” (Foucault, Michel. “Préface a la transgression”, en *Philosophie. Anthologie*. Paris, Gallimard, 2005, p. 199. La traducción es mía). Su consigna es: “lo que era sagrado no debe ya *servir*” (*Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Trad. de Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1989, p. 27). Y es que cree que liberando a la experiencia de todos los residuos empiristas, moralistas, metafísicos, positivistas, realistas, idealistas, religiosos, etcétera, se producirá un “‘hombre completo’, no mutilado” (*La experiencia interior*, p. 34), “para quien no hay *más allá*” (“La práctica de la alegría ente la muerte”, en *Op. cit.*, p. 255). De eso se trata la ateología, de un mecanismo que funciona mediante un “principio de refutación” que pone en cuestión todo efecto de verdad. La *contestation*, el mecanismo lingüístico principal, se trata de *no-creer* en los efectos de trascendencia provocados por las potencias del lenguaje, es el mecanismo del lenguaje que no requiere para funcionar un mecanismo de convencimiento, que no necesita hacer creer, que pone en cuestión todo funcionamiento persuasivo.

lingüísticos que producen fuertes impresiones patéticas mediante exageración o giros sorprendentes en la expresión, como la alienación, el pleonismo, la reificación, la metáfora, la enálage, la hipálage, la exclamación; o que confunden la sensibilidad, como el símbolo, la hipotiposis, la paranomasia, el símil. Son del gusto moderno porque producen fuertes efectos de persuasión. De allí el gusto por ejercitar el lenguaje como mecanismos estereotipados. De hecho para Nietzsche, toda utilización del lenguaje en términos de retórica de tropos o de persuasión³⁰⁶ es efecto de incompetencia en el ejercicio del poder del lenguaje. Y de allí también las técnicas estilísticas de escritura que prefiere Nietzsche: los fragmentos y los apuntes, los aforismos, el “juego redoblado de la aliteración y de la asonancia”,³⁰⁷ el énfasis, la paradoja,³⁰⁸ la hipérbole,³⁰⁹ la ironía, la *evidentia*, la alegoría, el humor. Son usados por Nietzsche como artificios contingentes del lenguaje para romper la versomilitud, el efecto-realidad.³¹⁰

Contra “el experimentar vivencias sólo ordinarias y *vulgares*”,³¹¹ Nietzsche no se cansará de alertar sobre los “errores petrificados”,³¹² la “rutina gramatical”,³¹³ el “error monstruoso” de la “creencia en el lenguaje”.³¹⁴ No se cansará de repetir: “¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!”.³¹⁵ Es que para Nietzsche el

³⁰⁶ Cf. P. de Man, “Retórica de tropos (Nietzsche)” y “Retórica de la persuasión”, en *op. cit.*, pp. 127-157. Muy diferente a la de de Man es el concepto de retórica y de persuasión que pone en funcionamiento Carlo Michelstaedter en su bella obra *La persuasión y la retórica*. Es un intento de hacer una retórica corporal.

³⁰⁷ J. P- Faye, *op. cit.*, p. 27.

³⁰⁸ Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.

³⁰⁹ Cf. A. Nehamas, *op. cit.*, pp. 40-47.

³¹⁰ Cf. H. Lausberg, *op. cit.*, pp. 30-32. Paul de Man es injusto con Nietzsche cuando acusa a su pensamiento de una “ambivalencia del momento epistemológico” (*ibid*, p. 108). Esta ambivalencia indica para de Man que Nietzsche ha caído en el mismo error que trataba de destruir: la referencia a un mundo fuera de las palabras. Según de Man, Nietzsche “complica, pero no altera” (*ibid*, p. 113), pues su pensamiento antievidencia empírica “deja un residuo de sentido” (*ibid*, p. 121) en el acto mismo de destruirla.

³¹¹ *Más allá del bien y del mal*, § 268.

³¹² *La genealogía de la moral*, primer tratado, § 13.

³¹³ *Más allá del bien y del mal*, § 17.

³¹⁴ *Humano, demasiado humano*, § 11.

³¹⁵ *Más allá del bien y del mal*, § 16.

empobrecimiento en el ejercicio del poder del lenguaje indicado en la preferencia del mecanismo referencial en la sensibilidad bárbara moderna es *evidentia* de “producción de la sumisión”,³¹⁶ va de la mano con un ejercicio cruel de la barbarie. La inhabilidad de los cuerpos modernos al enfrentarse con la potencia pasional de las palabras les produce un efecto sensible de servidumbre voluntaria, genera cierta forma de credulidad a lo dado.³¹⁷ El sometimiento propio al poder persuasivo es un efecto de la inexperiencia en el ejercicio del lenguaje, de incompetencia técnica. Literalmente, los individuos no saben qué responder, no tienen los artilugios, no saben usar los que tienen para decir lo que (les) pasa. Por eso ya en el imperio romano Dión de Prusa, en su texto “Sobre el ejercicio de la palabra”, alababa a quien quiere “adquirir experiencia en el uso de la palabra”, puesto que “el hombre político debe tener experiencia y fuerza de palabra”.³¹⁸

“¡Qué importan las palabras!”³¹⁹ increpa Nietzsche. Porque las palabras son sólo palabras. El más empobrecedor mecanismo referencial es creer que las palabras no son sonidos o tinta. Se trata de la fantasía de que el lenguaje no funciona como cualquier otro cuerpo, mediante excitaciones corporales. Dejar de lado las fantasías, ejercitar de otra manera las condiciones culturales de barbarie, alterar los ejercicios crueles y empirizantes, se ejerce también poniendo en operación el lenguaje como cuerpo entre cuerpos. Es por eso

³¹⁶ L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *op. cit.*, p. 101.

