

STÉPHANE NADAUD
FRAGMENTO(S) SUBJETIVO(S)

Un viaje hacia las islas encantadas nietzscheanas



Cactus OCCURSUS

Stéphane Nadaud

FRAGMENTO(S) SUBJETIVO(S)

**Un viaje hacia las islas encantadas
nietzscheanas**

Adelanto para prensa

Nadaud, Stéphane, Fragmentos subjetivos. Un viaje hacia las islas encantadas nietzscheanas / Stéphane Nadaud
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2017.

352 p. ; 22 x 15 cm.

Traducción de: Pablo Ariel Ires

ISBN 978-987-3831-22-5

1. Filosofía Contemporánea. I. Ires, Pablo Ariel, trad. II. Título.

CDD 190

Título original: *Fragment(s) subjectif(s). Un voyage dans les îles enchantées nietzschéennes*

Autor: Stéphane Nadaud

© 2010 l'Unebêvue éditeur

© Editorial Cactus, 2017

Traducción: Pablo Ires

Corrección: Yasmín Fardjoume

Imágenes: Katsushika Hokusai (fragmentos de grabados)

Maquetación y diagramación: Manuel Adduci

Impresión: Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN: 978-987-3831-22-5

IMPRESO EN LA ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

🌐: www.editorialcactus.com.ar

✉: editorialcactus@yahoo.com.ar

Stéphane Nadaud

FRAGMENTO(S) SUBJETIVO(S)
**Un viaje hacia las islas encantadas
nietzscheanas**

Traducción de Pablo Ires

Adelanto para prensa



Editorial Cactus

serie **OCCURSUS** DIECSIETE

CARTA DE NAVEGACIÓN

Puerto de amarre	15
-------------------------------	-----------

LIBRO PRIMERO: NAVEGACIÓN

Primer tiempo del viaje

Del país estructuralista de Saussure a los horizontes

de las subjetividades múltiples	33
La caja de Saussure	33
Los hijos de Saussure: Trubetskói, Chomsky, Hjelmslev	37
La sociolingüística: ¿reinterrogación de Saussure?	41
Ducrot y el sujeto polifónico	44
¿Cómo reconocemos un estructuralista?	53

Segundo tiempo del viaje

El océano de los procesos de subjetivación.....

Un océano sin fin, ni siquiera el de producir un sujeto	57
¿Cómo hacer decir a Hjelmslev lo que no dice... y, por lo tanto, hacerle decir más?	60
Agenciamiento colectivo de enunciación y agenciamiento maquínico de cuerpos.....	63
El "sujeto", un accidente, un milagro: una explicación de texto del capítulo I de <i>El Anti-Edipo</i> ...	67
El "sujeto" como máquina abstracta: una lectura de una de las mil mesetas.....	82

Tercer tiempo del viaje

Fragmento(s) subjetivo(s).....

Para una nueva concepción de la historia (de la filosofía)	87
Una geofilosofía antes que una historia de la filosofía	92
Para una filosofía donde el filósofo y sus conceptos son indistinguibles.....	94
El concepto como fragmento(s) intensivo(s).....	96
Primera pausa marina (marítima). Tiempo de hacer balance	99
Simondon y el concepto de <i>individuación</i>	100
Del <i>concepto</i> al <i>fragmento(s) subjetivo(s)</i>	118
El filósofo <i>traza planos</i> : del Uno-todo prefilosófico al plano de inmanencia.....	120
Segunda pausa marina (marítima): nuevo <i>punto</i>	125
La filosofía acondiciona el caos pero no lo ordena: del plano de inmanencia al plano de consistencia... 127	
Cómo <i>fragmento(s)</i> deviene <i>fragmento(s) subjetivo(s)</i>	136

Cuarto tiempo del viaje

Tirada(s) de dados	147
Poema(s)	147
Dado(s)	153
Fragmento(s) subjetivo(s).....	158

