

Gilles Deleuze / Nietzsche, pensador nómada

Si nos preguntamos qué es lo que ha devenido Nietzsche en el presente, sabemos bien a qué es preciso referirse. Es preciso referirse a los jóvenes que se hallan en camino de leer a Nietzsche, que descubren a Nietzsche, Nosotros, ya somos viejos para gran parte de los aquí presentes. ¿Qué es lo que un joven descubre actualmente en Nietzsche, que no es seguramente lo que mi generación descubrió, que tampoco era lo que habían descubierto las generaciones precedentes? ¿Cómo se explica que jóvenes músicos de hoy se sientan afectados por Nietzsche en lo que hacen, aun cuando no hagan de ningún modo una música nietzscheana en el sentido en que Nietzsche la hacía? ¿Cómo es que jóvenes pintores, jóvenes cineastas, se sientan tocados por Nietzsche? ¿Qué ocurre, cómo sienten ellos a Nietzsche? Todo lo que se puede destacar, en rigor, desde afuera, es de qué manera Nietzsche ha reclamado para sí mismo y para sus lectores contemporáneos y por venir, un cierto derecho al contrasentido. No importa qué derecho, además, porque él tiene sus reglas secretas, pero es un cierto derecho al contrasentido sobre el que yo quisiera explayarme de inmediato, y que hace que no sea cuestión de comentar a Nietzsche como se comenta a Descartes o a Hegel. Yo me pregunto: ¿quién es actualmente el joven nietzscheano? ¿Es quien prepara un trabajo sobre Nietzsche? Es posible. ¿O bien es el que, voluntaria o involuntariamente, poco importa, produce enunciados nietzscheanos en la corriente de una acción, de una pasión, de una experiencia? Esto sucede también. En mi conocimiento, uno de los textos recientes más bellos, más profundamente nietzscheanos, es la frase que Richard Deshayes escribe: "Vivir, no es sobrevivir", justo antes de recibir una granada en el curso de una manifestación. Los dos no se excluyen quizá. Es posible que se pueda escribir sobre Nietzsche, y además producir en la corriente de la experiencia enunciados nietzscheanos.

Se presienten todos los peligros que nos acechan en esta pregunta: ¿qué es Nietzsche hoy en día? Un peligro demagógico {"Ios jóvenes están con nosotros..."} Un peligro paternalista {consejos a un joven lector de Nietzsche...}. Y sobre todo el peligro de una abominable síntesis. Se toma como alborada de nuestra cultura moderna la trinidad: Nietzsche, Freud, Marx. Poco importa que todo el mundo esté aquí desarmado de entrada. Marx y Freud son quizás el alba de nuestra cultura, pero Nietzsche es completamente otra cosa, el alba de una contra-cultura, Es evidente que la sociedad moderna no funciona a partir de códigos, Es una sociedad que funciona sobre otras bases. Pero, si se considera, no la palabra de Marx y de Freud, sino el

devenir del marxismo o el devenir del freudismo, se observa que ambos se han lanzado paradójicamente, a una especie de tentativa de recodificación: recodificación por el Estado, en el caso del marxismo ("ustedes están enfermos por el Estado, y ustedes sanarán por el Estado", que ya no será el mismo Estado) -recodificación por la familia (estar enfermo de la familia, y ser curados por la familia, ya no la misma familia). Esto es lo que constituye verdaderamente, en el horizonte de nuestra cultura, el marxismo y el psicoanálisis, como las dos burocracias fundamentales, una pública, la otra privada, cuyo objeto es operar, mal que bien, una recodificación de lo que no cesa de descodificarse en el horizonte, La aventura de Nietzsche, por el contrario, nada tiene que ver con esto. Su problema está en otra parte. A través de todos los códigos, del pasado, del presente, del porvenir, se trata para él de hacer pasar una cosa que no se deja ni se dejará codificar. La hará pasar sobre un nuevo cuerpo, inventará un cuerpo sobre el cual esta cosa pueda pasar y correr: un cuerpo que sería el nuestro, el de la Tierra, el de lo escrito...

Los grandes instrumentos de codificación, nos son conocidos. Las sociedades no varían de este modo, ellas no disponen de medios de codificación. Se conocen tres principales: la ley, el contrato, la institución. Por ejemplo, se los reconoce muy bien en la relación que los hombres sostienen o han sostenido con los libros. Están los libros de la ley, donde la relación del lector con el libro pasa por la ley. Particularmente se los denomina en general, códigos, o bien libros sagrados. Hay otra clase de libros, además, que pasan por el contrato, por la relación contractual burguesa. Está en la base de la literatura laica y de la relación de venta del libro: yo le compro, tú me das a leer -una relación contractual donde todo el mundo está atrapado, autor, editor, lector. Y luego, hay una tercera clase de libros, el libro político, de preferencia revolucionario, que se presenta como un libro de instituciones, ya sea de instituciones presentes, ya sea de instituciones por venir. Se fabrican toda clase de combinaciones: libros contractuales, o institucionales, que son tratados como textos sagrados... etc. Todos los tipos de codificación son presentados de tal forma, subyacente, que se los reconoce a los unos en los otros. Veamos un ejemplo muy diferente, el de la locura: la tentativa de codificar la locura se ha hecho bajo las tres formas. En principio, las formas de la ley, es decir, del hospital, del asilo -es la

codificación represiva, el encierro, el viejo encierro que está llamado a ofrecer en el futuro una última esperanza de salud cuando los locos digan: "eran los buenos tiempos cuando nos encerraban, ya que peores cosas se hacen ahora". Y además, hubo una especie de golpe formidable, que ha sido el golpe del psicoanálisis: se había comprendido que había gente que escapaba a la relación contractual burguesa tal como ésta aparecía en la medicina, y esta gente eran los locos, porque ellos, como no podían ser parte contratante, eran jurídicamente "incapaces". El golpe genial de Freud ha consistido en hacer pasar bajo la relación contractual a una parte de los locos, en el sentido más amplio de la palabra, los neuróticos, y en explicar que se podía hacer un contrato especial con ellos (de ahí el abandono de la hipnosis). Fue el primero en introducir en la psiquiatría lo que es en suma la novedad psicoanalítica, la relación contractual burguesa que hasta ese momento se hallaba excluida. Y luego, están además las tentativas más recientes. donde las implicaciones políticas y en algunos casos las ambiciones revolucionarias son evidentes, las tentativas denominadas institucionales. Reconocemos allí el triple modo de codificación: o bien se tratará de la ley, y si no es la ley será la relación contractual. y si no es la relación contractual, será la institución. Y sobre estas codificaciones florecen nuestras burocracias.