³¹⁷ Michel Plon ha señalado convenientemente que en las técnicas antiguas de ejercicio del lenguaje había un criterio de eficacia: “el grado de adecuación a las circunstancias” (“De la política en *El malestar al malestar de la política*”, en Jacques Le Rider, *et al*, *Sobre El malestar en la cultura*. Trad. de Elena Marengo, Buenos Aires, Nueva visión, 2004, p. 168). Cicerón en *Acerca del orador* da como precepto que el orador actúe “cuando se le ofrezca a la ocasión” (I, cap. 21 y III, cap. 54. citado en M. F. Quintiliano, *op. cit.*, XXII, p. 137). Siguiéndolo, Quintiliano recomienda “a todas estas circunstancias debe acomodarse el orador”: tiempo, lugar, caracteres y edades de quienes escuchan, tema, género oratorio (L. XI, I, p. 510). Nietzsche atacará ese valor del “acomodo a lo que acontezca”, lo alterará para entenderlo como “producir lo que acontece”.

³¹⁸ Dión de Prusa, “Sobre el ejercicio de la palabra”, en *Discursos XII- XXXV*. Trad. de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid, Gredos, 1989, pp. 129-130.

³¹⁹ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 9.

que Nietzsche defenderá que “no es verdad que el lenguaje proceda de la indigencia”,³²⁰ sino de un arte contingente inconsciente. Una técnica pasional que funciona re-produciendo convenientemente las excitaciones que sobre un cuerpo produce lo que acontece; mejor, una técnica corporal que dice adecuadamente lo que acontece. Decir convenientemente lo que acontece no significa acomodarse a lo que acontece como algo dado, sino producir la experiencia mediante tretas discursivas kairológicas.

LE FALTAN LAS MANOS...

MALFORMACIÓN = EXPERIMENTACIÓN CONSIGO MISMO³²¹

Depende de ti que todos los rasgos de tu vida: tus ensayos, tus errores, tus faltas, tus ilusiones, tus sufrimientos, tu amor y tu esperanza entren sin excepción en tu designio.

Friedrich Nietzsche. Humano demasiado humano.

No sería entonces ya un hombre salvaje ni un hombre frustrado: sería un hombre perfecto, un hombrequito de ciudad, con tanta estofa y músculos como nosotros para pensar y aprovechar su educación.

Julien Offray de la Mettrie. *El hombre máquina*.

Se puede escribir de la concepción de experiencia moderna que Nietzsche pone en funcionamiento lo que François Zourabichvili ha escrito acerca de Kafka y sus técnicas de escritura: “no ha luchado contra ese empobrecimiento [...], sino al contrario, se apoya sobre sus rasgos de pobreza para inventar”.³²² Pues, ¿qué es decir convenientemente lo que acontece? ¿Qué es ejercer hábitos contingentes? ¿Qué es responder de manera adecuada a lo que acontece? ¿Qué es ejercitar jovialmente las potencias corporales? ¿Qué es la

³²⁰ “Extractos de ‘leer y escribir’”, en *El libro del filósofo*, p. 186.

³²¹ Es interesante la lectura de la barbarie que hace Alessandro Baricco en *Los bárbaros*, pero es muy diferente de la que intento aquí. Básicamente la diferencia se halla en dos cuestiones: 1) Baricco supone, haciendo una lectura epocal de Benjamin, una historia dividida en épocas: la época de la experiencia de atesoramiento y profundización/la época de la experiencia superficial y secuencial; y 2) Baricco supone estructuras estables de producir experiencias que determinan su manera, como si hubiera mecanismos que se estancan en el tiempo y se utilizan por cierto tiempo.

³²² François Zourabichvili, “*La question de la littéralité*” [en línea], en www.revue-klesis.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=42 [Consulta: 4 de agosto, 2011.]

transvaloración, la transfiguración? Experimentar, sólo experimentar. ¿Quién tiene “voluntad de ser señor”³²³? ¿Quién es el *Übermensch*? El “gran experimentador consigo mismo”.³²⁴ ¿Qué es la experiencia moderna de barbarie? Las condiciones estético-culturales de barbarie son ejercicios corporales de experimentación estético-política. De allí que Nietzsche exclame: “Tenemos el derecho a experimentar en nosotros mismos.”³²⁵ Toda experiencia es experimentación. La “nueva alegría”.³²⁶

