

Abstract

Music "between" words

Mónica B. Cragolini

The paper takes a starting point in Nietzsche's considerations on music by stating that those contained in *The Birth of Tragedy* correspond partly to Schopenhauerian metaphysics. In Schopenhauer's view, music eludes representation inasmuch as it belongs to the phenomenal world, but "represents" that which cannot be represented and, in that sense, what exceeds every representational gender. Schopenhauerian music is still expression of a noumenon, and therefore seems closer to the music of the absolute, that which attempts to express an "Other". After reading Gerber, every language is for Nietzsche "artistic language", so that the dichotomies in *The Birth of Tragedy* (Apollinianism-Dionysianism, music-word) are no longer valid. This article attempts to show that, in this sense, the music "in tune" with Nietzsche's thought would be closer to absolute music, inasmuch as it is non-representational music.

LOS USOS DE NIETZSCHE: FOUCAULT Y DELEUZE

Edgardo Castro

La recepción de Nietzsche en Francia ha sido objeto de varios trabajos más o menos recientes. Algunos, al igual que estas jornadas, en ocasión del centenario de su muerte. Al menos tres de estas obras merecen ser mencionadas: Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France* (Paris, 1995); Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent* (Paris, 1999); y Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands* (France, 1999). En realidad, se podría hablar de un género literario o de un *tópos* "Nietzsche en Francia". Además de las obras citadas, dos importantes tesis han abordado últimamente este tema: Angelika Schober, *Nietzsche et la France. Cent ans de réception française de Nietzsche* (Université de Paris X-Nanterre, 1990); Laure Verbaere, *La réception française de Nietzsche, 1890-1910* (Université de Nantes, 1999). El ancestro del género "Nietzsche en Francia" ha sido, sin lugar a dudas, la obra de Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, que data de 1929.

La obra de G. Bianquis debía explicar la extraordinaria receptividad de los franceses respecto de Nietzsche. Planteaba un *nietzscheanismo latente* en la cultura francesa que habría, precisamente, preparado el terreno. Mazzimo Montinari, a la luz de los resultados de la edición crítica, piensa que es necesario invertir los términos y explicar la receptividad francesa a partir de los componentes franceses del pensamiento de Nietzsche; especialmente, la lectura de

Baudelaire.¹ No una Francia nietzscheana, entonces, sino un Nietzsche francés. Pero, si éste era el problema que planteaba la recepción de Nietzsche en las primeras décadas del siglo XX, a la hora de cerrar el balance intelectual del siglo, el problema es otro. Ahora, la cuestión es mostrar cómo se generó ese Nietzsche francés, prácticamente autónomo y que, si exceptuamos la obra de Heidegger, debe muy poco a las interpretaciones alemanas.²

El joven Sartre, el Sartre del proyecto de novela titulado *Une défaite* (inspirado en la biografía de Nietzsche de Charles Andler) y participante del seminario de Brunschvicg (en 1927, en la École normale supérieure), estaba convencido de que Nietzsche “n’était pas philosophe”.³ Algunas décadas más tarde, Gilles Deleuze y Michel Foucault piensan exactamente lo contrario. El Nietzsche francés y autónomo, que vemos surgir a partir de los años '50 y cristalizarse definitivamente en las décadas sucesivas, tiene que ver justamente con este cambio; el Nietzsche francés (de los años '60 y '70) es el Nietzsche filósofo.

En este sentido, el concepto de “uso” o incluso “usos”, en plural, es más ajustado que el concepto de “recepción”. Es cierto, como decían los antiguos, que “lo que se recibe es recibido al modo del recipiente”, es decir, que toda recepción implica una cierta transformación. Pero lo que ha pasado con Nietzsche en Francia es mucho más que esto: el contenido ha terminado por dar forma al recipiente. En este sentido, el concepto de “recepción” es demasiado pasivo. Los franceses no sólo han leído, comentado o interpretado a Nietzsche, y continúan haciéndolo, han pensado con él. Nietzsche ha vuelto a diagnosticar el estado y la situación del pensamiento y de la filosofía.⁴ No simplemente, entonces, un Nietzsche que transita por los caminos de la filosofía francesa, sino una idea de filosofía (y de filosofía francesa) que se ha forjado con Nietzsche. “Usos” apunta, precisamente, a esta

1. Cfr. M. Montinari, “Aufgabe der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsche Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts”, *Nietzsche-Studien*, 1988, pp. 137-148.