Frente a la manera en que nuestras sociedades se descodifican, donde los códigos huyen por todos lados, Nietzsche es aquel que no intenta recodificar. Dirá: eso no llega lo bastante lejos, todavía no sois más que niños ("la igualización del hombre europeo es ahora el gran proceso irreversible: se debería incluso acelerarlo"). Al nivel de lo que escribe y de lo que piensa. Nietzsche persigue una tentativa de descodificación, no en el sentido de una descodificación relativa que consistiría en descifrar los códigos antiguos, presentes o futuros, sino de una descodificación absoluta -hacer marchar una cosa que no fuera codificable, confundir todos los códigos. Confundir todos los códigos no es algo fácil. aun al nivel más simple de la escritura y del lenguaje. Yo no encuentro semejanzas más que con Kafka, con lo que Kafka hace del alemán, en función de la situación lingüística de los judíos de Praga: armar en alemán una máquina de guerra contra el alemán a fuerza de indeterminación y de sobriedad; hace pasar bajo el código del alemán una cosa que no había sido nunca oída. Nietzsche, por su parte, se pretende o vive como polaco en relación al alemán. Se apropia del

alemán, para montar una máquina de guerra que va a hacer pasar algo incodificable en alemán. En síntesis. el estilo como política. En general, ¿en qué consiste el efecto de un pensamiento tal, que pretende hacer pasar sus flujos por debajo de las leyes, recusándolas, por debajo de las relaciones contractuales, cuestionándolas, por debajo de las instituciones, parodiándolas? Regreso urgente al ejemplo del psicoanálisis. ¿En qué plano una psicoanalista tan original como Melanie Klein se mantiene dentro del sistema psicoanalítico? Ella misma lo dice muy claro: los objetos parciales de que nos habla son sus explosiones, sus flujos. etc.; eso es el fantasma. Los pacientes aportan sus estados vividos, intensivamente vividos, y Melanie Klein se los traduce en fantasmas. Hay allí un contrato, específicamente un contrato: dame tus estados vividos, yo te devolveré fantasmas. Y el contrato implica un intercambio de dinero y de palabras. Al respecto, un psicoanalista como Winnicott llega verdaderamente al límite del psicoanálisis, pues siente que ese procedimiento puede no llegar a convenir llegado cierto momento. Hay un momento en el que ya no se trata de traducir, ni de interpretar, traducir en fantasmas, interpretar en significados o en significantes; no, basta ya de eso. llega un momento en que será necesario compartir, meterse directamente con el enfermo, ir hacia él, compartir su estado. ¿Se trata de una especie de simpatía, de empatía, o de identificación? Sin embargo, esto seguramente es algo mucho más complicado. Lo que sentimos es más bien la necesidad de una relación que no sea ni legal, ni contractual. ni institucional. De eso se trata con Nietzsche. Leemos un aforismo o un poema de Zaratustra. Material y formalmente, tales textos no se comprenden ni por el establecimiento o la aplicación de una ley, ni por la oferta de una relación contractual, ni por la instauración de una institución. El único equivalente concebible sería quizá "el embarcarse con". Algo de tipo pascaliano vuelto contra Pascal. Estar embarcado: una especie de balsa de Medusa, caen bombas alrededor, la balsa deriva hacia helados arroyos subterráneos, o bien hacia ríos tórridos, el Orinoco, el Amazonas, todos reman juntos, quienes no tienen prohibido amarse, quienes se combaten, quienes se devoran. Remar juntos es compartir, compartir alguna cosa, fuera de toda ley, de todo contrato, de toda institución. Una deriva, un movimiento de deriva o de "desterritorialización": yo lo digo de una manera muy floja, muy confusa, ya que se trata de una hipótesis o de una vaga

impresión sobre la originalidad de los textos nietzscheanos. Un nuevo tipo de libro.

¿Cuáles son, pues, los caracteres de una aforismo de Nietzsche, para crear esta impresión? Tenemos uno que Maurice Blanchot ha puesto particularmente en claro en **L'Entretien Infini**. Es la relación con el afuera. En efecto, cuando se abre al azar un texto de Nietzsche, es una de las primeras veces en que ya no se pasa por una interioridad, sea la interioridad del alma o de la conciencia, sea la interioridad de la esencia o del concepto, es decir de lo que ha sido siempre el principio de la filosofía. Lo que define el estilo de la filosofía es que la relación con el exterior está siempre mediatizada y disuelta por una interioridad, en una interioridad. Nietzsche, por el contrario, funda el pensamiento, la escritura, sobre una relación inmediata con el afuera. ¿Qué es una bella pintura o un bello dibujo? Hay allí un cuadro. Un aforismo también está encuadrado. Pero esto, ¿en qué movimiento se vuelve bello, o qué hay en el cuadro?: desde el momento en que se sabe y se siente que el movimiento, que la línea enmarcada viene de otro lado, que ella no comienza en el límite del cuadro. La línea ha comenzado encima, o al costado, y lo atraviesa. Como en el film de Godard, se pinta el cuadro con el muro. Lejos de ser la delimitación de la superficie pictórica, el cuadro es casi lo contrario, es la puesta en relación inmediata con el afuera. Pero conectar el pensamiento con el afuera es lo que, en rigor, los filósofos no han hecho nunca, aun cuando hablen de política, aun cuando hablen de viajes, o de aire puro. No basta con hablar de aire puro, o con hablar del exterior para conectar el pensamiento directamente e inmediatamente con el afuera.

