

Jornadas sobre el pensamiento de Nietzsche Mod 1.

Horacio Medina, Agustina Saubidet, Matias Corba, otros.

Cita:

Horacio Medina, Agustina Saubidet, Matias Corba, otros (2009).
*Jornadas sobre el pensamiento de Nietzsche Mod 1. Dep. Publicaciones -
Psicología- UBA,, 1-25.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/agustina.saubidet/72>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pZm3/09p>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

**CÁTEDRA PROBLEMAS ANTROPOLOGICOS EN
PSICOLOGÍA**

**PROFESOR ADJUNTO INTERINO A/C
LIC. FERNANDO MONTAÑEZ**

**JORNADAS SOBRE EL
PENSAMIENTO DE NIETZSCHE**

MÓDULO I

DOCENTES DISERTANTES

MARIA LAURA MENDEZ
FERNANDO MONTAÑEZ
HORACIO MEDINA
VICTORIA LARROSA
SILVINA CUELLO

EDICIÓN

HORACIO MEDINA
AGUSTINA SAUBIDET
MATÍAS CORBA

COLABORADORES

JULIETA CALMELS
DAMIÁN ROMIO
AGUSTINA SAUBIDET

ÍNDICE

PRIMER JORNADA

1) Sobre la potencia del pensar y la interpretación	pag.3
2) Sobre fuerzas y morales	pag.7
3) Sobre la potencia de la vida y el devenir.....	pag.10
4) obre nuestra deuda con los antiguos.....	pag.13
5) Sobre el arte de fingir.....	pag.19
6) Sobre estética y política	pag.20
BIBLIOGRAFÍA.....	pPag 26

PRIMER JORNADA -MÓDULO I -

1. Sobre la potencia del pensar y la interpretación

María Laura Mendez (M.L.M.): Les doy la bienvenida a estas jornadas sobre el pensamiento de Friedrich Nietzsche. A modo de apertura, les transmito el modo en que se desarrollará esta actividad. Vamos a convertirla en un taller, con lo cual nuestras exposiciones serán algo así como una manera de lanzar las cuestiones, las problematizaciones nietzscheanas; no para que tengan una solución, porque justamente esa es la ruptura de Nietzsche: no dar ninguna solución, sino que permitir potenciar el pensamiento.

No sabemos nosotros el punto que cada otro preparó. En la jornada anterior la operatoria fue la misma, y nos pareció lo mejor. Probablemente repitamos lo mismo, desde distintas perspectivas. Algunos son un poco más ordenados, y lo tienen escrito, pero no es mi caso. Parte de nuestra propuesta consiste en que ustedes, en cualquier momento, puedan simplemente levantar la mano para que los veamos y dialoguemos. Así es que pretendemos que la participación sea constante.

Hace ya muchos años que para nosotros Nietzsche es considerado un antropólogo; y esta cuestión, de considerar a Nietzsche un antropólogo, fue realmente una novedad que introdujo la cátedra hace casi veinte años. Hace veinte años que estamos en la facultad y siempre en estos veinte años hemos trabajado Nietzsche con esta idea que es un antropólogo. Dentro de los tres autores que nosotros llamamos de ruptura, Nietzsche es el que puede, se anima y se arriesga a pensar más allá de todo el esquema y todo el dispositivo de inteligibilidad de Occidente. Es, de los tres autores, quien pega un salto mayor en ese sentido de ruptura; diciendo nosotros que es un antropólogo porque mira a su propia cultura –la cultura occidental– como si fuera otra (cuestión que nosotros intentamos hacer permanentemente, y que yo me atrevería a decir que lo hacemos con Nietzsche). En realidad la propuesta no es *pensar desde* Nietzsche, sino *pensar con* Nietzsche.

A continuación, entonces, voy a tomar algunos puntos para dicha tarea. Aclaremos que no es nuestra pretensión que esta actividad se transforme en un acto académico en el sentido clásico -justamente, Nietzsche fue echado de “La Academia”). La exposición tampoco puede ser sistemática, lo que no quiere decir que ustedes vayan a entender todo o no tengan otras cosas para decir, para lo cual los invito a que se expresen cuando así lo sientan.

No podría afirmarles con seguridad cuáles son las categorías centrales de la producción de Nietzsche. Cosa distinta sería decir que, en realidad, no hay centro en la obra de Nietzsche. Uno podría decir –con una palabra que va a usar después Derrida– que toda la obra de Nietzsche es pura diseminación: se disemina por todas partes y es por eso que no tiene centro su producción (como tampoco tiene fin ni objeto, según nos adentremos en ella). Se trata de una obra a-sistemática, más allá de que muchos autores y muchas lecturas de Nietzsche

permiten establecer períodos en su obra. Y esto último podríamos hacerlo, ya lo veremos; pero partiré de una categoría que, tal vez, sea central: su concepto de interpretación, porque el concepto de interpretación de Nietzsche es absolutamente distinto al resto de todos los otros conceptos homónimos, de los cuales podríamos decir que se encierran en una perspectiva teológico-política ¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir que cuando hablamos de interpretación en cualquiera de las otras perspectivas de Occidente, hablamos de que siempre hay alguien que ya interpretó; o que siempre hay algo que interpretar –esto que también Derrida llama “interpretación de la interpretación”. ¿Se entiende? O sea, Nietzsche diría ‘éste que interpretó puede ser el tirano o el sacerdote, y yo tengo que conocer la interpretación según ese que interpretó’. Es esta una ruptura en Nietzsche. Todo lo existente, el campo de la existencia humana –el campo social, podríamos decir– absolutamente todo es interpretación; incluida la misma categoría de sujeto, que por supuesto es una interpretación. ¿Qué dice Nietzsche utilizando una figura muy interesante?: ‘Si le sacamos al mundo las interpretaciones, nos quedamos sin mundo’, porque el mundo para nosotros no puede ser otra cosa que interpretación. Cuando Nietzsche habla de interpretación va a tomar una idea, una vieja idea de aquellos filósofos que siempre fueron desterrados –en este caso, de Leibniz– al pensar en términos de perspectiva. Es decir, una interpretación es una perspectiva. Recuerden que al inicio del ciclo de esta asignatura, yo les dije que tenemos el objetivo de cambiar de perspectiva, pero también les dije que es algo que no se puede evaluar, y que nadie sabe cuándo se hará (quizá no sea esta última cuestión algo importante); sin embargo, eso es lo que hace Nietzsche, invitarnos a cambiar de perspectiva, con una característica muy importante que hoy recobra aún más importancia ya que, digamos, es como un aspecto político de su obra: cuando yo digo que estoy interpretando, tengo que decir desde dónde lo estoy haciendo. Es este un compromiso, y también va a ser tomado por este autor fundamentalmente nietzscheano como lo es Derrida, quien dirá que se trata de una cuestión de decisión, ‘Yo decido y ustedes deciden desde donde escuchan’. La cuestión, para que no haya estafa, es enunciar que estamos viendo *esto* desde *esta* perspectiva. Es decir, que en ese sentido hay ruptura absoluta con la idea de lo Uno. Esta noción de interpretación lo lleva a Nietzsche a pensar que, si todo es interpretación, todo es ficción; absolutamente todo es ficción, y ésta es una primera ruptura con el platonismo. Nietzsche rompe con el platonismo, no hay dos mundos: un mundo ideal inmóvil (el mundo del Ser, mundo de las esencias); y este otro mundo, degradado de las apariencias (mundo de lo sensible). Justamente, lo que nos va a decir Nietzsche es que éste es el mundo que tenemos, éste es el mundo que existe. Nosotros, para estar en este mundo tomamos puntos de vista, interpretamos, y así es que desarrollará esta categoría tan importante.

Toda la filosofía que hoy podríamos llamar teológico-metafísica, toda esta filosofía está basada en un concepto fundamental que es el de Verdad, y por lo tanto, lo que quiere esa filosofía es una *voluntad de verdad*. Nietzsche se pregunta entonces: ¿quién quiere esta Verdad?, ¿quién necesita esta Verdad? No

responderé aquí; solamente pregunto. Va a sustituir entonces la categoría de voluntad de verdad por la de *voluntad de poder*. En este punto puede surgir, arrastrados por las cuestiones de la interpretación y la verdad, un claro interrogante: nosotros no podemos decir –valga para todo el contenido de la presente jornada– ‘éste es el verdadero Nietzsche’. Sería un disparate; él mismo dice que todo es interpretación, y resulta obvio afirmar que su obra también se interpreta. Lo que hacemos es un recorte posible desde otras lecturas, de Nietzsche mismo y de otros autores.

¿De dónde toma Nietzsche la noción de voluntad de poder que sustituye a la voluntad de verdad? Esta voluntad de poder es *voluntad de afirmación*. ¿Con quién piensa Nietzsche cuando piensa la voluntad de poder? Piensa con Spinoza. Cuando Nietzsche descubre a Spinoza, dice “encontré un compañero”, escribe una carta diciendo “encontré un compañero para pensar”. Spinoza había sido expulsado de la sinagoga, fue un pensador que no era respetado por los cristianos, ni por los católicos, ni por los protestantes. Toda la obra producida por Spinoza siempre se dio en grupos políticos de estudio, esto que hoy llamaríamos grupos de estudio, porque estaba también expulsado (digo también en referencia a Nietzsche, y espero que lo puedan percibir si recorren su obra y su vida). Pero, ¿por qué piensa ahí con Spinoza? Porque es Spinoza el que habla justamente de la *potencia del existir*, porque para él la vida es potencia, y si existimos es porque tenemos la suficiente fuerza para existir.