2. Cfr. J. Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, 1999, p. 4.

3. J.P. Sartre, “Aller et retour”, *Situations I. Essais critiques*, Paris, 1949, p. 217.

4. Cfr. M. Foucault, “Qu'est-ce qu'un philosophe?”, en *Dits et écrits I*, Paris, 1984, p. 553.

presencia que va más allá de la lectura, del comentario y de la interpretación; en una palabra, más allá de una recepción pasiva.

Antes de ocuparnos del uso foucaultiano y deleuziano de Nietzsche, son necesarias algunas consideraciones históricas de carácter general.

1) La exigencia de ser intempestivos

Jacques Le Rider, en la obra que hemos mencionado, distingue tres momentos centrales de Nietzsche en Francia:

a) El primer momento de Nietzsche: para darle un nombre, se trata del momento que gira en torno a la difusión de Nietzsche que llevó a cabo el *Mercure de France* y, en su seno, especialmente Henri Albert. Este primer momento de Nietzsche se caracteriza por su escasa presencia en los círculos profesionales del pensamiento, la universidad y las instituciones educativas en general. Dado que nos ocuparemos enseguida de Foucault y Deleuze, una excepción merece ser señalada: B. Bourdon, el profesor de filosofía de Alfred Jarry.

Agregaría simplemente que el lugar del *Mercure de France*, en el panorama cultural francés, fue ocupado posteriormente por *La Nouvelle Revue Française* (el *Mercure de France* comienza a debilitarse a partir de 1935 y desaparece en 1965 cuando la editorial es adquirida por Simone Gallimard).

b) El segundo momento de Nietzsche: el segundo gran momento francés de Nietzsche comienza hacia finales de los años '30, su principal representante fue Georges Bataille y su situación institucional, el *Collège de Sociologie*. En 1937, un grupo de intelectuales entre los que se encuentran, además de Bataille, Roger Caillois y Pierre Klossowski, fundan el *Collège de Sociologie*. Algunos de los miembros del Colegio han sido alumnos de Marcel Mauss y de Georges Dumézil. Otros participaron del célebre seminario de Kojève sobre Hegel que tuvo lugar de 1933 a 1939; entre ellos, Georges Bataille.

Me detendré brevemente en este segundo momento. Mi único interés es el de presentar algunos elementos que nos permitan marcar las identidades y las diferencias con el tercer gran momento de Nietzsche en Francia. Algunas sucintas indicaciones, entonces, acerca de Bataille, el hombre "de lo imposible".

En primer lugar, debemos tener presente que la orientación fundamental del *Collège de Sociologie* era, en general, anti-marxista; sin que esto implique necesariamente una posición política, digamos, de derecha. Los fundadores del Colegio negaban la reducción sistemática de la historia a un determinismo económico, a la lucha por la vida o a motivaciones exclusivamente utilitarias. Por un lado, esto los lleva hacia una idea de la sociología entendida como síntesis de las ciencias humanas. Por otro lado, al estudio de aquellos elementos que se substraen a la racionalización burguesa de la sociedad; en el lenguaje de Bataille, lo *heterogéneo*. En este sentido, se sitúa en primer lugar la comprensión de las manifestaciones sociales de lo sagrado. Recordemos que lo sagrado y lo profano eran los dos principios que gobernaban, según Durkheim, las representaciones colectivas.

Ahora bien, ¿qué puede significar lo sagrado en la época de la muerte de Dios?; ¿qué significa transgredir cuando ya no hay nada sagrado?⁵ Es a partir del concepto de *transgresión* que Bataille se cruza con el Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, es decir, con el *vivir ensayando*. Foucault, cuando explica el *éthos* filosófico de su pensamiento, retoma a ambos en estos términos:

Y esta crítica [la crítica arqueológica] será genealógica en el sentido que ella no deducirá de la forma de lo que nosotros somos lo que nos es imposible de hacer o de conocer, sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser más, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.⁶

5. Cfr. M. Foucault, "Préface à la transgression", en *Dits et écrits I*, Paris, 1994, pp. 233-250.
6. M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", en *Dits et écrits IV*, Paris, 1994, p. 574. Las traducciones son nuestras.