LIBRO SEGUNDO: LAS ISLAS ENCANTADAS

Relatos kafkianos y soarianos **163** |

Fragmentos	163
La voluntad (supuestamente patológica) de no terminar.....	165
Kafka en fragmento(s) subjetivo(s).....	167
Por una literatura menor	169
Relatos kafkianos: diario y rizoma	174
Relatos soarianos	179
Desasosiego subjetivo	180
Fragmento(s) subjetivo(s) kafkianos y soarianos.....	183

La isla volcánica heracliteana **187** |

El libro <i>De la naturaleza</i> de Heráclito: el fragmento, ¿espejo de la obra perdida?	187
Heráclito: el aislado y el oscuro	189
<i>De la naturaleza</i> de Heráclito: un libro en <i>fragmento(s) subjetivo(s)</i>	201
Heráclito: la <i>voluntad de fragmento(s) subjetivo(s)</i>	209

El archipiélago de Chamfort y Joubert **215** |

El islote Chamfort	215
Sentencias, máximas y aforismos	219
<i>Chamfort</i> , una isla encantada paradójica	226
Chamfort: fragmento(s) subjetivo(s)	231
El islote Joubert	235
Escritor y libro en fragmento(s) subjetivo(s).....	238

El iceberg Eisenstein **245** |

Una cuestión de montaje, más allá del desmontaje o del remontaje	245
La naturaleza no indiferente	250
El encuentro en el umbral de la <i>naturaleza no indiferente</i>	258
<i>Natura Saltat</i>	264
Fragmento(s) subjetivo(s), el concepto que permite apropiarse del instante del encuentro que es la experiencia de un proceso de subjetivación desindividualizante en el umbral del eterno retorno	269

Una isla encantada llamada Nietzsche	273
¿Uno o varios Homero(s)?	273
Un "hombre grande (1.71 m), musculatura y grasa abdominal medias, 132 libras"	276
Subjetividades intensivas	280
El centauro intensivo	284
Un nombre: Klossowski	287
Otro nombre: Foucault	293
Nietzsche el Momo	297
La isla genealógica	303
Todo no es sino una cuestión de método	303
Otra relación con el conocimiento	305
Un método gris	310
El conocimiento, una cuestión de guerra	314
Un método interpretativo de otro modo	315
Un método que no sería ni de la superficie, ni de la profundidad, sino de ambas	318
¡Todos a su catalejo! ¡No se alejen del navío!	
¡Una isla encantada llamada <i>vade-me(te)cum nietzscheano!</i>	321
Última prueba: El <i>HiperNietzsche</i> o los fantasmas azulados de una triste virtualidad contra el gris de los archivos	321
Vade-me(te)cum nietzscheano	331
Índice de nombres	347

Heráclito le afanó todo a Nietzsche
Anónimo, sin fecha

この航海で生と死の大洋を横断するにあたり、
私を支えてくれた過去、現在、未来のすべての生者と死者たち

Puerto de amarre

Este viaje persigue la construcción de una herramienta. Una herramienta que permita captar, cuando uno es lector, aquello que ha adquirido el hábito de llamarse la *obra* de un *autor*. Y, lo digo sin preámbulos, el nombre de esa herramienta es *fragmento(s) subjetivo(s)*. No dejará de evocar otras herramientas ya construidas por otros filósofos. *Voluntad de potencia, fuego, agenciamiento colectivo de enunciación...* Otros tantos conceptos construidos por tantos individuos que han nacido, vivido sobre esta tierra, y han muerto volviendo a ella. Pero este viaje necesita su propia herramienta pues el *bricolage* que hoy es preciso realizar es muy diferente de aquellos a los cuales se consagraban Nietzsche, Heráclito o Deleuze-Guattari...