En una parte de *Así habló Zaratustra* Nietzsche ha escrito: “un pueblo, es decir: muchos experimentadores. [...] La sociedad de los hombres: es un experimento [...] –un experimento, ¡oh hermanos míos! ¡Y no un ‘contrato’!”³²⁷ En *Aurora* escribe: “es posible que hoy en el pueblo, en el pueblo bajo, ante todo entre los campesinos, continúe habiendo más *relativa* aristocracia del gusto”,³²⁸ y también: “Vivimos, pues, una existencia provisional o arrastramos una existencia de perezosos, según nuestros gustos y nuestro talento, y lo mejor que podemos hacer en este interregno es ser, en la medida de lo posible, nuestros propios reyes y no fundar pequeños campos de experimentación. Somos experimentos. ¡Tengamos el valor de serlo!”³²⁹ Y en *La genealogía de la moral*: “Sí, pues, la condición enfermiza es normal en el hombre –y no podemos poner en entredicho esa normalidad–, tanto más altamente se debería honrar a los pocos casos de potencialidad anímico-corporal, los *casos afortunados* del hombre, tanto más rigurosamente se debería preservar a los hombres bien constituidos”.³³⁰ La tipología superior, los cuerpos bien

³²³ “De la superación de sí mismo”, en *Así habló Zaratustra*.

³²⁴ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 13.

³²⁵ *Aurora*, § 501.

³²⁶ *La ciencia jovial*, Prefacio a la segunda edición, 3.

³²⁷ “De las tablas viejas y nuevas”, en *Así habló Zaratustra*, § 25.

³²⁸ *Aurora*, § 263.

³²⁹ *Ibid*, § 453.

³³⁰ *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 14. Las cursivas son de Nietzsche.

constituidos, los fuertes, los casos afortunados, los aristócratas, son, postula Nietzsche, más comunes y corrientes de lo que podríamos afirmar, son el pueblo, los experimentadores.

Nietzsche retuerce y altera refinando el sentido que habitualmente se pone en funcionamiento en la mayoría de los diagnósticos de la modernidad. Instituciones que incapacitan a los cuerpos, cuerpos habituados al dolor, relaciones corporales y colectivas reificantes, incapacidad de crear, tendencia al sometimiento, indisciplina afectiva, torpeza estético-lingüística... Tales sintomatologías son ciertas. Y Nietzsche en sus diagnósis no desmiente la descripción de tales síntomas, antes bien les cambia la orientación, el sentido. No desmiente la descripción, la altera, la refina.³³¹ No es algo negativo que “desde hace ya mucho tiempo somos seres malformados”.³³² No es malsana la “inexperiencia” y la “falta de habilidad”³³³ del cuerpo moderno. Contra las comunes valoraciones –sometidas a la tristeza, la impotencia, el dolor, el resentimiento, que odian lo que les pasa–, valoraciones comunes de las condiciones de producción bárbaras de la experiencia moderna, Nietzsche postulará una valoración positiva. Sus escritos funcionan como la puesta en escena de esta alteración positiva del ejercicio y del concepto de experiencia moderna. El famoso pasaje “De la redención” en el *Así habló Zaratustra* así lo expone. Allí el personaje conceptual Zaratustra se encuentra con un grupo de “fragmentos y miembros y espantosos azares”. Les llama “lisiados al revés”. Pero, ¿por qué “al revés”? Inmediatamente después Nietzsche los

³³¹ Lo que hace aquí Nietzsche es repetir un gesto de Protágoras quien tiene como criterio estético –sensible, médico y de potencia– de distinción de los discursos. Así se halla en el diálogo platónico que lleva por nombre *Teeteto*: “Pero uno si puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado corresponden. Precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas” (en *Diálogos V*. Trad. de María I. Santa cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2000, 167b).

³³² Fragmento póstumo de primavera-otoño de 1881, en *Fragmentos póstumos sobre política*.

³³³ *III Intempestiva*, § 7.

convierte en “fragmentos del futuro”,³³⁴ en el puente hacia la redención. Es decir, son lisiados al revés porque son experimentos de lo por venir. En esa tipología de cuerpo fragmentado, malformado, despedazado, se experimenta chabacantemente con lo que acontecerá. Esa experiencia empirizada, empobrecida, torpe, indica tentativas burdas de lo mejor. De allí que describa las condiciones de barbarie moderna como “tiempos de experimentación y de la *mala* experiencia”.³³⁵

Lo que Nietzsche elabora es un refinamiento de la barbarie. Refinación en dos sentidos. Por un lado, la barbarie se acendra. Nietzsche convierte las condiciones de barbarie moderna –con su empirización sensible, su sumisión estética, su sometimiento pasional, su indisciplina afectiva– en pruebas torpes de creación de sensibilidades, tentativas ineptas de innovación de ejercicios estético-culturales, toscos tanteos de producir diferentes experiencias. Una experiencia mejor, diferente, no puede, acontecer, según Nietzsche, sin “*experimentos* con los hombres”.³³⁶ Escribe sobre nosotros individuos modernos en estos términos: “con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal”.³³⁷ Pero por otro lado, se la ejercita jovialmente –un “gusto más sutil de la alegría”, “un paladar más fino para todas las cosas buenas”, “con sentidos más agradables”.³³⁸ En todos sus escritos Nietzsche siempre muestra una “preocupación” por “crear mejores condiciones”³³⁹ para el “mejoramiento de los hombres”.³⁴⁰ Pero mejorar la constelación moderna de barbarie estético-política no implica para Nietzsche modificarla, revolucionarla o ilustrarla, sino que se debe ser capaz de

³³⁴ “De la redención”, en *Así habló Zaratustra*.