En segundo lugar, una de las preocupaciones centrales de Bataille ha sido romper con el estereotipo de la época acerca de Nietzsche, es decir, con la imagen de un Nietzsche precursor e ideólogo del nazismo y del fascismo. Los artículos de Bataille en la revista que fundara en 1936, *Acéphale*, se mueven en esta dirección. El segundo número de la revista se tituló, en efecto, "Nietzsche y los fascistas. Una reparación". En la óptica de Bataille, nietzscheanismo y fascismo se excluyen violentamente. Mientras el fascismo encarna el ideal de la sociedad monocefálica, Nietzsche, en cambio, las sociedades acéfalas, comunidades sin jefes y obsesionadas por la tragedia.

En tercer lugar, la interpretación de Hegel del seminario de Kojève marcó profundamente el pensamiento de Bataille. Pierre Klossowski⁷ ha mostrado cómo a partir de Kojève se abrió la posibilidad para una lectura nietzscheana de Hegel. Kojève transmite a sus auditores, a partir de la *Fenomenología del espíritu*, una versión "terrorista" de la historia donde la *negatividad* toma la forma de la violencia y de la tragedia.⁸ Es este *melanhégelianisme* el que encontramos en el pensamiento de Bataille (por ejemplo, en "La part maudite"). En el ensayo noveno de *L'écriture et la différence*, de Derrida (París, 1967), se puede encontrar un examen minucioso del hegelianismo de Bataille y de sus imposibilidades.

Ciertamente, este segundo momento de Nietzsche no es sólo Bataille. Sería necesario hablar de Pierre Klossowski, Maurice de Gandillac, Jean Wahl, Henri de Lubac, Paul Valadier, Henri Lefebvre, Jean Dubuffet, Maurice Blanchot...

c) El tercer momento de Nietzsche: un hecho marca este tercer gran momento de Nietzsche: el *Colloque de Royaumont* de 1964 dedicado a Nietzsche (del que participaron M. Foucault, G. Deleuze, P. Klossowski, G. Vattimo, J. Beaufret, G. Colli, M. Montinari, J. Wahl, K. Löwith y otros). Algunas presencias y algunos temas (Klossowski, por ejemplo) marcan ciertas continuidades con el segundo gran momento

7. Cfr. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, 1969, p. 32 y ss.
8. Cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, 1979, p. 27.

de Nietzsche en Francia; pero dos elementos marcan una discontinuidad clara. Por un lado, la aparición de la edición crítica de Colli-Montinari, con todas sus consecuencias. Por otro, aquello que Foucault resumió en esa frase frecuentemente citada de la lección inaugural en el *Collège de France*: “toda nuestra época, sea por la lógica o por la epistemología, sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar de Hegel”.⁹ Maltratando un poco la historia, diría que de los tres elementos del segundo momento de Nietzsche, sigue vigente el segundo de ellos, pero no el tercero. Al momento de pensar la subjetividad o, mejor, la trasgresión de la subjetividad, el pensamiento de Bataille y de Blanchot no han perdido actualidad; pero se deja de lado todo compromiso con el hegelianismo.

Ahora bien, ¿qué sucede con el primer elemento que señalábamos del segundo momento de Nietzsche, con la inteligencia de la sociedad y de lo político, y con la utilización de las ciencias humanas? Para situar la obra de Foucault y de Deleuze no basta, en efecto, marcar el anti-hegelianismo; es necesario responder la pregunta que acabamos de plantear. Pienso que uno de los errores de comprensión histórica de la filosofía francesa del siglo XX, tal como aparece en la obra de J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), ha sido el haber descuidado la especificidad de la interrogación francesa sobre la política. Habermas tiene razón, y sobre todo desde una perspectiva francesa, cuando habla de nietzscheanismo entendido como una rama del hegelianismo. Aspecto que corresponde al segundo momento de Nietzsche en Francia. Pero carece de la sensibilidad histórica necesaria para situar la separación entre hegelianismo y nietzscheanismo en el contexto de las relaciones entre la filosofía y la política, en el tercer momento de Nietzsche en Francia.