"Llegan como el destino, sin motivos, sin razón, sin consideraciones, sin pretextos. Llegan con la rapidez del rayo, más terribles, más rápidos, más definitivos, más *extraños*, como para ser siquiera objeto de odio.." Es el célebre texto de Nietzsche sobre los fundadores de Estados, "esos artistas de mirada de bronce"? (**Genealogía de la moral**, II, 17). O bien ese Kafka, el de **La muralla china**? "Imposible llegar a comprender cómo han penetrado hasta la misma capital, que se halla tan lejos de la frontera. El caso es que están aquí, y cada mañana parece aumentar su número (...). Hablar con ellos es imposible. No conocen nuestra lengua (...). Hasta sus caballos son carnívoros!" Y bien, nosotros decimos que estos textos están atravesados por un

movimiento que viene de afuera, que no comienza en la página del libro ni en las páginas precedentes, que no se mantiene en el marco del libro, y que es por completo diferente del movimiento imaginario de las representaciones o del movimiento abstracto de los conceptos tal como ellos tienen la fuerza del hábito a través de las palabras y en la cabeza del lector. Algo salta del libro, entra en contacto con un puro afuera. Este es, creo, el derecho al contrasentido de toda la obra de Nietzsche. Un aforismo es un juego de fuerzas, un estado de fuerzas siempre exteriores unas a otras. Un aforismo nada quiere decir, nada significa, y no tiene más de significativo que de significado, que serían formas de restaurar la interioridad de un texto. Un aforismo es un estado de fuerzas, donde la última, es decir, a la vez, la más reciente, la más actual y la última provisoriamente, es siempre *la más exterior*. Nietzsche lo plantea con claridad: si queréis saber qué quiero decir, encontrad la fuerza que da un sentido, necesariamente un nuevo sentido, a lo que digo. Conectad el texto sobre esta fuerza. De este modo, no hay problemas de interpretación de Nietzsche, no hay más que problemas de maquinación: maquinar el texto de Nietzsche, buscar con qué fuerza exterior actual hace pasar él una cosa, una corriente de energía. A este respecto, reencontramos el problema planteado por ciertos textos de Nietzsche que tienen una resonancia fascista o antisemita. Y puesto que se trata de Nietzsche en la actualidad, debemos reconocer que Nietzsche ha nutrido y nutre todavía a los jóvenes fascistas. Hubo un momento en que era importante demostrar que Nietzsche era utilizado, desviado y deformado completamente por los fascistas. Eso se hizo en la revista *Acéphale*, con Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Pero actualmente quizá ya no sea ése el problema. Ya no es más al nivel de los textos donde es preciso luchar. No porque no se pueda luchar a ese nivel, sino porque esta lucha ya no es útil. Se trata más bien de hallar, de asignar, de reunir las fuerzas exteriores que dan a tal o cual frase de Nietzsche su sentido liberador, su sentido de exterioridad. Es al nivel del método que se plantea la cuestión del carácter revolucionario de Nietzsche: es el método nietzscheano el que hace del texto, no ya una cosa de la que sea necesario preguntarse: "es esto fascista, es burgués o es revolucionario?", sino un campo de exterioridad en el que se enfrentan las fuerzas fascistas, burguesas y revolucionarias. Y si se plantea de este modo el problema, la respuesta necesariamente de acuerdo al método es: buscad cuál es la fuerza revolucionaria (quién

es el superhombre?). Siempre un llamado a fuerzas nuevas que vienen del exterior, y que atraviesan y recortan el texto nietzscheano en el marco del aforismo. Esto es el contrasentido legítimo: tratar el aforismo como un fenómeno en espera de nuevas fuerzas que vienen a "subyugarlo", o a hacerlo funcionar, o aun a hacerlo estallar.

El aforismo no es solamente relación con el afuera, tiene por segundo carácter el ser relación con lo intensivo. Y se trata de lo mismo. Sobre este punto, Klossowski y Lyotard lo han dicho todo. Esos *estados vividos* de los que hablo a menudo para decir que no hace falta traducirlos en representaciones o fantasmas, que no es necesario hacerlos pasar por los códigos de la ley, del contrato o de la institución, que no es necesario monetizarlos; que hace falta, al contrario, crear flujos que nos lleven siempre más lejos, más afuera, son exactamente la intensidad, las intensidades. El estado vivido no es lo subjetivo, no necesariamente. No se trata de lo individual. Es el flujo y el corte del flujo, puesto que cada intensidad está forzosamente en relación con otra intensidad, de tal modo que algo fluya. Es esto lo que está debajo de los códigos, lo que les escapa, y que los códigos quieren traducir, convertir, monetizar. Pero Nietzsche, con su escritura de intensidades, nos dice: no cambiéis las intensidades por las representaciones. La intensidad no remite ni a los significados que serían como representaciones de cosas, ni a los significantes que serían como representaciones de palabras. Ahora, cuál es su naturaleza, a la vez como agente y objeto de descodificación? Esto es misterioso en Nietzsche. La intensidad tiene que ver con los nombres propios, y estos no son representaciones de cosas (o de personas), ni representaciones de palabras. Colectivos o individuales, los presocráticos, los romanos, los judíos, Cristo, el Anticristo, Julio César, Borgia, Zaratustra, todos esos nombres propios que circulan y retornan en los textos de Nietzsche, no son ni significantes ni significados, sino designaciones de intensidad, sobre un cuerpo que puede ser el cuerpo de la Tierra, el cuerpo del libro, pero también el cuerpo sufriente de Nietzsche: *todos los nombres de la historia, soy yo...* Hay aquí una especie de nomadismo, el desplazamiento perpetuo de las intensidades designadas por nombres propios, y que penetran las unas en las otras al mismo tiempo que son vividas sobre un cuerpo lleno. Las intensidades no pueden ser vividas más que en relación con su inscripción móvil sobre un cuerpo, y con la

exterioridad moliente de un nombre propio, y es por ello que el nombre propio es siempre una máscara, máscara de un operador.