Antes de embarcarse, y de hacerse a la mar; antes de saber si hace falta un destornillador o un martillo para construir esta herramienta necesaria para la buena empresa de este viaje, conviene que diga algunas palabras sobre mis motivaciones para hacerme así a la mar. Tomo un ejemplo simple para presentar la extensión del viaje que

se abre ante mí. Se oye decir a la mayor parte de los “intelectuales” contemporáneos que habría varios Foucault: un “joven” Foucault que se debate con el estructuralismo y los métodos históricos para inventar su método arqueológico y genealógico, y un “último” Foucault sumergido en las lógicas patricias de la Edad media para comprender los juegos de la subjetividad al nivel del *cuidado de sí*. Cuando se trata de trabajar la obra de un autor, es común reconocer en ella varios momentos, varios estratos. Todos los filósofos o los pensadores que inscribieron su marca en la historia del pensamiento ven así su obra –e incluso su vida– cortada en rodajas. Semejante tratamiento tiene varias funciones y es posible reconocer dos. La primera, la principal y la más pertinente, es la de localizarse en un trayecto (de vida) discriminando según ciertos criterios los diferentes enunciados que parecen lo suficientemente heterogéneos entre sí; esto a fin de reagrupar algunos de estos discursos, despejar alguna homogeneidad y, de este modo, conectarlos. Esta primera razón puede ser llamada *filológica*, en el sentido de que se trata de poner orden en aquello que, sin dicha organización, se daría de forma caótica. Considero la filología como la especialidad que ordena discursos, en función de su homogeneidad o de su heterogeneidad, a fin de distribuirlos, mediante juegos de comparaciones, de análisis histórico o de sentido, según un orden que el filólogo considerará como razonable en una *episteme* dada¹. La segunda razón para esta

¹ El término *episteme*, para Foucault, no remite tanto a épocas históricas determinadas como a temporalidades discursivas que, aun si son históricamente dadas y localizables, no se dejan categorizar de forma únicamente cronológica. Este término, del que se puede, junto a Pradeau, dar una definición clásica (“la ciencia y, en la medida en que el término tenía para los griegos una extensión más vasta de la que tiene hoy, el conocimiento en general”, J.-F. Pradeau, “Introduction”, en Heráclito, *Fragments*, París, Garnier-Flammarion, 2002, p. 45, nota 1), es utilizado en *Las palabras y las cosas* para intentar trazar el lazo entre los discursos y los saberes. Foucault inventa este concepto para articular entre sí otros dos conceptos que cualifican los saberes: *hermenéutica y semiología* (“Llamamos hermenéutica al conjunto de los conocimientos y de las técnicas que permiten hacer hablar a los signos y descubrir sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de los conocimientos y de las técnicas que permiten distinguir donde están los signos, definir lo que los designa como signos, conocer sus lazos y las leyes de su encadenamiento”), lo cual lleva a cabo analizando

discriminación contemporánea de los discursos filosóficos evidentemente está ligada íntimamente a la primera, pero reconoce no obstante un fin diferente: si la aproximación filológica clásica de la obra de un autor organiza la susodicha obra en función de criterios racionales es con el fin de encontrar *un texto puro*. Pero existe otra motivación para ese recorte de la obra en períodos: una razón *filosófica*, en el sentido de la definición B del *Vocabulario técnico de la filosofía* de Lalande (entrada *filosofía*): “Todo conjunto de estudios o de consideraciones que presentan un alto grado de generalidad, y tienden a reducir sea un orden de conocimientos, sea todo el saber humano a un pequeño número de principios directrices”². Efectuando tales discriminaciones, se trata de *comprender* mejor la obra, de darle un sentido, de permitir la localización de las evoluciones, incluso de las fracturas, en el seno de los diferentes discursos (y sobre

las productividades de discursos en el siglo XIV, al que define como “una episteme en la que los signos y similitudes se enrollaban recíprocamente según una voluta que no tenía término” (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, pp. 45 y 47). En los *Dits et écrits* se encuentran complementos de definición de esta herramienta: es preciso comprender “[...] como episteme de una época, no la suma de sus conocimientos, o el estilo general de sus investigaciones, sino la brecha, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la episteme no es una suerte de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, es un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones” (Michel Foucault, “Réponse à une question”, en *Dits et écrits*, tomo II, París, Gallimard, 2001, p. 704 – *Esprit*, nº 371, mayo 1968, p. 850-874). Otra definición explícita por qué Foucault utiliza el término *episteme*, que remite en su acepción clásica a la ciencia: “Cuando hablo de episteme, entiendo todas las relaciones que existieron en cierta época entre los diferentes dominios de la ciencia” (Michel Foucault, “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli”, en *Dits et écrits*, op. cit., tomo I, p. 1239 – *Il Bimestre*, nº 22-23, setiembre-diciembre de 1972, pp. 1-4). Foucault insistirá más tarde sobre la distinción a hacer entre *episteme* (concepto que abandonará en los años 70) y *dispositivo*, concepto que no se superpone con él: “Ahora, lo que quisiera hacer es intentar mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O más bien que la episteme, es un dispositivo específicamente discursivo, a diferencia del dispositivo que es, por su parte, discursivo y no discursivo, siendo sus elementos mucho más heterogéneos” (Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”, en *Dits et écrits*, op. cit., tomo II, p. 300-301 – *Ornicar? Bulletin Périodique du Champ Freudien*, nº 10, julio de 1977, pp. 62-93).

² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1947, p. 755.

todo de despejar los diferentes conceptos); dicho de otro modo, la motivación consiste en la tentativa de desprendimiento de un *sistema*. Esta segunda función de toda clasificación discriminatoria puede ser clásicamente llamada *filosófica*, en el sentido de que es una tentativa para comprender, con la ayuda de principios básicos simples, la forma en la que vivía ese discurso.

Cualquiera sea la motivación, filológica o filosófica, el hecho es que la aproximación habitual, cuando se trata de interesarse en la obra de un *autor*, consiste ante todo en delimitar períodos en la *vida y/o* en la *obra* de este. Esta *periodización* puede ser calificada, en su función filológica o filosófica, de procedimiento interpretativo.

El término está lanzado: *interpretación*. La herramienta a construir, con el fin de servirse de ella en forma adecuada en los trabajos que uno se compromete a realizar, tiene entonces que ver con la interpretación. Un filósofo jamás fabrica una herramienta *así como así*, para brillar en sociedad (salvo aquellos que Deleuze llama los “nuevos filósofos” –todo el mundo conoce uno o dos de ellos–) o bien porque quiere que se asocie su nombre a otra cosa distinta a la losa sepulcral que dejará tras de sí –si posee una algún día–. Si el filósofo se consagra a la fabricación de una herramienta es porque tiene un trabajo por hacer: ¿se ha visto que un carpintero ponga a punto uno de sus instrumentos (digamos, su martillo) si no tuviera una viga por fabricar? ¿O bien que un jardinero modifique su podadora si no es porque ha adquirido el hábito de podar sus rosales de tal manera? Asimismo, la herramienta a fabricar para emprender la presente navegación se parecía, en el origen, a la voluntad de potencia de la que Nietzsche tuvo necesidad para interpretar a Platón, al fuego que Heráclito fabricó para interpretar a aquellos cuyos nombres hoy hemos perdido, al agenciamiento colectivo de enunciación que Guattari-Deleuze construyeron para interpretar a Freud, Marx y otros.

El *autor* Nietzsche y su *obra*, que fueron, son y serán *sujetos* a interpretación, es un buen ejemplo de lo que quiero decir.

Vaya como ejemplo el episodio de la edición de textos póstumos de Friedrich Nietzsche organizada, entre otros, por su hermana (la célebre *Voluntad de potencia*). Esta edición puede ser considerada como un acontecimiento traumático que ha regulado de una vez y para siempre la cuestión de los *póstumos nietzscheanos*. En efecto, para la inmensa mayoría de los nietzscheanos actuales, semejante tipo de organización de textos de un autor, no publicados por él durante su vida y escritos en más de una veintena de años (fragmentos póstumos fechados de 1870 a 1888 por la edición Würzbach, publicada en Francia en 1935), habría mostrado sin equívoco posible el absurdo de este tipo de *collage* –de montaje– y la necesidad de periodización –de recortar en tramos según un orden cronológico– los susodichos fragmentos póstumos. Para estos filólogos contemporáneos, parece evidente que poner a un mismo nivel un escrito de los años del “joven” Nietzsche, afianzado en el éxito de *El nacimiento de la tragedia* y bajo la influencia de Richard Wagner, con un texto del “período final” de la *inversión de todos los valores*, o incluso mezclar los momentos poéticos e inspirados de *Así habló Zaratustra* con los aforismos de los años de *Humano, demasiado humano*, o de *Aurora*, inspirados, por su parte, en los moralistas franceses, es absurdo. Y esto parece en efecto, *a priori* y *razonablemente*, absurdo. Es así que hoy en día la tentativa de los compiladores de *La voluntad de potencia* es considerada como un desprecio cuasi-nihilista del aspecto *evolutivo* de la obra de Nietzsche. ¿Qué enseña este caso llamado “de la voluntad de potencia” en cuanto a los estudios nietzscheanos? Que semejante preocupación –a saber: jamás perder la dimensión cronológica de la obra–, que semejante preocupación entonces –la cual se puede interpretar como la reacción ante este traumatismo de *La voluntad de potencia*–, que semejante preocupación es en el presente la única preocupación de estos estudios. A tal punto que en la actualidad, los estudios nietzscheanos (como casi la totalidad de los estudios actuales sobre las obras y los autores, de Stendhal a Lacan...) se resumen tristemente a un trabajo de filólogos que