A pesar del frecuente riesgo de caer en connotaciones hegemónicas, esta voluntad de poder en Nietzsche no es una voluntad de dominio. Para nosotros, hasta hoy, toda concepción del poder tiene que ver con el dominio, tiene que ver con el dominio sobre el mundo, sobre los otros y sobre nosotros. Entonces, la otra pregunta que hace Nietzsche es: ‘¿Quién quiere este dominio?’ Y ahí produce otra complicación. El pobre Nietzsche iba de complicación en complicación, nunca simplificó nada, fue toda su vida de una complicación a otra; cada cosa que decía era peor que la anterior, en estos términos. Además, era un provocador (lo percibimos claramente en su estilo de escritura, que es pura provocación). En realidad, podríamos decir que esta provocación la hace Nietzsche para forzar lo que él llama el *pensar*, ya que Nietzsche habla de la diferencia y me parece interesante que entendamos la que existe entre el conocer y pensar. El conocimiento queda apresado en el método cartesiano, por medio del cual hay que conocer siguiendo las reglas de la dirección del espíritu; o del método positivista. Por el contrario, para Nietzsche pensar es crear, pensar es pura creación, el pensamiento es puro devenir y movimiento. Es imprevisible: cuando empezamos a pensar nunca sabemos dónde vamos a terminar pensando. Insisto, esta provocación nietzscheana tiene que ver con esta diferencia: conocer no es pensar. Yo puedo conocer mucho, por ejemplo, sobre alguna técnica, utilizaré ese ‘conocer’ para el ‘hacer’, pero esto no quiere decir pensar. Pensar en Nietzsche es esta potencia de nuestra condición de existencia humana infinita.

Agustina Saubidet (A.S.): Conocimiento sería cerrar sentido. El pensamiento, en cambio, habilitaría el juego para múltiples sentidos.

M.L.M.: Efectivamente, porque para Nietzsche no existe otro punto de partida que la multiplicidad, su punto de partida es la multiplicidad. Igualmente, Nietzsche dirá que existen *ficciones útiles*. Esto también es interesante, porque sin estas ficciones útiles nosotros tampoco podemos pensar, las necesitamos para pensar. El problema es que nos las creyésemos, que le demos estatuto de Verdad, por así decir. Es, en esta cuestión, donde vemos relacionada la noción de interpretación con la noción de ficción necesaria. Cualquier concepto puede ser una ficción necesaria, cualquier sentido sería exactamente igual de válido en términos de su necesidad. El tema es creer que realmente el concepto *es*, que *eso existe*, y que tiene —en términos de la filosofía clásica— *sustancia*. En realidad, necesitamos los conceptos para pensar, y, por lo tanto, los podemos combinar y dividir. Podemos hacer muchas cosas con los conceptos, muchas cosas con las ficciones; el peligro está en creerlos. Ahí está la denuncia que hace Nietzsche respecto del conocimiento tal como fue tomado en Occidente, donde el conocimiento es considerado en tanto posibilidad, en esta voluntad de verdad, de conocer lo real, v. gr., en términos de conocimiento absoluto. He aquí otra ruptura de Nietzsche, en este caso con Hegel.

Auditorio: Me parece que lo que quiere decir es que en realidad, si se toma una posición como verdad absoluta, lo más peligroso es volverse fanático.

M.L.M.: Claro. Ya que con cualquier verdad puede pasar lo mismo: puede ser con el Islam, puede ser con el cristianismo, puede ser con el budismo, puede ser con el marxismo...

Auditorio: ¡Con lo que sea!

M.L.M.: Exactamente, en tanto eso que aparece como ficción, como interpretación, como creación colectiva, o como creación individual de un autor; corremos un peligro si nosotros creemos que de esa forma cerramos sentidos. El peligro no es operar entonces con los conceptos, sino cómo lo hacemos, porque Nietzsche también opera con los conceptos, y el pensamiento opera con las ideas; y es nuestra manera de operar, no tenemos otra.

Auditorio: ¿Qué sería una ficción necesaria?

M.L.M.: Podríamos pensar, por ejemplo, que para Freud el inconsciente es una ficción necesaria. No podemos pensar el psicoanálisis de Freud sin el inconsciente. Ahora bien, si nos creemos que existe el inconsciente, tenemos un problema. En tanto pensemos que el sistema freudiano es una ficción necesaria, no perderemos el margen para operar con él.

Horacio Medina (H.M.): La ficción necesaria es una construcción, no está en lo real. Es producto de la imaginación, dirá Nietzsche; es un producto de la

imaginación *ficcionante*, propia de la condición humana. Hay algunos autores contemporáneos que sostienen que la condición humana es, de cierta forma, *mitante*; es decir, que lo único que se produce pertenece a la ficción, que lo único que se produce son metáforas. Esas metáforas en algún momento pueden coagularse —hecho frecuente— en su sentido, y devienen conceptuales. Entonces, se da la circunstancia en la que utilizo esos conceptos como si fueran verdaderos; el punto aquí es que yo me puedo creer que son la ‘verdad del asunto’ y el parámetro de toda racionalidad. Ahí tenemos un problema: tenemos, por ejemplo, el problema de los fundamentalismos.

2. Sobre Fuerzas y Morales

M.L.M.: Todo este desarrollo nos conduce al problema de la metafísica, que se creyó las ficciones que creó. En este sentido, cualquier ficción no es peligrosa ni deja de serlo; el peligro es que la ficción se convierta en verdad, y por eso resulta necesario en nuestro recorrido ligar el tema de la voluntad de verdad al tema de la perspectiva y a la idea de ficción.

Otra cuestión interesante en Nietzsche, que en general se presta a confusiones —por eso hablaba antes de lo problemático—, es cuando habla de los débiles y los fuertes. Cuando él habla de los débiles y los fuertes habla de dos tipos de moral: la moral aristocrática y la moral de los débiles. En función de la simplificación en la que siempre incurre el pensamiento occidental, se llegó a pensar que Nietzsche era un aristócrata conservador, que estaba postulando o apoyando a quienes poseen este poder político; y, en realidad (en Nietzsche está muy aclarado en el texto de la «Genealogía de la moral»), de lo que está hablando (otra vez junto con Spinoza) es de la relación entre fuerzas: por un lado, las fuerzas activas que quieren la vida y que potencian la fuerza de la existencia; y las fuerzas reactivas que disminuyen la potencia de la existencia. Entonces, ¿quiénes son los débiles desde Nietzsche? Los débiles son aquellos que no confían en la propia potencia de la existencia; como va a decir Spinoza: “Los poderosos nos quieren débiles”. Este postulado spinoziano tal vez sea el más claro para entender esta vinculación con Nietzsche, en el punto en el que nosotros estemos en posición de debilidad. ¿Quién nos quiere débiles? ¿Quién necesita de nuestra debilidad? Obviamente el poderoso, porque el poderoso se alimenta de la debilidad, y por lo tanto, esta relación de fuerzas es siempre una relación política ¿Quiénes nos quieren débiles? En realidad, aquel que sabe que es imposible el poder absoluto y el poder total, pero que sabe que la única manera de ejercerlo es convenciendo a los otros de que no tienen poder, de que son impotentes, y por lo tanto imponiendo una ley. La ley es para someter. En Nietzsche, todo esto tiene que ver con el judeocristianismo, donde existe la imposición de una ley de alguien que está por encima, que trasciende, juzga y somete, y que por lo tanto nos convence de nuestra debilidad. Además, en este caso afirma Nietzsche, los sacerdotes convierten esta debilidad en virtud, porque cuanto más débiles seamos mejor, más nos vamos a someter. El premio es la ‘otra vida’: otra vez una vida eterna, una vida inerte, una vida que no tiene

movimiento. Para esta promesa, y para su concepto en general, parten de una idea de la eternidad como aquello que no es tiempo, lo que es sin devenir, lo que es inmovilidad (tanto desde la perspectiva platónica como desde la perspectiva cristiana).