El tercer punto es la relación del aforismo con el humor y la ironía. Quienes leen a Nietzsche sin reír, y sin reír mucho, sin reír a menudo, y a veces de risa loca, es como si no leyeran a Nietzsche. Esto no es cierto solamente para Nietzsche, sino para todos los autores que tienen precisamente ese mismo horizonte de nuestra contracultura. Lo que muestra nuestra decadencia, nuestra degeneración, es la manera cómo se comprueba la necesidad de poner la angustia, la soledad, la culpabilidad, el drama de la comunicación, todo lo trágico de la interioridad. Incluso Max Brod relata cómo los oyentes reían con risa loca cuando Kafka leía **El proceso**. Y Becket también es difícil de leer sin risas, sin saltar de uno a otro momento de alegría. La risa, y no el significante. La risa-esquizo o la alegría revolucionaria, esto es lo que sale de los grandes libros, en lugar de las angustias de nuestro pequeño narcisismo o los terrores de nuestra culpabilidad. Se puede llamar a eso "comicidad de lo sobrehumano", o bien, "clown de Dios", hay siempre una alegría indescriptible que brota de los grandes libros, aun cuando traten temas desagradables, desesperantes o espantosos. Todo gran libro opera ya la transmutación, y produce la salud del mañana. No se puede no reír cuando se perturban los códigos. Si ustedes colocan el pensamiento en relación con el afuera, nacen momentos de risa dionisiaca, en el pensamiento al aire libre. Ocurría a menudo a Nietzsche el hallarse ante una cosa que estimaba repugnante, innoble, vomitiva. Y bien, a Nietzsche eso le hacía reír, hubiera vuelto a buscarlo, de ser posible. Decía: vamos, otro esfuerzo, esto no es lo bastante repugnante todavía. O bien: es formidable su repugnancia, es una maravilla, una obra maestra, una flor venenosa, en fin, "el hombre comienza a devenir interesante". Es de este modo, por ejemplo, que Nietzsche considera aquello que llama la mala conciencia. Ahora, siempre tenemos comentadores hegelianos, comentadores de la interioridad que no captan bien el sentido de la risa. Ellos dicen: vean ustedes, Nietzsche toma la mala conciencia en serio, la convierte en un momento en el devenir espíritu de la espiritualidad. Sobre eso que Nietzsche hace de la espiritualidad, pasan de prisa, porque presienten el peligro. Se ve pues que si Nietzsche da pié a contrasentidos legítimos, hay también contrasentidos del todo ilegítimos, todos aquellos que se explican por el espíritu de seriedad, por el espíritu de pesadez, por el mono de

Zaratustra, es decir, por el culto de la interioridad. La risa en Nietzsche remite siempre al movimiento exterior de los humores y de las ironías, y este movimiento es el de las intensidades, de las cantidades intensivas, tal como Klossowsky y Lyotard lo han demostrado: la forma en que hay un juego de intensidades bajas y de intensidades altas, las unas en las otras, o bien una intensidad baja puede minar a una más alta, y aun ser tan alta como la más alta, y a la inversa. Es este juego de las escalas intensivas el que comanda los ascensos de la ironía, los descensos del humor en Nietzsche, y que se desarrolla como consistencia o cualidad de lo vivido en relación con el exterior. Un aforismo es un pura materia de risa y de alegría. Si uno no ha encontrado aquello que hace reír en un aforismo, su distribución de humores y de alegrías, y también su repartición de intensidades, no ha encontrado nada.

Hay todavía un último punto. Volvamos al gran texto de **La Genealogía** sobre el Estado y los fundadores de imperios: "Ellos llegan como el destino, sin causa, sin razón... etc.". Se pueden reconocer ahí los temas de la producción llamada asiática. Sobre la base de las comunidades rurales primitivas, el déspota construye su máquina imperial que sobrecodifica el todo en una burocracia, en una administración que organiza los grandes trabajos y se apropia del excedente ("allí donde ellos aparecen, surge en poco tiempo algo nuevo, un dominio soberano viviente, en el que cada parte y cada función está delimitada y determinada en relación al conjunto...") Pero podemos preguntarnos si este texto no pone en conjunción dos fuerzas que se distinguirían en otros aspectos -y que Kafka por su cuenta distinguía e incluso oponía a **La muralla china**. Pero, desde el momento en que se busca cómo las comunidades primitivas segmentarias han cedido espacio a otras formaciones de soberanía, cuestión que Nietzsche plantea en la segunda disertación de *La genealogía*, se ve que se producen dos fenómenos estrictamente correlativos, pero por completo diferentes. Es cierto que en el centro las comunidades rurales son apresadas y fijadas en la máquina burocrática del déspota, con sus escribas, sus sacerdotes, sus funcionarios; pero en la periferia, las comunidades entra en otra clase de aventura, en otra especie de unidad, esta vez nomádica, en una máquina de guerra nómada, y se descodifican en lugar de dejarse sobrecodificar. Grupos enteros que parten, que se nomadizan: los arqueólogos nos han habituado a este nomadismo no como un estado primero, sino como una aventura que

sobreviene a grupos segmentarios, la llamada del afuera, la movilización. El nómada con su máquina de guerra se opone al déspota con su máquina administrativa; la unidad nomádica extrínseca se opone a la unidad despótica intrínseca. Y no obstante ello, son de tal modo correlativos o compenetrados, que el problema del déspota será integrar, interiorizar la máquina de guerra nómada. Y el problema del nómada inventar una administración del imperio conquistado. Ambos no cesan de oponerse en el punto mismo en que se confunden.