³³⁵ *El anticristo*, § 57.

³³⁶ Fragmento de la primavera 1880 a la primavera de 1881, en *Fragmentos póstumos sobre política*, p. 149. Las cursivas con de Nietzsche.

³³⁷ *La genealogía de la moral*, tratado segundo, § 9.

³³⁸ *La ciencia jovial*, Prefacio a la segunda edición, 4.

³³⁹ “IncurSIONES de un intemporal”, § 33, en *El ocaso de los ídolos*.

³⁴⁰ Cf. al menos “Los ‘Reformadores’ de la humanidad”, en *ibid.*

ejercitarla jovialmente. Y no es que esté de acuerdo con la máquina de crueldad – degradación de las potencias, incompetencia sensible, obnubilación referencial, acomodo a lo dado, improbidad estética, vicio vital– que se ejerce comúnmente en la mayoría de las instituciones, relaciones y sensibilidades modernas, antes bien Nietzsche trata de determinar la respuesta más adecuada para alterar esa orientación cruel de condiciones de producción de la experiencia.

En *Humano, demasiado humano* Nietzsche distingue dos tipos de respuestas a lo malo:

Quando un mal nos aflige, podemos librarnos de él, o bien suprimiendo la causa, o bien modificando el efecto que produce nuestra sensibilidad, hasta por un cambio del mal en un bien, cuya utilidad revelará más tarde. La religión y el arte (así como la filosofía metafísica), se esfuerza en provocar el cambio de sensación, sea por el cambio de nuestro juicio sobre los hechos de nuestra vida (por ejemplo, valiéndose del principio de Dios castiga lo que ama), sea sacando el placer del dolor mismo, despertando la emoción general (que es lo que el arte trágico toma como punto de partida). Cuando mayor sea la inclinación de un individuo a interpretar y justificar, menor todavía será el mal que atribuye a las causas del mal y menos las evitará: el alivio y la anestesia momentáneos –como se hace con el dolor de muelas– le bastan aún en los sufrimientos más graves. Cuanto más terreno pierde el imperio de las religiones y de todas las artes de narcotismo, con mayor empeño se proponen los hombres la supresión completa de los males, lo que sienta deplorablemente por cierto a los poetas trágicos, puesto que así encuentran menos amplio el dominio del destino despiadado e inevitable; pero mucho peor sienta a los sacerdotes que han vivido hasta aquí del amodorramiento de los males humanos.³⁴¹

Los tipos de respuesta a una desgracia son: o supresión de la causa o modificación del efecto. La última, respuesta religioso-poética, tiende a la relación fantasiosa con lo que le acontece a un cuerpo. Lo que permite el ejercicio cruel de la sensibilidad bárbara. Nietzsche no lo afirma, pero es la primera su opción: “supresión completa de los males”. Eso es un ejercicio jovial de lo que acontece: la producción de condiciones de experimentación, un ejercicio del azar.

¡Pongamos las cosas claras! La alteración experimental jovial no puede, para Nietzsche, ser efecto de una revolución o de una ilustración. Pues es contra los proyectos modernos de modificación de las condiciones políticas y culturales bárbaras de la

³⁴¹ *Humano, demasiado humano*, § 108.

modernidad en términos de revolución o ilustración –los “maestros del fin de la existencia”³⁴²– que Nietzsche también ha elaborado su concepto de experiencia. Contra mecanismos de modificación de las condiciones estético-políticas que siempre pueden orientarse a la crueldad o la violencia, se trataría de poner en operación un tacto y una táctica sutil, lo que llama *amor fati* –“enséñame que eso que llaman felicidad es algo ligero y vano, y cómo se convierte en infelicidad con la misma facilidad con que se le añade una sílaba”, le escribe Séneca a Lucilio.³⁴³ Ejemplo, escribe en un fragmento póstumo: “La *revolución* se justifica en ciertas circunstancias, pero depende de la cordura y de la humanidad de las generaciones más próximas si de ésta resulta la barbarie u otra cosa”.³⁴⁴ Esas “ciertas circunstancias” de “cordura y humanidad” son condiciones estético-políticas de ejercicio de las potencias de los cuerpos en relación con lo que les acontece. De allí que la “supresión completa de los males” debe funcionar para Nietzsche como una sutil alteración de las condiciones de ejercicio de lo sensible. Retomando la problemática de la acción sobre el *kairós*,³⁴⁵ Nietzsche postula que se trataría de una intervención técnica azarosa, intervención improvisada en el azar que acontece. Escribe en un fragmento póstumo: “Intentar prevenir a las fuerzas que todavía realmente existen, unirse a ellas y reprimir todavía a tiempo a los estratos sociales en los que resuena el peligro de la barbarie.”³⁴⁶ Escribe también en *Aurora*: “todas nuestras experiencias son alimentos [...]”

³⁴² *La ciencia jovial*, § 1.