acumulan, cronológicamente, los pedazos de texto nietzscheanos (stendhalianos, lacanianos...), no animándose ya a hacer hablar al texto nietzscheano (stendhaliano, laciano...) por temor a cometer alguna tontería interpretativa, y permitiéndose solo algunas interpretaciones a la luz de lo que llaman, pomposamente, *genético*, que se supondría que es algo, y es un colmo para nietzscheanos (stendhalianos, lacanianos...), ¡objetivamente científico! (Este movimiento encuentra su apogeo, en cuanto a Nietzsche, en el *HiperNietzsche*)³. Dicho de otro modo, lo que habría enseñado a cualquier potencial nietzscheano el episodio traumático de *La voluntad de potencia* es que solo habría aprehensión posible de su obra en cuanto histórica, en el sentido cronológico del término, condición necesaria para un recorte de la obra en períodos, a fin de evitar todo error interpretativo; una buena filología como condición necesaria para una buena filosofía. Pero toda la pregunta, nietzscheana si la hay, es saber qué es una *buena filología*, y saber cómo, una vez fechados todos (o casi todos) los manuscritos y una vez historiografiadas todas las obras ya publicadas, reconocer entonces los susodichos períodos. Y, más aún, la verdadera pregunta sigue siendo: ¿para qué sirve clasificar tan cuidadosamente los textos, los fragmentos póstumos, si justamente uno no puede servirse de ellos, si no se les puede hacer decir lo que se quiere?

Jaspers se planteó esta pregunta a propósito de Nietzsche. De la forma más profunda y, creo yo, la más pertinente que exista. Jaspers escribe su compendio sobre Nietzsche en 1936⁴ a fin de *hacer con* la particularidad de la obra de Nietzsche, que es la de enunciarse con la mayor heterogeneidad que se pueda pensar, a través de “tratados, un gran número de fragmentos, de cartas, de poesías, estando todo o bien bajo una forma literaria acabada, o bien bajo forma de po-

³ Sobre el *HiperNietzsche*, cf. en la presente obra, la parte sombría de la isla encantada genealógica foucaultiana, p. 321.

⁴ Karl Jaspers, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, París, Gallimard [1950], 2000.

tentes obras póstumas, acumuladas durante una veintena de años [...]”⁵. Según Jaspers, para leer correctamente a Nietzsche conviene construir un método que permita apropiarse del corpus nietzscheano sin quedar pegado en el aparente caos de la obra, sin dejar de periodizar, a hachazos, el susodicho caos, y sin reducirlo no obstante a un reservorio de citas inutilizables de otro modo que no fuera para justamente citarlas. Para Jaspers se trata efectivamente entonces de *dar un estatuto al texto nietzscheano a fin de poder servirse de él*.

En su ensayo, Jaspers describe cuatro formas habituales, según él, “erróneas [...] falsas en tanto que se les atribuye un valor absoluto”⁶ de interpretar la obra de Nietzsche.