El discurso filosófico ha nacido de la unidad imperial, a través de ciertos avatares que nos conducen desde las formaciones imperiales a la ciudad griega. Incluso a través de ésta, el discurso filosófico permanece en una relación esencial con el déspota, con el imperialismo, con la administración de cosas y personas (se hallará toda clase de pruebas en el libro de Leo Strauss y Kojève sobre **La Tiranía**). El discurso filosófico ha estado siempre en una relación esencial con la ley, la institución, el contrato, que constituyen el problema del Soberano, y que atraviesan la historia sedentaria desde las formaciones despóticas hasta las democracias. El "significante" es verdaderamente el último avatar filosófico del déspota. Pero si Nietzsche no pertenece a la filosofía, eso se debe quizá a que es el primero en concebir otro tipo de discurso, una contra-filosofía. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no estarían producidos por una máquina racional administrativa, los filósofos como burócratas de la razón pura, sino por una máquina de guerra móvil. Es quizá en este sentido que Nietzsche anuncia que una nueva política comienza con él (lo que Klossowsky llama el complot contra su propia clase). Es sabido que en nuestros regímenes los nómades son desdichados: no se retrocede ante ningún medio para asentarlos, tienen dificultades para vivir.

Nietzsche vivió como un nómada reducido a su sombra, ambulando de pensión en pensión. Aunque tampoco el nómada es forzosamente alguien que deriva; existen los viajes en el mismo sitio, los viajes en intensidad, e incluso los nómades no son aquellos que se trasladan a la manera de los emigrantes, al contrario, ellos son aquellos que no derivan, y que se abocan a nomadizar para mantenerse en el mismo sitio escapando a los códigos. Se sabe que el problema revolucionario actualmente es el de hallar una unidad de las luchas locales sin recaer en la organización despótica y burocrática del partido o del aparato de Estado: una máquina de guerra que no mantenga un aparato de

Estado, una unidad nomádica en relación con el afuera, que no mantenga la unidad despótica interna. Esto es quizá lo más profundo de Nietzsche, la medida de su ruptura con la filosofía tal como ella aparece en el aforismo: haber hecho del pensamiento una máquina de guerra, haber hecho del pensamiento una potencia nómada. Y aun si el viaje es inmóvil, aun si se realiza sobre el mismo sitio, imperceptible, inesperado, subterráneo, debemos preguntar cuáles son actualmente nuestros nómades, quiénes son verdaderamente nuestros nietzscheanos.*

Traducción de Eduardo Baird

- **Gilles Deleuze** es filósofo. Autor de **Nietzsche y la Filosofía, Lógica del sentido** y, junto a Félix Guattari, de **El antiedipo, Mil mesetas y Que est-ce la philosophie?**

Texto leído en el Coloquio de Cerisy-La Salle en julio de 1972.

LA CAJA N.3 (Abril/Mayo 1993)

Richard Rorty / Un filósofo pragmático

En una obra que fue muy debatida hace algunos años en Norteamérica - **El cierre de la mente moderna-**, Allan Bloom, el más conocido de los discípulos del notable filósofo de la política Leo Strauss, presentaba al pensamiento nietzscheano y a la "izquierda nietzscheanizada" de las universidades norteamericanas como el mayor de los peligros que amenazaba a la democracia norteamericana. Como el Nietzsche que yo admiro radica justamente en su aproximación cuasi-pragmático a la verdad y al conocimiento, lo que me parece totalmente independiente de su política anticristiana y antidemocrática, la presentación de Bloom me pareció un poco falaz.

Lo que me parece más endeble en el Nietzsche de Bloom, es que su Nietzsche cree en la importancia de la filosofía para la historia política. Al igual que Heidegger y Strauss, este Nietzsche piensa que las ideas filosóficas desempeñan un papel decisivo en el destino de

los pueblos. Bloom expone las ideas de su Nietzsche sobre este tema en el siguiente pasaje: "La crisis de Occidente es inédita en tanto es, en el fondo, una crisis de la filosofía. La lectura de Tucídides nos muestra que la decadencia de Grecia fue puramente política, que lo que nosotros llamamos la historia intelectual tiene poca importancia para comprender tal declinación. Los antiguos regímenes tenían raíces tradicionales, pero la filosofía y la ciencia se han convertido en los nuevos dueños de la modernidad y los problemas puramente teóricos tiene efectos políticos decisivos. No podríamos imaginar la historia política moderna sin una discusión de Locke, de Rousseau y de Marx. La inverosimilitud y la decrepitud teóricas están, como todos sabemos, en el núcleo de la enfermedad de la Unión Soviética. Y el Mundo Libre no se queda muy atrás."

Después de haber atribuido este punto de vista a Nietzsche, Bloom intenta justificarlo al explicar que "Nietzsche es el más profundo, el más claro y el más poderoso diagnosticador de la enfermedad". A lo largo de su libro, Bloom ve en las ideas filosóficas las causas eficientes lejanas de los sucesos políticos. Termina su libro diciendo que el destino de la filosofía y el de la libertad están unidos "como jamás lo habían estado antes".