Silvina Cuello (S.C.): Ahora bien, estos poderosos, estos sacerdotes –que para Nietzsche pueden ser también los filósofos de la metafísica, no sólo los sacerdotes concretamente judeocristianos–, les decía, estos sacerdotes en realidad generalizan la propia debilidad, son ellos los débiles que necesitan más débiles para crear hombres de rebaño. Tal es la denominación de Nietzsche a esta homogeneización, donde en realidad son las fuerzas reactivas las que dominan y le quitan poder a las fuerzas activas. Para Nietzsche, las fuerzas, o más bien este juego de fuerzas, está en permanente tensión: no se trata de que una va a anular a la otra, o que la vaya a negar. Estas fuerzas son lo que pueden: se trata de la potencia de la que hablaba María Laura. Ella antes mencionó que la voluntad de poder no nos está haciendo referencia a un poder de dominio, sino a un poder que surge de la tensión. De aquí va a tomar justamente Foucault el tema de que todas las relaciones implican una tensión de poder, y por eso mismo la búsqueda genealógica -no la de un origen- que hace Foucault (que toma también de Nietzsche) tiene que ver con la búsqueda de qué fue lo que determinó que primaran determinados valores y no otros. Detectar qué fue lo que determinó que primaran determinadas interpretaciones del mundo; es decir: cómo fue ese juego de fuerzas que dio como resultado determinados valores o determinadas interpretaciones. En este sentido, estoy hablando de lo que propone Nietzsche en «Genealogía de la moral», que fundamentalmente es trabajar con esto que se presenta como lo dado, como obvio –y es en ese sentido que su posición es de antropólogo-. Aquello que se presenta como obvio, como naturalizado en lo social, hay que desmenuzarlo, despedazarlo. Incluso al concepto de “yo” y de “identidad” hay que desmenuzarlos para poder ver qué fuerzas, qué juego de fuerzas se dio para que sea esa la interpretación que primara.

Entonces, lo que va a decir Nietzsche es que en la cultura occidental, en la filosofía occidental, en la metafísica fundamentalmente, y en las religiones, lo que sucede es que primaron las fuerzas reactivas por sobre las activas. Las fuerzas reactivas tienen que ver con todo lo que implica medida, orden, lo que es tradición, lo que es por derecho, con la conservación de lo dado, el yo, la pequeña razón, la razón para la filosofía; tiene que ver con ese método racional para pensar y para conocer. Retomamos aquí la misma línea a la que antes María Laura hacía referencia, la que diferencia conocimiento y pensamiento en Nietzsche. El conocimiento para Nietzsche está ligado a lo que implica apresar el pensamiento con un método –como lo puede ser el método racional–, y desde esta perspectiva, el pensamiento queda ligado solamente a esta única forma de pensar, que no tiene en cuenta las múltiples formas de pensar, que son ficcionales.

M.L.M.: Otra cosa interesante, a partir de esta propuesta de Nietzsche en relación a las fuerzas, es ver que podemos considerarlo como pensador en situación —y en este punto, equiparable a Marx—, porque justamente lo que tenemos que ver en cada situación es cuáles son las fuerzas activas y cuáles son las fuerzas reactivas; y no en favor de una moral, que sería lo dado, lo establecido, lo naturalizado, sino en pos de una ética tal y como la crea Spinoza: una ética que es en relación a lo bueno y lo malo. ¿Qué es aquí lo bueno y lo malo? Lo bueno es lo que potencia la fuerza de la existencia, lo malo es lo que quita fuerza. Permanentemente vivimos en este más y este menos, de los buenos encuentros y los malos encuentros; pensamos, por ejemplo, ‘¡Ojala que este de hoy sea un buen encuentro!’ Si es un buen encuentro, ¿cuál va a ser el resultado? Podría ser que cada uno de nosotros siga pensando, es decir, que haya aumentado su potencia de pensar; si a alguien no le sirvió para nada, para esa persona será un mal encuentro, porque le disminuyó su posibilidad de pensamiento. Esto se da permanentemente, en esto no hay resolución. Por eso Nietzsche es anti-dialéctico: no hay resolución, no hay trascendencia, hay inmanencia. Este juego de fuerzas al que hizo alusión Silvina es inmanente, se da ahora, y no hay ninguna otra fuerza por encima —en este caso, por encima del pensamiento mismo de Nietzsche, que hoy es lo inmanente para nosotros—.

Auditorio: Con respecto a esta idea de los débiles y los poderosos, Nietzsche dice en un momento que los débiles... [Inaudible].

M.L.M.: Pero entendiéndolo en el sentido que propone Nietzsche: los débiles son aquellos que no tienen suficiente potencia, aquellos que no pueden hacerse cargo de esta fuerza de la existencia.

S.C.: De quienes podemos decir, en cierta forma, que están muertos en vida.

M.L.M.: Están muertos en vida porque no tienen fuerza para existir.

Auditorio: Se ha interpretado a Nietzsche como nazi.

M.L.M.: Sí. Recuerden que Nietzsche muere el 28 de agosto de 1900.

S.C.: Y habla en contra del nacionalismo alemán. En «El crepúsculo de los ídolos» es posible leer que habla en contra del nacionalismo alemán.

M.L.M.: Por supuesto que como con todo pensamiento, siempre se corre el riesgo, como lo corrió el pobre Nietzsche, de que su hermana interpretara otra cosa respecto de su escritura, pero este es el riesgo. Por eso podemos decir que Nietzsche contaba con esa posibilidad, y por esa misma cuestión se arriesga.

A.S.: No nos olvidemos que el marido de la hermana de Nietzsche era un jerarca nazi.

H.M.: Ambos terminaron exiliados en el Paraguay.

3. Sobre la potencia de la vida y el devenir

M.L.M.: Terminaron en el Paraguay armando una colonia aria.

En realidad, uno tiene que pensar que Nietzsche ha vivido en Alemania en el siglo XIX donde, en principio, el fascismo no es Hitler sino los micro-fascismos, que existen en absolutamente todas las instancias de lo social. Por eso Nietzsche advierte de este peligro del nacionalismo ario, y del nacionalismo alemán, porque este nacionalismo ya en sí mismo sería pensarse por encima de los otros. Cuando Nietzsche habla de los poderosos, no está pensando por encima de nadie, porque no es poder como dominio; insisto, el poder en Nietzsche es poder hacer, tener potencia para hacer. Poder de afectar y de ser afectado, en términos de Spinoza. Cuánto más podemos afectar y ser afectados, más poder tenemos, y este es el poder que tenemos que buscar. Pero este poder no es *por sobre* los otros, sino *con* los otros, y es por este motivo que el concepto de voluntad de poder de Nietzsche puede ser relacionado con un concepto diferente de deseo. ¿Diferente a cuál?, se preguntarán. Señalo esto porque no se trata aquí, por ejemplo, del deseo tal como lo piensa el psicoanálisis, que parte de la carencia y de la falta, es decir, que parte de la concepción judeocristiana. El deseo en Nietzsche parte de la multiplicidad: *no nos falta nada*. No se trata de aquello que nos falta: la vida es deseo, porque sino la vida no existiría. Dice Spinoza que “la vida es la hiedra que aparece en una piedra”; la vida aparece en los lugares más insólitos; ésa es la vida, la vida que puede aparecer en cuanta fisura encuentre. Esa es la fuerza de la vida, y nosotros estamos vivos porque somos portadores de esta potencia de la vida. ¿En qué consiste entonces justamente la ética? En tener cada vez más potencia de vida para poder afectar más y ser afectado más. La relación de ser afectado es siempre una relación con las otras fuerzas, agenciando otras fuerzas, construyendo otras fuerzas, combinando otras fuerzas; entonces este deseo es un deseo de afirmación, que parte de la multiplicidad, y que no tiene que ver con la carencia, con la falta.

El deseo de la carencia es el deseo de la debilidad, es el deseo que somete. Hay dos posibilidades de pensar el deseo desde la carencia. Una es este pensamiento que Nietzsche llama pensamiento sacerdotal, en el sentido de que hay alguien por encima, trascendente, que juzga; la otra posibilidad la encontramos en el concepto biologicista de instinto, que tiene que ver con la insatisfacción, en donde el instinto es lo que un cuerpo siente, y tiene que ver siempre con un cuerpo sensible —algo que nosotros tenemos olvidado—. Esta segunda posibilidad tiene que ver entonces con un cuerpo sensible, que siente una necesidad, y que consecuentemente va hacia algún lugar a buscar satisfacer esa necesidad, cuestión con la que queda nuevamente equilibrado. En realidad, este es un concepto orgánico de la vida, pero aún la vida es mucho más que eso, porque la vida así pensada está establecida en términos de un agente y de un fin (esta concepción de la vida es una concepción meramente utilitaria, cuando la vida no tiene ningún fin). Por eso es que les decía que estamos muy contentos de que estén acá, porque esto no tiene ningún fin, esto no es para sacarse más

nota porque los vamos a registrar; no les tomamos asistencia pero sabemos quien vino y quien no vino. Este acontecimiento no tiene ningún fin más que el fin propio, el sentido propio que ustedes construyan y el que todos construyamos de esto: esto es inútil.

[Risas]

Esto es inútil porque el conocimiento es imposible, porque pensar es infinito, porque lo otro sería la perspectiva del utilitarismo: 'voy a tal lado para tal cosa'. A nosotros, dentro el capitalismo, casi nos es imposible pensar en términos de inutilidad; pero, en fin, como Nietzsche se anima a pensar cualquier cosa, va justamente a cuestionar esta idea de utilidad. En la utilidad hay un agente y hay un fin, mientras que en la producción deseante de la vida no hay objeto, ni fin, ni agente, ni nada; sólo potencia de la existencia, sólo esto que —en términos de Spinoza— es pura intensidad. Si nosotros estamos acá es por pura intensidad, y tendremos que ver qué recorte haremos cada uno con esta intensidad.