³⁴³ Lucio Anneo Séneca, “Carta CXXI”, en *Consolación a Helvia. Cartas a Lucilio*. Trad. Juan Carlos García-Borrón. Navarra, Salvat, 1971.

³⁴⁴ Fragmento de la primavera 1873, en *op. cit.*, p. 120. Las cursivas son de Nietzsche.

³⁴⁵ Jackie Pigeaud hace una buena perifrasis de lo que los antiguos concebían como la acción sobre lo que acontece: “momento en que debe intervenir el técnico (sin duda, se trata del ‘experto en el arte’, *techné*, en oposición al práctico en la ciencia, *episteme*), sea médico, orador o general” (*Aristóteles. El hombre de genio y la melancolía*. Barcelona, Quaderns Crema, 1996, citado en M. Plon, *op. cit.*, p. 167).

³⁴⁶ Fragmento de la primavera 1873, en *op. cit.*, p. 121.

esparcidos por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está harto. Habida cuenta de que es el azar quien se encarga de nutrir cada una de sus partes”.³⁴⁷

Baltasar Gracián antes que Nietzsche ha hecho un buen retrato de esta “práctica de la alegría”³⁴⁸ –como le llama Bataille–, es aquella acción, discurso, deseo, pasión, donde el cuerpo sabe “dejarse, ganando con la fortuna”,³⁴⁹ donde se puede ejercer la potencia de “glosar el infortunio, convirtiéndolo en dicha, y haciéndolo conveniencia.”³⁵⁰ Otra vez en *Aurora* Nietzsche escribe: “Todo descubrimiento se debe principalmente al azar, pero la mayoría de los hombres no dan con ese azar.”³⁵¹ Dar con el azar implica para Nietzsche poner en operación las “*potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida”.³⁵² No hay diferencia –efecto fantasioso de una empobrecida forma de experimentar lo que acontece– entre lo que acontece y nuestro ejercicio de nosotros mismos: improvisación técnico-azarosa. Según Nietzsche, la llegada del azar, lo que acontece, es la “ocasión de un ‘plus’”,³⁵³ momento de la exigencia de “la realización de lo mejor”.³⁵⁴ Escribe Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: “enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado ‘historia’”³⁵⁵ Pues si las condiciones de empobrecimiento estético-político modernas abandonan inermes frente a lo que les acontece a los cuerpos modernos, Nietzsche postulará que tales son las mejores condiciones

³⁴⁷ *Aurora*, § 119.

³⁴⁸ Cf. G. Bataille, “La práctica de la alegría ante la muerte”, en *Op. cit.*

³⁴⁹ B. Gracián, “El héroe” en *El héroe. El discreto*. Madrid, Austral, 1958, Primor XI.

³⁵⁰ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, XVII, p. 168.

³⁵¹ *Aurora*, § 363.

³⁵² *La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 13. Las cursivas son de Nietzsche.

³⁵³ B. Cassin, *op. cit.*, p. 112.

³⁵⁴ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 115.

³⁵⁵ *Más allá del bien y del mal*, § 203.

para producir, interviniendo y alterando su sentido, otras maneras de la experiencia, de ponerlas en operación de otro modo al ejercitar de otra manera nuestras potencias corporales. “El arte ama el azar y el azar ama el arte”, afirma Agatón.³⁵⁶

Es cierto que las condiciones estético-culturales puestas en operación por la constelación de potencias moderna empobrecen la experiencia: se han descompuesto las tradiciones, las costumbres, los planes colectivos, las disciplinas, las pautas rituales, las normas sensibles, etcétera. Ante ello Nietzsche afirmará que toda experiencia ya es en sí misma alteración de lo que acontece, obra del azar, de nuestro azar. Toda innovación se produce en la improvisación. Afirmará que todos los cuerpos bárbaros modernos son torpes ensayos de *Übermensch*. Afirmará que son pruebas de una tipología sana porque yerran, y son errores porque se enfrentan al azar. Eso es lo que pueden ahora los cuerpos. Sólo se puede ser torpe ante el azar. Y en cada enfrentamiento ponen en operación invenciones afortunadas. Sólo se puede improvisar ante el azar. Toda experiencia es producción de condiciones estético-políticas.

Siempre hay que poder alterar oportunamente lo intempestivo.³⁵⁷

³⁵⁶ Aristóteles, *Ética nicómaca*, VI, 4, 1140a 17.

³⁵⁷ Nietzsche: “mientras la gente siga teniendo por intempestivo aquello que es siempre oportuno y que ahora más que nunca es oportuno y resulta necesario” (*I Intempestiva*, § 12).

CONCLUSIÓN

El decir a los que saben lo que saben provoca fe, pero no produce deleite.
Gorgias. “Encomio a Helena”.

