



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

NIETZSCHE Y LA POSIBILIDAD DE OTRA HISTORIA: EL DEVENIR ACTIVO Y AFIRMATIVO DE LAS FUERZAS

Proyecto de tesis para optar al grado de Licenciado(a) en Filosofía

Camila González Jofré

Profesor Guía:
Dr. Sergio Rojas C.

Santiago de Chile, Marzo del 2017

INDICE

Siglas y abreviaturas.....	4
Introducción.....	5
I. LA RAZÓN EN CONFLICTO CON LA VIDA.....	7
1. La historia configurada metafísicamente.....	7
2. Tensión cuerpo-razón: una mala concepción del cuerpo.....	13
II. CUERPO, ENFERMEDAD Y OLVIDO.....	21
1. El cuerpo como clave.....	21
2. Estado valetudinario y la Gran salud.....	33
3. Olvido y memoria.....	36
III. POSIBILIDAD DE OTRA HISTORIA: DEVENIR ACTIVO.....	50
1. Pensamiento intempestivo y genealogía de la historia.....	50
2. La desarticulación del nihilismo: eterno retorno.....	57
3. Muerte de Dios como devenir afirmativo: nacimiento del Übermensch.....	62
Conclusión.....	65
Bibliografía.....	68

Si el sentido de cualquier creación eminente es romper con los hábitos gregarios que dirigen continuamente la existencia hacia fines exclusivamente útiles al régimen opresivo de la mediocridad, en el campo experimental crear es ejercer violencia contra lo que existe y, por ende, también contra la integridad de los seres. Cualquier creación novedosa debe provocar un estado de inseguridad: la creación deja de ser un juego al margen de la realidad; en lo sucesivo, el creador no re-produce, sino que él mismo produce lo real.

Pierre Klossowski

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- A: Aurora.
- AC: El Anticristo.
- CI: El crepúsculo de los idolos.
- C.Int: Consideraciones intempestivas.
- CJ: La ciencia jovial.
- EH: Ecce Homo.
- FP: Fragmentos póstumos
- GM: La genealogía de la moral.
- HDH: Humano, demasiado humano.
- MBM: Más allá del bien y del mal.
- VP: Voluntad de poder.
- Z: Así habló Zaratustra.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento nietzscheano se caracteriza por mantener un enfrentamiento con las ideas de la modernidad, tanto de la tradición metafísica como de la moral cristiana, ya que éstos son para Nietzsche los componentes esenciales del nihilismo, por lo tanto, los ideales y valores de la modernidad son los responsables de la decadencia de su época. A partir de esto, el primer capítulo de esta tesina dará cuenta de que la metafísica no es tan solo una teoría filosófica acerca del mundo y la relación que mantiene el individuo con éste, sino que va más allá, convirtiéndose en una filosofía práctica que ha configurado la historia occidental, es decir, la dualidad trascendental de los mundos (sensible y suprasensible), la distinción entre el individuo y el mundo, así como también el esencialismo de sus ideales y valores son los que han hecho historia, en otras palabras, la historia de Occidente no ha sido sino la historia de la metafísica. De aquí se sigue la crítica radical del pensamiento nietzscheano a la tradición metafísica, pero Nietzsche no se queda solo en la crítica, sino que propondrá desarticular las categorías, las ideas y los valores que la han sostenido por tanto tiempo y así poder dar con otras formas de relación con el mundo, ya no decadentes, sino que afirmativas. A través de la investigación genealógica, Nietzsche develará el auténtico carácter de las categorías teológicas y morales dominantes: su carácter esencialmente reactivo y negativo; de esta forma dará cuenta de que la tradición metafísica y el cristianismo han despreciado y negado aquella otra posibilidad histórica de relaciones afirmativa y activa, que nace a partir de lo más inmediato del individuo: el cuerpo.

De esto se desprende el segundo capítulo, en donde abordaremos la figura del cuerpo como aquello que ha sido históricamente despreciado y subestimado por los ideales metafísicos y sus categorías suprasensibles (razón, conciencia, etc.). Además, junto con el cuerpo, Nietzsche se propondrá restituir todas aquellas fuerzas que han sido consideradas inferiores y negativas por la metafísica: el olvido y la enfermedad (al menos éstas mencionaremos para esta tesina). Para Nietzsche la metafísica ha invertido todos los valores y fuerzas, es

decir, todo lo que para él era superior ahora es inferior y todo lo que se considera fuerte en realidad es débil, de aquí se sigue que la época nihilista es más bien la época del triunfo de los débiles. Es por esto que la tarea que se propondrá Nietzsche no solo será destruir a martillazos los fundamentos de la metafísica y así develar la naturaleza reactiva de sus cimientos, no basta con destruir, sino que además deberá crear nuevos valores, resignificar, restituir y revalorar todo aquello que ha sido desprestigiado y negado, volver a colocarlos en el lugar central que les corresponde y, de esta forma, poder articular nuevas formas de relación entre las fuerzas, ya no reactivas ni negativas, sino que afirmativa y activas.

Esto último nos conduce, finalmente, al tercer y último capítulo de esta tesina, la pregunta por la posibilidad de articular esto último que anunciábamos, de poder crear otra historia que ya no esté dominada por las fuerzas reactivas, sino que, al contrario, sean fuerzas capaces de afirmar y activar a los organismos y a la sociedad en general, desarticular el nihilismo y, con ello, poder darle fin a la época de decadencia en que se ha sumido Occidente. Este es el propósito final al que apunta la crítica nietzscheana, especular, experimentar, crear y arriesgarse a conocer nuevas formas alegres y afirmativas de relación con el mundo. Si es posible o no y las condiciones prácticas y teóricas para que se pueda llevar a cabo será el tema de este último capítulo.

CAPÍTULO I

LA RAZÓN EN CONFLICTO CON LA VIDA

1. La historia configurada metafísicamente

Si entendemos la metafísica como la imposición de una distinción dualista y esencialista de dos mundos: el «mundo suprasensible» y el «mundo sensible», de esto se desprende, primeramente, que esta distinción o separación del mundo en “dos mundos”, conllevará necesariamente una distinción entre las categorías superiores de la cosmovisión platónica-cristiana: el bien, la verdad y la belleza, teniendo como antítesis las categorías inferiores (desde la perspectiva metafísica) de lo falso, del mal y de lo no-bello. Según Nietzsche, esta oposición ha sido invertida por la metafísica, haciendo que todos los valores superiores sean vistos como inferiores y viceversa. Revelar el origen ficticio de los valores cristianos, heredados por la concepción metafísica, será la tarea de la genealogía de la moral.

En segundo lugar, se desprende de lo anterior, que el «mundo suprasensible» en conjunto con sus categorías, mantiene una superioridad sobre el «mundo sensible». Por lo tanto, lo inteligible (la razón, el pensamiento, la conciencia, el espíritu, el alma, etc.) se consagra como la única forma legítima para acceder al verdadero principio que garantice el conocimiento verdadero del mundo. Históricamente la razón se ha concebido como poseedores de la idea de verdad (tal es el caso de lo *a priori* de los conceptos en Kant), es decir, que basta con pensar «verdaderamente» para pensar con verdad y, para pensar «verdaderamente», basta con seguir un «método», que no es más que un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza verdadera del pensamiento, adherimos a esta naturaleza y conjuramos el efecto de las fuerzas externas (sensibles) que nos desvían y suscitan al error.

Ante esto, podemos decir que la tradición metafísica ha mantenido como objetivo primordial la búsqueda de la verdad (lo que Nietzsche llamará «voluntad de verdad»), entendida como la búsqueda de un principio universal incuestionable, que sea capaz de dar valor y sentido a la vida, es decir, sostener y afirmar la existencia del ser humano, quien es incapaz de afirmarse a sí mismo, dice Nietzsche. Desde las diferentes perspectivas de los autores inscritos en el pensamiento metafísico, la búsqueda de la verdad ha sido siempre el objetivo, pero cada vez que el filósofo o el pensador se embarca en esta búsqueda necesita abandonar el «mundo sensible», porque la verdad –por lo dicho anteriormente– nunca se encontrará en este plano sensible del mundo. Por lo tanto, hay en ellos una disposición metafísica que siempre los hace ir «más allá» de este mundo a buscar las respuesta, incluso cuando se agota la escisión de lo sensible con lo suprasensible (muerte de Dios), y ya no se sepa bien hacia dónde dirigir la búsqueda, incluso en ese caso, la desolación y el extravío que experimenta el ser humano siguen siendo de índole metafísica. Para Nietzsche la búsqueda de la verdad será el vicio más nocivo impuesto por la metafísica, puesto que presupone que el mundo –sensible– caótico del devenir tiene un fundamento y estructura estable, dada y dirigida desde más allá de su propia inmediatez, el mundo suprasensible: «Todo lo que hasta ahora se llamó «verdad» ha sido reconocido como la forma más nociva, más perversa, más subterránea de la mentira».¹ Es por esto que tanto Kant como Hegel, a quienes se les considera como pensadores críticos en la tradición filosófica, no practican una auténtica crítica filosófica según Nietzsche, sino que su crítica es más bien pura apariencia, porque están aún bajo el dominio de los principios de la razón y de la búsqueda de la verdad, su crítica no iba hacia el fundamento, solo era superficial.

En tercer lugar, considerando que la búsqueda siempre tiene como horizonte ese «más allá», se sigue necesariamente que los medios o instrumentos para dar con el verdadero conocimiento no estarán en el plano sensible, sino que en el «mundo suprasensible». Por consiguiente, no solo se ha rechazado a las fuerzas sensibles (cuerpo, pasiones, instintos,

¹ EH, «Por qué soy un destino» §8.

etc.) como medios legítimos para acceder al conocimiento, sino que históricamente la metafísica ha mantenido una relación hostil hacia ellas, se les ha desvalorizado y despreciado, al considerarlas como desviadoras del camino hacia la verdad, como la causa del error al hacer tomar lo falso por verdadero. Como es de esperarse, el pensamiento nietzscheano cree que el ideal dogmático de alcanzar un universal abstracto y verdadero en el plano suprasensible y que sea capaz de ordenar el mundo verdadera o correctamente, es tan solo una ficción

[En la imagen dogmática del pensamiento metafísico] jamás se hace relación a las fuerzas reales que hacen el pensamiento, jamás se relaciona el propio pensamiento con las fuerzas reales que supone en tanto que pensamiento. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos. Porque un sentido pensable o pensado se realiza siempre en la medida en que las fuerzas que le corresponden en el pensamiento se apoderan también de algo, se apropian de alguna cosa fuera del pensamiento. Es evidente que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar.²

A partir de esto, Nietzsche propone elaborar una «nueva imagen del pensamiento»³, un pensamiento que no conciba a la verdad como elemento o concepto determinado, sino que a partir del sentido y valor que se le dé. De esta forma, el pensamiento ya no se definiría como verdadero o falso, sino como noble o vil, como alto o bajo, como fuerte o débil, dependiendo de la naturaleza de las fuerzas reales que se ocultan en él⁴, de esto se

2 DELEUZE, G. (1998) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama. p. 146 (corchetes nuestros).

3 Hay que tener en cuenta que, para Nietzsche, en sentido ontológico, no existen fenómenos como el «espíritu», la «razón», el «pensamiento», la «conciencia». El uso de estas palabras es provisorio y no fue abordado específicamente en sus textos, en algunos fragmentos incluso los emplea como sinónimos. Sin embargo, para algunos críticos, el uso del lenguaje metafísico evidencia la imposibilidad de Nietzsche de deshacerse del lenguaje metafísico de la época.

4 Este punto lo trataremos en el capítulo II. Por lo pronto, es necesario entender que existen dos tipos de naturaleza en las fuerzas: las reactivas – negativas y las activas – afirmativas. Estas fuerzas configuran todos los organismos (tanto particulares como sociales) del mundo. De acuerdo con esto, el pensamiento

desprende que la verdad ya no será un problema ontológico, sino más bien axiológico y el valor que le otorguemos dependerá de la interpretación de las fuerzas que hagamos. Por lo demás, el nuevo pensamiento ya no tendrá su sustento en el mundo suprasensible, su instrumento no serán las categorías de lo inteligible, sino que, al contrario, surgirá a partir de las fuerzas activas, afirmativas y sensibles del ser humano: su animalidad será la nueva sensibilidad que lo configurará.

Ahora bien, para Nietzsche quien da comienzo al pensamiento metafísico es Platón, tras la huella de Sócrates, a quien se referirá como el primer «filósofo metafísico»⁵ o el primer «genio de la decadencia». Sócrates sería un punto de inflexión en la historia de Occidente, puesto que con él la razón se consagró como el único instrumento para conocer el ser, la verdad, es decir, todos los ideales suprasensibles. Es por esto mismo que tanto Sócrates como Platón son considerados por Nietzsche como los primeros pensadores que despreciaron la vida, que hicieron de ella algo que debía ser juzgado, medido, limitado, y todo en virtud de los valores superiores de la trinidad metafísica-cristiana con los que la compararon: lo «verdadero», el «bien» y lo «bello», que en el cristianismo se reúne bajo la figura única de «Dios». Para Nietzsche, la figura de Dios es la consagración metafísica de la decadencia, lo define como el «concepto antitético de la vida, [...] [que concentra] en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, ¡la entera hostilidad a la muerte contra la vida!»⁶. La vida puede ser despreciada por la metafísica y el cristianismo desde el momento en que el ser humano reconoce la existencia de un principio universal

metafísico (y todas sus categorías, ideas, incluyendo la moral cristiana), será para Nietzsche esencialmente reactivo y negativo (porque su hostilidad niega a la vida). Mientras que el «nuevo pensamiento», será la pluralidad de las fuerzas en acción y afirmación.

5 Nietzsche menciona distintos tipos de filósofos en varios de sus textos. Entre ellos está 1) el filósofo legislador, quien critica todos los valores establecidos, aquellos que son dados como superiores para la vida. Además, tiene la capacidad de crear nuevos valores; 2) filósofo médico; 3) filósofo artista; 4) filósofo del futuro, aquél que es como un explorador de los viejos mundos; 5) filósofo metafísico, que corresponde al de su época.

6 EH, «Por qué soy un destino» §8.

incuestionable en el momento en que coloca su centro de gravedad no en sí mismo, sino que en el «más allá» que es Dios:

El cristianismo presupone que el hombre no sabe, no puede saber qué es lo bueno y qué es lo malo para él: cree en Dios, quien es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica: tiene verdad solo en el caso de que Dios sea la verdad: se mantiene en pie y cae con la fe en Dios.⁷

A partir de esto, podemos dar cuenta de que el pensamiento en la modernidad se hace incomprendible sin la figura de Dios y que, por lo mismo, este pensamiento no puede sino estar en contra de la vida, al convertirla en algo indigno de ser deseado por sí misma, experimentada en sí misma (sentimiento con el que cargará el ser humano y al que Nietzsche se referirá como el «espíritu de la pesadez»). Y ya que no puede ser experimentada por sí misma, su inmediatez no es capaz de proporcionarle sentido y valor, por lo que debe recurrir a las categorías de lo suprasensible que sean capaces de sostenerla y afirmarla. De esta forma, Dios se consagra como el «centro de gravedad» del ser humano, pues en él se fundan tanto la comprensión cristiana del alma y del espíritu como la valoración otorgada a los dos mundos (de superioridad y de inferioridad), aceptados como tales por el cristianismo, «pero también por toda la tradición metafísica del pensar, que no ha podido, no ha querido o no ha sabido acceder a todo cuanto configura esa realidad del mundo más que con los criterios de un pensar sustancialista, dualista».⁸

Que el centro de gravedad sea Dios es, para Nietzsche, lo mismo que decir que el centro de gravedad es la nada, puesto que se ubica «más allá» de él, de su inmediatez: «¡El concepto «más allá», «mundo verdadero», inventados para desvalorizar el único mundo que existe –

7 Cf «Incursiones de un intempestivo» § 5.

8 JARA, J. (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Valparaíso: Anthropos. P. 220

para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea!».⁹ Al estar el centro de gravedad en Dios y no en sí mismo, el ser humano está condenado al extravío cuando acontece la muerte de Dios, porque junto con la muerte de Dios, muere también este ser humano que se afirmaba en él, ya que era incapaz de afirmarse en sí mismo. A esta clase de individuos Nietzsche se referirá como el ser humano reactivo, el esclavo o el individuo débil. Muerto Dios, se liberan las interpretaciones del mundo y con él, el sentido y los valores de la existencia, somos arrojados al nuevo comienzo, al horizonte vertiginoso de lo infinito, somos «una cuerda sobre el abismo». ¹⁰ En este sentido, la muerte de Dios tiene un doble carácter y significado que se oponen entre sí: por un lado, anuncia el nihilismo, que no es otra cosa que la pérdida de los valores, lo que conlleva a que la existencia sea conducida por la voluntad de la nada. Pero, por otro lado, al ser arrojados a la nada, el ser humano tendrá que crear sus propios valores y tendrá que darle sentido a su existencia a través de su propia inmediatez, su centro de gravedad, por tanto, tendrá que ser lo que ha sido históricamente despreciado: el cuerpo.