Para seguir aproximándonos a nuestro propósito de hoy, hay otra cuestión, otro concepto más de Nietzsche, que sólo lo esbozo, y que también fue muy criticado. Obviamente, piensen que fue criticado por ser entendido desde el pensamiento utilitario, desde el pensamiento dialéctico, desde el pensamiento organicista. Se trata de la idea del *eterno retorno*, un concepto muy complicado en Nietzsche. ¿Por qué? Porque nuestro tiempo —y nuestra manera de concebirlo— es lineal y sucesivo, pero en el eterno retorno Nietzsche retoma al un tiempo que sería el tiempo conservador, el tiempo litúrgico, que es repetición. Nietzsche no lo dice así. Para Nietzsche no hay eternidad sin tiempo, o sea que no hay mundo inmóvil: todo es tiempo. El tratamiento de estas cuestiones será, después, mucho más complicado desde la producción de Bergson, porque es a partir de esto que Bergson va a pensar el tema del tiempo por fuera del espacio y por fuera del movimiento. Pero quizá no importe aquí demasiado. Lo que les quiero decir en relación a Nietzsche es que en la eternidad hay tiempo, porque hay devenir permanente; la eternidad es devenir, no hay eternidad sin devenir, no hay eternidad estática. No hay ni origen ni fin de la eternidad, sino que hay un devenir permanente. Diríamos que Nietzsche hace resucitar a Heráclito, y que por lo tanto lo que deviene permanentemente es la diferencia y la diferencia siempre es diferente, por lo tanto no deviene siempre de la misma forma. Por consiguiente, el eterno retorno es eterno retorno de la diferencia.

Hay otra cosa más que dice Nietzsche, muy interesante: que, de cualquier manera que lo postulemos, todo pensamiento que parte de la carencia nos hace creer que en tanto nosotros deseamos lo que nos falta, y en tanto siempre nos falte algo, siempre vamos a estar deseando algo; y que cuando eso ya no nos falta, ya no lo necesitaremos más porque hay otra cosa que ahora nos falta; y así nos paseamos en esta historia terrible, que Freud va a denominar histeria, en la cual nunca va a haber satisfacción.

Nietzsche va a plantear otra cosa: va a decir que hay que vivir de modo tal —y en esto burla a Kant— que uno desee repetir lo que vivió, cosa imposible.

Es decir, lo plantea sabiendo que es imposible. Es algo imposible, porque lo que siempre deviene es diferencia. Pero entonces, ¿qué es realmente querer y afirmar? Cuando yo quiero hacer esto, debo quererlo de tal manera que se vuelva a repetir exactamente igual como lo viví, ¡sino no lo quiero! Esto no es posible, por supuesto, porque supongan que quisiéramos hacer esto nuevamente el año que viene, la misma jornada: nunca nos podría salir, aunque yo repitiera palabra por palabra lo que esta registrando el grabador. Es imposible. Dicha repetición es imposible, pero sin embargo hay que vivir de tal manera desde esta afirmación; sería como decir 'esto que viví yo lo quiero volver a vivir'.

Auditorio: Aunque sea doloroso.

M.L.M.: Eso no importa, porque lo doloroso puede afectar positivamente. No tiene que ver de manera inevitable con el dolor y el sufrimiento, porque el dolor y el sufrimiento pueden partir de la idea de carencia, y de esta idea de impotencia y de debilidad. Por eso, y para eso, Nietzsche toma la figura de Dionisio. Dionisio se contrapondría más o menos a Cristo en este punto, ya que depende de la figuración que se imponga. Porque habría que hablar más del Cristo resucitado –lo que en realidad el cristianismo toma de una manera muy sesgada– y entonces la resurrección podría tener más que ver con Dionisio, más bien que con el aspecto de la muerte y la crucifixión.

S.C.: Dionisio se casa con una mortal, y por este hecho no tiene derecho propio a trono. Él es quien llega a algunos de los dioses del Olimpo, pero derramando sangre. Matan a su padre. La siempre celosa esposa de Zeus mata a la madre, aunque a él lo salvan y lo atan al muslo de una pierna de Zeus para que se geste los últimos tres meses, ya que la madre estaba embarazada. Después lo hacen matar nuevamente, lo despedazan, pero la madre de Zeus nuevamente lo reconstituye. O sea que revive permanentemente. Además, es el dios del exceso, es el dios de la vid, del vino. En ese sentido lo que se derrama cada vez que él lucha para acceder al trono es la vid, es la sangre. De aquí que sea Dionisio el que revive, y en el mismo sentido se puede tomar a Cristo. Pero no el Cristo del cristianismo, sino el mito mismo de Cristo, que sería aproximadamente homologable, sin toda la connotación religiosa.

M.L.M.: El Cristo crucificado podría ponerse en línea con el paulismo, tal como Nietzsche lo llama para referirse al momento en que el cristianismo se agencia al poder. El otro Cristo es ese Cristo resucitado, que justamente muere y resucita, y esto sería lo que da potencia a la vida. Pueden corroborar que esto es tan así en la circunstancia de que todo el culto de la resurrección en América no era proclamado por los españoles en su proyecto de colonización, porque tenían mucho miedo que los indios tomaran la idea de la resurrección para poder resucitar sus culturas. Toda la conquista se hace con la imagen del Cristo crucificado, esa imagen doliente del Cristo crucificado, porque la otra es peligrosa: la otra implica resurrección.

S.C.: Además, los íconos de la Iglesia apuntan todo el tiempo al sufrimiento, para generar lo que Nietzsche llama “hombres de rebaño”, que para lo único que vinieron al mundo es para sufrir y así después acceder al Reino de los Cielos –a través del sufrimiento. No han venido al mundo para esta vida afirmativa representada por la resurrección, sino al sufrimiento mismo en esta vida. Esto lo encontramos figurado en el Purgatorio: siempre seguimos sufriendo.

H.M.: Se me ocurre también reflexionar un poco más en esta cuestión de Latinoamérica que María Laura comentaba. Si nos detenemos a pensar, las obras del barroco latinoamericano están muy sostenidas en la pasión de Cristo. Los cristos sufrientes y sangrantes son muy llamativos, y creo que hay un anclaje muy importante de esa concepción.

M.L.M.: Es el Cristo de Velásquez el Cristo que traen a América, este Cristo sufriente.

Ahora sí, la última cuestión que quería presentarles y de la que me ocuparé brevemente para que prosigan quienes me acompañan. Tiene que ver con una idea extraña en Nietzsche, que es la de *transvaloración*. Los valores de esta moral de la metafísica, que van a tener su culminación en la Modernidad, para Nietzsche deben ser transvalorados, es decir, transformados en otros valores. Esta operación de transvaloración la tendrá que hacer una figura que Nietzsche propone, y que en realidad yo creo que no fue muy bueno el término alemán que él propone. Es el nombre de “superhombre”, y creo que no fue muy bueno sobre todo por la connotación que tiene en el imaginario de la Modernidad un término como “superhombre”, junto con sus consecuencias. Es por eso que un pensador como Gianni Vattimo lo llama el “ultrahombre”; es decir, más allá del hombre, entendiendo como hombre al hombre de la Modernidad, el hombre del Renacimiento, el hombre del Humanismo. El ultrahombre será aquél que sea capaz de transvalorar, o sea de modificar los valores, y crear así otros valores afirmativos para la vida.

4. Sobre nuestra deuda con los antiguos

H.M.: **Übermensch** es el término del alemán. Lo planteo para poder pensar esto del ultra. **Über-** tiene que ver con esto de lo ultra, lo último, lo que traspassa, lo que es “trans-”. No tiene tanto que ver con esta idea de un “superhombre”, y es por eso que la traducción de Vattimo acentúa esta cuestión del tránsito. La idea de lo “super-” en el superhombre da lugar a esta hegemonía en la lectura de Nietzsche, más bien vinculada al proceso del nazismo, donde el superhombre está muy ligado a la “bestia rubia”, que también es otro de los conceptos que a veces encontramos en la lectura de Nietzsche. Subrayemos esta idea de tránsito: desde el último hombre, del hombre que quiere perecer, que es el último hombre de Occidente. Se trata de una forma procedente de la globalización de cierto humanismo; y éste es el

hombre que debe perecer, aquél que tiene que morir de alguna manera; es el hombre débil, y este último hombre es a su vez un tránsito hacia ese superhombre, que tendrá otro tipo de connotaciones.

A.S.: Mencionemos además que este superhombre está ‘más allá del bien y del mal’, más allá del esquema metafísico. Se trata en este punto de la lógica de la multiplicidad, por lo tanto no se puede prever ese superhombre, porque si pudiéramos hacerlo, no estaríamos entonces dentro de la lógica de la multiplicidad sino dentro de la lógica de la metafísica occidental y justamente este superhombre va más allá de la metafísica, más allá del bien y del mal.

M.L.M.: No es el hombre del fundamento. No hay ningún fundamento: es todo lo que existe, es pura inmanencia.

H.M.: María Laura habló de muchos temas, y vamos a tratar de volver sobre algunos conceptos que ella introdujo, desde diferentes perspectivas.