Si bien la tesis aquí presentada es un esbozo de un proyecto mayor para pensar y obtener herramientas conceptuales para la elaboración de una teoría contemporánea de la experiencia en confrontación con los conceptos modernos, y con la ayuda de otros dos pensadores críticos –estaban contemplados originalmente Walter Benjamin y Gilles Deleuze– cuyo trabajo se centra en discutir tales conceptos modernos, es innegable que lo obtenido en la tesis es positivo. Por una parte he logrado, en la lectura estético-política atenta de la obra de Nietzsche, forjar algunos elementos conceptuales pretendidos en el proyecto: el concepto de barbarie, el empobrecimiento de la experiencia, la empirización de la experiencia y la cultura filistea. Por otra parte, con las herramientas conceptuales aquí recabadas y forjadas es posible describir ciertos acontecimientos contemporáneos: algunas formas específicas de gobierno de los cuerpos individuales –el concepto de barbarie como crueldad permite caracterizaciones alejadas de las descripciones habituales que usan conceptos como explotación, dominación, poder, etcétera–; algunas formas de la sensibilidad estética –la experiencia empobrecida como ejercicios específicos de los cuerpos que configuran instituciones, objetos, relaciones, etcétera–; algunos usos del lenguaje –la barbarie como empirización o reificación lingüística–; algunos efectos de nuestras prácticas educativas –el empobrecimiento de la experiencia como práctica de la educación como embrutecimiento sensible de los individuos. Es decir, tales herramientas conceptuales se muestran útiles al ser usados para análisis de fenómenos determinados de nuestra contemporaneidad: formas de gobierno de los cuerpos –trata de personas, feminicidio, conformación de relaciones e instituciones vitales empobrecidas, educación. Esto significa que el discurso aquí desarrollado exige a quien lo use ponerlo en operación

en casos concretos de análisis; es decir, no puede servir como un lugar común que pueda ser usado para responder a una cantidad de cuestiones no adecuadas.

No contabilizando el aprendizaje histórico sobre los usos modernos de ciertos discursos políticos sobre el concepto de barbarie, es que es necesario afirmar que un fruto inesperado del trabajo en esta tesis es que ha mostrado poder producir discursos de análisis. Así, el concepto nietzscheano de crueldad ha permitido elaborar discursos sobre las formas de gobierno modernas y contemporáneas en lugar hacer uso de los conceptos habituales – soberanía, poder, explotación, dominación, sometimiento, etcétera. También me ha permitido comenzar a esbozar un discurso sobre la educación como institucionalización de gestos y hábitos empobrecidos de experiencia. Incluso, tomando la experiencia como respuesta intempestiva a lo que acontece, ha permitido usar criterios productivos al elaborar discursos de valoración o evaluación de las prácticas y discursos.

De allí que los conceptos forjados en el trabajo de esta tesis han mostrado una riqueza de uso que exigen seguir determinándolos en un trabajo de largo alcance que retome y afine el proyecto original. De allí la necesidad de seguir y acabar la investigación en el doctorado.

BIBLIOGRAFÍA

- Theodor W. Adorno *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Trad. de Jacobo Muñoz. Madrid, Morata, 1998.
- “El ensayo como forma”, en *Notas sobre literatura*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1962.
- Minima moralia*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Akal, 2004.
- Theodor W. Adorno y Max Horkheimer “La Industria cultural”, en *Dialéctica de la ilustración*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Akal, 2007.
- Louis Althusser *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, en *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. de Oscar del Barco, Enrique Ramón y Oscar Molina. México, Siglo XXI, 1974.
- Louis Althusser y Étienne Balibar *Para leer el capital*. Trad. de Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 1974.
- Günter Anders *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta Abierta a Klaus Eichmann*. Trad. de Vicente Gómez Ibáñez. Barcelona, Paidós, 2001.
- Hannah Arendt *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005.
- “La crisis en la educación”, en *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Barcelona, 2003.
- Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid, Alianza, 2006.
- Aristóteles *Ética nicomaquea*. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.
- Política*. Trad. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000.
- Retórica*. Trad. de Quintín Racionero. Barcelona, Gredos, 2000.
- Tratados de lógica*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 2008.
- Pierre Aubenque *La prudencia en Aristóteles*. Trad. de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona, Crítica, 1999.
- Marco Aurelio *Meditaciones*. Trad. de Ramón Bach Pellicer. Barcelona, RBA-Gredos, 2008.
- Étienne Balibar “Gewalt”, en http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49
- Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Trad. de Luciano Padilla. Barcelona, Gedisa, 2005.
- Étienne Balibar y Immanuel Wallerstein *Race, nation, classe. Les identités ambieuses*. París, La découverte, 1997.

- Georges Bataille “Crónica nietzscheana”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.
- “La práctica de la alegría ente la muerte”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.
- La experiencia interior*. Trad. de Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1989.
- “La notion de dépense”, en *La part maudite. Précédé de La notion de dépense*. Paris, Minuit, 1967.
- Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Trad. de Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1989.
- Alessandro Baricco *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*. Trad. de Xavier González Rovira. Barcelona, Anagrama, 2008.
- Charles Baudelaire “Los ojos de los pobres”, en *El Spleen de París*. Trad. de Margarita Michelena. México, Papeles privados, 1990.
- Christian Baudelot y Roger Establet *La escuela capitalista*. Trad. de Jaime Goded. México, Siglo XXI, 2003.
- Jean Baudrillard *Contraseñas*. Trad. de Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1998.
- Zygmunt Bauman “Solicitar la cooperación de las víctimas”, en *Memoria y holocausto*. Trad. de Ana Mendoza. Madrid, Sequitur, 2006.
- “El éxtasis de la comunicación”, en Hal Foster, *La posmodernidad*. Trad. de Jordi Fibla. México, Kairós, 1992.
- Walter Benjamin “Diálogo sobre la religiosidad contemporánea”, en *La metafísica de la juventud*. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993.
- “El hombrecillo jorobado”, en *Infancia en Berlín hacia 1900*. Trad. de Klaus Wagner. Madrid, Alfaguara, 1982.
- La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. de Andreas E. Weikert. México, Ítaca, 2004.
- “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. de Roberto J. Vernengo. México, Origen-Planeta, 1986.
- Helena Beristain *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa, 1992.
- Peter L. Berger y Thomas Luckmann *Modernidad, pluralismo y crisis del sentido*. Trad. de Centros de estudios públicos. Barcelona, Paidós, 1996.
- Isaiah Berlin “La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno”, en *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su Historia*. Madrid, Taurus, 2000.