Vincent Descombes¹⁰ ha llevado a cabo una crítica de Habermas que puede servirnos para nuestros propósitos. La sintetizo en dos puntos. En primer lugar, no debemos descuidar el hecho que los franceses, a diferencia de Habermas y de los filósofos alemanes en general, no

9. Cfr. M. Foucault, *L'ordre du discours*, París, 1971, p. 74.

10. Cfr. V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, París, 1989, pp. 69-95.

piensan la modernidad en términos de *proyecto*, sino de *obra* y de *realización*. En la tradición alemana nos encontramos con un pensamiento sobre la revolución, con una dialéctica de la *Aufklärung*; pero sin la revolución en sí. Para los franceses, el problema no es el discurso filosófico de la modernidad, sino el fracaso de una revolución que se propuso liberar a la humanidad, *construir lo social a partir de lo político*. El nombre de este fracaso sería “las desgracias de la democracia”, es decir, los nacionalismos, la demagogía populista y, en fin, la Guerra Mundial.¹¹

En segundo lugar, en 1938 los regímenes democráticos parecían incapaces de movilizar las energías de los ciudadanos; las tiranías, en cambio, más bien lo contrario. ¿Cómo explicar el entusiasmo popular por Hitler o Mussolini y el estado desmoralizado de los ciudadanos de las democracias? Se comprende, así, la interrogación del *Collège de Sociologie* para pensar lo social a partir de las manifestaciones de lo sagrado. Era todo una sociología de las masas lo que estaba en juego.¹² Con el resultado de la Segunda Guerra Mundial, la historia respondió a su modo esta pregunta. Pero la victoria sobre el nazismo y el fascismo no significa (ni significó de hecho) la victoria sobre los males de la democracia.

Dicho de otra manera, la cuestión del poder no se agota en la cuestión de la legitimidad (filosófica o jurídica) de un régimen político. Y es aquí, donde la generación de Deleuze y Foucault rompe, desde un punto de vista político, con las ciencias humanas. Rompen, en definitiva, con A. Comte (pienso a esa interesantísima lección 57 del *Cours de philosophie positive*).

Es cierto que las dificultades de las democracias no era un problema percibido sólo por los filósofos franceses; pero en Francia tanto el problema como los ensayos de respuesta han seguido sus propios caminos y sus propios tiempos. Tardó en plantearse respecto de otros países, debió esperar la crisis del marxismo existencial, atravesar el período estructuralista, etc.

11. Cfr. V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, op. cit., pp. 71-72.

12. Cfr. V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, op. cit., p. 78.

Si no tenemos presentes estos problemas, no podremos comprender gran parte del trabajo de Foucault (no sólo *Surveiller et punir*, también los cursos recientemente publicados, "*Il faut défendre la société*", *Les anormaux*) y, por ejemplo, *L'Anti-Oedipe* de Deleuze y Guattari. Tampoco podremos comprender cómo a través de la interrogación sobre el poder, en el espacio abierto por el abandono de Hegel y la crítica de las ciencias humanas, aparece la figura filosófica de Nietzsche. Foucault resume la cuestión de este modo:

La cuestión de la filosofía es la cuestión de este presente que es nosotros mismos. Por ello, la filosofía hoy es enteramente política y enteramente histórica [*historienne*]. Ella es la política inmanente a la historia; ella es la historia indispensable a la política.¹³

El tercer momento de Nietzsche está signado por estas motivaciones: la superación de la subjetividad, el abandono de la dialéctica, la crítica de las ciencias humanas y el funcionamiento del poder en las sociedades modernas. Podríamos resumir en estos términos la problemática de la época: ¿cómo salir de la modernidad sin ser anti-moderno, es decir, evitando ingresar de este modo, en la dialéctica de la modernidad? Para utilizar los conceptos de Nietzsche, no se trata de elaborar una nueva filosofía de la historia ni de una filosofía de la eternidad, sino de ser *intempestivo, de pensar contra este tiempo, por un tiempo a venir*.¹⁴

2) Michel Foucault: pensar intempestivamente la historia y el poder

Prácticamente todo el pensamiento de Foucault se encuentra desplegado en análisis históricos: de su primer gran obra, la *Histoire de la folie* (1961), a su última, la *Histoire de la sexualité* (1976-1984), pasando

13. M. Foucault, "Non au sexe roi", en *Dits et écrits*, vol. III, Paris, 1994, p. 366.
14. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962, p. 123.

por esa historia de la modernidad que es *Les mots et les choses* (1966) y por *Surveiller et punir* (1975), una historia del suplicio y la disciplina. Pero las historias de Foucault no son historias en el sentido tradicional del término, no son historias ni de las representaciones ni de los comportamientos. Incluso, a Foucault no le gusta hablar de historia, sino de *arqueología* y *genealogía*: arqueología de los saberes (de las ciencias humanas, particularmente), genealogía del poder (del poder que endereza los cuerpos, la *disciplina*; del poder que gobierna las poblaciones, el *bio-poder*). El primero de estos conceptos ya había sido utilizado por Kant y por Husserl para caracterizar cierto tipo de historia del conocimiento. El segundo tiene una evidente raíz nietzscheana.