Lo que yo quería que tratemos de pensar juntos, en primera instancia, es trabajar qué es lo que pasa con el tema de la expresión en Nietzsche; es decir, poder pensar a Nietzsche también como un filósofo de la expresión. ¿Qué sería esto de filósofo de la expresión? Se trata de pensar de qué manera Nietzsche escribe; de qué manera nos acerca su lenguaje y sus palabras, para poner a funcionar estos conceptos que traía María Laura, relativos a la interpretación. Siempre estamos acostumbrados a ver a Nietzsche como un filósofo de ruptura, como un pensador de ruptura sobre determinados contenidos, o sobre determinados constructos que tienen que ver con la historia del pensamiento occidental; pero a veces no ponemos el acento en el nivel de la expresión: si la expresión produce o no una ruptura respecto a la tradición filosófica en Occidente. Y, en ese punto, sí me parece que también produce una ruptura.

Ahora bien, ¿en qué sentido la produce? Nosotros estamos acostumbrados a recibir (por parte de la tradición filosófica) obras sistematizadas, obras que tienen que ver con el movimiento de la dialéctica —sobre todo en el siglo XIX— y obras que tienen que ver con la lógica formal y el positivismo. Esta situación va produciendo cierto ‘fijismo’ del sentido, en la lectura del texto filosófico, que es conducida por un método particular, cuestión que algunos autores contemporáneos llaman los “protocolos de lectura”. Es decir, uno tiene una obra determinada —podría ser, digamos, Hegel—, y necesita un protocolo de lectura para poder leerlo, necesita algún tipo de institución que articule un saber desde una posición de poder sobre ese texto. ¿Se entiende? Un protocolo de lectura podría resumirse en la frase: “Hay que leer a tal autor de tal o de cual manera”, y semejante afirmación es dicha siempre desde una articulación del poder. Por este motivo, las lecturas no son ingenuas nunca, porque de alguna manera refuerzan y sostienen posiciones de poder.

M.L.M.: Posición diferente a la que sostenemos, cuando dijimos “nosotros leemos desde *acá*”: siempre vamos a leer desde una perspectiva, cada uno leerá desde la perspectiva que quiera, que pueda, que articule. El protocolo impone

una forma de lectura, el protocolo responde al modelo de producción dogmática teológico-política.

H.M.: Sí. Aquí nos topamos con la figura del laberinto. Es una figura que tiene que ver con una operatoria textual, una operatoria de lectura, que es la del laberinto de Cnosos, allí donde se halla el minotauro, y el hilo que nos conduce a la verdad de su encuentro es el hilo de Ariadna; es un método para acceder a esa verdad, metáfora que podemos alcanzar mediante dicha figura del laberinto. El método tendría que ver con este protocolo de lectura: hay un hilo que nos va a conducir a la verdad.

En Nietzsche esto se derrumba. Esta concepción de lectura, esta operatoria de lectura se derrumba. Por lo tanto se va a producir, como decíamos al principio, algún cambio, algún quiebre respecto a la expresión en la literatura filosófica. ¿Cuál sería este quiebre en la expresión? Deleuze tiene un pequeño texto – vamos a darnos referencias bibliográficas, así también ustedes pueden ir a las fuentes –, que se llama «Nietzsche». En ese libro, Deleuze se pregunta: ‘¿Cómo es que se produce el cambio en la imagen del pensamiento a partir de este nivel de la expresión? ¿Cómo va a cambiar una imagen del pensamiento, y también la imagen del pensador?’ Se refiere a este pasaje, al que aludía María Laura, que va del filósofo entendido como aquél que tiene un ideal de conocimiento, que muere por la verdad –y esto no es poco –, que entrega la vida al suicidio por la verdad (tal cual aparece en Sócrates); hacia un trastocamiento de la expresividad. Seguramente, recuerdan que con Sócrates y Platón teníamos la vertiente del diálogo: el diálogo era la forma de expresión del **logos** filosófico que conduce a la verdad; en Nietzsche –siguiéndolo a Deleuze– vamos a encontrar dos formas de expresión que se complementan entre sí: una es el aforismo, y la otra es el poema.

Antes de entrar en el aforismo y el poema vamos a hacer otra articulación. Para Nietzsche, estas formas de expresividad van a hallar una huella dentro del pensamiento filosófico –en realidad, no tendríamos que llamarlo filosófico, sino que podríamos hablar del pensar en general, de un pensar inmanente a la vida-. Esas huellas van a estar situadas en lo que se conoce como el pensamiento presocrático, y particularmente, Nietzsche va a relevar a uno de los filósofos que él considera maravilloso: ese filósofo es Heráclito. Esa articulación del lenguaje a partir del aforismo y el poema no se da en todo el campo de la filosofía. Para Nietzsche, está ubicada en este pensamiento originario presocrático, y por lo tanto, él de alguna manera inviste las huellas de este pensamiento para pensar lo contemporáneo. ¿Para qué vamos hacia los presocráticos? ¿Sólo por una cuestión de erudición filosófica, tal vez etimológica? No, porque para Nietzsche tiene que ver con poder pensar el futuro; pensar al filósofo del porvenir; pensar cuáles son los modos de vida que activan al pensamiento y pensar cuáles son los pensamientos que afirman la vida. Él va a encontrar esas huellas en el pensamiento presocrático, y bajo estos modos de articulación del lenguaje, que no constituyen una articulación sobre la racionalidad platónica y socrática sino sobre otras formas de racionalidad, pero

que van a estar vinculadas con un **logos poiético**: un **logos** de pura producción, de producción de un lenguaje afirmativo de la vida. Pega un salto hacia esa antigüedad y deconstruye el lenguaje filosófico, con lo que aparece una revitalización del aforismo y el poema, que son las formas de escritura que nosotros encontramos en Nietzsche. Es por esto que nos resulta tan difícil poder interpretarlo, porque no tenemos la añorada sistematicidad, no tenemos un esquema lógico para poder seguir la 'cadena de razonamientos'; de allí la dificultad.

M.L.M.: Esto también tiene que ver con esa consideración generalizada acerca de los últimos escritos de Nietzsche, que son aquellos donde más se afirman estas formas, este otro estilo, cual escritos de la locura. Sí, son escritos exagerados de Nietzsche porque ya estaba loco. Sin embargo, las cartas de Nietzsche hasta sus últimos momentos, hasta que realmente está mudo por su enfermedad, dan cuenta de que esta operación no es ni más ni menos que eso: una operación (operación que, como decía Silvina, hace por pura provocación).

H.M.: Bien. Entonces, el aforismo tiene que ver con una forma de fijar el sentido, de producir algún tipo de corte fragmentario. En ese momento se produce una escansión del devenir, y Nietzsche dirá que el poema es una forma de evaluación. El aforismo es una interpretación y el poema es una evaluación. Estos fragmentos, en algún momento, producen una jerarquía y se convierten en un poema.

S.C.: Pensemos que la genealogía interpreta y valora.

H.M.: Así es: produce un valor. El filósofo del futuro va a tener que ver con dos profesiones particulares, profesiones que el filósofo contemplativo nunca tuvo en cuenta, y que son profesiones inmanentes. Una es la del médico fisiólogo, porque es aquél que puede evaluar el juego de fuerzas (porque aquí la fisiología, muy por fuera de una égida biologicista, tiene que ver con poder tomar cualquier fenómeno como un síntoma, y ese síntoma remitirá a un juego de fuerzas). Me gustaría pensar más la fisiología como un '**logos** de la **physis**': es éste un juego de fuerzas propio de la ontología presocrática, un devenir continuo, donde las fuerzas siempre están en tensión y por ende en constante devenir. Es el 'sintomatólogo' el que puede producir una lectura de los síntomas.

La otra profesión que es inmanente a este campo del sentido es la del artista, que es aquel que puede evaluar y producir una jerarquía de los signos o de las interpretaciones, y que al producir esto hace una creación; y esa creación es una evaluación: produce una evaluación de la interpretación, y en consecuencia, una interpretación más.

M.L.M.: Y dice Nietzsche: 'Nunca tuvo pretensión de verdad; pues el arte, ya saben, no crea la verdad'.

H.M.: Es decir, todo lo contrario. Le permite no morir por la verdad. Entonces, este artista, este fisiólogo, este 'sintomatólogo', son los que conforman al filósofo del futuro, que en última instancia para Nietzsche va a ser el legislador, porque es aquel que puede producir las ficciones y las leyes de su propia regulación. Va a generar sus propias reglas, y el propio juego del lenguaje, que le va a servir como una ficción para hacer soportable la vida — ficción singular, que remite a la emergencia de una singularidad —.

S.C.: No se trata aquí del filósofo rey de Platón, el cual juzga los discursos y las prácticas. Nietzsche está hablando desde la singularidad y no desde la Universalidad.

H.M.: ¿Con qué tiene que ver todo este pensamiento? ¿Cómo pensar una genealogía de este pensamiento? Yo les decía que estaba muy asociado al pensamiento presocrático, y a Heráclito en particular. Heráclito es un filósofo que cae por fuera de la metafísica que Nietzsche acusa, porque le permitirá articular la temática del devenir. Quizá conozcan algo de Heráclito, algunos de sus aforismos más famosos: "No te bañarás dos veces en el mismo río", porque el río está en constante devenir, las aguas no son nunca las mismas. En un instante determinado, las aguas no van a ser las mismas aguas que en un instante distinto, porque el río corre, fluye; ni el yo que se baña sería el mismo. El efecto subjetivo que se produce en un momento no va a ser el mismo que en otro momento.