- Georg Brandes *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático.* Trad. de José Liebermann. México, Sexto piso, 2004.
- Judith Butler “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”, en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-1.pdf>
- “¿Qué es la crítica?”, en <http://es.scribd.com/doc/43769139/Butler-Que-es-la-critica-un-ensayo-sobre-la-virtud-de-Foucault>
- Barbara Cassin *El efecto sofisticado.* Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2008.
- Giuliano Campioni *Nietzsche y el espíritu latino.* Trad. de Sergio Sánchez. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.
- Marco Tulio Cicerón *Las paradojas de los estoicos.* Trad. de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM, 2000.
- Hélène Cixous *Fotos de raíces. Memoria y escritura.* Trad. de Silvana Rabinovich. México, Taurus, 2001.
- Etienne de la Boétie *Discurso sobre la servidumbre voluntaria.* Trad. de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.
- Gerardo de la Fuente Lora *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas.* México, Media comunicación, 1999.
- Julien Offray de la Mettrie *Discurso sobre la felicidad.* Trad. de Diego Tatián. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.
- El hombre máquina.* Trad. de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires, Eudeba, 1962.
- François de la Rochefoucauld *Reflexiones y máximas morales.* Trad. de José Francisco del Brando. México, Factoría, 2000.
- Gorgias de Leontino *Fragmentos.* Trad. de Pedro C. Tapia Zúñiga. IIFI, UNAM, México, 1980.
- Paul de Man “Génesis y genealogía (Nietzsche)”, en *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust.* Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Lumen, 1990.
- La ideología estética.* Trad. de Manuel Asensi y Mabel Richard. Madrid, Cátedra, 1998.
- “La resistencia a la teoría”, en *La resistencia a la teoría.* Trad. de Elena Elorriaga y Oriol Francés. Visor, Madrid, 1990.
- Dión de Prusa *Discursos XII- XXXV.* Trad. de Gonzalo del Cerro Calderón, Madrid, Gredos, 1989.
- Gilles Deleuze *Conversaciones.* Trad. de Traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 1995.

- Empirismo y subjetividad*. Trad. Hugo Acevedo. Barcelona, Gedisa, 1996.
- Logique du sens*. Paris, Minuit, 1969.
- Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1986.
- Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- “Spinoza. Cours Vincennes 24/01/1978”, en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3>
- G. Deleuze y Félix Guattari *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1997.
- Epicteto *Enquiridión*. Trad. de José Manuel García de la Mora. Madrid, Anthropos, 1991.
- Jean-Pierre Faye “Nietzsche y la transformación. La danza de Salomé”, en *Archipiélago 40: Nietzsche entre dos milenios*. Febrero-Marzo 2000.
- Michel Foucault *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. México, siglo XXI, 1990.
La hermenéutica del sujeto. Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2006.
- Nietzsche, la genealogía y la historia*. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2000.
- “Préface a la transgression”, en *Philosophie. Anthologie*. Paris, Gallimard, 2005.
- Baltasar Gracián *Agudeza y arte de ingenio*. 1ª edición. México, UNAM, 1996.
El héroe. El discreto. Madrid, Austral, 1958.
- Rafael Gutiérrez Girardot *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires, EUDEBA, 1966.
- G. W. F. Hegel *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1998.
- Martin Heidegger *Aportes a la filosofía. Acerca del acontecimiento*. Trad. de Diana V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2006.
La pobreza. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
“La pregunta por la técnica”, en *Espacios*. Trad. de Oscar Terán. Puebla, 1982.
- Homero *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Madrid, Gredos, 1998.
- Eric Hobsbawn *A la zaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX*. Trad. de Gonzalo Pantón. Barcelona, Crítica, 1999.