Por consiguiente, Nietzsche propone abogar por una «vida terrenal» que ya no remita a una dimensión trascendental que le dote de sentido, sino que, al contrario, refiera a su propia inmediatez sensible. Zaratustra hace el llamado a «permanecer fieles a la tierra y no [creer] a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales». ¹¹ El pensamiento del cuerpo como centro de gravedad es crucial, por lo mismo lo abordaremos más adelante con mayor profundidad; por lo pronto, es necesario entender su importancia como parte de un ejercicio del pensar (corporal – sensible) que se opone radicalmente al que ha existido en la historia de la metafísica y que, por ello, lo que Nietzsche hace cuando piensa, no puede ya ser considerado como metafísica. ¹²

9 EH «Por qué soy un destino» § 7

10 Z Prólogo § 4.

11 *Ibíd.* Prólogo § 3 (corchetes nuestros)

12 DELEUZE, G. Nietzsche y..., *op. Cit.* p. 225.

2. Tensión cuerpo-razón: mala concepción del cuerpo.

Como señalábamos, el comienzo del pensamiento metafísico remite a Platón y Sócrates, quienes han hecho que la razón esté en permanente conflicto con la vida, esto porque han concebido al cuerpo como un enemigo, como aquel obstáculo que impide alcanzar el verdadero conocimiento, como la «cárcel del alma», en palabras de Platón en el *Fedón*. La hostilidad que pregonan contra la vida es explícita, por ejemplo en este mismo diálogo cuando Platón señala que «el alma del filósofo desprecia el cuerpo, y desea estar a solas consigo misma. [De esta manera, el filósofo] no tiene por objeto el cuerpo y [...] trabaja para alejarse de él dentro de lo posible con el propósito de ocuparse apenas del alma», concluyendo que «siempre que tengamos cuerpo y nuestra alma esté absorbida en esa corrupción, jamás conseguiremos el objeto de nuestros deseos, esto es, la verdad [...] Si deseamos saber realmente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo y que apenas el alma analice los objetos que desea conocer».¹³ Por lo demás, para Platón y Sócrates, el abandono del cuerpo se consuma con la muerte, de esta forma la vida se convierte en un tránsito hacia la «verdadera vida» la que evidentemente no puede darse en la inmediatez de lo sensible, sino que tiene que remitirse a lo suprasensible. De hecho, en el mismo diálogo del *Fedón*, Platón afirma que lo esencial de la vida es justamente no vivirla o vivir, apenas, preparándose para morir (*meditatio mortis*). Esta visión de la vida, como preparación de la muerte, persiste en el cristianismo, donde se debe hacer mérito durante la vida terrenal (mantener un comportamiento acorde a la moral cristiana impuesta por la Iglesia), para acceder a la vida eterna del paraíso.

El cristianismo, haciéndose de los principios y valores metafísicos construye la moral dominante de la época, a la que Nietzsche se referirá como la moral del rebaño, que no es sino la moral del nihilismo. Ésta se caracteriza por constituir y conformar individuos a partir del resentimiento, la mala conciencia y el instinto de venganza: los esclavos y los

13 PLATON. (1871) Obras Completas, Tomo V. Madrid: Medina y Navarro, 1871. 66a/67c

sacerdotes. La moral cristiana ha enseñado que si existe sufrimiento en la vida significa que, en primer lugar, la vida no es justa y que paga por el sufrimiento una injusticia esencial, en consecuencia, si sufre es porque es culpable: el «sentimiento de culpa» deviene en «mala conciencia», cuando el ser humano se dice a sí mismo «es culpa mía». En segundo lugar, significa que la vida debe ser justificada, es decir redimida o salvada de la injusticia, salvada por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento, por lo tanto, debe sufrir ya que es culpable, este sufrimiento deviene en «resentimiento» que dice «la culpa es tuya»; ambos momentos suscitan el «instinto de venganza». De la mano con la culpa cristiana, se encuentra la práctica del perdón, que es administrada por la Iglesia cristiana (particularmente por el sacerdote), es decir, ésta tiene la facultad de expiar al ser humano de su mala acción a través del castigo. En este sentido, el cristianismo quiere siempre encontrar al culpable para castigarlo, hacer que se arrepienta y pida perdón, pero la medida del castigo no representa una verdadera extinción de la culpa, al contrario, suscita aún más el odio y el espíritu de venganza en el ser humano.

Ahora bien, según Nietzsche, para que la práctica del perdón tenga cabida, es necesario presuponer la doctrina del libre albedrío, es decir, que «los hombres fueron pensados «libres» para poder ser juzgados, para poder ser castigados, para poder llegar a ser culpables».¹⁴ Para el cristianismo, esto significa que las acciones del ser humano son plenamente conscientes y derivan de su auténtica voluntad, de esto se desprende que los individuos siempre son responsables y, por tanto, culpables de sus actos, por lo que les corresponde pedir perdón. Para Nietzsche, mientras exista la culpa y el perdón cristiano, jamás se podrá detener el ciclo de la venganza ya que, por una parte, la culpa provoca la sensación de resentimiento en el ser humano y, por otra parte, como ya habíamos señalado, el perdón es incapaz de redimir realmente el pasado, al contrario, no hace más que avivar el sentimiento de odio: «Este instinto de venganza se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad, a lo largo de los siglos, que toda la metafísica, psicología, la historia, y sobre

¹⁴ CI «Los cuatro grandes errores» §7.

todo la moral, llevan su huella. Desde que el hombre ha pensado ha introducido en las cosas el bacilo de la venganza».¹⁵

Ahora bien, para acabar con el ciclo de la venganza, Nietzsche parte de la premisa de que la existencia no es ni culpable ni responsable y propone, primeramente, «dar a la irresponsabilidad su primitivo sentido», es decir, el sentido que permita al ser humano independizarse de la alabanza y del insulto, del presente y del pasado. Contrario a la moral cristiana y su perspectiva respecto al libre albedrío, Nietzsche rechaza la idea de que el ser humano es plenamente consciente de sus decisiones y acciones, ya que lo percibe, más bien, como un ser que no sabe siempre a cabalidad lo que hace; por consiguiente, no debe sentirse culpable por hacer lo que hace ni, por tanto, pedir perdón por sus actos. Por lo tanto, bastaría con que neguemos la responsabilidad ante Dios, para redimir el mundo, al destruir los cimientos de la moral cristiana la existencia ya no sería responsable y, por consiguiente, tampoco culpable, es por esto que Deleuze señala que la irresponsabilidad es «el secreto más hermoso y noble de Nietzsche».¹⁶ En segundo lugar, Nietzsche contrapone la idea de la existencia como culpable, a la de la existencia como inocencia del devenir. Esta idea se desprende del principio de que «no hay nada fuera del todo», por lo tanto, «[si] se pertenece al todo, [si] se es en el todo; [entonces] no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues tal cosa significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo».¹⁷ En virtud de la inocencia del devenir, se restaura la inocencia del animal humano, es decir, un animal que ya no carga con la responsabilidad o la culpa como lo hacía el camello:

¿Qué es lo único que puede ser nuestra doctrina? Que nadie da al hombre sus características, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni él mismo. [...] Nadie es responsable del mero hecho de existir, de estar constituido de tal o de cual modo, de

15 VP III, § 458.

16 DELEUZE. G. Nietzsche y..., *op. cit.* p. 35.

17 CI «Los cuatro grandes errores» §8 (corchetes nuestros).

hallarse en estas circunstancias, en este entorno. La fatalidad de la propia forma de ser no se puede separar de la fatalidad de cuanto fue y de cuanto será. Él no es la consecuencia de un propósito específico, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el intento de alcanzar un «ideal de hombre», o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad»; es absurdo querer achacar la propia forma de ser a algún fin.¹⁸

Como señalábamos anteriormente, Nietzsche se referirá a la moral cristiana como la «moral del rebaño»¹⁹, una moral que se caracteriza por la debilidad de los individuos que la configuran; mientras que, al contrario, la «moral del noble» está constituida por individuos fuertes y superiores, en un sentido nietzscheano. Dentro de la moral del rebaño, están los sacerdotes (los que mandan) que se consideran superiores, pero esta superioridad es una ficción dada por el cristianismo, puesto que, como ya dijimos, los que son propiamente fuertes son los nobles. Es por esto que Nietzsche ve a la figura del sacerdote como el parásito de la humanidad, que en virtud de «la moral se ha elevado a sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinador del valor de la humanidad, especie de hombre que vio en la moral cristiana su medio para llegar al poder».²⁰ El ideal ascético que pregonan los sacerdotes, mantiene a la existencia en una negación estable de su animalidad y sin alternativas de vida, respaldado por el poder incuestionable que han hecho creer que tienen y que los coloca por sobre el resto del rebaño: los esclavos. La figura del sacerdote se asemeja a la de los «maestros de la finalidad de la existencia» que Nietzsche menciona en el §1 de la Ciencia Jovial; durante siglos, estos maestros inculcaron a los seres humanos la creencia en un orden moral de la vida que les hacía creer que sabían por qué existían, a partir del principio universal que creían poseer, le otorgaban sentido a su existencia. De este

18 *Ibíd.*

19 La moral cristiana estaría representada, según el capítulo de Zarathustra «De las tres transformaciones», por la figura animal del camello, quien representa la moral del «tú debes», mientras que la figura del león representa el valiente «yo quiero» de la autodeterminación, una voluntad de poder salvaje, en algún sentido. Finalmente, este querer-se-a-sí-mismo de la voluntad, alcanza su última etapa en el querer-superarse-a-sí-mismo, en la etapa creativa en que la voluntad misma es superada mediante la transformación, la figura de esta fase es el niño.

20 EH «Por qué soy un destino» § 7.

modo, la moral garantizaba la conservación de la especie humana, haciendo olvidar «que [la vida] en su raíz es apetito, instinto, insensatez, carencia de razón, [...] [que] siempre acontece desde sí misma y sin ningún fin».²¹

Los sacerdotes, al igual que los maestros, al ser demasiado débiles para enfrentar la vida en tanto pasiones e instintos animales, no les queda más que reaccionar ante ellas con resentimiento, odio y venganza, no pueden hacer otra cosa que intentar extirpar y castrar la animalidad que habita intrínsecamente en ellos, haciendo olvidar a los animales-humanos la animalidad que los configura; persisten en el conflicto contra la vida, niegan todo placer vital y de esta forma hacen de la vida un sufrimiento. En este sentido, los sacerdotes representan una de las direcciones que puede tomar el movimiento de las fuerzas que constituyen la vida, pero «existe también otra dirección en que esa fuerzas se mueven, y que solo a través de la conjunción de ellas, de su flujo y reflujo, cabe aprehender todo cuanto configura al fenómeno de la vida».²²

Como señalábamos anteriormente, la ficticia superioridad de los sacerdotes por sobre los esclavos ha sido percibida así porque históricamente se han concebido inversa y erróneamente los valores, porque se han concebido bajo el lente de la moral cristiana (lo que Deleuze llamará la «inversión de la imagen estimativa»). Interpretándolas intempestivamente, Nietzsche puede ver en la oscuridad de la metafísica que lo débil se ha entendido como fuerte, lo inferior como superior, el bien como mal, en definitiva, «que se viese el valor superior [...] en los signos típicos de la decadencia».²³ A raíz de esto Nietzsche señala que «los débiles habrían convertido a los poderosos en «cruels» y «malos» tratando de distinguirse de ellos con hostilidad a partir del resentimiento y apropiándose para sí mismo del atributo «bueno».²⁴

21 CJ §1 (corchetes nuestros).

22 JARA, J. *Op. Cit.* p. 216.

23 EH «Por qué soy un destino» §8.

24 NIEMEYER, C. (2012) *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 328.

Para Nietzsche, lo bueno es lo que «promueve el modo de vida [del ser humano] y aumenta su sentimiento de poder y placer».²⁵, es decir, aquello que afirma la vida (por lo tanto, es esencialmente fuerza activa). En cambio, el concepto de bueno en la época de Nietzsche, está dirigido contra la vida, es negativo y malo en un sentido nietzscheano (esencialmente fuerza reactiva); lo mismo sucede con el concepto de fortaleza y debilidad respectivamente. Por lo tanto, históricamente ha existido una imagen deformada de los conceptos, como señalábamos anteriormente: hemos visto lo afirmativo desde una perspectiva reactiva y negativa, y viceversa. A través del análisis genealógico e intempestivo, los «valores supremos» revelan su carácter reactivo, por lo que el triunfo reactivo (nihilismo) no es otra cosa que el triunfo de los débiles y de los inferiores, en el sentido nietzscheano. Todo esto lo abordaremos en el siguiente capítulo, por lo pronto basta saber que la tradición metafísica ha perpetuado la decadencia en la medida en que ha conservado todo lo que está contra la vida y ha despreciado todo lo que la afirma.

Ahora bien, aparte de los sacerdotes están los esclavos que, al agruparse en rebaños evidencian también su debilidad, ya que no tienen la fortaleza para poder afirmarse a sí mismos independientemente. Por esto mismo, los esclavos reaccionan ante los organismos independientes, defendiendo su inferioridad, sometiendo a los individuos o grupos de rango superior a las normas de la mediocridad y de la decadencia. En este sentido, el esclavo aspira a rebajar a su nivel inferior a todos los individuos que le parecen superiores. La obediencia de los esclavos responde tanto a una imposición exterior, como a una imposición interna, a modo de sentimiento moral. En este sentido, lo curioso es que obedecen a una casta superior o más fuerte, pero que, como ya señalábamos, son en realidad igualmente débiles e inferiores, pero han hecho creer la ficción de su superioridad; por esto los esclavos le confieren un valor y un poder más elevado a los sacerdotes, en relación a ellos mismos, a la estimación que ellos tienen de su propia potencia, de sus propias fuerzas. Los esclavos confieren características divinas a la casta sacerdotal, lo que

25 *Ibíd.* p. 91.

conduce a que, al momento de compararse con éstas, se posicionen en el lugar del que obedece y no en el lugar del que manda. Una vez más, Dios se convierte en el criterio para comprender y valorar la propia vida, en tanto es el centro de gravedad, porque el esclavo intuye su fundamento en un criterio que le es ajeno a él mismo, que está «más allá» de la vida, en la nada.