La primera consiste en aislar y en sistematizar un punto preciso de la doctrina de Nietzsche: “A fin de volver más fácil, gracias a una simplificación, la aprehensión de la obra de Nietzsche, se busca cuál es la obra principal, el rango y la importancia respectiva de sus escritos”⁷. En este método, erróneo cuando se lo pretende el único posible, se podría situar la tentativa editorial de *La voluntad de potencia* que subordina todos los escritos y todos los conceptos de la “madurez” de Nietzsche a ese único concepto de *voluntad de potencia*. Para Jaspers, el problema de esta primera forma de considerar la obra de Nietzsche es que en realidad es siempre la voluntad del comentador la que toma el lugar de la del autor: dicho de otro modo, este tipo de discriminación solo puede ser arbitrario, totalmente subjetivo y, a fin de cuentas, “todos los intérpretes se oponen, ninguno tiene razón tomado separadamente”⁸.

La segunda interpretación que Jaspers toma con alfileres consiste en ver a Nietzsche como un todo subjetivo, una figura histórica casi sagrada, en hacer de él un “destino objetivo”⁹, una suerte de

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁹ *Idem.*

monstruo histórico intocable. La unidad de la Obra está, para estos sectarios, replegada sobre la unidad sacralizada del Autor. La vida apasionada de Nietzsche, sus amistades y amores tumultuosos (Wagner, Salomé, Rée, etc.), sus terribles enfermedades, su destino trágico (Nietzsche se vuelve demente casi de la noche a la mañana en enero de 1889), todos estos elementos dan mucho grano para moler y alimentar el molino de una fascinación semejante.

El tercer tipo de interpretación que critica Jaspers consiste también en la fascinación pero, esta vez, ya no tanto para con el autor sino para con la obra. El riesgo es entonces dejarse tomar por el juego de la escritura hechizante de Nietzsche, por la multiplicación de los símbolos que propone, por el misticismo que convoca, por el mundo cuasi-maravilloso que abre. Jaspers apunta con justeza que este tipo de pasión por figuras místicas, por un estilo hábil y sorprendente, se transforma la mayor parte del tiempo en interpretaciones fáciles que simplifican de manera singular las problemáticas planteadas: ¡ciertamente no basta, aun si esto se convirtió en un hábito de los filósofos perezosos, con parafrasear poéticamente a Nietzsche para hacer obra filosófica! Esta interpretación se deja tomar entonces por el estilo de Nietzsche y lo separa de su contenido, es decir, para utilizar los conceptos de Nietzsche, privilegia lo apolíneo sobre lo dionisiaco.

Para Jaspers, la cuarta mala aprehensión de la obra de Nietzsche consiste en “explicar psicológicamente los pensamientos y las actitudes de Nietzsche”¹⁰. Es claro que en efecto Nietzsche se presta de manera especial para un método semejante, él que no cesa de escenificarse en sus teorizaciones, de insistir sobre los valores de la *experiencia* o sobre la necesidad de poner en juego su *vida* en sus búsquedas, llegando incluso a hacer de una pseudo-autobiografía, *Ecce Homo*, un libro de filosofía muy poco biográfico, más bien conceptual.

¹⁰ *Idem.*

Al subrayar este último error metodológico, Jaspers intenta claramente tomar sus distancias con las interpretaciones de tipo psicoanalítico que aparecen en los años treinta. Pero este último punto remite de hecho al segundo tipo de interpretación que critica: en efecto, las interpretaciones psicológicas son realizadas la mayoría de las veces por los sectarios de Nietzsche, con el fin de penetrar en el gran misterio del Autor, de explicar el fascinante misterio de Nietzsche. Pero nunca se trata, en este tipo de procedimiento interpretativo, de volver a interrogar el estatuto del *autor* y su relación con la *obra*; se trata incluso, por el contrario, de elevar aún más la ejemplaridad de este primero en relación a esta última. Retengo de la lección de Jaspers que es justamente *ese estatuto del autor y de la obra el que se debe poner en cuestión*.