Como Strauss, cuando Bloom emplea la palabra "filosofía", no entiende por ella la "gran cultura" ni las "ideas generales", sino algo muy estrechamente circunscripto. Emplea la palabra para designar la discusión de las cuestiones que revelaron y debatieron Platón y Aristóteles: clásicos tópicos de nuestros manuales, artículos de un diccionario de Filosofía. Considera filósofos serios a Nietzsche y Heidegger porque ellos piensan que, a diferencia de aficionados incultos como Rawls y Wittgenstein, toman al pie de la letras las cuestiones griegas, o, al menos la mayor parte de ellas, aun cuando la mayoría de las veces proporcionan, naturalmente, malas respuestas. Después de todo, según Bloom, el destino de la libertad humana depende de nuestra capacidad para hacer seguir las buenas respuestas.

En el esbozo de Bloom, Norteamérica y las otras democracias liberales se construyeron sobre el "terreno bajo pero firme" del racionalismo de la Luces. En los cielos que dominan estos felices valles tiene lugar una gran guerra entre el **noús** griego y el **thumós alemán**. Los hedonistas plácidos y poco aficionados a la filosofía que pueblan los valles no lo saben, pero su destino depende del resultado de esta batalla. "Las visiones imponentes de los filósofos alemanes,

nos previene Bloom, preparan la tiranía del futuro". Según esta óptica, la democracia sólo puede sobrevivir si un puñado de nosotros - filósofos que percibimos el peligro- es capaz de retomar las visiones de los Griegos.

Creo que, en efecto, hay un Nietzsche -uno de los peores- que acuerda con Bloom y Hegel sobre la importancia de la filosofía para la historia y en particular sobre su propia importancia para la historia. Pero hay otro Nietzsche, el que prefiero, que tiene sentido del humor. Este Nietzsche está de acuerdo con Kierkegaard en pensar que los filósofos que se toman tan en serio son muy graciosos. Es el Nietzsche que escribe ("De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida", en **Consideraciones intempestivas**) que "para Hegel, la culminación y la realización del proceso universal coinciden con su propia existencia berlinesca".

Mi Nietzsche, sin embargo, es tan presumido como el de Bloom. Los dos Nietzsche están de acuerdo entre sí y con Bloom en reconocer que "un gigante llama a otro a través de los intervalos desérticos de los siglos y, sin tener en cuidado con los enanos ruidosos y revoltosos que bullen a sus pies, perpetúan así el diálogo elevado de los espíritus (*ibid.*). Pero mi Nietzsche no piensa que el destino de estos enanos dependa de los efectos que sobre ellos puedan tener algunas migajas que hubieran podido sustraer de ese "diálogo elevado". Piensa que su destino depende tanto del azar como la suerte de Atenas en sus disputas con los Persas y con Esparta. Piensa que el tipo de historia poco filosófica que escribía Tucídides - el tipo de historia que no va a buscar por detrás del azar en pos de una *Seinsverständnis* significativa desde el punto de vista de la historia universal- es todavía el tipo de historia útil para los sucesos políticos modernos.

Este Nietzsche me parece menos víctima de una deformación profesional que el Nietzsche de Bloom. Pues en él, se unen el sentimiento de su propia unicidad y la lúgubre estimación de su contingencia ciega. Este Nietzsche cree que los norteamericanos, los franceses y los rusos igual hubieran hecho la revolución aunque Locke, Rousseau o Marx jamás hubiesen escrito una línea. Estas revoluciones no habrían tenido causas ni consecuencias muy diferentes de aquellas que tuvieron las revoluciones que efectivamente se produjeron. Mi Nietzsche se hubiese sorprendido de enterarse por Bloom de que "la inverosimilitud y la decrepitud teóricas están, como todos sabemos, en el corazón de la enfermedad de la Unión Soviética". Pues él habría pensado que el encadenamiento de sucesos aleatorios que permitieron a lo largo de treinta años un tirano loco fuera dueño de Kremlin tenía mucho que ver con esta enfermedad.

El Nietzsche que prefiero hubiese admitido, con Platón, que el poder de dirigir a los Estados está para quien quiere tomarlo y que pueden suceder cosas muy curiosas e improbables: un buen día, por ejemplo, filósofos podrían convertirse en reyes. Pero para el Nietzsche de Bloom, los filósofos ya son reyes en un sentido. Pues ellos son quienes determinan, sin que lo sepamos, el destino político de las naciones. El Nietzsche de Bloom se engaña, a los ojos de este último, en la mayoría de las cuestiones en las que se separa de Platón, pero tiene, al menos, un mérito: sabe sobre la historia moderna mucho más de lo que habría podido saber Platón de ella, y sabe que en uno u otro momento, entre el tiempo de Platón y el nuestro, el azar ha perdido poder sobre el sentido de la historia en beneficio de la Filosofía.

Me parece revelador que el Nietzsche de Bloom se parezca más al Nietzsche de sus principales blancos que al mío. Estos blancos son los miembros de lo que se llama "la izquierda nietzscheanizada": los profesores americanos de izquierda, de quienes Irving Howe ha observado sarcásticamente que quieren apoderarse no del gobierno, sino del Departamento de Inglés. Esta

gente es víctima de una deformación profesional tal, que creen, con Paul de Man, que podemos "abordar los problemas de la ideología y, por extensión, los problemas de la política sólo sobre la base de un análisis lingüístico y crítico".

Como Bloom, esta gente piensa que allí donde hay acción hay filosofía. Creen que, ahora que Nietzsche, Heidegger y Derrida han echado luz sobre la naturaleza y los poderes del lenguaje, estamos por fin en condiciones de entender la historia. Como dijo J. Hillis Miller, uno de los discípulos americanos de Jacques Derrida: "El lenguaje promete, pero jamás promete más que sí mismo. Y es una promesa que nunca puede cumplir. Es este rasgo del lenguaje, una necesidad que escapa al control de todo usuario del lenguaje, lo que hace que las cosas ocurran tal como ocurren en el mundo material de la historia".