Esta infravaloración de sí mismo, que experimenta al compararse con la figura de Dios, constituyen al ser humano a partir de las limitaciones de su propia existencia, provocando en él la sensación de extravío que ya habíamos mencionado. Al no creer en su potencialidad, el individuo desconfía de sí mismo y, por esto, atrofia sus propias fuerzas y se reúne en rebaños, aceptando, sin más, obedecer a lo que considera superior. Por lo tanto, las acciones del ser humano serán más bien una constante reacción (de venganza) frente a un mundo que le es externo y opuesto. Ya que los valores supremos del ser humano se constituyen a partir de la valoración que hacen de Dios, a los que Nietzsche se refiere como «valores de *décadence*», la moral que se construye a partir de esto no puede ser sino «La moral de la renuncia a sí mismo [que es] la moral de decadencia *par excellence*, el hecho «yo perezco» traducido en el imperativo: «todos vosotros debéis perecer» – ¡y *no sólo* en el imperativo! ... Esta es la única moral enseñada hasta ahora, a moral de la renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, niega en su último fundamento la vida.»²⁶

En base a lo dicho hasta ahora, podemos decir que el desprecio del cuerpo no es otra cosa que el desprecio de la propia animalidad que constituye al ser humano. El cristianismo aborrece los estadios más próximos a la animalidad que existen en ellos (pasiones, instintos, etc.), bajo la creencia errónea de la superioridad del ser humano sobre el animal y sobre las demás formas de vida, pero «el hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección».²⁷ El cristianismo y, como

26 EH «Por qué soy un destino» §7.

27 AC §14.

veremos más adelante, la civilización, se ha propuesto la tarea de emancipar al individuo de su animalidad, en pos de un discurso del progreso y del mejoramiento de la especie humana; Nietzsche percibe este progreso como un falsa superación del individuo y un despropósito, porque al proponer el perfeccionamiento a partir del alejamiento de la animalidad, termina por volver al ser humano contra sí mismo:

CAPITULO II

CUERPO, OLVIDO Y ENFERMEDAD

1. Cuerpo y razón.

Nietzsche define la naturaleza, como un «conjunto de relaciones y de fuerzas»²⁸, en otras palabras, como una pluralidad diferencial de las fuerzas que está siempre en conflicto (conflicto afirmativo y no dialéctico). Esto implica que, contraria a la concepción metafísica, el ser humano y el mundo, lejos de ser sustancias, esencias, identidades u orígenes, más bien, sean formas dinámicas de las fuerzas, ya no apariencias, sino que apariciones de fuerza: «Ya no hay cosas, sino cantidades dinámicas que se comportan con respecto a otras cantidades dinámicas, según relaciones de tensión».²⁹ Es imposible darle un carácter sustancial o esencial a las fuerzas, ya que están sometidas al flujo y reflujo de su misma potencia, a sus propias dinámicas de juego, por lo que la cantidad y cualidad de las fuerzas no está nunca predeterminada, sino que depende de la red de relación y de tensión en la que esté inserta (afirmación, negación, actividad y reactividad).

De esta forma, la vida pasa a ser una voluntad de acumulación de fuerzas, la voluntad siempre tiende a querer expandirlas, nunca a limitarlas o conservarlas: «La vida misma me ha confiado este secreto – dice Zaratustra –: “Mira, dijo, soy la continua, necesaria, superación de mí misma”».³⁰ La voluntad de eterna superación es la que Nietzsche llamará la Voluntad de Poder, que potencia al organismo vital para que alcance su máximo poder. Si la vida es voluntad de poder, entonces la moral, como medio de la vida, es a la vez manifestación de una voluntad de poder. Por esto la voluntad que domina en la moral

28 FP Vol. III, 1884, 26 [38].

29 *Ibíd.* Vol. IV. 1888, 11 [72]

30 Z «De la superación de sí mismo».

cristiana es la voluntad de la nada o de negación, al contrario, Nietzsche propone es una moral en donde se manifiesta la voluntad de poder, como voluntad de afirmación. A partir de ésta, Nietzsche define al mundo:

Y ¿saben lo que es para mí el mundo? [...] fuerza por todas partes, como juegos de fuerzas y olas de fuerzas, al mismo tiempo uno y lo múltiple. [...] Ese mundo es voluntad de poder ¡y nada más allá de eso! Y ustedes mismos son voluntad de poder ¡y nada más allá de eso!³¹

La voluntad de poder y las fuerzas se necesitan mutuamente para estar completas, porque la voluntad de poder no puede ser separada de la fuerza sin caer en la abstracción metafísica y, a la vez, es su complemento interno, el querer interno que la completa: cuando una fuerza domina u obedece a otra, es siempre por la voluntad de poder. Deleuze describe claramente la relación entre ambas: «La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere».³² La voluntad de poder no solo determina la relación de las fuerzas entre sí, desde su génesis, sino que también es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su manifestación, por lo que la voluntad de poder debe manifestarse en la fuerza, como el poder de ser afectada. En este sentido, la voluntad de poder, antes que cualquier configuración, es un devenir, un juego de fuerzas que siempre están en confrontación, estableciendo relaciones de poder provisorias. Nietzsche, antes de referirse al poder como una voluntad, se refería a él como un sentimiento o sensibilidad, por esto la llama «la primitiva forma de afectividad» o como «la voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *pathos*» y toda sensibilidad no es más que un devenir de las fuerzas. No obstante, el poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad sino que, al contrario, implica afectividad, sensibilidad y sensación, es decir, un sentimiento de poder de potencia.³³ Que la vida sea voluntad de poder no significa que la vida necesite el poder, sino que la vida no conoce otro modo de ser distinto al de una continua potenciación de su propia fuerza. Por lo

31 *Ibíd.* 1885, 38.

32 DELEUZE, G. Nietzsche y..., *op. Cit.* p. 75.

33 *Ibíd.* p. 90.

tanto, el sentimiento de poder solo busca el acrecentar la fuerza y nunca conservarla, en palabras de Esposito: «La potenciación del organismo vital no admite límites, fronteras, barreras de contención sino que, por el contrario, constantemente tiende a superarlos, rebasarlos, transgredirlos. [...] La vida no solo tiende a superar todo obstáculo que se le interponga, sino que es en su misma esencia superación de lo otro y finalmente, también de sí».³⁴

Ahora bien, las fuerzas no son equivalentes entre sí, lo que explica por qué mantienen una relación de permanente conflicto; hay fuerzas que se contraen o se expanden, que crean o destruyen, que acrecientan o reducen, que estimulan o debilitan, como señala Esposito: «Fuerzas y debilidades se enfrentan y se entrelazan en un nudo que no permite una distinción estable: lo que era una fuerza puede debilitarse hasta tal punto de volverse su opuesto (fuerza activa deviene en reactiva), como también una debilidad inicial puede adquirir en determinado momento el aspecto de una fuerza, al apropiarse de su poder (absorción del poder de la fuerza activa, por parte de la fuerza reactiva)».³⁵ Por lo mismo, no podemos diferenciarlas totalmente, sin embargo Nietzsche esboza una distinción que se basa en el carácter originario de la fuerza, es decir, en la voluntad de poder. De esta forma, son cuatro las “categorías” bajo las que Nietzsche piensa el concepto de fuerza: «actividad» y «reactividad», «afirmación» y «negación»³⁶. Por un lado, activo y reactivo designan las cualidades originales de la fuerza, mientras que afirmativo y negativo designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder. Por lo tanto, las fuerzas están

34 ESPOSITO, R. (2006) *Bíos, Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 139 -140. Los paréntesis son nuestros.

35 *Ibíd.* p. 148. (paréntesis nuestros).

36 Fácilmente podemos confundir las dos clases de cualidades: actividad y reactividad; afirmación y negación, esto porque comparten una profunda afinidad y complicidad entre ellas; resulta evidente que en toda acción hay afirmación y que en toda reacción hay negación. Pero la afirmación y la negación, en tanto cualidades de la voluntad de poder y, por lo tanto, las cualidades inmediatas del devenir, desbordan a la acción y a la reacción. Por lo tanto, la afirmación no es la acción sino el devenir activo de las fuerzas y la negación, por su parte, es su devenir reactivo. En otras palabras, la acción y la reacción son más bien medios o instrumentos de la voluntad de poder, que afirma y que niega.

esencialmente diferenciadas y cualificadas, remitiendo a lo que Deleuze llama «diferencia de cantidad» de la fuerza y según esta diferencia las fuerzas son dominadas o dominantes. Es la voluntad de poder quien produce esta diferencia entre las fuerzas cuando están en relación (entre ellas y contra ellas mismas), en virtud de esto, la voluntad de poder es el elemento diferencial de la fuerza, así como el elemento genético, en tanto producción de la cualidad que remite a cada fuerza en dicha relación, y por ser el elemento diferencial y genético, la voluntad de poder es, a la vez, el elemento genealógico de la fuerza.

Las fuerzas activas y reactivas no están en una relación de sucesión, sino de coexistencia en el mismo origen, del mismo modo en que coexisten con la afirmación y la negación: todo lo negativo se halla del lado de la negación y todo lo afirmativo del lado de la acción, que es la única fuerza capaz de afirmarse a sí misma, de afirmar su propia diferencia que convierte en objeto de goce y de afirmación. La fuerza reactiva, al contrario, incluso cuando obedece, limita la fuerza activa imponiéndole restricciones, está ya bajo el dominio de lo negativo. El triunfo de las fuerzas reactivas se produce porque éstas prevalecen y neutralizan a la fuerza activa; al separar a la fuerza activa de lo que ésta puede, la abandonan a la voluntad de la nada como un devenir-reactivo más profundo que ellas mismas. Ante esto las fuerzas activas «no pueden hacer nada, a pesar de su superioridad sobre las fuerzas reactivas; bajo el imperio de lo negativo no tienen otra salida que volverse contra sí misma, separada de lo que puede, se convierte ella misma en reactiva».³⁷ Y en este movimiento de neutralización de las fuerzas activas, las fuerzas reactivas también suprimen la multiplicidad diferencial de las fuerzas activas que recorren a todo su organismo, con el único fin de mantener la unidad y la identidad del yo. En este sentido es que podemos decir que las fuerzas reactivas no llevan al máximo su potencia, ni su capacidad creativa, porque no se corresponden con la voluntad de poder, sino con la voluntad de la nada, que se propone suprimir la multiplicidad diferencial de los impulsos del cuerpo que, no obstante, la sostienen.

37 *Ibid.* p. 240.

Ahora bien, las fuerzas reactivas son las fuerzas inferiores o débiles, en un sentido nietzscheano, que se encargan de separar a la fuerza activa (fuerzas superiores) de su poder, impidiendo así que ésta alcance el máximo de su potencia. Extraen el poder de las fuerzas activas (por lo que nunca pierden su poder, es decir, se conservan) y la convierten en fuerza reactiva, pero sin transformarse, por esto, en fuerzas activas. Por otro lado, caracterizar a la fuerza activa es más complejo, puesto que, por naturaleza, ésta escapa a la conciencia, a diferencia de las fuerzas reactivas. Sin embargo, se puede decir de ellas que tienden a ir hasta el final de su potencial múltiple de fuerza, en este sentido se contradicen con el principio de autoconservación, porque se mantiene siempre al límite, en el riesgo. Al contrario de las fuerzas reactivas que sustraen su poder de las fuerzas activas, éstas lo extraen de sí mismas, se afirman a sí mismas en tanto pluralidad diferencial de fuerzas. Y en tanto voluntad de poder, tienden a apoderarse, subyugar, dominar el poder; lo que hace de estas fuerzas una fuerza activa es su tendencia al poder de transformación, creador, es otras palabras, al poder dionisiaco. Mientras que la fuerza reactiva unifican las fuerzas del organismos para permanecer unida en una identidad, limitando la proliferación diferencial de las fuerzas, es decir, conservándose: la fuerza activa multiplica y se afirma por su misma diferencia, no pudiendo permanecer unida por misma, solo si la fuerza reactiva la limita.

Para Nietzsche, el cuerpo es esencialmente fuerza activa, mientras que la conciencia (razón, yo, sujeto, etc.) está compuesta esencialmente de fuerza reactiva. De esto se desprende que, si existe un dominio del «mundo suprasensible», donde se incluye la conciencia, entonces la época estaría bajo el dominio de las fuerzas reactivas. Por eso mencionábamos lo difícil de hacer una definición de las fuerzas activas, ya que solo las conocemos a la sombra de la reactividad de la conciencia. Haciendo alusión a Spinoza, Deleuze señala que «la conciencia es esencialmente reactiva, por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué

actividad es capaz».³⁸ Además de la conciencia, también son funciones o expresiones reactivas la memoria (en contraste con el olvido que correspondería a una facultad activa, punto a abordar más adelante), el hábito, la nutrición, la reproducción, la conservación, la adaptación. Pero como señalábamos anteriormente, sin la fuerza activa, las fuerzas reactivas no serían fuerzas: las reacciones no pueden captarse ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores–activas, en otras palabras, aunque lo reactivo sea una cualidad original de la fuerza, solo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo.

Por consiguiente, la vida de los organismos no puede darse únicamente sobre la base de una sola fuerza, sino que depende absolutamente de la relación agonística entre los movimientos de fuerza. El triunfo de las fuerzas reactivas, es decir, el nihilismo, se configura a partir de relaciones de dominación y obediencia, donde una fuerza domina y otra obedece, en este caso es la fuerza reactiva la que al extirpar el poder de las fuerzas activas, la suprimen casi por completo y, por lo tanto, no es posible que se de una relación horizontal o pareja de rivalidad entre ellas, sino solo una relación de dominación hostil hacia la vida, en este caso. Por esto Nietzsche plantea la posibilidad de un devenir activo de las fuerzas, pero no entendido como una inversión de la situación actual, donde las fuerzas activas dominen a las reactivas, sino que una nueva forma de relacionarse que conserve las rivalidades y las convierta en energía productiva y creadora: la nueva sensibilidad del suprahumano.

Como decíamos anteriormente, que triunfen las fuerzas reactivas no las convierte en fuerzas superiores, no sucede que todas las fuerzas reactivas reunidas sean superiores a las activas, al contrario, el triunfo de las fuerzas reactivas sigue siendo el triunfo de las fuerzas

38 DELEUZE, G. *Nietzsche y...* Op. Cit. p.62. Deleuze hace aquí referencia a Spinoza «Ya he demostrado que no se sabe lo que puede el cuerpo o lo que se puede deducir de la única consideración de su naturaleza». Deleuze utiliza esta cita para dejar en claro que nada puede saberse de un cuerpo mientras se desconozca su potencialidad, es decir, sus afectos, cómo pueden o no componerse de otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, en otras palabras, cómo se relacionan entre ellos en tanto multiplicidad.

inferiores, así como antes señalábamos que el triunfo seguía siendo de los débiles: «Decíamos: las fuerzas activas son las fuerzas superiores, las fuerzas dominantes, las fuerzas más fuertes. Pero las fuerzas inferiores pueden prevalecer sobre ellas sin dejar de ser inferiores en cantidad, sin dejar de ser reactivas en cualidad, sin dejar de ser esclavas a su manera».³⁹ Pero cabe preguntarse ¿cómo las fuerzas inferiores pueden triunfar sin que nadie de cuenta de su inferioridad? Como anunciábamos en el primer capítulo, esto responde a que desde la perspectiva del esclavo (fuerza reactiva) el elemento diferencial genealógico aparece al revés: la diferencia se convierte en negación y la afirmación se convierte en contradicción. Esto es lo que Deleuze llamará la «inversión de la imagen estimativa», llevada a cabo por las fuerzas reactivas, las que han negado desde el origen la diferencia que la constituye desde el comienzo, invirtiendo el elemento diferencial del que deriva, es decir, negando todo lo que es distinto a ellas, dando como resultado una imagen deformada de los valores y las fuerzas. En este sentido, la fuerza activa que es separada de lo que puede por las fuerzas reactivas, es reprimida en su potencialidad, a causa de una ficción, la ficción de su imagen desde la perspectiva nihilista. Por lo tanto, la perspectiva metafísica no es otra que la de ver lo afirmativo desde una perspectiva reactiva y negativa, es decir, ver lo superiores como inferior: a las fuerzas activas que son nobles (amo), las hemos visto como plebeyas (esclavo), por el reflejo de las fuerzas reactivas; la inversión en el plano moral. Nietzsche identificará la aplicación práctica de las «inversión de la imagen estimativa», como la «inversión de los valores», la que planea revertir con la «transmutación positiva de todos los valores». Por esto mismo Nietzsche dice no conocer una historia que no sea la historia del nihilismo, nunca ha visto la imagen no-reactiva, solo la especula.