Allí hay una cuestión muy importante con respecto a la temporalidad. Para Heráclito el mundo es un constante devenir, y ésta es una de las ideas que a Nietzsche más le interesa rescatar de Heráclito. De aquí que este juego del mundo sea un juego de fuerzas. La palabra juego no es cualquier cosa, porque el juego también para Nietzsche va a ser muy importante. Piensen que el niño que juega a los dados es una imagen de Dionisio.

Volvamos al río. Las cualidades de ese río siempre son múltiples. Para Heráclito no va a haber un mundo físico vinculado a una lógica de atribuciones, sino que hay un fluir continuo donde todo se construye y se destruye en el mismo instante. Esto último es muy estremecedor para el pensamiento, porque a partir de esta postulación no hay suelo firme para poder pensar y decidir desde allí la detención sustancial de ese movimiento. Si todo esto es así, nos topamos con el problema del fundamento, del parámetro que determine la detención de ese fluir. Desde Parménides, vamos a encontrar una respuesta: el devenir no es el Ser; ya que el Ser es quieto, siempre es inmóvil y todo lo que es múltiple siempre se va a referir a esta *esencia* que está quieta, de la cual es su manifestación. Luego, Platón dirá que cuanto más me acerque a una *copia* — a imagen y semejanza — de la esencia, voy a estar más cerca de la Verdad y de la realidad; y que cuanto más lejos me encuentre de esta esencia, estaremos más cerca de la falsedad, en el campo mismo de las puras apariencias.

Entonces, ¿cómo sostener esta cuestión de los contrarios, de que todo fluye? Para Heráclito, no hay principio de no-contradicción, no hay una cosa y otra que sea su opuesto, sino que todo es al mismo tiempo lo mismo: "La miel es

amarga y es dulce". Entonces, tendrá que sostenerse en ese tránsito de lo dulce y lo amargo. Lo dulce y lo amargo: he allí un movimiento que se captura en el *entre*; el devenir amargo de lo dulce y de lo dulce en amargo. Por supuesto que esta tensión está sujeta a la interpretación, y ahí es donde está el juego del sentido. Por lo tanto, también es un desafío el poder pensar en paradojas, ya que bajo el pensamiento único de Occidente, la paradoja está desterrada —no es posible pensar nunca en esos términos sin tocar el terreno de la 'locura', por ejemplo—.

Auditorio: [Pregunta inaudible]

H. M.: A mí me parece que Heráclito tiene mucho que ver con las filosofías orientales, con el pensamiento oriental, tanto histórica como geográficamente. Pero, ¿el pensamiento oriental leído desde dónde?

Auditorio: ¿Es oriental Heráclito?

H.M.: Veamos. Lo que a ese respecto me parece interesante es que Nietzsche releva a los presocráticos en tanto productores de pensamientos 'de colonia'. Son pensadores que no están centrados en la polis griega, no responden a un pensamiento políticamente articulado con Atenas, sino que son extranjeros en Atenas. Es un pensamiento absolutamente periférico al pensamiento del **logos** filosófico. El único presocrático que será reapropiado por Platón es Parménides, porque el tema de la esencia inmóvil le será muy útil después para situar su doctrina de las Ideas. Pero toda la temática del devenir le suena extraña al pensamiento filosófico, porque no le permite determinar donde está el Ser y donde está el no-Ser, a los que Heráclito deja en una tensión continua como lugar del devenir. Para el pensamiento platónico todo devenir —toda multiplicidad, podríamos decir— se reabsorbe en el Ser, y esto tendrá consecuencias en todo el pensamiento dialéctico en Occidente.

Estas concepciones del devenir tendrán que ver con la articulación que hace Nietzsche del lenguaje. Si yo digo 'Esta miel es dulce', esto para Nietzsche va a ser una ficción útil, porque está referida a un nivel práctico de la vida humana. Eso que llamamos dulce es una convención, nos ponemos de acuerdo convencionalmente como primer acto de lenguaje...

M.L.M.: ...No lo detiene porque, en realidad, la ficción sigue. En nuestra vida cotidiana, a modo de caso, con los colores se lo puede captar claramente. Decimos 'Eso es verde'. Pero, ¿es realmente así? Eso no es verde. Existe toda una operación muy compleja que hace el ojo, que lo ve verde sin saber qué verde ve cada uno; pero en relación a esta operación, nosotros convencionalmente lo llamamos verde, porque sino, no podríamos vivir, coexistir. Son ficciones que sirven operativamente para la existencia cotidiana, y como dijimos, el problema es creérselas.

A. S.: Es importante recordar que, al considerar la figura de Dionisios, Nietzsche también toma a Apolo (dios de la medida, el orden y de las artes) y dirá al respecto que frente al caos (representado por la figura de Dionisios), frente al devenir sin sentido, el hombre se angustia. Necesitamos entonces valorar, otorgar un valor a eso que por esencia no existe, para poder vivir. Ahora, ¿qué hago yo con mi forma de valorar?; ¿qué hago con el valor que creo? ¿La pongo en un lugar metafísico, como hizo Platón?; o, por lo contrario (y esta es la apuesta que hace Nietzsche, lo hago jugar, tomando parte de esto, sabiendo que es un valor más entre tantos otros posibles por lo tanto ese valor estará más sujeta a la crítica, a la interpretación y al devenir mismo? El valor mismo es ya una interpretación para Nietzsche, una toma de posición.

5. Sobre el arte de fingir

H.M.: Hay un texto de Nietzsche llamado «Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral», en el que trabaja su concepción del lenguaje muy pegada a la temática del devenir. Ahí tiene una ficción, un mito – al igual que lo tuvieron Hobbes, o Rousseau – sobre el inicio de la cultura ¿Cómo es que se produce el lazo social, la cultura y el lenguaje? Él va a decir que por alguna cuestión de hastío, el hombre necesita vivir en forma gregaria, y en ese momento, que entabla un lazo con el otro, se produce el primer impulso hacia la verdad, porque tienen que comenzar a convenir entre ellos sobre cómo nombrar las cosas. Entonces, ahí va a situar la necesidad de producir conceptos, y por ende el concepto se produce por una abstracción de las diferencias. Mencionará cuestiones como ‘esta hoja no es igual a esta otra: la hoja de un pino no es igual a la hoja del alerce’; pero para llegar al concepto de hoja necesito abstraer las cualidades de estas hojas particulares; y entonces, no hay nada en realidad que se asemeje al concepto ‘hoja’: la hoja abstracta no tiene ningún referente en lo real. El solo hecho de decir ‘hoja’ es un acto de convencionalidad. Nietzsche va a situar esta pragmática del lenguaje como inicio de la posibilidad de nombrar algo. Ahora, si esto se constituye en un concepto, corre el riesgo de pasar a ser **causa sui**. Por ejemplo, podemos pensar qué pasaría si llevamos esta idea dentro del campo de la moralidad. Si yo abstraigo la idea de honestidad, esto se constituye en un concepto, y digo Fulano o Mengano es honesto en función de un parámetro de honestidad abstracto. Este movimiento de conceptualización, propio del **logos** filosófico platónico, configura también una moral, ya que termina produciendo abstracciones que son causa de acciones morales. Entonces, Nietzsche va a denunciar que esto es una ficción producto de la convención del lenguaje. Estas ilusiones se olvidan que lo son: se produce la ilusión, pero al mismo tiempo hay un mecanismo de olvido respecto a su estatuto de ‘metaforicidad’, y por lo tanto la verdad aparece como efecto de un mecanismo de olvido. Nietzsche va a terminar diciendo que la verdad es el residuo de las metáforas creadas por los hombres, y que esas metáforas se olvidan de que son puras creaciones ficcionales. Las metáforas tienen que ver con la capacidad de nombrar, porque para Nietzsche la capacidad imaginativa del hombre es parte de la condición humana –“el hombre tiene el arte de

fingir” –. Poder fingir quiere decir poder crear formas ilusorias, y el lenguaje es la forma ilusoria por definición. De hecho, para decir la verdad se puede fingir fingir; y el arte del poeta es éste: el poder fingir fingir, para inventarnos un valor. Pero en realidad lo que está expresando es pura creación del lenguaje.

M.L.M.: A nosotros nos cuesta mucho pensar estas cuestiones, porque tanto la ciencia, como la filosofía y la religión, no hicieron más que coagular sentidos. Vamos a ver más adelante con Lévi-Strauss que en toda producción mítica, los mitos son versiones sobre lo mismo: versiones, y versiones, y versiones, y versiones... Infinidad de versiones hechas de retazos de otras y otras versiones; pero imposibles de coagular en un sentido unívoco del mito y de su interpretación. Esto tiene que ver con la multiplicidad, porque el lenguaje siempre es tramposo; porque es paradójico. Nosotros no tenemos más remedio que movernos en este campo paradójico del lenguaje –hasta el propio Lacan lo sostuvo–; y la única manera de zafar ha sido el mito, la creación del pensamiento mítico, que no es más que pura multiplicidad e imposibilidad de fijar sentido, aunque paradójicamente lo que produce el mito son sentidos. Los mitos, como lo había afirmado antes Franz Boas, en realidad nacen para deshacerse; y en ese sentido, podríamos decir, son dionisiacos.