Le agradezco a Jaspers haber señalado de este modo los escollos que corre el riesgo de encontrar el navegante intrépido que se introduce en semejantes aguas. Y extraigo de esta lección dos lecciones. La primera consiste en volver a interrogar completamente la distinción radical, la inextinguible solución de continuidad entre la obra y el autor que toda la tradición occidental ha asestado a todos los occidentales. Dicho de otro modo, la cuestión de saber si existe *uno* o *varios* Nietzsche (o Foucault) solo tiene sentido si se indistingue *obra* y *autor*. Si existe un “joven Nietzsche” y un “Nietzsche de la madurez”, hay que asumir tal vez entonces que solo ha existido *un* único Nietzsche (el individuo delimitado por el momento de su nacimiento y el de su muerte). Puede que este individuo no sea tan *indiviso* como eso; hablando literalmente, se entiende: aquí no se trata de una metáfora. Dicho de otro modo, puede que haya que rever (e invalidar) la idea de que solo pueda haber sujeto en tanto que individualizado. Ir en contra de la filosofía occidental que no se permite considerar que pueda existir otra teoría del sujeto que aquella, que llamo del *sujeto individualizado*, que el estructuralismo va a retomar con el éxito que conocemos. Hará falta entonces, durante este viaje, abrirse a una teoría de los procesos de subjetivación que integre la multiplicidad en el sujeto mismo: es gracias al concepto

deleuzo-guattariano de *agenciamiento colectivo de enunciación*, y más generalmente, a las proposiciones de la lingüística pragmática que mostraré que son posibles otras *teorías del sujeto*.

La segunda lección que retengo de la lección de Jaspers (evidentemente le hago decir algo que está muy lejos de decir, pero poco importa puesto que conviene, como dice Nietzsche, substituir lo improbable por lo más probable y, llegado el caso, un error por otro¹¹) es la necesidad de liberarse de la fascinación que ejerce el autor en el cual uno se interesa. Nietzsche es un excelente ejemplo de esto en tanto parece imposible no concebirlo, al fin y al cabo, de otro modo que como una excepción. Incluso Jaspers, quien no obstante señaló el escollo, se deja enredar en su libro dentro de la excepcional biografía de Nietzsche, y es esta excepción la que, finalmente, para él constituye el auténtico todo que es el autor: “Nietzsche aparece como la excepción finalmente incomprensible que, sin ser un prototipo a imitar, es irremplazable en el desvelamiento que nos aporta, a nosotros que no somos excepciones”¹². Es tal posición de excepción la que permite afirmar a Jean Wahl, cuya carta a un traductor francés del libro de Jaspers, Henri Neil, le sirve de prefacio: “Nuestra tarea, será, a nosotros que no somos excepción,

¹¹ Cf. el fragmento ‘1887, *Genealogía de la moral* [Prólogo, 4] – VII, p. 218’. Los fragmento(s) subjetivo(s) de Nietzsche encontrados durante este viaje están contenidos en la isla encantada llamada *Vademe(te)cum nietzscheano*, donde es posible buscarlos. Remito a este, cada vez que pienso en Nietzsche, indicando la referencia en las *Obras filosóficas completas* de Nietzsche editadas por Giorgio Colli y Massimo Montinari (*Œuvres philosophiques complètes*, París, Gallimard, 1967-1997, para la edición francesa en 14 volúmenes y 18 tomos). Para los fragmento(s) subjetivo(s) extraídos de obras finalizadas, remito al tomo de las *Obras filosóficas completas* con el número de página, el título de la obra de donde fue extraído el fragmento(s) subjetivo(s), su fecha y, eventualmente, el número de párrafo y/o el título del capítulo correspondiente. Por ejemplo: ‘1882, *La gaya ciencia* [Libro 3, 200] – V, p. 308’ remite al aforismo 200 del libro 3 de *La gaya ciencia* (1882), que se encuentra en la página 308 del tomo V de las *Obras filosóficas completas*. Cuando se trata de un fragmento póstumo, remito directamente a su numeración, indexada por año, en dichas obras. Así: ‘1880/1881, 10 [B37] – IV, p. 658’ remite al fragmento(s) subjetivo(s) numerado 10 [B37] del año 1880/81 situado en la página 658 del tomo IV.