Ante el nihilismo de las fuerzas, el cuerpo será la clave para comprender la existencia no reactiva del ser humano, dada su naturaleza activa y su potencialidad afirmativa. Por lo

³⁹ *Ibíd.* p. 85

demás, el cuerpo es el lugar operativo de la voluntad de poder, donde ésta se «hace carne» Deleuze lo describe claramente:

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas [...]. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y dominadas. [...] Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más «sorprendente», mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu.⁴⁰

Como señalábamos en el primer capítulo, cuando el centro de la vida no está puesto en la inmediatez del cuerpo, sino en el «más allá» que se identifica con la figura de Dios, el ser humano experimenta el extravío que significa su falta de sentido y la infravaloración de su propia vida para sí mismo que provoca el compararse con la figura divina. Cuando Dios es asesinado, esta sensación se incrementa en el ser humano, ya que todo el orden del mundo independiente de la voluntad se revela ilusorio, el individuo es conducido por la voluntad de la nada. Sin embargo, esta crisis del sentido por la pérdida de las ilusiones puede significar tanto el extravío y desesperación, como el reconocimiento gozoso y creador del hecho de que no existen ahora orden, verdad, estabilidad fuera de la voluntad misma. En otras palabras, como dos caras de una misma moneda, el advenimiento del nihilismo después de la muerte de Dios, revela su ambivalencia: el nihilismo más radical es también la apertura a infinitas posibilidades de vida de la mano con un ímpetu creador y afirmativo de la vida, en la medida en que se destruyen todos los sustentos y principios universales; por lo tanto, es ahora el ser humano quien tiene que crear sus propios valores, ser él mismo su propio Dios. Su nuevo centro de gravedad tendrá que ser él mismo, su propia voluntad y

40 *ibid.* p. 60

su propia inmediatez, es decir, su cuerpo: «No podemos reposar en nada. Solamente en nosotros. Una responsabilidad cómica nos incumbe y nos abrumba.»⁴¹

En este contexto es que Nietzsche propone explícitamente «partir del cuerpo»⁴², restituir el cuerpo como el centro de gravedad, pero no un centro a modo de unidad e identidad como representaba la figura de Dios, sino que más bien un centro entendido como un cúmulo de pluralidades que fluyen y conforman al cuerpo, un centro no limitado, sino múltiple, en este sentido, un centro «descentrado». Para Nietzsche, el colocar el cuerpo al centro, implicaría resignificarlo y revalorizarlo, crear a partir de él una nueva sensibilidad dionisiaca⁴³, fuera del dominio de la moral cristiana que no ha hecho sino crear una mala concepción de él. De esta forma, como un efecto domino, la tradición metafísica se desarticularía:

A través de esta imagen [cuerpo como centro de gravedad] se rompe con las distinciones entre el «dentro» y el fuera», «sujeto» y «objeto», la «interioridad» de la conciencia y la «exterioridad» del mundo, la «inmanencia» y la «trascendencia» y parejamente se desactivan los principios de identidad, causalidad y finalidad en sus acepciones lógico-metafísica.⁴⁴

Sin embargo, no se trata de una mera inversión de conceptos o de jerarquización, sino que la elaboración de una nueva concepción de cuerpo: el cuerpo como «gran razón» y como el «sí mismo creador». Rechazando la visión metafísica-cristiana representada por los «despreciadores del cuerpo», Zaratustra propone una visión del cuerpo totalizadora, un cuerpo que contempla lo espiritual en completa dependencia de lo orgánico: «soy enteramente cuerpo, y nada más; y el alma es solo una palabra para designar algo del

41 BATAILLE, G. (1979) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus. p. 32.

42 FP Vol. IV, 1885, 40 [15]

43 Para Nietzsche, todo cuerpo expresa una realidad dionisiaca, incluso los cuerpos decadentes (sacerdote, esclavo, etc.) poseen en las profundidades de su organismo, el carácter dionisiaco. El esfuerzo de Nietzsche consiste justamente en restituir el cuerpo dionisiaco que se ha mantenido oculto históricamente.

44 JARA, J. *Op. Cit.* pp. 220-221 (corchetes nuestros).

cuerpo».⁴⁵ El cuerpo plantearía la posibilidad para una nueva sensibilidad afirmativa, múltiple y activa, es decir, dionisiaca: «Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un poderoso soberano, un sabio desconocido -se llama «sí mismo». Mora en tu cuerpo, es tu cuerpo».⁴⁶ Klossowski va más allá y plantea el concepto de «pensamiento corporante», que busca restituir el pensamiento a las fuerzas sensibles del cuerpo, a los impulsos, los afectos, los instintos, etc. Este sería un pensamiento que estaría a la altura de esta nueva sensibilidad corporal, ya que no limitaría su multiplicidad diferencial de fuerzas, porque estaría acorde a los impulsos fortuitos del cuerpo, ya no basado en la razón sino en los afectos, un pensamiento desde la perspectiva de las fuerzas activas: «Frente al cuerpo débil de la historia cristiana, el cuerpo fuerte, es decir, transido de diferencias y fuerzas activas del superhombre; frente al pensamiento decadente de Occidente, el pensamiento corporante de las multiplicidades. [...] Nietzsche no solo transmuta los valores, realiza también y fundamentalmente una transmutación del cuerpo y del pensamiento».⁴⁷

Este nuevo cuerpo se asimila al cuerpo sin órganos (CsO) que propone Deleuze⁴⁸ y la nueva sensibilidad se podría dar justamente al momento en que el cuerpo pierde su organización dada por el régimen de las fuerzas reactivas, y se vuelve sensible a las fuerzas que lo desorganizan. Como señalábamos antes, las fuerzas suprimen la multiplicidad diferencial de las fuerzas activas cuando se apoderan de su fuerza, manteniéndolas unidas como una especie de identidad. El cuerpo sin órganos, interpretado por Deleuze como un «cuerpo sin

45 Z «De los despreciadores del cuerpo».

46 El conocimiento del «sí mismo» (Selbst) entendido como el conocimiento del cuerpo, el «sí mismo» sería lo más propio al ser humano, lo más inmediato.

47 PROSPERI, G. (2012) *La cuestión del cuerpo en las filosofías de A. Kojève, G. Bataille, G. Deleuze y G. Agamben*. [Tesis doctoral en filosofía]. Mar del Plata: Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Filosofía y Educación. p. 183.

48 Deleuze toma el concepto del poema de Artaud, poema sin título publicado en la revista 8, núm 5-6, 1947- 1949: «El cuerpo nunca es un organismo/ los organismos son los enemigos del cuerpo [...] El cuerpo es el cuerpo/ está solo/ y no necesita órganos».

organización de los órganos»⁴⁹, podría entenderse como un cuerpo sin la organización de sus propias fuerzas, sino la desorganización de su multiplicidad siempre en conflicto. Las fuerzas son entendidas en Deleuze como vitalidad o vida no orgánica, que al igual que en Nietzsche, atraviesan el cuerpo y lo desorganizan, impidiendo que se convierta en un organismo, al contrario, hacen de él un «cuerpo afectivo, intensivo, anarquista, que no contiene más que polos, zonas, umbrales y gradientes».⁵⁰ Para Deleuze, los efectos de las fuerzas sobre el cuerpo se evidencian en los estados desorganizado y no en los organizados, por lo tanto, mientras el cuerpo está más afectado por las fuerzas que lo desorganizan, más vivo está; y al contrario, cuando está organizado, sufre.

Desde la lectura nietzscheana, podríamos decir que mientras que el cuerpo está más afectado por la multiplicidad de las fuerzas activas, más vida tendrá y que, al contrario, cuando en él predomina esencialmente las fuerzas reactivas, éste sufre: «Cuanto más fuerte es el estímulo a la unidad, tanto más es de suponer que existe una debilidad; cuanto mayor es el impulso de variedad, de diferencia, de disgregación interna, tanto mayor fuerza existe».⁵¹ Cuando el cuerpo es atrapado por las fuerzas reactivas de la conciencia (o razón, espíritu, yo, etc.) deja de solidarizarse con los impulsos que lo atraviesan y lo conforman fortuitamente, de esta forma el cuerpo se mantiene organizado bajo el nombre de persona, sujeto como yo consciente, es decir, un individuo que permanece igual a sí mismo

49 Para ejemplificar esta difícil noción, Deleuze propone el ejemplo de un organismo en formación, es decir, «siendo organizado» al interior de un huevo: éste es inicialmente una masa informe cargada de intensidades y en pleno proceso de actualización de sus zonas, otorgándole a un fragmento de materia-en-devenir la forma de brazo izquierdo, a otro fragmento la forma del derecho, el torso, la cabeza, etc. Así, hacia el final del proceso de actualización, lo que era un organismo desorganizado (CsO) termina convirtiéndose en un cuerpo plenamente organizado y definido, alcanzado gracias a ello un funcionamiento óptimo. Por lo tanto, el concepto de CsO le permite a Deleuze visualizar el estado (o, más bien, no-estado) de desorganización, donde brillan las relaciones de fuerzas, la voluntad de poder, la libertad.

50 DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2004) *Mil mesetas, El anti-edipo*. Barcelona: Paidós, 2004 p.26

51 FP Vol. III 1884, 36 [21]

garantizando la identidad del sujeto humano, hace del cuerpo un cuerpo dócil y domestica al humano-animal.

Sin embargo, podríamos preguntarnos si ¿acaso será posible una vida que esté a la altura de la multiplicidad de fuerzas, un pensamiento de las fuerzas corporantes? Entender el cuerpo desorganizado en su multiplicidad de fuerzas, es entender también un cuerpo que colapsa, un cuerpo esquizofrénico en sentido deleuziano; pero también este colapso puede ser entendido como el punto de inflexión, en donde se inauguren nuevas posibilidades de vida afirmativa y dionisiaca, tal como sucedía con la muerte de Dios. En este sentido, para Deleuze es importante hacerse de un CsO y también lo sería para Nietzsche, en tanto le devuelve al cuerpo la libertad del devenir múltiple que lo constituye desde su origen:

La organización como organismo de los órganos, es decir, la colocación por parte del cuerpo de un sistema de defensa que apunta a impedir que las fuerzas lo alcancen y lo afecten, constituye una especie de máquina despótica que neutraliza el cuerpo en su libertad de expresión del deseo. Por ende, es en nombre de la libertad que el CsO debe ser fabricado. El CsO libera al cuerpo de sus restricciones orgánicas, haciéndolo participar de los movimientos de las fuerzas cósmicas, libres de toda ley determinable.⁵²

Por lo tanto, para que el cuerpo mantenga su libertad, no debe existir soberanía ni dominio integral de una fuerza por sobre otra, sino que debe constituirse en la inestabilidad y desorganización que provoca el enfrentamiento de sus propias fuerzas, sin llegar nunca a un resultado concluyente, sino que mantener siempre una rivalidad a partir de la naturaleza agonística de las fuerzas. Nietzsche toma su concepción de la rivalidad (*agón*) de Heraclito, quien afirmaba que el devenir se origina a partir de la lucha entendida como rivalidad de dos contrarios. Ejemplifica esta relación antagónica de rivalidad con la guerra, donde la fortaleza de los guerreros se evidenciaba en la búsqueda de su adversario, ya que para que sea un enfrentamiento honesto de fuerzas, el rival debe ser más o igual de fuerte que él, ya

52 BEAULIEU, A. (2012) *Cuerpo y acontecimiento*. Buenos Aires: Letra viva. P.48.

que «la tarea no consiste en dominar resistencias en general, sino en dominar aquéllas frente a las cuales hay que recurrir a toda la fuerza propia», es decir, llevar al máximo la potencia de las fuerzas que nos constituye. Pero cuando no se ve al enemigo como a un igual, sino que se le desprecia, «cuando lo que se hace es mandar, contemplar algo por *debajo* de sí»⁵³, no se puede hacer la guerra, ya que no existe una rivalidad, sino una relación de dominación⁵⁴. Quizás el caso más ejemplar es el de «lo apolíneo» y de «lo dionisiaco», que corresponden a la antítesis estilísticas y en tanto opuestas, se mantienen en constante conflicto. Mientras que Apolo es el dios de los límites, se identificaría con las fuerzas reactivas, al encargarse de unificar las fuerzas del organismo, limitando la proliferación diferencial de éstas. Al contrario, Dionisio, dios de la desmesura, multiplica y afirma la diferencia; pero esto no significa una oposición fija, sino más bien que existe entre ellas una interacción productiva: se necesita tanto de la medida de lo apolíneo, como de la embriaguez de lo dionisiaco.

2. Estado valetudinario y la gran salud

El concepto de enfermedad (*Krankheit*) tiene una doble significación para Nietzsche, el carácter ambivalente propio del pensamiento nietzscheano: por un lado refiere a la decadencia y la reactividad que enferma a los organismos, debilitando sus impulsos corporales. Por otro lado, es síntoma de una vida superior, de fortaleza y reconfiguración

53 EH «Por qué soy tan sabio» § 7.

54 La relación de dominación, en vez de relación de rivalidad, nos recuerda a la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. En donde el deseo del humano por la cosa es mediato (y no inmediato como en el animal), es decir, la desea porque otro la desea y la desea para imponerse a este otro, que lo reconozca. Para Hegel, el deseo no es «biológico», sino que se basa en el reconocimiento. Por lo tanto, para adquirir el objeto del deseo es necesario librar una «lucha a muerte» entre las partes, donde triunfará aquél que su deseo sea mayor que su miedo a morir (Amo) y, al contrario, perderá quien antepone su temor a la muerte, a su deseo (Esclavo). La historia será la interacción antagónica de estas dos figuras, el ser humano nunca es solo eso, sino que es esclavo o amo; así como la civilización se compone de existencias autónomas (amos) y existencias dependientes (esclavos). Pero este antagonismo dista radicalmente del propuesto por Nietzsche.

activa de las fuerzas, es decir, como índice de lo que Nietzsche llamará la «gran salud». El mismo Nietzsche se plantea a sí mismo en estos términos de ambivalencia:

Descontado, pues, que soy un *décadent*, soy también su antítesis. [...] Como *summa summarum* [conjunto] yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*. [...] Me puse a mí mismo en mis manos, me sané yo a mí mismo: la condición de ello es estar sano en el fondo. Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, menos aun sanarse él a sí mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un energético estimulante para vivir, para más-vivir.⁵⁵

La enfermedad es reactiva en el organismo cuando está ligada a la autoconservación de sus fuerzas ya reactivas; esta autoconservación correspondería a un mecanismo de defensa ante el peligro, que no hace sino seguir perpetuando la decadencia y la mediocridad en los organismos, enfermándolos de nihilismo. Para Nietzsche lo que realmente amenaza con la vitalidad del organismo no es un peligro externo, sino su propia estabilidad y autoconservación que, al suprimir la multiplicidad diferencia de las fuerzas activas, limitan su potencial creativo y afirmativo, es decir, su propia fuerza propulsora. Por lo tanto, paradójicamente, el peor peligro para la vida, es la prevención del peligro. Esto corresponde al proceso de inmunización, en palabras de Esposito, que ocasiona en la comunidad que «una vez inmunizada, no corre riesgos de fractura, pero precisamente por ello se encierra, bloqueando toda posibilidad de vínculo con el exterior y, por ende, de crecimiento. Al evitar la degeneración termina por perder su propio poder autogenerador: no es capaz de crear condiciones de desarrollo y así termina por replegarse sobre sí misma».⁵⁶ De acuerdo a la investigación genealógica de Nietzsche, el animal no habría estado en condiciones de mantener una buena salud siendo autónomo e independiente, por esto, para sobrevivir, tuvo que transformarse en un animal del rebaño y nunca volvió a salir de ahí, pero la autoconservación que lo condujo a agruparse terminó por debilitarlo aún más.