6. Sobre estética y política

H.M.: Antes de que continúen mis compañeras/os, yo quería darles un ejemplo, que estuve comentando con otro compañero y que tal vez sería bueno charlarlo entre todos; es un ejemplo en relación a esta cuestión de la ficción. Nosotros podemos pensar que la necesidad práctica, la necesidad de un lazo social, implica gestar algo que se parezca a la democracia.

Hubo un momento en la historia donde aparece la democracia por determinado juego de fuerzas del discurso y de las prácticas, tal cual se articula, por ejemplo, en la polis griega (o, en otro momento, aparece la democracia tal cual se articula luego de la Revolución Francesa). Entonces, eso es un juego de lenguaje determinado, que responde a una necesidad práctica de lazo social. Es decir, ¿cómo vamos a seguir viviendo? ¿Cómo organizar la experiencia de vivir juntos? En consecuencia, ese concepto de democracia instituye una forma de vida determinada: hay una relación entre ese concepto y esa forma de vida determinada. Ahora bien, el filósofo del futuro, el pensador del futuro, tiene que ser, como decíamos, sintomatólogo y artista; este pensador tiene que poder leer los síntomas de esa conformación, de ese juego de fuerzas que se llama democracia. Poder leer los síntomas para poder crear otros conceptos, otras formas de vida, para instituir modos distintos de democracia –o vaya uno a saber cómo podríamos llamarlo–. En ese punto hay una implicancia estético-política del pensamiento de Nietzsche. Al menos, en la vertiente que implica cierta concepción del uso creativo del lenguaje y su vínculo con las prácticas.

Bueno, cedo la palabra.

S.C.: Quería retomar algunas cuestiones en relación al conocimiento y el pensamiento creativo, y específicamente la vertiente del filósofo artista y del filosofar a martillazos. Antes, dijimos que el conocimiento sería el pensamiento apresado por un método como lo puede ser el método racional, la pequeña razón, y que ahí lo que triunfarían son las fuerzas reactivas.

En el juego de fuerzas, el conocimiento, la ciencia que tiende al objetivismo, se relaciona con este triunfo de las fuerzas reactivas; y en este sentido, la propuesta de Nietzsche va a ser una crítica a ese conocimiento, una crítica en tanto destrucción: por eso el filosofar a martillazos. Fundamentalmente, una crítica de la voluntad de Verdad en las ciencias y en el conocimiento. Es así que la búsqueda del conocimiento tiene que ver con el temor a lo desconocido, a lo incierto, y es en ese sentido que lo que se hace es asimilar lo incierto a algo parecido: se hace una suerte de reconocimiento, y todo va a pasar por las ideas, que es lo que más manejamos. Lo ajeno se presenta como violento, y por esto mismo decíamos que también Nietzsche es un antropólogo —cuando hacemos referencia a la *otredad* en la antropología, la que muchas veces no ha hecho más que expulsarla completamente a la naturaleza —.

Para Nietzsche, el pensamiento tiene que estar ligado a una afirmación de la vida, y la vida misma activa al pensamiento. Es un doble juego, y como lo afirma Deleuze en su libro «Nietzsche y la filosofía», ésta afinidad entre el pensamiento y la vida va a ser la esencia misma del arte. En este sentido, el arte estimula la voluntad de poder, estimula el querer, porque la voluntad de poder es este querer que está ligado al eterno retorno, siendo la diferencia que lo que se produce en ese punto.

H.M.: Esa repetición —que no es más que el devenir mismo, el acontecimiento de una singularidad— manifiesta y afirma lo múltiple, porque cuando vuelva a acontecer va a ser siempre distinto, una marca de la diferencia: va a ser repetición de la diferencia. Por eso lo trágico de la existencia es afirmar el dolor, un dolor necesario para la existencia. Nietzsche habla del dolor de la parturienta, el dolor del nacimiento, ese es el dolor que se afirma como alegría de la vida.

S.C.: Podríamos decir que quien busca que en la repetición retorne todo igual es para Nietzsche alguien decadente. Lo reactivo siempre despotencia la existencia, ya que no se puede reducir lo múltiple a lo Uno.

M.L.M.: Y se trata de lo Uno en términos matemáticos. Nosotros estamos acostumbrados a pensar lo Uno en términos matemáticos, pero esto es imposible porque estaríamos por fuera de la sustancia. La sustancia para Nietzsche es todo lo existente, y es infinita.

S.C.: La voluntad de poder no es un ‘fundamento fundante’ para Nietzsche, sino que tiene que ver con un fundamento vinculado con lo múltiple, con la subversión, con que las ficciones son provisorias; y es en este sentido que está hablando del filósofo artista. El filósofo artista es el que después de hacer la

transvaloración, crea nuevos valores. Después de invertir, de destruir con el martillo los valores modernos — estos ideales, estas esencias, esta Verdad que se pretende como única —, lo que hace es crear más ficciones, y ficciones que siempre son precarias. Incluso, la voluntad de poder como concepto es la gran ficción; cómo desarrollemos esta cuestión es algo que va a tener que ver con más ficciones: un punto en el que juega mucho con la paradoja, y no con la mentira que se contrapone a verdad. En la vida misma jugamos con ambas cosas; y en ese sentido, el arte va a ser lo que justamente magnifica el error, la mentira, la ficción, siendo de esta manera la gran potencia que afirma la vida, desde este lugar de crear ficciones. Por eso la voluntad de poder no es un fundamento último.

Nietzsche dice que la voluntad de poder, en sí misma, es por un lado inconsciente; y por otro lado, rige el juego de las fuerzas: afirma o niega la vida de acuerdo a las fuerzas que triunfan en ese juego. Si triunfan las fuerzas reactivas, hay una negación de la vida, de la diferencia, del devenir. Por otra parte, incluso dentro de la filosofía, los que dejaron de lado la idea de Dios y la idea de esta última esencia, son nihilistas que aspiran a la voluntad de nada, y en realidad se trata para él de una suerte de nihilismo incompleto, en el que también triunfan las fuerzas reactivas. Este nihilismo sostiene que no hay nada más allá, por lo cual lo que estos nihilistas hacen es transcurrir sin más a lo largo de su existencia y esperar la muerte, y es por este motivo un caso en el que no se está afirmando la vida. Nietzsche dice que a esa posición le hace falta una nueva vuelta, que a ese nihilismo incompleto le hace falta una afirmación. Aquí afirmación viene por el lado de interpretar, de crear nuevos valores, nuevos sentidos.

H.M.: Es importante lo que dice Silvina ya que hay, entre otras, dos interpretaciones de la obra de Nietzsche — que luego comenzaron a quebrarse a partir de quienes recuperaron su producción desde la segunda mitad del siglo XX —. Una de ellas la vinculaba con el nazismo, y la otra con filosofías vitalistas o irracionalistas. Por ejemplo, cuando se dice que Nietzsche ‘nos deja nadando en una nada infinita’, y que entonces es una mera irracionalidad, una proposición “bestial”, digamos; pero Nietzsche no se quedó allí y da una vuelta más, que es la del pensador del porvenir, que tiene que ver con esta actitud afirmativa que crea diversas formas de vida a partir de la transvaloración. No es que haya en él una propuesta del tipo de un programa político, sino que abre la posibilidad de que algo pueda ser afirmado desde un lugar que ya no recurra a los valores trascendentales de la época. El desafío está puesto en generar nuevos valores y nuevas formas de vida.

S.C.: Otra aclaración importante es que para Nietzsche la voluntad de poder tiene cantidad y cualidad.

En cuanto a la cantidad, es algo que tendrá que ver con qué fuerzas triunfan, por lo que podrá ser negativa o afirmativa. En cuanto a la cualidad, la voluntad de poder es en sí misma afirmativa, tiene que ver con la energía vital, tiene que ver con la vida misma; con lo cual el eterno retorno puede darse solamente con

una voluntad de poder afirmativa. Querer de tal manera que esto se repita incesantemente, afirmar de tal manera el instante y la vida misma. Entonces, la conexión entre la voluntad de poder afirmativa y el eterno retorno, producto de aquella, da como 'resultado' el ultrahombre. Es este hombre dionisiaco, el filósofo artista que transvalora los valores; aquellos valores que en realidad ya fueron invertidos, debido a que se puso como causa lo que no es más que un efecto. Nietzsche relata cómo se pone a Dios como causa de todo, cuando en realidad es un producto del pensamiento: la razón misma fetichizada, el lenguaje fetichizado.; y el ultrahombre no va a ser el hombre al que se llegaría como fin en sí mismo –cual punto de llegada evolutivo–, sino que es el hombre que permanentemente se metamorfosea, pudiendo destruir sus propias interpretaciones y sus propios valores para crear nuevos. Es cierto que esas interpretaciones y esos valores no se deben dogmatizar, motivo por el cual esto tiene que ser siempre precario (y de hecho esta cualidad de modificable es posible porque se crean ficciones, es el artista que crea ficciones).