- Immanuel Kant *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza, 1991.
- “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?”, en *¿Qué es la ilustración?* Trad. de Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid, Tecnos, 2007.
- Sören Kierkegaard *Temor y temblor*. Trad. de Vicente Simón Merchán. Madrid, Alianza, 1993.
- Sarah Kofman *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo*. Trad. de Isidro Herrera. Madrid, Arena libros, 2003.
- Dominick LaCapra “Experiencia e identidad”, en *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Trad. de Teresa Arijón. Buenos Aires, FCE, 2006.
- Heinrich Lausberg *Elementos de retórica literaria*. Trad. de Mariano Marín Casero. Madrid, Gredos, 1993.
- Maurizio Lazzarato *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Trad. de Pablo Rodríguez. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.
- Emmanuel Levinas *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2001.
- La huella del otro*. Trad. de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. México, Taurus, 1998.
- Jean-François Lyotard “La lógica que nos urge. Curso sobre Nietzsche y los sofistas”, sesión del 07/02/1975, en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%20E9dits&langue=1>
- Ana María Martínez de la Escalera *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*. México, Edere, 2004.
- “La reelaboración de una teoría del sujeto”, en Mariflor Aguilar (ed.), *Crítica del sujeto*, México, UNAM, 1990.
- Karl Marx *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1984.
- Carlo Michelstaedter *La persuasión y la retórica*. Trad. de Rossella Bergamaschi y Antonio Castilla. España, Sexto piso, 2009.
- Alexander Nehamas *Nietzsche, la vida como literatura* (Trad. de Ramón J. García. México, FCE, 2002.
- Friedrich Nietzsche *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1991.
- Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

Ecce homo. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2005.

El anticristo. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2000.

El ocaso de los ídolos. Trad. de Roberto Echevarren. Barcelona, Tusquets, 1972.

El nacimiento de la tragedia. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1992.

El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje. Trad. de Ambrosio Berasain. Madrid, Taurus, 1974.

El viajero y su sombra. Trad. de Carlos Vergara. Madrid, EDAF, 2007.

Fragmentos póstumos sobre política. Trad. de José Emilio Estebán Enguita. Madrid, Trotta, 2004.

“Homero y la filología clásica”, en <http://www.librosgratisweb.com/html/nietzsche-friedrich/homero-y-la-filologia-clasica/index.htm>

Humano, demasiado humano. Trad. de Carlos Vergara. Madrid, EDAF, 2005.

I Intempestiva. David Strauss, el confesor y el escritor. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2006.

II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999.

III Intempestiva. Schopenhauer como educador. Trad. de Jacobo Muñoz. Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

La ciencia jovial. La gaya scienza. Trad. de José Jara. Caracas, Monte Avila, 1992.

La genealogía de la moral. Trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000.

Más allá del bien y del mal. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Folio, 2002.

Sobre el porvenir de nuestras escuelas. Trad. de Carlos Manzano. Barcelona, Tusquets, 2000.

Martha C. Nussbaum

Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades. Trad. de María Victoria Rodil. Madrid, Katz, 2010.

Françoise Proust

“Salto morale” [en línea], en <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article915>

- Platón *Diálogos V.* Trad. de María I. Santa cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2000.
- Fedro.* Trad. de Armando Poratti. Madrid, Akal, 2010.
- República.* Trad. de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid, Akal, 2009.
- Michel Plon “De la política en *El malestar* al malestar de la política”, en Jacques Le Rider, *et al, Sobre El malestar en la cultura.* Trad. de Elena Marengo, Buenos Aires, Nueva visión, 2004.
- Marco Fabio Quintiliano *Institución oratoria.* Trad. de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. México, CONACULTA, 1999.
- Jacques Rancière “Après quoi”, en *Cahiers Confrontation* 20, Hiver 1989.
- El desacuerdo. Política y filosofía.* Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva visión, 1996.
- “El método de la igualdad”, en <http://mesetas.net/?q=node/156>
- Clément Rosset “Notas sobre Nietzsche”, en *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran.* Trad. de Rafael del Hierro. Madrid, Acuarela, 2000.
- Rüdiger Safranski *Nietzsche. Biografía de su pensamiento.* Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 2009.
- Klaus R. Scherpe “Dramatización y des-dramatización de ‘el Fin’; la Conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad”, en Picó Joseph (comp.) *Modernidad y Postmodernidad.* Madrid, Alianza, 1988.
- Joan W. Scott, “Experiencia”, en 148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/.../ventana13-2.pdf
- Lucio Anneo Séneca *Consolación a Helvia. Cartas a Lucilio.* Trad. Juan Carlos García-Borrón. Navarra, Salvat, 1971.
- “De la tranquilidad del ánimo”, en *Tratados morales I.* Trad. de José M. Gallegos Rocafull. México, UNAM, 1991.
- Arthur Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación.* Trad. de Eduardo Ovejero. México, Porrúa, 1985.
- Giulia Sissa “El deseo insaciable”, en *El placer y el mal. Filosofía de la droga.* Trad. de María Cecilia González. Buenos Aires, Manantial, 1998.
- Alain Touraine *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes.* Trad. de Horacio Pons. México, FCE, 2000.
- Enzo Traverso *La violencia nazi. Una genealogía europea.* Trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires, FCE, 2003.
- Paul Veyne “Nuestro estilo intenso o por qué la antigua poesía nos aburre”, epílogo a *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el*

Occidente. Trad. de Juan José Utrillo. México, F. C. E., 1991.

Slavoj Žižek

En defensa de la intolerancia. Trad. de Javier Eraso Ceballos y Antonio José Antón Fernández. Madrid, Sequitur, 2009.

François Zourabichvili

“La question de la littéralité”, en www.revue-klesis.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=42