55 EH «Por qué soy tan sabio» § 2

56 ESPOSITO, R. *Op. Cit.* p. 166

Por otro lado, cuando el organismo es capaz de liberarse de las limitaciones reactivas y del espíritu de autoconservación, afirmándose a sí mismo y la pluralidad de fuerzas que lo constituye, el individuo es capaz de arrojarse afuera, arriesgarse y enfrentar al peligro. El riesgo que toma el individuo, al arrojarse fuera del espacio de supervivencia, lo puede conducir a la degeneración, pero también a la innovación o creación, porque experimenta su propia potencia afirmativa, la que históricamente había sido infravalorizada por la moral dominante. En este sentido, el estado valetudinario es lo que provoca mayor vitalidad, ya que incrementa las potencias orgánicas del cuerpo, por eso hay que hacer de la vulnerabilidad y fragilidad de la enfermedad un medio o senda para alcanzar la «gran salud» y la nueva sensibilidad: «La decadencia misma [de la enfermedad] no es algo que se pueda combatir: es absolutamente necesaria y propia de todo tiempo y de todo pueblo. Aquello que se debe combatir con todas las fuerzas es el contagio de las partes sanas del organismo».⁵⁷

De esto se desprende que el triunfo reactivo es admirable y peligroso a la vez, porque hace devenir al ser humano en un organismo enfermo y reactivo (sacerdote, esclavo, etc.), pero también hace de él un organismo que supera la enfermedad y alcanza la gran salud, porque únicamente se puede alcanzar la gran salud después de descender a los abismos más reactivos de las fuerzas que enferman al organismo. De este modo, la enfermedad entendida en su sentido activo deviene en la transfiguración de lo humano: el paso del león al niño, del nihilista al creador, de lo humano a lo inhumano, es decir, al *Übermensch*:

Se sale de tales abismos, de tan grave enfermedad, [...] otra vez recién nacido con la piel mudada, más sensible, más malicioso, con un gusto más sutil para la alegría, con una lengua más delicada para todas las cosas buenas, con sentidos más placenteros, con una segunda y más peligrosa inocencia en la alegría, también, al mismo tiempo, más infantil y cien veces más refinado que lo que se había sido nunca.⁵⁸

57 FP Vol. IV 1888 – 1889 P. 217 (corchetes nuestros).

58 CJ Prefacio a la segunda edición § 4.

Es por esto que Nietzsche afirma nunca haber sido tan feliz consigo mismo como en la épocas más enfermas y más dolorosas de su vida.⁵⁹ Dicho esto, toma protagonismo la figura del convaleciente, que correspondería al enfermo que se recupera, que restablece su salud elaborando una nueva sensibilidad, a modo de experiencia o relación afectiva (y ya no consciente o racional) con las fuerzas que configuran su propio cuerpo y el de otros. El mismo Zarathustra describe su convalecencia: después de haber estado enfermo durante siete días, al recuperarse, anuncia el eterno retorno y la llegada del *Übermensch*. En este sentido, Nietzsche pudo entender que para que los organismos puedan elevarse o superarse, la vida debe ser hendida por la enfermedad, es por esto que solo él puede hacer un diagnóstico de su época, ya que es el único que conoce tanto su decadencia como su superioridad:

Desde la óptica del enfermo, elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida rica, bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* –éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, fue en esto en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en mano, poseo mano para dar la vuelta a las perspectivas: primera razón por la cual acaso únicamente a mí le sea posible en absoluto una «transvaloración de los valores»⁶⁰.

3. Olvido y memoria

La figura del olvido, es decir, la «capacidad de olvidar» es entendida por Nietzsche como una facultad activa del ser humano y no como una mera «*vis inertia*» [fuerza inercial], que se opone a la memoria (esencialmente fuerza reactiva), evitando que tanto el individuo como la comunidad sean absorbidos por un exceso de recuerdos que impedirían su superación –en un sentido nietzscheano y no en un sentido cristiano de «mejoramiento»– ya que cuando el ser humano se vuelve demasiado consciente de la historia que lo precede, el

59 EH «Humano demasiado humano» § 4.

60 *Ibid.* «Por qué soy tan sabio» § 3

peso del pasado no le permite avanzar y, por tanto, le impide llevar a cabo una nueva acción creadora y afirmativa: «Un hombre que no tuviera en absoluto la capacidad de olvidar, que estuviera condenado a ver en todas partes un devenir, semejante persona ya no cree en su ser, y no cree en sí mismo».⁶¹ La capacidad activa del olvido permite conservar la vida y desechar todo el peso que la impida, es «una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad: [...] con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido, no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente».⁶² Cuando el olvido suspende la conciencia histórica propia de la memoria, se convierte en el elemento «no-histórico» de esta misma. Por lo tanto, el olvido no solo es una fuerza capaz de estabilizar a la memoria en beneficio de la acción creativa, sino que además es una fuerza que interrumpe a la memoria en beneficio del continuo devenir de la vida:

Lo no-histórico es semejante a una atmósfera protectora, únicamente dentro de la cual puede germinar la vida y, si esta atmósfera desaparece, la vida se extingue. Es cierto: tan solo cuando el hombre pensando, analizando, comparando, separando, acercando, limita ese elemento no histórico; tan solo cuando, dentro de ese vaho envolvente, surge un rayo luminoso y resplandeciente, es decir, cuando es suficientemente fuerte para utilizar el pasado en beneficio de la vida y transformar los acontecimientos antiguos en historia presente, llega el hombre a ser hombre. Pero un exceso de historia aniquila al hombre y, sin ese halo de lo no-histórico, jamás hubiese comenzado ni se hubiese atrevido a comenzar.⁶³

Ahora bien, si el olvido es tan fundamental para el organismo, podríamos preguntarnos cómo la memoria se lo arrebató al animal humano, respecto a esto Nietzsche se pregunta «¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta

61 C.INT «Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida» § 1

62 GM II, § 1

63 C.Int. «Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida» p. 23-24

viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?».⁶⁴ A lo que responderá que la constitución de la memoria es un proceso cruel e intrínsecamente violento: ésta es grabada a fuego en el animal humano, «porque solo lo que no cesa de doler permanece en la memoria [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios».⁶⁵ De esta forma, el animal humano revierte su naturaleza: pasa de un animal que olvida, a un animal dotado de memoria en el que se puede confiar, porque cuando la memoria es grabada en su cuerpo, es capaz de percibir la moral como un sentimiento del deber, es decir, a modo de «yo debo». Esta memoria Nietzsche la denominó como la «memoria de la voluntad», que articula y sostiene toda la moral cristiana y las instituciones políticas de la civilización (Estado), que funciona como un medio de dominio y control sobre la vida del individuo y de la comunidad, al establecer una identidad uniforme y fija entre ellos, característica de la especie de humano que vive en rebaños. De esta forma, la civilización asegura la preservación de la vida humana, protegiéndola de los posibles peligros del medio ambiente en el que está inserto y del que, como individuo dependiente, es incapaz de defenderse y solamente puede en la medida en que se agrupe en rebaños. Por lo tanto, la civilización logra convertir la vida humana en una forma de vida social y política, instaurando la memoria de la voluntad (violentamente) sobre el olvido del animal humano.

A partir de esto, es evidente que la moral cristiana y la instauración de la civilización convergen en sus propósitos: creen que el ser humano se superará a sí mismo y alcanzará una mayor libertad y autonomía al emanciparse de su animalidad. De esta forma, la civilización despliega su dominación en los animales humanos a través de la tradición de las costumbres, donde se consagra la moral dominante como verdadera y válida en sí misma, es decir, con el poder de determinar lo bueno y lo malo. Cada tradición se convierte en más venerable y sagrada, mientras más lejos y olvidado está su origen para el animal

64 GM II, §3

65 *Ibíd.*

humano, ya que si recordaran su origen violento, no serían capaz de emanciparlos. Por lo tanto, el animal humano debe olvidar su propia animalidad (origen), para que de esta forma, puede devenir en el ser racional y moral que la civilización quiere que sea:

La imposición de la memoria [por parte de la civilización] en el animal precivilizado funciona como correctivo de su olvido e irracionalidad. Pero en última instancia, este proceso de «mejoramiento» resulta exitoso solo gracias al olvido, es decir, gracias al olvido de la animalidad del ser humano. [...] La memoria de la civilización no puede ocultar la «bestialidad» de su olvido del animal.⁶⁶

La civilización construye una narración ficticia del origen del ser humano, para colmar el vacío que dejó la imposición de la memoria que ella misma ocasionó, esta narración plantea el origen como un principio (naturaleza sustancial) que determina al individuo en relación a un fin (teleológico). A partir de esto se devela la convergencia entre el discurso civilizatorio y el discurso cristiano, en donde Dios representa la figura tanto del principio como del fin, acompañado del discurso de «mejoramiento» moral. Ambos discursos expresan la hostilidad hacia la vida y la animalidad que le es inherente y, a pesar de que esta narración sea intrínsecamente falsa, aún así ha logrado mantener unidos a los individuos en rebaños durante siglos. La memoria de la voluntad tiene como objetivo hacer permanecer reunidos y siempre idénticos a sí mismos a los animales humanos, haciéndoles creer que si se libera y se alejan del rebaño, perecerán. En este sentido, la memoria de la voluntad se dirige contra los individuos nobles y autónomos, enfermándolos para poder nivelarlos hacia abajo, normalizándonos en la mediocridad del rebaño. De esta forma, la civilización revela su carácter contradictorio, puesto que se construyó en pos de proteger a los individuos unos de otros y de su medio ambiente, pero terminó por debilitar a los individuos, incluso a disolverlos en rebaños. Por ello Nietzsche define tanto a la moral, como a la religión y a la metafísica, como enfermedades que nacieron a partir de la misma batalla contra sus

66 LEMM, V. (2010) *La filosofía animal de Nietzsche*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales. p. 42 (corchetes nuestros).

enfermedades, al crear remedios que, a la larga, generaron algo peor que aquellos que debían eliminar.

Ahora bien, el proceso de dominación y control de la civilización se ejecutará a través de lo que Nietzsche llamará la domesticación (*Zähmung*) y la cría (*Züchtung*). Al animal-humano, después de muchos siglos de domesticación, se le ha logrado asentar la moral de la civilización en el cuerpo, como una suerte de imperativo moral corporal⁶⁷, transformando la fuerza inicialmente orgánica de los instintos (amorales) en sentimientos y afectos calificados y valorados: bien y mal, error y verdad, justicia e injusticia, incluso los de cobardía, humildad, compasión, etc. Con esto, la civilización domina de forma más eficiente al rebaño, porque son estos mismos los que se encargan de legitimar su poder y veracidad. Este es el proyecto humanista de mejoramiento o de superación que parte desde la separación (violenta) de la animalidad del ser humano, a la que Nietzsche evidentemente se opone, puesto que la imposición de la memoria para distanciar al ser humano de su animalidad es una ficción, porque la memoria de la voluntad no puede ocultar la bestialidad del olvido animal, por lo tanto, la fantasía que alberga la civilización de hacer que el ser humano se supere a sí mismo, convirtiéndolo en un ser moral y racional es imposible de concretarse, ya que no logra ni logrará erradicar totalmente la animalidad, sino que al

67 El sentimiento del deber moral, se asemeja a lo que Deleuze propone como las «líneas morales» que determinan al ser humano, es decir, la aspiración inconsciente que tienen de alcanzar cierta posición en la red de poder en una sociedad. En este sentido, la línea moral es la que expresa, por decirlo así, el tirano que llevamos dentro. Que se oponen a las «líneas moleculares», que forman un conjunto de pequeñas intensidades que recorren los organismos, formando multiplicidades no representables inicialmente por ninguna de las categorías binarias de las líneas morales (bien y mal), por esto es capaz de desarticular y desorganizar completamente la estructura de las líneas morales. Desde una perspectiva nietzscheana, las líneas moleculares corresponderían al olvido-animal, en tanto es pura emergencia de fuerzas, flujo y reflujo. Liberarse de las líneas morales sería pasar de lo que Deleuze llama el polo fascista de nuestra personalidad (paranóico) al polo revolucionario (esquizofrénico). La forma de lograr esto es a través de lo que Deleuze llamará «líneas de fuga», que sería simplemente el devenir del flujo de las fuerzas entre la línea moral (devenir mayoritario) y la línea molecular (devenir minoritario).

contrario, solo provoca que el animal humano tome posición contra sí mismo, provocando en él sentimientos de resentimiento y mala conciencia, convierte en bestia al animal:

En todas las épocas se ha querido «mejorar» a los hombres: esto sobre todo es lo que significa «moral». [...] Tanto la doma de la bestia hombre como la cría selectiva de una determinada especie de hombre se ha denominado «mejora»: solo estos términos zoológicos expresan realidades [...] Denominar a la doma de un animal su «mejora» es a nuestros oídos casi una broma. Quien sabe lo que sucede en las casas de fieras duda de que en ellas la bestia sea «mejorada». [Al contrario] se le debilita, se la hace menos dañina, se convierte, mediante la emoción depresiva del miedo, mediante el dolor [...] en una bestia enfermiza..⁶⁸

Ahora bien, la falta de fuerza plástica que mencionábamos antes, tanto de los individuos como de la civilización ha conducido a un desequilibrio de fuerzas, donde es el elemento histórico, es decir, la memoria, quien rige la época por sobre el elemento no-histórico, es decir, por sobre la vida. Esta situación es parte del devenir reactivo de las fuerzas, lo que Nietzsche llamará la enfermedad histórica:

La enfermedad histórica es una especie de extenuación que se manifiesta en una civilización que, por exceso de estudios y de conocimientos del pasado, pierde toda la capacidad creativa. [...] La extrema conciencia histórica, de hecho, mata en el hombre la voluntad de crear algo nuevo, le produce una especie de parálisis que nace de la pérdida absoluta de la confianza en sí mismo y en su obra..⁶⁹

Ante la incapacidad de olvidar, el individuo alcanza una extrema consciencia de sí mismo, como parte de un momento transitorio dentro de un proceso histórico que lo trasciende, entendiendo tanto la dirección de la historia como su desenlace (como un principio teleológico), ante esto el individuo se atemoriza y no es capaz de llevar al máximo sus

68 CI «Los mejoradores de la humanidad» §2.

69 VATTIMO, G. (2002) *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós. p. 37

potencias creativas para hacer historia, puesto que el crear historia es precisamente la capacidad de elevarse por encima de la dirección y el significado de la historia ya dada, pero si ésta está previamente dirigida y significada, la acción que el individuo particular pueda llevar cabo no tendrá sentido: «El verse como etapa de un proceso dirigido a un fin que trasciende a los individuos es sólo un intento de encontrar un significado dado en la realidad de las cosas, cuando el único significado posible es el que el hombre se asigna con su propia creatividad».⁷⁰

Esta incapacidad de olvidar mantiene al individuo atado a su pasado y esta relación con el pasado se da de forma negativa, para Nietzsche, a modo de «*es war*» («así fue»), ésta es la que despierta en él las patologías del nihilismo: el resentimiento, la mala conciencia, el espíritu de venganza. Para Nietzsche cuando el niño aprende a decir «*es war*» despierta de su olvido y entra en relación con su pasado, convirtiéndose en un sujeto-consciente: «[El niño] enseguida aprende la palabra «*es war*» palabra puente con la que tiene acceso al hombre, lucha, dolor y hastío, para recordarle lo que fundamentalmente es su existencia un imperfecto que nunca se completa».⁷¹ Lo que revela que el problema de la relación enfermiza con el pasado no sólo ocurre en esta época específica, como enfermedad histórica, sino que es propia del individuo, lo constituye. Según Vattimo, el «*es war*» y el problema de la relación con el pasado, son la raíz de la enfermedad histórica, pero también constituyen la esencia misma del ser humano en Occidente; de esta forma, el nihilismo es tanto un fenómeno histórico cuyo desarrollo se puede indicar, pero también es la condición universal del hombre que no ha resuelto el problema con el pasado.⁷²

Podemos dar cuenta de esta vengativa y resentida relación con el pasado con la figura del esclavo, quien no es capaz de olvidar y, por esto mismo, genera resentimiento, odio y deseo de venganza contra su pasado, contra su «así fue»: «Fue: así se llama el rechinar de dientes

70 CINT «Sobre utilidad y perjuicio...» § 8.

71 *Ibíd* (corchetes nuestros).