Auditorio: [Comentario inaudible]

S.C.: Exacto. Al final de «Así habló Zarathustra», Nietzsche empieza a blanquear el tema del ultrahombre. Por eso les decía que la voluntad de poder, y los otros conceptos nietzscheanos, también son ficciones, son ficciones precarias, que le sirven a Nietzsche en ese y en otros momentos.

H.M.: Es justamente en el momento de la caída de la metafísica platónica. En su pequeño texto denominado "De como el mundo verdadero terminó convirtiéndose en una fábula", que está en «El ocaso de los Ídolos», enfoca con sentencias una historia de la metafísica –por supuesto, de modo muy irónico– mostrando la caída de la trascendencia, del lugar de la trascendencia, que siempre fue ocupado a lo largo de la historia de Occidente por determinados conceptos (las Ideas platónicas, la Razón, la ley moral). Justamente frente a eso, frente a la caída de la trascendencia, él se pregunta: '¿qué es lo que nos queda?' La trascendencia cayó arrastrando consecuencias sobre el parámetro que regía las formas de evaluación de todo lo existente, en términos de presencia y apariencia, ya que si cae la trascendencia, luego caen los parámetros, por lo que no sería posible seguir hablando de apariencias.

No podemos hablar de apariencias, y ahí es donde empieza «Así habló Zarathustra», es el momento de afirmación de algo nuevo. Es en ese punto, como decía María Laura, donde aparece la posibilidad de la ficción como una perspectiva; porque aquello que era pura apariencia puede entonces ser nombrado como una perspectiva, una ficción. Pero fuera de eso, no hay ni apariencia ni esencia; directamente, no hay mundo fuera de la perspectiva. Ya no nos sirve más el discurso metafísico de la filosofía, porque estamos en este mundo de pura perspectiva, o de multiplicidad de perspectivas; y así, ese discurso filosófico se le aparecerá desgastado a Nietzsche, tan solo un fetiche conceptual.

S.C.: Siguiendo esta línea, y para aludir a lo que les decía recién respecto del ultrahombre, Nietzsche lo llamará también el ser del *devenir selectivo*. En primer lugar, en tanto no es un ser estático, es un ser del *devenir* que se transforma permanentemente; y en segunda instancia, *selectivo* porque jerarquiza, valora e interpreta, ya que no da lo mismo cualquier cosa. En ese sentido, él hace esta tipología casi fisiológica, porque habla de los débiles y los fuertes. Y está hablando de este juego de las fuerzas: los débiles van a ser estos sacerdotes, estos despreciadores de la vida, estos decadentes que a lo único que aspiran es a un trasmundo, y el trasmundo puede ser una esencia.

Auditorio: [Comentario inaudible]

H.M.: Lo selectivo no es una apreciación subjetiva. La creación es un acto de singularidad: se trata de pequeños relatos que puedan producir una inclinación hacia lo otro que uno; algo por lo cual estar juntos, y que merezca la vida ser vivido. Ahí podríamos pensar la construcción de una ficcionalidad útil para la vida y el punto es que esto es transitorio. La cuestión es que no nos vamos a creer que esa ficcionalidad constituye un fundamento para la existencia, y entonces ahí es donde puede producirse un acuerdo político, como una 'composibilidad' de cuerpos.

Leer las ficciones existentes es este momento del martillo: destruir los valores establecidos, y después generar el otro movimiento afirmativo, las nuevas formas. De hecho, los nuevos movimientos sociales muestran nuevas formas de ejercer la política, que no necesariamente están sujetas a una particular idea de representación, aquella que ya está en crisis y que se extiende a lo largo de toda la tradición de Occidente.

S.C.: También es cierto que Nietzsche no apunta a la masividad, no apunta a convencer; y desde allí se rescata la singularidad de la diferencia, pero no crean que esto significa la individualidad.

M.L.M.: Lo singular no es lo individual, ya que lo singular tiene que ver con ese devenir de la diferencia. Hay dos cosas que se pueden pensar desde Nietzsche, que son la política y la clínica —o pensar además que la clínica también es una política, porque de hecho lo es—, que desde sus propuestas nos permitiría pensar en otros términos la patología. La patología, en realidad, no es la patología de un sujeto sino que es la patología como efecto de estas fuerzas reactivas, este juego de fuerzas reactivas y activas; y fuerzas que por lo demás son *epocales*. Entonces, sí hay algo ligado a la subjetividad, un pliegue de lo común y de lo colectivo, en tanto que pliega singularmente; pero no en el sentido del sujeto y del objeto a la manera cartesiana. Esta es la gran ruptura de Nietzsche, porque nos cuesta mucho pensar sin estas categorías. Por eso, cuando Horacio aludía a 'una cuestión de expresión', es porque Nietzsche fuerza la expresión —sobre todo en «Así habló Zarathustra»— porque tiene que romper con los planos de inteligibilidad propios, los de su propia tradición.

Marx también piensa otro hombre para hacer la política. Esto no lo vemos sólo en Nietzsche. Lo que ocurre es que Marx queda más atrapado en la perspectiva evolutiva, y entonces lo piensa como *necesario*: aparecerá el comunismo, y ese será el nuevo orden que puede universalizarse. Nietzsche no universaliza nada, porque el juego siempre singular de las fuerzas nunca puede ser universal. El otro que pensaba esto era Spinoza: allí donde no hay posibilidades de pensar en términos universales —ni de género ni de individuos—, todo depende de lo que nos afecte y de cómo somos afectados, pero siempre recortando la multiplicidad.

Lo que hace la singularidad es un recorte de lo múltiple, porque en la multiplicidad absoluta a nosotros no nos es posible la existencia. La singularidad es un recorte singular, que puede hacer su propio *agenciamiento* con otro, con las cosas, con los textos, con el mundo, con las imágenes virtuales, con las ficciones, con lo que quieran: son *agenciamientos*. Eso sería siempre la singularidad, nunca pensado en términos de un individuo aislado (aunque tampoco en la línea de lo biológico, porque para los animales es lo mismo). Es por eso que Deleuze dice que no es lo mismo un caballo de carrera que un caballo de tiro, ya que no se trata del individuo de una especie sino del agenciamiento que realiza. El caballo de tiro hace el agenciamiento con el buey. Si al pobre caballo de carrera le exigieran hacer lo que hace el caballo de tiro, se muere. Entonces, no son de la misma especie: no tiene que ver con la especie, sino que tiene que ver con el agenciamiento singular que realiza.

H.M.: Les comento una idea para tal vez poder acercarnos a esta cuestión del pliegue de la subjetividad. Partimos de un lingüista llamado Mijaíl Bajtín — que no se lee en esta facultad, ya que parece que en nuestra facultad los únicos lingüistas que existen son Saussure y Jakobson —. Bajtín habla del tema de los enunciados polifónicos. Cualquier enunciado —cualquier forma de denominar algo o de acto de lenguaje—, está asediado por un extranjero, está asediada por otra subjetividad donde las mismas palabras fueron ya nombradas. Entonces, cuando aparecen en nuestra boca, aparece esa polifonía: un enunciado trabajado siempre por una otredad. No es que nos es propia la palabra como expresión de una conciencia individual. Nos apropiamos de la palabra, sí, pero ésta ya está afectada de usos múltiples. A partir de aquí, Bajtín termina diciendo que cuando uno habla, tendría que entrecomillar absolutamente cada una de las palabras porque ya fueron enunciadas por otros y porque portan el sentido múltiple que le otorga esa ajenidad; cobrando nuevos sentidos en cada apropiación, y conformando, de esta manera, un pliegue subjetivo de los discursos que se generan en las polémicas histórico-colectivas.

M.L.M.: Y porque no son recortadas desde un inconsciente, sino desde un *colectivo de enunciación*.

[Fin de la primera jornada]

BIBLIOGRAFÍA

- Deleuze, G. , *"Nietzsche"* , Madrid, Arena, 2000
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993
- Deleuze, G., *Spinoza : filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004
- Derrida, J. *Espolones : Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pretextos, 1997
- Foucault , M. *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, Colección Genealogía del poder, 1992
- Heidegger, M., *Nietzsche I y II* , Barcelona, Destino, 2001
- Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1995
- Nietzsche, F. , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos,1990
- Nietzsche, F. , *Nachgelassene Fragmente* (escritos póstumos), 1885-1887
- Nietzsche, F. , *La voluntad de poderío*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1981
- Nietzsche, F. , *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1996
- Nietzsche, F. , *La genealogía de la moral*, México, Porrúa, 1987
- Nietzsche, F. , *Ecce Homo*, Buenos Aires, Siglo XX, 1991
- Nietzsche, F. , *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Buenos Aires, Libros de Orfeo, 1994
- Nietzsche, F. , *Más allá del bien y del mal*, México, Porrúa,1987
- Spinoza, *Ética*. Buenos Aires, Aguilar, 1963
- Vattimo, G. *El fin de la Modernidad*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994