En *L'archéologie du savoir* (París, 1969), texto en cierto sentido metodológico, no aparece ni siquiera una vez el nombre de Hegel; pero sería de ciegos no darse cuenta que está hablando de él cuando marca las diferencias entre su arqueología y la historia tradicional de las ideas. La arqueología quiere, en efecto, liberarse de la filosofía de la historia y de las cuestiones que ésta plantea: la racionalidad y teleología del devenir, la relatividad del saber histórico, la posibilidad de descubrir el sentido latente en el pasado o en la totalidad inacabada del presente.¹⁵ A la totalidad y a la continuidad de la filosofía de la historia, Foucault opone la discontinuidad y la dispersión. Para ello, Foucault forjará conceptos como *enunciado*, *práctica discursiva*, *episteme*, etc. Pero el blanco de Foucault no es Hegel en estado puro, sino ese hegelianismo francés que alguno ha denominado el *hégélisme affolé* (el hegelianismo enloquecido), esto es, esa mezcla bizarra de hegelianismo y fenomenología que conocemos bajo la etiqueta de existencialismo. No sólo, entonces, Hegel y Husserl, sino, más bien, Sartre y Merleau-Ponty. Por ello, Foucault se distancia tanto de la filosofía de la historia como de la antropología. Ellas son, en realidad, las dos caras de una misma moneda.¹⁶

La idea de genealogía está presente en *L'archéologie du savoir*.¹⁷ Y la obra de Nietzsche desde mucho antes, desde 1953, cuando todavía se encontraba inmerso en la cultura existencialista:

15. Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 20.
16. Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 24.
17. Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 22-23.

Es en este panorama intelectual [hegelianismo, fenomenología, existencialismo] que han madurado mis decisiones: por una parte, no ser un historiador de la filosofía como mis profesores y, por otra, buscar algo totalmente diferente del existencialismo: ello fue la lectura de Bataille y de Blanchot y, a través de ellos, de Nietzsche.¹⁸

Sin embargo, a partir de las dificultades de la arqueología, Nietzsche y la genealogía se redimensionan en su pensamiento. En *Les mots et les choses* y también, aunque menos, en *L'archéologie du savoir*, el análisis de la discursividad está demasiado centrado sobre la discontinuidad. Para decirlo de otra manera, resulta difícil pensar la discontinuidad a partir de las solas prácticas discursivas; será necesario integrar al análisis las prácticas no discursivas. Será necesario, entonces, referir el uno al otro, el "saber" y el "poder".

Foucault ha dedicado dos extensos artículos a Nietzsche. El primero de ellos ha sido su intervención en el *Colloque de Royaumont*; en el segundo se ocupa, precisamente, de caracterizar la arqueología/genealogía a partir de la obra de Nietzsche.¹⁹

Este texto plantea tres preguntas: 1) ¿cómo se diferencia la genealogía de la búsqueda del origen?, 2) ¿qué relación existe entre la genealogía y la historia?, y 3) ¿es posible una genealogía de la historia? La primera de estas preguntas podría ser reformulada en estos términos: ¿qué significa *arjé* en la arqueología de Foucault?

La respuesta de Foucault pasa por oponer el uso que hace Nietzsche, por un lado, del término *Ursprung* (origen) y, por otro, *Herkunft* (proveniencia) y *Entstehung* (emergencia). La búsqueda del origen sería la búsqueda de la esencia exacta de las cosas en su identidad inmóvil. Así, la historia se convertiría en metafísica. El genealogista, en cambio, conduce la historia en la dirección opuesta: hacia lo externo y lo accidental, hacia las diferencias y las peripecias. Ve la esencia de las cosas como *máscaras*, detrás de cada cosa hay