72 VATTIMO, G. *Op. Cit.* p. 50

y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho, es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado [...]. Esto sí, esto solo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «así fue».⁷³ El espíritu de venganza se asoma justamente en la imposibilidad de la voluntad de «querer hacia atrás», de poder convertir el «así fue» en un «así quise que fuese»; cuando el individuo se encuentra en una situación ya dada, no elegida por él y de la que algún otro es responsable (resentimiento): «la repugnancia de la voluntad hacia el pasado y su «así fue», es decir, el choque con algo que «es ya» y no puede ser objeto de creación por parte del querer».⁷⁴

Ahora bien, contrario a toda cultura humanista, Nietzsche plantea que lo que constituye la historicidad humana no es su memoria, sino su olvido. En este sentido, «lo histórico es engendrado por lo no-histórico, el olvido es el fundamento sobre el que se construye el evento histórico, fuente de una vida creativa y apasionada».⁷⁵ Por lo tanto, la importancia del olvido en la historia es su capacidad de descentrar, de desorientar la rigidez propia de la memoria dirigida exclusivamente a la contemplación del pasado, además de proteger al organismo de una sobredosis de civilización. Esto permite la superación de la ficción de la estabilidad, de la rigidez y del dogmatismo de la civilización y de la historia, que ha olvidado su carácter ilusorio, porque se ha mantenido siempre concentrada en conservarlo y conservarse. Por lo tanto, se requiere del olvido animal como fuerza capaz de desestabilizar esta continuidad del tiempo y elaborar una nueva relación con el pasado: pasar de un «así fue» a un «así quise que fuese».⁷⁶ La capacidad activa del olvido, permite percibir el pasado como contingente, convierte las contingencias pasadas en necesidades futuras que permiten vislumbrar un futuro posible, Vanessa Lemm explica claramente esta transformación: «En lugar de hacer que el pasado se imponga al futuro con necesidad, es el futuro quien necesariamente se impone sobre el pasado. De esta forma, el relato que vincula el pasado

73 Z «De la redención»

74 *Ibíd.*

75 LEMM, V. *Op. Cit.* p. 220

76 Z «De la redención»

con el presente, y al presente con el futuro, siempre puede cambiar, y el pasado puede ser redimido precisamente porque su significado y su dirección pueden alterarse». ⁷⁷

Nietzsche percibe en la figura del noble esta capacidad activa del olvido, ve en este individuo «una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora». ⁷⁸ Los nobles, que saben cómo olvidar, mantienen una relación afirmativa con su pasado, por ende, no se esfuerzan en negarlo así que no generan resentimientos ni una mala conciencia. La figura del noble se asemeja a la del «individuo soberano», que es capaz de librarse de la eticidad de las costumbres, es decir, liberarse de la memoria de la voluntad y poder olvidar las normas políticas y morales de la civilización, logra una disrupción de la identidad universal gestada por la memoria de la voluntad y la elevación por sobre la eticidad de las costumbres, lo ennoblece, al ser un animal singular y olvidadizo que ya no necesita del rebaño, sino que puede afirmarse a sí mismo.

Por lo tanto, la superación de la eticidad, al depender de la capacidad del olvido, necesariamente sugiere un retorno a la animalidad, puesto que el olvido es, para Nietzsche, lo propio de la animal y del niño: «solo cuando el ser humano aprenda nuevamente a olvidar y a devenir animal, podrá superar el abismo entre la levedad de ser animal y la tragedia del devenir humano». ⁷⁹ Nietzsche intuye que la potencia vital del individuo reside en su pertenencia más profunda, es decir, en el animal; sin embargo, esta fuerza primigenia ha sido negada y luego olvidada. Por lo tanto, el devenir activo de las fuerzas de los organismos y de la historia, depende de la capacidad del animal-humano para reconectarse con sus fuerzas animales, «porque solo esta [...] puede devolverle la libertad y la creatividad de interpretación que ha perdido en el proceso de su civilización». ⁸⁰ En este sentido, el movimiento que retorna desde y hacia el animal es también el retorno desde y

77 LEMM, V. *Op. Cit.* p 171

78 GM I, §10

79 LEMM, V. *Op. Cit.* p. 217

80 *Ibíd.* p. 21

hacia el olvido animal, que permite superar la eticidad de las costumbres, y así poder devenir en fuerza afirmativas; el olvido animal afirma al animal humano como el centro de lo inesperado, de lo impredecible, como una forma de vida que se define por la libertad de comenzar y recomenzar.

Paradójicamente el animal humano ha olvidado cómo ser animal, su animalidad le ha sido arrebatada por el proceso civilizatorio, por la imposición de la memoria. Desde esta perspectiva, la posesión de la memoria humana ya no refleja la superioridad humana sobre los animales y su olvido, sino que, de hecho, hace a éstos más débiles y menos capaces de crear diferentes devenires, distintos tipos de vida y de relaciones. En este sentido, los animales viven a-históricamente, es decir, libremente absorbidos por el presente: «son uno con el movimiento del devenir. No sufren el pasado y no temen al futuro».⁸¹ Comparada con la liviandad del animal, la vida del ser humano se hace pesada por el peso de las cadenas del pasado, que «por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre siempre con él».⁸² Es por esto que la felicidad del ser humano siempre será una ficción comparada con la felicidad del animal, puesto que «hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar o, dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración».⁸³

Nietzsche plantea que la cultura, entendida como un fenómeno de la vida y no como fenómeno racional, es capaz de revertir el progreso civilizatorio. Mientras que la civilización representa la perspectiva de una ficción que convierte a los animales en humanos, la cultura refleja el punto de vista de la verdad del origen que hace que los humanos vuelvan a ser animales. En este sentido, el antagonismo entre ambas representa el enfrentamiento entre fuerzas humanas y fuerzas animales, que corresponde a dos formas

81 *Ibíd.* p. 215

82 CINT «Sobre utilidad y perjuicio...» § 1

83 *Ibíd.*

distintas de politizar la vida. La tarea de la cultura es la de liberar al animal humano de los prejuicios de la civilización y conducirlos más allá del devenir moral y racional que ésta propone, la cultura quiere que el ser humano devenga en afirmación de la vida como intrínsecamente amoral (más allá del bien y del mal). La cultura genera lo que Foucault denomina «contra-memoria», la que revela el carácter ilusorio de la narración de civilización respecto a su origen violento. Esta contra-memoria no solo desarticula el recuerdo ficticio que tiene el individuo sobre su propio origen, sino que también deshace el olvido generado por la civilización: «El animal humano olvida las normas morales y racionales de la civilización y, gracias al olvido animal, recuerda a su vez para el ser humano la libertad olvidada del animal».⁸⁴ En otras palabras, la cultura cura la enfermedad de la civilización, al reconfirmar y retornar a la animalidad olvidada del individuo, solo de esta forma la fuerza de la animalidad podrá irrumpir en la humanidad, desgarrándola y abriendo el espacio para un devenir ya no humano: «Ya no deducimos el hombre del espíritu, de la divinidad, lo hemos vuelto a situar entre los animales».⁸⁵

No obstante, es preciso no confundir el retorno a la animalidad como un retorno a lo primitivo, sino que, más bien, hay que entenderlo en términos deleuzianos, como un devenir animal. No es la imitación del animal o la identificación con éste, tampoco es el regreso o progreso de lo animal. Deleuze ejemplifica esta relación de devenir con la relación que mantiene la orquídea y la avispa: entre ambas existe un verdadero devenir en la medida en que existe un «devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según la circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significante

84 LEMM, V. *Op. Cit.* p. 42

85 AC §14

alguno».⁸⁶ En este sentido, Deleuze aclara que el «el devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir»⁸⁷. Por lo tanto, el devenir animal sería el surgimiento de un organismo totalmente nuevo que entabla una relación con su propia especie, tanto animal como humana, pero que trasciende este umbral para configurarse en un devenir que se gesta a partir de estas fuerzas primigenias que entran en relación: «¡El sabio y el animal se acercarán y producirán un nuevo tipo!»⁸⁸, que no es otro que el *Übermensch*.

Ahora bien, Nietzsche previene de un exceso de olvido, pues también sería perjudicial, por lo que es necesario que el olvido de los animales se interrumpa, incluso si es indispensable para la vida, porque los humanos también necesitan de la memoria y del conocimiento del pasado, por esto Nietzsche dice que «a toda acción le corresponde el olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no solo luz sino también oscuridad».⁸⁹ De esto se desprende que la memoria y el olvido deben mantenerse en una relación, no de dominio o de obediencia, sino como toda pluralidad de fuerzas: una relación antagónica productiva y afirmativa. Es difícil comprender una rivalidad que no sea una relación de poder, porque

86 DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2002) *Mil mesetas, Capitalismos y esquizofrenia*. España: Pre-Textos. p.16. Podemos entender la territorialización como el asentamiento cómodo en la moral establecida (territorio) por parte del humano-esclavo, en términos nietzscheanos, como la vida reactiva que no es capaz de abrirse a la creación y se mantiene siempre bajo el alero estable de las certezas de lo conocido (principios universales). Para Deleuze esta vida territorializada es reaccionaria, pues no tiene la capacidad de relacionarse con lo que es completamente otro, diferente, ajeno y, por ello, obstruye el flujo energético de la existencia, impidiendo toda posibilidad de transformación y de creación, porque quien se afirma mucho a un territorio, corre el peligro de convertirse en un defensor dogmático de éste, terminando por inhibir el desarrollo que deberían estimular. Lo que Deleuze describe no puede sino evocar la moral del rebaño que, en tanto moral dominante, niega todo lo que difiera de ella, suprime toda fuerza creativa y, por esto, mantiene la hostilidad hacia la vida. Ante esto, Deleuze propone la liberación a través de lo que llamará la desterritorialización, como el ejercicio de deshabituarnos de la comodidad del territorio. Aunque el arrojarse a la inseguridad sea abismal, como ya hemos señalado, es la única forma de ver otras formas posibles de existencias, ya no reactivas, sino activas, ya no negativas, sino afirmativas.

87 *Ibíd.* p. 245.

88 FP Vol. II, 1881.

89 C. INT «Sobre utilidad y perjuicio...» § 1.

todo lo que conocemos son relaciones de dominación de las fuerzas, como el triunfo de las fuerzas reactivas que, en este caso, se traduce como el triunfo de la memoria de la voluntad por sobre el olvido animal. Por lo que es sencillo confundir la propuesta nietzscheana como una inversión de la jerarquización de la memoria y el olvido, donde el olvido subsume a la memoria y se consagra como superior, en un sentido metafísico. Pero, al contrario, Nietzsche se desentiende de toda propuesta dialéctica o metafísica para describir la relación de las fuerzas, por lo que propone disolver cualquier orden jerárquico posible entre lo humano y lo animal, entre lo olvido y la memoria, entre la salud y la enfermedad, entre el cuerpo y la razón y entre todas las formas y movimientos de lucha entre las fuerzas. Por esto, la superación del ser humano no se articularía a partir del dominio de una fuerza sobre otra, sino que a partir de la preservación del enfrentamiento antagónica entre ellas.

Por lo tanto, podríamos decir que desde la perspectiva de la vida, el olvido está involucrado con el devenir de la memoria, es decir, la memoria no se opone al olvido, sino que está relacionada con él y a partir de esa relación puede potenciar la vida del organismo. Esta memoria ya no sería la memoria reactiva de la voluntad, porque ésta se constituye como contraria a la vida, sino que debe ser una memoria que permita una nueva relación con el pasado y, por consiguiente, con el futuro, esta memoria sería lo que antes señalábamos con el nombre de contra-memoria. Y si se articula una nueva memoria y un nuevo olvido, es necesario que devenga una nueva concepción de la historia que articule a partir de la multiplicidad diferencial de fuerzas en relación, ya no histórica, ni no-histórica, sino ultra-histórica o contra-histórica, Vanessa Lemm define claramente el proyecto de esta nueva historia:

La contra-historia revela que en el pasado hay sueños e ilusiones, pero no verdad; el pasado es ilusorio y contingente en lugar de ser fáctico y necesario. De este modo se libera el potencial creativo del animal humano de las ataduras de una perspectiva histórica del pasado, para genera un pasado a partir del cual éste pueda surgir y no un pasado a partir del

cual pueda derivarse, permite que el ser humano animal experimente sus fuerzas vitales no como morales y racionales, sino como creativas y artísticas. En este sentido, la contra-historia, la memoria y el olvido se convierten en fuerzas de superación que no están comprometidas con la preservación de la vida pasada, sino con la vida porvenir.⁹⁰

90 LEMM, V. *Op. Cit.* p. 224

CAPITULO III

POSIBILIDAD DE PENSAR OTRA HISTORIA: DEVENIR-ACTIVO

1. Pensamiento intempestivo: genealogía de la historia.

Nietzsche identifica en la metafísica una filosofía de naturaleza tempestiva, contraria al carácter intempestivo de su pensamiento. El carácter tempestivo tiene que ver con que esta filosofía es acorde y está de acuerdo con su tiempo, por lo tanto, contribuye a conservar y legitimar lo que ya está dado en su época. Agamben los identifica como los no-contemporáneos y los describe como «aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que encajan en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos, porque, justamente por ello, no logran verla, no pueden tener fija la mirada sobre ella»⁹¹ y, por lo tanto, se esmeran en conservar lo que ya está dado

El pensamiento intempestivo (o contemporáneo como podría considerar Agamben), al contrario, es aquel que también inscrito en una época, no encaja totalmente ni se adecua a sus pretensiones, por lo tanto, supone quebrar las certidumbres de su época, con objeto de influir en las posibilidades del porvenir. En este sentido, podríamos decir que el pensamiento intempestivo tiene una relación esencial con su tiempo, en tanto siempre está en contra de él, oponiéndose a conservar y reproducir sus elementos decadentes y debilitados. En relación a esto, nuevamente la tradición metafísica de naturaleza tempestiva, evidencia su hostilidad hacia la vida, porque si la vida es esencialmente «voluntad de poder», lo que implica que quiere constantemente expandirse, transgredir sus propios límites, acumular fuerzas y no conservarlas; entonces la autoconservación es contraria a la voluntad de poder, es decir, reprime a la vida: «Querer conservarse a sí mismo

91 AGAMBEN, G. (2008) *¿Qué es lo contemporáneo?* p.2

es la expresión de un estado extremadamente penoso, una limitación del verdadero instinto fundamental de la vida, que tiende a una expansión de poder.»⁹²

Por lo tanto, lo intempestivo no reproduce ni conserva lo ya dado sino que, al contrario, encarga al «médico de la cultura» su desarticulación, que a través de la genealogía puede revelar las ficciones originales de la época, como los principios eternos y universales. Por lo tanto, el médico de la cultura no sana heridas, sino que las infringe, de esta forma consigue revelar como meras ficciones todas aquellas certezas irrefutables, y así frenar todo tipo de actitud que tienda a la conservación de lo existente. Dicho esto, podemos evidenciar que el «médico de la cultura» no es otro sino el mismo Nietzsche, quien pese a odiar su tiempo, entiende que le «pertenece irrevocablemente»⁹³ y sabe que no puede escapar a él; en este sentido Nietzsche se reconoce como un nihilista, y que por el mismo hecho de conocerse como tal, es capaz de resistirse al nihilismo que no es otra cosa que la época haciéndose cuerpo en él. En este sentido, Nietzsche sería, más que un filósofo, un pensador de su propia época, porque no se propone elaborar respuestas al pensamiento de la época, sino que pensar la época intempestivamente, tomando distancia de su propio tiempo.

Como decíamos, la genealogía como instrumento permite buscar en el origen todas las ficciones de la metafísica. Foucault identifica dos acepciones de la palabra «origen» y, según él, Nietzsche se opone a la búsqueda del origen entendido como *Ursprung*, que es propiamente la búsqueda metafísica de la verdad que comentábamos al comienzo del primer capítulo. Es la búsqueda de lo que «ya está dado» en ese «más allá» del mundo sensible, el lugar donde las cosas descansarían en la identidad de su verdad esencial, como el momento incontaminado de lo externo. Sin embargo, para Nietzsche, detrás de las cosas, no hay «en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que eran

92 CJ §252.

93 AGAMBEN, G. *Op. Cit.* p.1

extrañas».⁹⁴ Bajo la perspectiva nihilista, reactiva y, como veremos después, supra-histórica, se ha renegado de la pluralidad inestable tanto de los acontecimientos como de los organismos, porque el registro fisiológico e histórico en Nietzsche se relacionan: todo diagnóstico histórico es también diagnóstico corporal, haciéndonos creer que habitamos una existencia estable que se sustenta en un origen puro y perfecto, que no ha sido pervertido por factores humanos: «El origen (*Ursprung*) está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dios y al narrarlo se canta siempre una teogonía».⁹⁵

Por lo tanto, a partir del pensamiento intempestivo y utilizando la genealogía como instrumento, Nietzsche reconocerá las ficciones que se nos han hecho creer y dará cuenta de que realmente «vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miradas de sucesos perdidos». En este sentido la búsqueda del «origen» (*Ursprung*) se revela como un fracaso y una ficción, por lo que Nietzsche se concentrará, más bien, en la búsqueda de la «procedencia» (*Herkunft*), que consiste en la emergencia de las fuerzas, no ya como un momento originario y puro, sino como una irrupción discontinua de lo fortuito. La procedencia se opone a la idea de remontar al pasado en búsqueda del origen que sostenga una gran continuidad de temporalidad lineal, que permita dar sentido a la existencia, al poder reconocernos en todas partes de esta historia (exceso de memoria), este punto de vista suprahistórico tiene su punto de apoyo fuera del tiempo, «porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma». Para ejemplificar esto, recordemos la narración de la civilización en conjunto con la moral cristiana, que era implantada en la memoria de los animales humanos, un relato ficticio y teleológico acerca de su propio origen, que lo distraía de su verdadera procedencia animal, del olvido animal y de la violenta emancipación de éste.