Ahora que hemos encontrado, finalmente, las lejanas causas eficientes de la historia, podemos encarar una utopía postmoderna. Miller "aun se atrevería a prometer que el *millenium* (de paz universal y de justicia entre los hombres) llegaría si todos los hombres y todas las mujeres fueran buenos lectores en el sentido de Paul de Man".

Miller, tal como lo entiendo, está más en las antípodas de Bloom. Los dos toman la filosofía demasiado en serio y los dos ven en la política y a la historia moderna contemporáneas un enfrentamiento entre Nietzsche y Platón. La única diferencia estriba en quién desean ver triunfar. Los dos creen tan poco en el azar como los marxistas de antaño, para quienes los poderosos métodos del materialismo dialéctico podían aclarar el significado interno de cualquier coyuntura política concebible. Los dos hacen alarde de un considerable desprecio por la situación del vulgo, de esa gente que cree que la adopción de puntos de vista sobre temas tales como la naturaleza de la razón y del lenguaje en muy poco afectaría el hecho de que nuestros descendientes vayan a ser libres o esclavos.

Si Bloom y Miller se ubican en dos campos opuestos, es porque Bloom piensa que "Nietzsche era un relativista cultural y quería lo que eso quiere decir: guerra, gran crueldad, antes que gran compasión". Bloom explica, con razón, que "la izquierda nietzscheanizada" -que llamo, por mi parte, "la izquierda cultural"- se comporta como si la pretensión que Nietzsche tenía de mostrarse duro, cruel y despiadado sólo fuera un pueril arrebato de alguien que, en el fondo, esperaba impacientemente el *millenium* de paz universal y de justicia entre los hombres. El Nietzsche de Miller sólo no tiene piedad con los logocentristas, del mismo modo que Lenin solamente fue implacable con "los contrarrevolucionarios objetivos". En su manera de tratar al prójimo, los dos eran los mejores hombres del mundo. Bloom lo dice bellamente cuando afirma: "Así Nietzsche entró en América. La autenticidad de su conversión a la izquierda fue bien aceptada aquí, porque los norteamericanos no creen que una persona verdaderamente inteligente y buena no comparta, en el fondo de sí, la *Weltanschauung* de Will Rogers: "Jamás encontré un hombre al que en absoluto amase."

Mi Nietzsche nunca me resolvió la cuestión de saber si sus ideas antiplatónicas sobre temas tales como la razón, el lenguaje, la naturaleza humana y el origen de la moral lo obligaban a ser cruel. Aquellos que habían inventado y repetido la fábula del "mundo verdadero" (Platón, los cristianos, Kant, etc.) habían afirmado con fuerza que sólo el recuerdo de un mundo semejante o la creencia en él podía impedirnos el transformarnos en verdaderos puercos. Mi Nietzsche tuvo muchas veces la sensación de que debía de haber algo de verdad en esta afirmación y a menudo se sintió obligado a multiplicar los gruñidos y las muecas. Quería mostrar que su antiplatonismo era serio y sincero, que tenía el deseo de reemplazar su metafísica por sus músculos. Pero en otros momentos recordaba que la idea platónica de una íntima ligazón entre la epistemología, la metafísica y la ética era sencillamente absurda. En esos momentos su actitud se parecía mucho a la de Will Rogers: "Vamos pues!", nos imaginamos

en labios de este Nietzsche. Nosotros que estamos, por aquí, más allá del bien y del mal, no vamos a hacer la guerra a cualquiera; estamos muy ocupados en olvidar activamente, en llegar a ser lo que somos, etc. Si la crueldad os preocupa, tened entonces en la mira a esos hombres del resentimiento que hacen el papel de diligentes."

Pragmatista pacífico, evidentemente prefiero mi Nietzsche cuando estaba en sus últimas disposiciones y aplaudí su sugerencia de una ética que pudiera liberarse de la metafísica y de la epistemología. Pragmatista patriota, quisiera que mi Nietzsche formara equipo con los norteamericanos de alma: Emerson, James, Dewey. Mi Nietzsche ya comparte con sus proyectados compañeros de equipo una teoría pragmática de la verdad, así como un desprecio cordial por la psicología moral primitiva de Platón y por los límites de su imaginación política. No veo, pues, por qué ya no podría él admitir con ellos que sois libres de permanecer fieles al amor cristiano, si el corazón os lo dice, incluso después de haber matado al Dios de los cristianos. Mi Nietzsche podría, al fin de cuentas, acercarse a lo que Bloom llama, no sin repugnancia, "esa manera típicamente norteamericana de digerir la desesperación continental: el nihilismo con final feliz".

Emerson, James, Dewey hubiesen convenido con mi Nietzsche en que "la democracia es el cristianismo adecuado a la naturaleza", pero ellos habrían recomendado vivamente que esta naturalización se liberara de la maldición del amor cristiano. Este amor puede dejar de ser reactivo e impregnado de resentimiento tan pronto como deje de reivindicar supuestos teólogos o metafísicos, desde el día en que deje de reivindicar sus lazos con una fuerza extrahumana. Desde esta perspectiva, que el mundo verdadero se haya vuelto una fábula, no significa que demos rienda suelta a nuestros instintos de matar. Pensemos, tal vez, que teníamos instintos de matar porque los sacerdotes ascéticos no paraban de repetírnoslo. Tal vez el relativismo cultural no es, en suma, sinónimo de "guerra, gran crueldad, antes que gran compasión". Tal vez un sostenedor del relativismo cultural puede sostener justamente este tipo de discurso: "Resulta que, lo sé, nací en una democracia clemente, tolerante y despreocupada y que detrás de la cultura de esta democracia no se esconde nada salvo algunos hechos históricos aleatorios. Pero está muy bien así. Me gusta. En verdad, es lo que yo quiero".