18. M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (1978), *Dits et écrits IV*, París, 1994, p. 48.

19. M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), *Dits et écrits II*, París, 1994, pp. 136-156.

otra u otras cosas. El genealogista abandona, por decirlo de alguna manera, toda reelaboración filosófica del mito del pecado original. No cree que las cosas, en el principio, en el origen, se encontraban en su perfección (así habían salido de las manos del creador) y que la historia comenzaba con la caída. El genealogista no busca el origen, sino, por un lado, la proveniencia: disocia las identidades (en el caso de Foucault, principalmente la del sujeto), escruta los accidentes, los cálculos, los errores a partir de los cuales se ha formado con el tiempo una identidad. Es, según la expresión de Foucault, la articulación del cuerpo y la historia. La verdad aparece, entonces, como la afirmación de un modo de vida. Por otro lado, el genealogista busca la emergencia de las identidades y de las esencias, cómo aparecen a partir del juego azaroso de las dominaciones. El ojo, antes de aparecer como consagrado a la contemplación, estuvo destinado a la caza y a la guerra; el castigo, a la venganza, antes que a la readaptación. La cuestión de la proveniencia es, en términos nietzscheanos, la cuestión de la calidad de un instinto, de una fuerza; la emergencia, la cuestión de la lucha.

La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta la reciprocidad universal, donde las reglas substituirán para siempre a la guerra; ella instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va, así, de dominación en dominación.²⁰

Creo que estas breves referencias a "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" bastan para vislumbrar la orientación que tomará el trabajo de Foucault a partir de este redimensionamiento del pensamiento de Nietzsche. Ya no se tratará sólo de describir prácticas discursivas, sino de mostrar cómo se entrelazan con las prácticas no-discursivas, cómo saber y poder se apoyan el uno a al otro.

Foucault, como dijimos, ha estudiado detenidamente dos formas modernas del poder, la *disciplina* y el *biopoder*. De los cursos en el Collège de France editados recientemente, *Les anormaux* (París, 1999)

20. M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *op. cit.*, p. 145.

trata de la disciplina, analiza las prácticas no-discursivas (los sistemas penales modernos, las instituciones pedagógicas) que están a la base de las ciencias humanas; particularmente de la psiquiatría y la psicología. El otro curso, *"Il faut défendre la société"* (París, 1997), se ocupa, en cambio, de la genealogía del biopoder. Foucault no se pregunta ¿qué es el poder? sino ¿cómo funciona? Para ello pone en juego lo que denomina "la hipótesis Nietzsche", que opone a la "hipótesis Reich". Se trata de pensar el poder en términos de dominación y de lucha, en lugar de hacerlo a partir del concepto de represión. Este curso resulta particularmente interesante porque encontramos en él una crítica de la filosofía de la historia y, por ende, de la dialéctica, a partir de la cuestión del poder.²¹ No voy a entrar en esta cuestión; pero quiero señalar lo siguiente. Me pregunto en qué medida la crítica de la hipótesis represiva (que también ocupa gran parte de *La volonté de savoir*, 1976) no implica una ruptura en la trilogía presente en la intervención de Foucault en el Colloque de Royaumont, que se titulaba "Nietzsche, Freud y Marx". La hipótesis Nietzsche es presentada, en efecto, como alternativa del freudo-marxismo.²²

3) Gilles Deleuze: pensar intempestivamente la univocidad del ser

Resulta imposible sintetizar en algunos puntos la filosofía de Deleuze y también la presencia de Nietzsche en su obra. En gran medida, esta imposibilidad deriva de la singularidad de Deleuze, del carácter intempestivo de su pensamiento, de su *décalage* en relación con los temas y los problemas que se consideraban como filosóficos. Deleuze se opone vigorosamente al tema de la muerte o fin de la filosofía y lo hace reactivando el espíritu de sistema. La filosofía de Deleuze, por otra parte, no es un diálogo con las ciencias. Es un

21. Cfr. M. Foucault, *"Il faut défendre la société"*, París, 1997, p. 50 y ss.

22. Cfr. M. Foucault, *"Il faut défendre la société"*, op. cit., p. 38 y ss.

espacio de pensamiento limitado por la religión y la *doxa*; pero, sin residuos trascendentes y sin compromiso de ningún tipo con la opinión pública. El pensamiento de Deleuze no se entrelaza ni con las ciencias, ni con la religión, ni con la opinión, sino con los clásicos de la filosofía (Kant, Hume, Spinoza) y con las artes.²³