94 A §10

95 FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica del poder*. España: La piqueta. p. 10

La genealogía entiende que tanto la búsqueda del origen como la moral son formas reactivas de las fuerzas, por eso no quiere que el pasado esté vivo en el presente –vivo en el sentido de un exceso de recuerdos–, porque cuando se sitúa el presente en el origen, se hace creer que existe una continuidad temporal que dota de sentido la existencia, que desde el primer momento ha intentado abrir camino una suerte de destino de la humanidad, en tanto supone que todo ya está dicho en el origen del ser humano y que, por lo tanto, no existe un devenir distinto que no sea el reactivo. En este sentido, Nietzsche entiende la historia como una historia ficticia, lo que no significa que no se haya dado en el modo en que se dio, sino que su ficción recae, más bien, en que ha sido construida en base a un error, sobre el error del privilegio de lo suprasensible, de la búsqueda de una verdad, de la mala concepción del cuerpo que es, por tanto, una mala concepción de la historia.

Como señalábamos, el diagnóstico del cuerpo es también el diagnóstico de la historia, por lo tanto, ambos cuerpos (el del individuo y el de la historia) son sometidos a una misma demolición crítica y a una misma transmutación dionisiaca, que permita potenciar al máximo su multiplicidad de fortuita de fuerzas y no estancarse, ni limitarse, ni conservarse, porque al igual que el cuerpo que es todo lo contrario de una identidad, la historia no es estática ni está dada desde el origen, sino que está llena de fisuras y accidentes, que no obedecen a ningún destino. A través del ejercicio genealógico del remontarse a la procedencia, Nietzsche descubre que detrás de las cosas no descansa una verdad esencial, sino que todo lo que hay son fuerzas, el combate eterno de sus diferencias, que no permite ninguna seguridad ni estabilidad, solo la dispersión y multiplicidad propia de los cuerpos y, por lo tanto, de los acontecimientos, o sea, de la historia. De esta forma, la nueva historia ya no se se construirá sobre un fundamento confiable que le brinde estabilidad, porque ya no podrá confiar en los presupuestos metafísicos que le daban sentido en su origen, solo le queda «percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos–, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido

aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente. Por esto sin duda todo el origen de la moral, desde el momento en que no es venerable –y la *Herkunft* no lo es nunca se convierte en crítica».⁹⁶

En este sentido, la búsqueda de la procedencia, en tanto pensamiento intempestivo (experimental y ensayista), no tiene como objetivo fundar un origen ficticio que sustente la vida, al contrario, destruye cualquier cimiento al remover todo lo que se ha percibido históricamente como inmutable, «fragmenta todo lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo».⁹⁷ De este modo, la genealogía restablece la historia efectiva como la multiplicidad de las fuerzas y los acontecimientos, revelando sus fisuras y sus accidentes, desarticulando la ficción de continuidad que dotaba de sentido, solo queda el movimiento discontinuo e inestable de las fuerzas que ya no obedecen a un destino, sino al juego azaroso de su lucha, el eterno retorno de las fuerzas, sin finalidad, solo queda el devenir:

La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestros cuerpos y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenar. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad.⁹⁸

De este modo se da espacio a una nueva concepción de la historia, ya no metafísica, ni cristiana, ni reactiva, ni dialéctica, porque el pensamiento acerca de la historia ya no parte de la existencia de hechos eternos, estables y únicos, sino de un devenir multiplicado por la

96 *Ibíd.* p. 13.

97 *Ibíd.*

98 *Ibíd.* p. 20.

pluralidad diferencial de las fuerzas tanto del cuerpo particular como del cuerpo histórico. Para Deleuze, «el devenir no es la historia, porque la historia es solo el conjunto de condiciones de las que hay desprenderse para devenir, es decir, para crear algo nuevo».⁹⁹ Por lo tanto, nos desprendemos de la historia entendida como acumulación lineal de acontecimientos, para dar paso al devenir activo y afirmativo de la historia. Cuando se plantea la historia de una forma no lineal, no hay que suponer que ahora al tener todos los instantes y acontecimientos la misma relevancia, entonces ninguno sea “realmente” relevante; al contrario, cada instante es siempre el punto culminante, el mediodía de la historia del universo: «El instante lleva consigo todo el pasado y todo el futuro: todo momento de la historia resulta decisivo para toda la eternidad».¹⁰⁰

Para incursionarse en este nuevo proyecto histórico, Nietzsche hace un llamado a quienes estén dispuestos a experimentar y ensayar en todas las direcciones del pensar, que serán los encargados de crear otra manera de ejercer la filosofía y la historia. Los llama a los barcos y les dice: «¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos embarcado en un navío! ¡Hemos dejado atrás los puentes -más aun, hemos demolido la tierra que estaba atrás de nosotros! [...] Pero llegarán horas en que reconocerás que él [el océano] es infinito , y que nada hay más temible que la infinitud».¹⁰¹ Este llamado no es sino a ejercer el pensamiento de la «ciencia jovial», y para ello es necesario librarse de las pretensiones impuestas por la ciencia: la contemplación exclusivamente desde una perspectiva teórica, libre de afecto que permitía determinar una verdad trascendental, eterna y universal, similar a aquella de la que gozaba Dios, sin embargo, «la teoría pura no es más que una perspectiva de la muerte, y tan solo una ciencia jovial [...] es capaz de devolverle la vida»¹⁰². La ciencia jovial es el saber que conoce desviándose, perdiéndose, en este sentido, experimentando, Nietzsche propone

99 DELEUZE, G. (1995) *Conversaciones 1972- 1990*. Valencia: Pre-textos. p.144

100 VATTIMO, G. *Op. Cit.* p. 61.

101 CJ §124 (corchetes nuestros).

102 NIEMEYER, C. (2012) *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 105

librarse de la seriedad dogmática y asumir infinitas perspectivas: asumir el pensamiento como múltiples interpretaciones, es decir, ejercer un pensamiento jovial. La interpretación refleja la capacidad creadora del ser humano, en la medida en que no existe un conocimiento objetivo del mundo: «Los hechos no existen, solo interpretaciones». ¹⁰³

Nietzsche le conmina al ser humano, en tanto científico jovial, a «experimentar» (*Versuch*)¹⁰⁴ llevando su orientación hasta sus propios límites, conduciéndola hasta la desesperación para así poner a prueba los límites de la orientación humana. Debe involucrarse en una evolución que se burla de toda finalidad de la existencia hasta el punto de conseguir extirpar e incluso destruir su necesidad de un fin de la existencia. Debe convertirse, sin miedo alguno y con alegría, en un animal audaz, una criatura experimental de orientación humana». ¹⁰⁵ En este sentido, pensar intempestivamente no es solo un pensar «en contra» de su tiempo, en tanto se destruye «a martillazos» toda herencia cristiana y metafísica que haya pesado sobre el presente, sino que también un pensar «a favor» de un tiempo porvenir, donde se rearma y se recrea a partir del ensayo y el experimento abiertos hacia el futuro. El ser humano debe asumir el riesgo de la experimentación si quiere superar el estado de decadencia y de nihilismo a que habrían conducido las interpretaciones dogmáticas y estáticas de la tradición dominante. Deleuze concluye que «no hay ninguna filosofía eterna, ni ninguna filosofía histórica. Tanto la eternidad como la historicidad de la filosofía se reduce a esto: «la filosofía, siempre intempestiva, intempestiva en cada época»¹⁰⁶

103 FP Vol. IV, 1886-87, 7 [60]

104 De aquí viene *Versucher*, que significa “tentador”, y es así como Nietzsche le llama también a los filósofos del futuro, que son tentadores por correr el riesgo de la experimentación.

105 NIEMEYER, C. *Op. Cit.* p. 104

106 DELEUZE, G. *Nietzsche y...* Op. Cit. p. 152

2. La desarticulación del nihilismo: eterno retorno.

Como señalábamos anteriormente, el mundo y el individuo en tanto pluralidad de fuerzas, están siempre en movimiento, por consiguiente, también el movimiento es un eterno fluir para Nietzsche, tal como lo afirmaba Heráclito. Sin embargo, la percepción tradicional sustentada en los presupuestos de la metafísica, nos han hecho ver un mundo estático, que está constituido por estados y cosas determinadas y donde el tiempo es definido, en el sentido aristotélico, como la medida del movimiento de un lugar a otro, un pensamiento cronológicamente lineal. Por lo que es necesario para articular otras posibilidades históricas, descubrir una estructura de la temporalidad diferente, entendida como puro devenir, como flujo y reflujo del movimiento, ya no lineal, sino que cíclica: el eterno retorno. Para Nietzsche, el tiempo es un círculo, pasado y presente confluyen allí, en lo ilimitado, fundidos entre sí «como la serpiente que se muerde la cola. El círculo del tiempo es pensado, por tanto, como una onda intramundana, como un anillo de momentos temporales, de «ahoras».¹⁰⁷

Ahora bien, cuando Zarathustra describe el eterno retorno diciendo «que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros»¹⁰⁸, se desprende que también los «hombres pequeños» (débiles, inferiores o reactivos) retornarán eternamente, idea que angustia a Zarathustra. La angustia proviene de una mala concepción de la doble eternidad del tiempo, donde todo lo que ya transcurrió tiene que volver a suceder, una y otra vez en el futuro, si es que el tiempo es, como pasado y futuro, el tiempo total. La idea errónea del eterno retorno, simbolizada por una culebra que se desliza por la boca de Zarathustra, es una idea que le produce asfixia, justamente porque aun entiende el tiempo linealmente: si todo vuelve, entonces, evidentemente, todo impulso del individuo es inútil ya que siempre retornará el hombre pequeño y miserable. Por lo mismo, es necesario tener claro que lo que

107 FINK, E. (2000) La filosofía de Nietzsche. Madrid: Alianza. p. 104

108 Z «El convaleciente» § 2

retorna eternamente no es el individuo, sino la diferencia y multiplicidad de las fuerzas (activas), en este sentido el eterno retorno es el principio selectivo de las fuerzas que retornan y, por lo tanto, en cada ciclo, es el pensamiento del eterno retorno el que selecciona: elimina las fuerzas reactivas y mantiene las fuerzas activas. Pero el primer proceso selectivo es deficiente, ya que solo se eliminan ciertos estados reactivos menos desarrollados. Las fuerzas reactivas con mayor potencialidad, arraigadas en la voluntad nihilista, se resisten y tienden a volver al movimiento circular y regresar con él, por lo que siguen retornando los «hombres pequeños».

Por lo tanto, debe pasar por una segunda selección que desarticulará el poder fundamental de la fuerza reactiva y hará que devenga en activa. Si tenemos en cuenta que tanto las fuerzas reactivas y activas son conducidas por una voluntad (voluntad de nada y voluntad de poder respectivamente), ambas fuerzas son imparables por poseer este sentimiento de poder que siempre quiere acumular más y más poder, por lo que éstas pueden llegar a adquirir un exceso de poder después de varios ciclos temporales, es decir, de habitar el eterno retorno. De esto se desprende que si la fuerza es dirigida por una voluntad nihilista, entonces está destinada, en tanto negación, en último término, a negarse a sí misma. Justamente esto es lo que ocurre con las fuerzas reactivas, que tras absorber y aniquilar todo lo que encuentra ante sí, solo puede acometer contra su propia negatividad y, de esta forma, transformarse en afirmación; a este movimiento afirmativo, Nietzsche se referirá como «la suprema metamorfosis dionisiaca», puesto que no es solo la afirmación en lugar de la negación, sino que, aún más, es la negación transformada en poder afirmativo.

Por esto, Nietzsche plantea que el mejor método para acabar con el nihilismo es justamente acelerando aquellos procesos que de todos modos deben acontecer, de esta forma se podrá dejar el campo libre para nuevos poderes afirmativos, Esposito explica esto, ejemplificando la decadencia reactiva como una suerte de parábola declinante que «aumenta cada vez más su inclinación, [y que] terminará por hallar circularmente el punto donde comenzó,

retornando hacia arriba».¹⁰⁹ Por lo tanto, «unicamente en el eterno retorno hace del nihilismo, un nihilismo completo, porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas».¹¹⁰

De esta forma, el eterno retorno del nihilismo ya no será el infinito retorno de lo débil y reactivo, sino que será su destrucción, más bien, su autodestrucción. Sin embargo, no hay que confundir la «autodestrucción» con el «volverse contra sí mismo», que sería el proceso en que la fuerza activa se convierte en reactiva, sino que, al contrario, la autodestrucción sería el movimiento en que las propias fuerzas reactivas, guiadas por su voluntad de nada que las invita (como toda voluntad) a seguir acumulándose, terminan por negarse a sí mismas, por un «desenfreno energético» de sus propias fuerzas, lo que Deleuze llamará una «destrucción activa»¹¹¹:

Las fuerzas devienen activas en la medida en que las fuerzas reactivas se niegan, se suprimen en nombre del principio que, hasta hace poco, aseguraba su conservación y su triunfo. La negación activa, la destrucción activa, es el estado de los espíritus fuertes que destruyeron lo que hay de reactivo en ellos, sometiendo a la prueba del eterno retorno, y sometidos ellos mismos a esta prueba, sin prejuicio de querer su ocaso. [...] Y más aún: he aquí que la negación, al hacerse negación de las propias fuerzas reactivas, no es solamente activa, sino que está como *transmutada*. Expresa la afirmación, expresa el devenir-activo como poder de afirmar. Nietzsche habla entonces de «la eterna alegría del devenir, esta alegría que lleva aun en ella la alegría del aniquilamiento»; «la afirmación del aniquilamiento de la destrucción lo que hay de decisivo en una filosofía dionisiaca».¹¹²

Por lo tanto, el nihilismo se autodestruye, se vence a sí mismo mediante el eterno retorno, porque éste transmuta la voluntad del nihilismo en afirmación, en un poder afirmativo. No

109 ESPOSITO, R. *Op. Cit.* p. 162 (corchete nuestro).

110 DELEUZE, G. Nietzsche y... *op. Cit.* p. 101

111 *Ibíd.*

112 *Ibíd* p. 102

obstante, este no es un movimiento dialéctico, porque «la afirmación no es el resultado sintético de una doble negación, sino la liberación de las fuerzas positivas, producto de la autosupresión e la negación misma. Cuando el rechazo inmunitario –lo que Nietzsche llama «reacción»– se torna tan intenso que incide aun sobre los anticuerpos que lo suscitaron, el quiebre de la vieja forma llega a ser inevitable».¹¹³ Si Nietzsche negara el nihilismo, caería entonces en la misma lógica dialéctica que pretende desarticular, por esto, el devenir de la nueva historia no es solo una inversión de la jerarquización, como un triunfo de las fuerzas activas y afirmativas, por sobre las reactivas y negativas, sino que es una transmutación de la negación a una potencia afirmativa, estableciendo una nueva lógica de relación que se basa en las relaciones antagónicas que ya hemos mencionado, de esta forma permite dar paso a una afirmación del afuera de la historia humana, una nueva historia.