Alguien que tuviera este discurso no es, según Bloom, un "filósofo serio". Son serios los filósofos que tienen un sentimiento convenientemente trágico de la vida: aquellos que quieren saber, a cualquier precio, si viven siguiendo a la razón, auténticamente, de acuerdo con la naturaleza, con la voluntad de poder, con la voluntad de Dios o, más aun, con cualquier otra cosa importante y absoluta que trasciende al hombre.

A los ojos de Bloom, desde que los hombres dejaron de plantear, a cualquier precio, esta cuestión, ya no valen gran cosa. Para él, benévola tolerancia es signo de mediocridad. Como él dice, "los tiempos en los que católicos y protestantes sentían mutua desconfianza y se odiaban no fueron, necesariamente, los mejores de Norteamérica, pero al menos ellos tomaban en serio sus creencias". Cuando Rawls da a entender que nuestra teoría de la justicia no tiene fundamento más importante ni menos relativo, desde un punto de vista cultural, que nuestras tradiciones locales de tolerancia religiosa y de rechazo de la esclavitud, Bloom saca de ello la conclusión de que no merece el apelativo de "filósofo": no es más que un "intelectual".

Mi Nietzsche también no es más que un "intelectual", como diría Bloom. Pues él se siente a gusto en "la época de las concepciones del mundo", según la expresión de Heidegger. El ve en la filosofía kuhneana de la ciencia y en la filosofía deweyana del arte la realización de su propia ambición: "intentar examinar la ciencia según la óptica del artista, pero el arte según la de la vida" (**El nacimiento de la tragedia**). El se regocija de que en todos estos últimos tiempos sus semejantes intelectuales hayan dejado de lado el "optimismo teórico" de Sócrates,

"la creencia que es la suya en la posibilidad de penetrarla naturaleza de las cosas" (**El nacimiento de la tragedia**), y, por el mismo motivo, la idea misma de una "naturaleza de las cosas", la idea misma de algo grande, que supera al hombre, a la que poder engancharse, la idea misma de una solución de recambio a lo que Bloom llama "el relativismo cultural", la posibilidad misma de lo que Heidegger llama "Pensamiento". Los tópicos de un manual de Filosofía sólo son, para ésta época y para mi Nietzsche, simples materias primas facultativas para proyectos facultativos de autocreación. Es una época en la cual, como lo dice Bloom con un tono indignado, "no es necesario haber leído una sola línea de filosofía para pasar por un hombre culto", época en la que la filosofía no es más que una forma de arte entre otras, que se adecua a los talentos de algunos pero no de otros. Es una época que considera que con el proyecto de autocreación de cada uno ocurre lo mismo que con el poder político: está para quien quiere tomarlo y a merced de las imprevisibles contingencias de la herencia y del medio ambiente. Esta época satisface a mi Nietzsche, el perspectivista pragmático, no el metafísico de la voluntad de poder ni el profeta de guerras crueles.

La idea misma de una época semejante repugna tanto a Bloom como a Heidegger y a de Man. Su hostilidad hacia la burguesía no es menos implacable que aquella de la izquierda cultural que él desprecia, y siente un desprecio similar por la Norteamérica contemporánea. Como ellos, no podría tolerar una concepción de la política y de la historia política en la cual la filosofía no fuera de interés, ni la idea de que una democracia burguesa experimental, despreocupada, sin principios ni heroísmo podría ser, pensándolo bien, el mejor régimen político. Le horroriza la idea de que el azar, más que la filosofía, pudiera determinar nuestro destino, y de que no hubiera que censurar a filósofo alguno si un día nos encontramos esclavos de un inmoral Estado orwelliano.

Hay un Nietzsche que, sin duda, hubiera compartido los sentimientos de Bloom. Es el Nietzsche que compartía con Heidegger el orgullo de pertenecer a un círculo de pensadores muy cerrado: ser uno de esos raros espíritus que abren senderos vírgenes, que pueden hablar, allende los siglos lúgubres, con los poderosos griegos, ser de esos hombres cuya sola existencia basta para justificar a su época. Pero es también un Nietzsche que no se preocupaba por destronar los antiguos ídolos ni por debatir temas griegos, ni por tener un relato para contar sobre la historia universal. Es el Nietzsche que Emerson llevaba en su mochila: Emerson que huía tratando de olvidar activamente la filosofía, el hombre que preguntaba "por qué ir a tuestas entre los huesos consumidos del pasado, o por qué tomar de su marchito guardarropa aquello con qué disfrazar a la actual generación? (**Natures, Addresses and Lectures**). Sin duda a este Nietzsche le habría gustado el proyecto norteamericano: inventar una sociedad que tratara equitativamente al último de los hombres y al apasionado, al presumido y al creador de sí, una sociedad en la cual nadie tiene permiso para hacer daño al prójimo.*

ALGUIEN SE DIRIGE AL PRÓJIMO PORQUE SE BUSCA A SÍ MISMO, OTRO LO HACE PORQUE QUIERE OLVIDARSE DE SÍ. VUESTRO MAL AMOR DE VOSOTROS MISMOS HACE DE VUESTRA SOLEDAD UNA PRISIÓN. SON LOS ALEJADOS LOS QUE PAGAN VUESTRO AMOR AL PRÓXIMO; Y CUANDO NO SOIS MÁS DE CINCO, SIEMPRE HACÉIS MORIR AL SEXTO. YO NO LES ENSEÑO EL PRÓJIMO SINO EL AMIGO. **Zaratustra**

Traducido por Walter O. Kohan - Claudia A. Oxman

- **Richard Rorty** es filósofo y profesor en la Universidad de Virginia (EE.UU.). Es el máximo portavoz de la tendencia "pragmática". Autor de **Ironía, contingencia y solidaridad**, **El hombre especular** y de **La filosofía y el espejo de la naturaleza**.

Este artículo fue publicado en Magazine Litteraire, n.298, abril de 1992.