El libro de Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (París, 1962), es, sin lugar a dudas, el mejor libro sobre Nietzsche en lengua francesa. Junto con el texto de P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (París, 1969), constituyen las dos obras inevitables para comprender la presencia de Nietzsche en Francia. De las primeras a las últimas páginas, Nietzsche aparece como el pensador anti-dialéctico. El objetivo central del ensayo de Deleuze sobre Nietzsche es precisamente romper con las "mezclas extrañas", con los "peligros del espíritu". A partir de lo que hemos dicho anteriormente, comprenderán ustedes de qué estamos hablando y la significación de este trabajo en el panorama de la filosofía francesa de la época. La filosofía moderna aparece a los ojos de Deleuze como el testimonio de la vivacidad de estas amalgamas, mezclas de ontología y antropología, de ateísmo y teología, un poco de espiritualismo cristiano, de filosofía hegeliana de la historia y otro poco de esa escolástica del siglo XX que ha sido la fenomenología. Pero no, la filosofía de Nietzsche es la "anti-dialéctica absoluta";²⁴ es una anti-dialéctica absoluta no sólo porque se opone a Hegel, sino también a la filosofía de Kant, a partir de la cual ha sido posible el hegelianismo. O, mejor, en la medida en que plantea la cuestión crítica en términos de *sentido* y *valor*, en la medida en que extiende la posición crítica hasta sus últimas consecuencias.

La filosofía de los valores, tal como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a golpes de martillo.²⁵

23. Cfr. A. Gualandi, *Deleuze*, París, 1998, pp. 11-16.

24. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, 1962, p. 223.

25. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 1.

Es necesario comprender, entonces, cómo la *crítica* puede convertirse en *genealogía*.

El filósofo, para Nietzsche, no debe ser ni un *juez* ni un *mecánico*, ni un *obrero* ni un *sabio*. Los primeros consideran los valores como válidos para todos y, a partir de aquí, critican. Los segundos también critican, pero para ellos, los valores son hechos objetivos, valen por sí mismos. Deleuze comenta aquí la sexta parte de *Más allá del bien y del mal*, "Nosotros, los sabios". Dos formas de crítica que acaban, en definitiva, en el conformismo. Toda evaluación sigue como criterio un valor, lo supone como su principio. La genealogía pregunta, precisamente, por el valor de los valores; por la perspectiva de apreciación que los convierte en valores, por la creación de los valores. Por ello, Nietzsche substituye la dualidad metafísica *apariencia-esencia* y la dualidad científica, *causa-efecto*, por la dualidad *fenómeno-sentido*. Todo fenómeno es un signo, el síntoma de una fuerza; y toda fuerza la apropiación, la dominación de una cualidad de la realidad. La historia es la sucesión de las fuerzas que se apropian de las cualidades y de las luchas para llevarlo a cabo. La historia es, desde este punto de vista, una constelación de fuerzas en lucha, el lugar de la multiplicidad de los sentidos. Pero para Nietzsche (estoy resumiendo el capítulo primero de *Nietzsche et la philosophie*) no se trata de la relación entre fuerzas y objetos, como si éstos estuviesen dados de antemano. Los objetos de los que se apropian las fuerzas, son a su vez fuerzas. Fuerzas que luchan por apropiarse de fuerzas, tal sería el concepto nietzscheano de voluntad. La historia de las luchas de fuerzas es, entonces, la historia de la voluntad, de la voluntad que domina y de la voluntad dominada.

Me doy cuenta que sería necesario referirse en concreto al trabajo de Nietzsche para comprender de qué estoy hablando. Sería necesario recorrer los pasajes en que Nietzsche se ocupa de "lo bueno" y "lo malvado", de los ideales ascéticos, etc. Me contento, sin embargo, con señalar que para Deleuze, por lo que hemos dicho anteriormente, de la verdadera *Crítica de la razón pura* es la *Genealogía de la moral*.²⁶

26. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., pp. 99-101.