Además, junto con la autodestrucción del nihilismo, el eterno retorno permite reconciliar la relación con el pasado, ya que es el único en convertir el «así fue» en un «así quise que fuese». Esto es debido a la perspectiva cíclica del tiempo y de la historia que tiene el eterno retorno, que conduce a que deba hacerse y rehacerse constantemente, lo que implica que el ser humano deba afirmarse a sí mismo una y otra vez, es decir, a su pasado en miras del futuro: «Todo «así fue» no es más que un fragmento, un enigma y un cruel azar [...] Mientras la voluntad creadora no diga: ¡pero así lo quiero yo! ¡así lo querré yo!». ¹¹⁴ De esto se desprende que el eterno retorno permite que el individuo pueda «querer hacia atrás», y de esta forma podrá superar la voluntad reactiva que propició el resentimiento, sentimiento de venganza y la mala conciencia en él, porque la aversión de la voluntad contra su propio tiempo, se articulaba al momento en que se daba cuenta de su incapacidad de hacer volver a existir el «así fue», la incapacidad de restituirlo en el presente (esta incapacidad es vista como tal en la medida en que el individuo se ha comparado con la figura divina de la

113 ESPOSITO, R. *Op. Cit.* p. 162

114 Z «De la redención»

eternidad). Esto se restaura cuando el individuo aprende a querer su pasado, repitiéndolo afirmativamente:

De rehacer y recrear ese pasado mediante la afirmación que hoy podemos hacer de él, y que desde hoy podemos hacer también para el mañana, como siendo, a pesar de todo, mío, porque puedo volver a quererlo: como habiendo sido mío y siéndolo ahora nuevamente, en la forma de la recuperación que de él hago mediante mi reapropiación querida de él.¹¹⁵

A partir de esto, podemos dar cuenta de que el carácter creador del eterno retorno va de la mano con la voluntad creadora o de poder, pero lo humanamente creador es la voluntad, en la medida en que ésta se arraiga en el propio organismo del individuo y desde ahí se manifiesta. Es por esto que ya no solo se restablece una relación afirmativa con el pasado, que impide la mala conciencia, sino que se va más allá, haciendo que la voluntad creadora sea capaz de afirmar el devenir, por lo tanto, «es la voluntad de poder la que convierte al eterno retorno en historia».¹¹⁶ En este sentido, la voluntad lleva a cabo una recuperación positiva del pasado, en virtud de la perspectiva temporal del eterno retorno, partiendo de la afirmación de sí misma, queriéndose a sí misma, en un querer que es siempre querer ser más, enseñorarse sobre sí misma, para así recrear por sí misma lo que ella es:

Entre el «así fue» y el «así quise que fuese» de su repetición, se introduce toda la realidad histórica densa y humanamente aprehendida de la voluntad que se afirma a sí misma, que no requiere ya de un tiempo ni de una verdad trascendentales, ni de un Dios que los garantice, ni de la razón pura o de un espíritu absoluto. [...] En la repetición de esa voluntad, es ella misma la que se convierte en creadora. Mediante esa repetición es la voluntad la que accede a la condición de ser libertadora de la vida y portadora de la alegría para el hombre, puesto que ahora ella se quiere y puede quererse a sí misma.¹¹⁷

115 JARA, J. *Op. Cit.* p. 285

116 *Ibíd.* p. 290

117 *Ibíd.* pp. 285-286 (las traducciones de “así fue” y de “así quise que fuese” son nuestras).

3. Muerte de Dios como devenir afirmativo: nacimiento del Übermensch

La muerte de Dios, al igual que el estado valetudinario, revela dos formas posibles del devenir de las fuerza: la negativa ya la afirmativa. Cuando triunfan las fuerzas reactivas – negativas, como ya lo hemos mencionado, el individuo experimenta el extravío al haber perdido «lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo», su suelo se desvanece y así, queda arrojado a la nada. Por lo tanto, la muerte de Dios implica también la muerte de aquel organismo que habitó en la sombra de un mundo dominado por Dios, cuando éste era el centro de gravedad, y que solo a partir de él se valoró a sí mismo, lo que lo condujo a ser un individuo débil, inferior y domesticado, incapaz de afirmarse a sí mismo busca a Dios:

«¿Adónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado – vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...] ¡Nunca hubo un hecho más grande – y quienquiera que nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora».¹¹⁸

Y esta historia más alta que todas las historia, corresponderá al devenir activo y afirmativo a partir de la crisis que desencadenó la muerte de Dios. Cuando el individuo es capaz de restablecer su relación con el pasado y el nihilismo se autodestruye, la negación se transmuta en potencial de afirmación y permite al individuo mirarse a sí mismo fuera de la sombra de Dios. Pero la muerte de Dios y la crisis del sentido no conduce por sí sola a un devenir activo de las fuerzas, en este sentido es una condición necesaria pero no suficiente, porque todo dependerá de la elaboración del individuo, de la respuesta y del

118 CJ §125

comportamiento de él ante la crisis. De esta forma, si es capaz de sostenerse por sí mismo y convertirse en su propio centro de gravedad, podrá rearmarse y restituirse, ya no como identidad singular, sino como pluralidad diferencial de fuerza que lo atraviesan y lo constituyen, como creador no reproducirá lo real, sino que lo fabricará: «Y lo que habéis dado el nombre de mundo tiene que ser creado primero por vosotros: ¡tiene que ser vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor!».

Ahora bien, para que se de una nueva creación, es necesaria la destrucción de lo existente y destruir el ideal suprasensible es, por necesidad, también destruir al mundo como firmamento. En este sentido, la creación es intrínsecamente dolorosa, porque conlleva necesariamente la angustia, el dolor y la inseguridad de la inestabilidad de lo real, pero por lo mismo, es absolutamente necesaria: «Todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro implica dolor. Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el «tormento de la parturienta»¹¹⁹. El mundo es abismado a su afuera, al ser rasgado y herido por la muerte de Dios, y a través de esa rasgadura se podrá ver el afuera, el desierto de Dionisio. Este desierto es todo lo que queda resta después de la destrucción tanto del mundo como del ser humano, podemos ver el desierto como la falta de orden y de estructura, lo que no es necesariamente algo negativo, puesto que también representa el espacio infinito para habitar y fabricar nuevos valores extramORALES, habilitar otras relaciones y experiencias con el mundo, un lugar en donde habitará el *Übermensch*, a quien Deleuze define como el que posee «una nueva manera de sentir: otro sujeto que el hombre, otro tipo que el tipo humano. Una nueva manera de pensar, otros predicados de lo divino; porque lo divino sigue siendo una manera de conservar al hombre».¹²⁰ Por lo tanto, cuando Nietzsche anuncia la llegada del *Übermensch* lo que anuncia no de la próxima venida de un ser humano que se asemejaría más a un Dios que a un ser humano, sino que anuncia la llegada de un ser

119 CI «Lo que debo a los antiguos» §4.

120 DELEUZE, G. *Nietzsche y...* Op. Cit. p. 230

humano más allá de lo humano, que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios. En este sentido, cuando se habla del suprahumano o del sobrehumano, el prefijo «sobre» no es utilizado para separar la animalidad del humano, ni para posicionarlos uno por encima de otro –como hace el cristianismo–, sino que para establecer la distancia necesaria que permita abrir el espacio para un encuentro agonístico entre las fuerzas vitales tanto de los animales como de los humanos. No obstante, el devenir suprahumano no significa reducir el futuro a una única forma de vida humana, como una suerte de replica de una nueva especie humana superior, que esté más allá de lo humano, pero bajo las mismas lógicas metafísicas proponen la unidad, la estabilidad y la identidad. Podríamos entenderlo así bajo el orden de la dialéctica hegeliana, que al describir un camino hacia el descubrimiento consciente de la verdad humana, se plantea en términos teleológicos, como si la humanidad tuviese un destino. Sin embargo, para Nietzsche, al contrario, no hay finalidad, no hay origen ni sentido ideal del acontecer, la figura del *Übermensch* es el anuncio del devenir como un movimiento de exceso y una extensión del humano que lo conduce más allá de su forma, desestabilizando cualquier configuración de identidad: «Devenir suprahumano no significa permanecer idéntico a sí mismo, sino alterarse, engañarse a sí mismo»¹²¹, en otras palabras, el devenir dionisiaco, que corresponde a la vida en su forma absoluta, desligada de todo presupuesto, abandonada al fluir de fuerzas en lucha, pura presencia y devenir, como un continuo tránsito más allá de los límites.

121 LEMM, V. *Op. Cit.* p. 59

CONCLUSIÓN

Nietzsche representa un punto y aparte en la historia de la filosofía, porque la investigación genealógica no solo es un desplazamiento hacia todos esos territorios no atendidos e incluso proscritos por la tradición metafísica y por la moral del cristianismo, sino que también es una reflexión filosófica dentro de la historia, no tan solo una teoría de la historia. Entender la historia como configuración metafísica le proporciona a Nietzsche una perspectiva única, ya que al desarticular, desentramar y develar aquellos territorios ocultos, le permite dar cuenta que el principio universal y único que ha regido el orden del mundo es, en realidad, una ficción, pero que no ha sido tan solo una ilusión de la verdad, sino que ha configurado el relato histórico, ha logrado transformar el mundo a partir de la creencia en un centro único irrefutable en la historia, un centro que corresponda al acontecimiento más relevante alrededor del cual se agrupen los fenómenos más insignificantes. Al contrario, para Nietzsche, una historia percibida genealógicamente supone un despliegue de diferentes series y cronologías, donde no es posible localizar un centro único. De ahí la necesidad de una historia a partir del cuerpo, entendiéndola como la historia que nace a partir del desorden y el «descentramiento» de las fuerzas vitales que configuran el mundo, ahora de una forma activa y afirmativa.

En este sentido, la importancia y peculiaridad del pensamiento nietzscheano es que reivindica el derecho del individuo a la experimentación, entendida como exploración a partir de lo sensible, es decir, del cuerpo, que hasta ahora había sido ocultada y negada como posibilidad de conocimiento efectiva. Respecto a esto, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche describe la figura del viajero (*Wanderer*), que no debe confundirse con la figura del viajante, quien se dirige hacia un punto de destino determinado, al contrario, el viajero sabe que no hay un lugar donde dirigirse, no hay fin: «Nacidos de los misterios de la mañana temprana, piensa qué es lo que puede dar al día, entre la décima y la duodécima campanada del reloj, una faz tan pura, tan llena de luz y de claridad serena y

transfiguradora; buscan la filosofía del mañana». El pensamiento nietzscheano desarticula la concepción histórica del sujeto entendido como unidad e identidad, enmarcado en un relato histórico de la «humanidad» que lo ha predeterminado y lo ha dotado de un destino, y propone, mas bien, la figura del ser humano entendida como un escenario de enfrentamientos, un conflicto permanente de las fuerzas vitales. En lugar de concebir la experiencia filosófica desde un sujeto cuya actividad sostenga el proyecto, el viajero apuesta por la salida fuera de sí; como un un nómada desorientado en el desierto, que no se dirige a ninguna parte, yerra en la finalidad sin fin propia del viaje, y por lo mismo es capaz de mirar y de detenerse de un modo distinto y de apreciar las cosas desde una mirada ingenua, de jugar y experimentar, como un niño. El extravío en el que cae el individuo que se mantuvo a la sombra de Dios también está presente en la figura del viajero, pero lo que los distingue, es que el extrañamiento del viajero es un extrañamiento intempestivo, lo des-familiariza del mundo y, con ello, de los prejuicios y de los valores decadentes que había aprendido en él, podríamos decir que extraviarse en el desierto permite restablecernos y recomenzar: «Los hombres de este tiempo viven en el corazón del desierto, dentro de un exilio infinito que es al mismo tiempo interior. Sin embargo, cada punto del desierto se abre al entrecruce de un sinnúmero de caminos, para quien sabe ver. Ver es un acto complejo; exige del hombre que se mantenga despierto, que entre en sí mismo y parta de la nada que encuentre ahí»¹²². La energía que se disipa de los organismos durante la crisis del sin sentido (nihilismo) puede ser afirmada si hacemos de ella un centro de energía, convirtiendo la angustia y la inseguridad en carburante de transformación, en voluntad creadora de nuevas formas de habitar y de ser en el mundo: todo está por hacer.

La tarea que propone Nietzsche para el filósofo del futuro, para el niño, para el cientista jovial, es justamente la de elaborar nuevas formas de habitar en el mundo, construir en el desierto un nuevo territorio, en términos deleuzeanos: reterritorializarse y mantenerse así, construyendo y destruyendo nuevas relaciones con el mundo, en el devenir caótico de la

122 TIQQUN (2006) «Teoría del bloom». Barcelona: Milusina.

lucha de las fuerzas vitales. Asesinar a todos los falsos dioses que nos seducen a afirmarnos de ellos, porque es preciso seguir afirmándose en uno mismo, aunque esto significa vivir en la desestabilidad y en la inseguridad. No identificarse con una identidad singular, sino que expresarse como pluralidad de fuerzas, dejarse afectar por las fuerzas. Exponerse y arriesgarse, arrojarse al afuera del mundo, porque en las zonas riesgosas encontraremos las energías necesarias para la renovación de la existencia. La posibilidad de otra historia no es un suceso premeditado ni forzado, no se puede anticipar ni teorizar, porque el extravío se experimenta radicalmente en el cuerpo. Por esto mismo Nietzsche no es un filósofo, sino más bien un pensador, pues no teoriza su época, sino que la experimenta y reflexiona sobre ella, dentro de ella, mientras se hace cuerpo en él. De esta forma, su escritura no puede sino partir de las metáforas, de los poemas y de los aforismos, dejando todo abierto a la interpretación, interpretación que uno hace a partir de su propia experiencia de relación con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2010) ¿Qué es lo contemporáneo? [Archivo PDF] Recuperado de: <https://etsamdoctorado.files.wordpress.com>
- BATAILLE, G. (1979) Sobre Nietzsche, voluntad de suerte. Madrid: Taurus.
- BATAILLE, G. (2010) Acéphale. Buenos Aires: Caja negra editora.
- BEAULIEU, A. (2012) Cuerpo y acontecimiento. Buenos Aires: Letra viva.
- CANO, G. (2001) Nietzsche y la crítica de la modernidad. Madrid: Biblioteca nueva.
- DELEUZE, G. (1995) Conversaciones 1972- 1990. España: Pre-textos.
- DELEUZE, G. (1998) Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (2000) Nietzsche. Madrid: Arena.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2002) Mil mesetas, Capitalismos y esquizofrenia. España: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2004) Mil mesetas, El anti-edipo. Barcelona: Paidós.
- ESPOSITO, R. (2006) Bíos, Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu.
- FINK, E. (2000) La filosofía de Nietzsche. Madrid: Alianza.
- FOUCAULT, M. (1979) Microfísica del poder. España: La piqueta.
- JARA, J. (1998) Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad. Valparaíso: Anthropos.
- KLOSSOWSKI, P. Nietzsche y el círculo vicioso. Buenos Aires: Altamira, 1995.

- LEMM, V. (2010) La filosofía animal de Nietzsche. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- NIEMEYER, C. (2012) Diccionario Nietzsche. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (1932) Consideraciones intempestivas Madrid: -
- NIETZSCHE, F. (1971) *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1990) La Ciencia jovial. Caracas: Monte Ávila, 1ª edición.
- NIETZSCHE, F. (1996) El anticristo. Buenos Aires: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1999) Aurora. Barcelona: Alba.
- NIETZSCHE, F. Humano, demasiado humano. Madrid: Akal, 2001
- NIETZSCHE, F. Fragmentos Póstumos. Obra completa. Madrid: Tecnos. Vol. I (1869 – 1874), 2007. Vol II (1875 – 1882), 2008. Vol III (1882 -1885), 2010. Vol IV (1885 – 1889), 2006
- NIETZSCHE, F. (2010) Así habló Zaratustra. Buenos Aires, Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2010) El crepúsculo de los ídolos. Madrid: Edaf
- NIETZSCHE, F. (2011) La genealogía de la moral. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2015) Más allá del bien y del mal. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2001) Humano, demasiado humano. Madrid: Akal.
- NIETZSCHE, F. (2015) La voluntad de poder. Madrid: Edaf.

PROSPERI, G. (2012) La cuestión del cuerpo en las filosofías de A. Kojève, G. Bataille, G. Deleuze y G. Agamben. [Tesis doctoral en filosofía]. Mar del Plata: Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Filosofía y Educación.

TIQQUN (2006) Teoría del Bloom. Barcelona: Milusina.

VATTIMO, G. (2002) Diálogo con Nietzsche. Barcelona: Paidós.