Ahora bien, que la historia sea una lucha de fuerzas, que sea una historia de la voluntad dominante y de la voluntad dominada, ¿no es algo que se podía pensar también a partir de Hegel, y más aún a partir de la interpretación de Kojève? Pienso, al célebre curso sobre la dialéctica del amo y del esclavo. Todo depende, afirma Deleuze, del rol de la negatividad. Para Nietzsche, la voluntad dominante no obtiene su fuerza de la negación, sino de la diferencia, del gozo de la diferencia. Si hay negatividad, surge como un producto de la afirmación de la *diferencia*. No es la relación entre el amo y el esclavo, entonces, la que es dialéctica; para el amo se trata, en primer lugar, de afirmar, no de negar. El que dialectiza la relación es el esclavo. La dialéctica es el modo de pensar del esclavo; ella se genera cuando se plantea la relación desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, de la representación. Para Nietzsche, en cambio, la voluntad de potencia no puede ser pensada en términos de representación, sino de afirmación y gozo.²⁷ Nietzsche nos deja ante un pluralismo sin reconciliaciones dialécticas; es más, ante un pluralismo en movimiento. La filosofía, tal como se expresa Deleuze, deberá convertirse, así, en *nómada*: "Que lo múltiple, el devenir, el azar sean objeto de afirmación pura, éste es el sentido de la filosofía de Nietzsche".²⁸

La voluntad de potencia se convierte, en la lectura de Deleuze, en la cuestión de la diferencia, de la cantidad y de la cualidad de la fuerza (lo *alto* y lo *bajo*, lo *noble* y lo *vil*; que no son valores, sino el origen de los valores). Y el otro concepto central de Nietzsche, el eterno retorno (del que la voluntad de potencia es el principio),²⁹ en el concepto de repetición. Voluntad de potencia y eterno retorno o, deleuzianamente, *Différence y Répétition*. Tal el título de la obra de 1968 donde ya no se trata de interpretar la obra de Nietzsche, sino de utilizarla para construir un sistema filosófico que reconcilie la univocidad del ser con la multiplicidad en devenir.

En cuanto al modo en que estos conceptos forjados a través de la lectura de Nietzsche son utilizados para pensar las desdichas de las

27. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 11.

28. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 225.

29. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 53 y ss.

sociedades modernas, específicamente, la sociedad capitalista, es necesario referirse a las dos obras reunidas bajo el título de *Schizophrénie et capitalisme*, es decir, *Anti-Oedipe* y *Mille plateaux*. Sería un acto de audacia condenado al fracaso pretender decir algo inteligible al respecto en pocos párrafos. Me conformo con la indicación.

He simplificado demasiado las cosas; en realidad, he maltratado la historia. Mi propósito no ha sido el de la *historia documentaria* de la recepción de Nietzsche en Francia. Lo que he dicho, en su totalidad, es en sí mismo una conclusión. Por ello, no me parece necesario agregar otra conclusión, en el sentido tradicional del término. Para terminar, diría que el concepto de "uso" no sólo da cuentas del carácter dinámico de la presencia de Nietzsche en la filosofía francesa contemporánea; nuestra lectura de Foucault y Deleuze debe ser también un uso de Nietzsche, una *práctica filosófica*.

Abstract

The uses of Nietzsche

Edgardo Castro

This article presents the "uses of Nietzsche" in twentieth century French philosophy. The author distinguishes three moments in Nietzsche's reception: from 1900 to 1930, from 1930 to 1960 (G. Battes, R. Caillois, P. Klossowski), from 1960 onwards (Foucault, Deleuze). The paper focuses especially on this third moment: Nietzsche's influence on the concept of genealogy in Foucault, and on the notions of difference and repetition in Deleuze.

DE LA VÍA DEL PENSAMIENTO CREADOR: NIETZSCHE Y DELEUZE

Gabriela I. Berti

A Nihil

Introducción

Incendio y consumación, eso es lo que debe ser nuestra vida, ¡oh, charlatanes de la verdad! Y vivirán el vapor y el incienso de los sacrificios mucho más tiempo que la víctima.

F. Nietzsche

Nietzsche ha muerto, sin embargo el guiño nietzscheano continúa proyectándose en la filosofía, el arte, la política, la ciencia y otras formas del pensamiento. Es un pensador póstumo cuya obra se entrelaza con diferentes debates de la filosofía contemporánea y ejerce una peculiar fascinación en muchos autores: Heidegger, Habermas, Foucault, Vattimo, entre otros. Del mismo modo, las controversias en torno a su figura fueron igualmente vastas. Innegablemente el pensamiento nietzscheano es un tropos destacado dentro del contemporáneo, que renovó la imagen de éste.

Entonces, ¿por qué seguir escribiendo sobre Nietzsche cuando su pensamiento ha sido pródigamente ponderado? Simplemente