¹² K. Jaspers, *op. cit.*, pp. 24-25.

filosofar a la luz de la excepción”¹³. ¡Error, grosero error! No, no es verdad que el lector, cuya existencia no podría estar a la altura de aquella, que se supone excepcional, de Nietzsche, deba seguir *siendo* por ello, a fin de cuentas, un joyero infinitamente alejado de la piedra preciosa en la que Nietzsche lo invita a convertirse. Este estatuto dado al *lector de Nietzsche* (o a todo lector de un *gran* autor –Stendhal o Lacan por ejemplo–) está dictado, al fin y al cabo, por la fascinación del SUJETO.

No retener esas dos lecciones es el más grave error de una tendencia a la que califico de *democrática* (en el sentido nietzscheano del término) *blanda*: la tendencia a pensar que habría que dirigirse a *todo el mundo*, a considerar que *cualquiera*, bien guiado, puede ser un *buen lector*. Si bien es legítima la inquietud por una utilización mediocre de los escritos de Nietzsche (o de Stendhal, o de Lacan...), si bien se puede entender el susto mezclado con cierto asco frente a la infidelidad de la que darían prueba la mayoría de los lectores de Nietzsche (de Stendhal, de Lacan...), no sirve de nada alinear consejos tras consejos para evitar dicha mediocridad. Ilusoria es la idea de que se trataría de hallar el buen método para una buena aprehensión de la obra. Contraproduktiva es la idea de una “buena filología” preliminar a toda “buena filosofía”. La frase de Wahl parece muy alejada de la concepción nietzscheana de su lector, él que insiste regularmente sobre las cualidades de potencia que debe poseer el lector de sus obras¹⁴. No sirve de nada intentar construir libros que se dirigirían a *todos* los lectores de Nietzsche (de Stendhal, de Lacan...), aunque fuesen mediocres, a fin de darles los consejos adecuados para evitar los errores de lectura, para guiar su mediocridad. Puesto que es olvidar un precepto fundamental: a saber, que la inmensa mayoría no es capaz de ello.

¹³ Jean Wahl, “Lettre-préface”, en K. Jaspers, *op. cit.*, p. II.

¹⁴ Cf. los fragmento(s) subjetivo(s) ‘1881, 15 [58] – V, pp. 529-530’, ‘1871/72, 8 [83] – I*, p. 349’; y ‘1882, *La gaya ciencia* [“Broma, astucia y venganza”, 54] – V, p. 43’.

Por eso el presente libro (este navío) no es para todo el mundo: a bordo de él se reconocen solo aquellos que son lo suficientemente fuertes para ascender sobre su cubierta y desafiar las aguas sobre (y tal vez dentro de) las cuales se aventuran.

Afirmo entonces que un método que permite una captación real inédita de Nietzsche (de Stendhal, de Lacan...) solo puede dirigirse, y ser utilizado, por el *mejor*. El lector de Nietzsche (de Stendhal, de Lacan...) es, contrariamente a lo que dice Wahl, como Nietzsche (Stendhal, Lacan...), él también una excepción. O, más bien, ese lector solo es excepcional (así como Nietzsche, Stendhal, Lacan... solo lo son bajo esa condición) en la medida en que el agenciamiento colectivo de enunciación que él forma con la obra y el autor es, en el instante de dicho agenciamiento, excepcional. El *todo* descansa entonces en este agenciamiento lector-obra-autor, singularidad de un encuentro instantáneo que expresa sin embargo la multiplicidad de los individuos que participan de él¹⁵. A este encuentro entre individuos (lector, obra, autor) que pierden su individualidad en provecho de nuevos agenciamientos subjetivos colectivos, lo llamo *fragmento(s) subjetivo(s)*.

Toda prehensión de la obra de Nietzsche –o de cualquier otra, pero es esta a la altura de la cual me sitúo– obliga de este modo a repensar una *teoría del (de los) sujeto(s)*. Este punto metodológico debe empujarnos a desmontar la distinción que se acostumbra hacer cuando se habla de obra y de autor (en particular para una obra que se da de forma tan dispar como la de Nietzsche), entre el todo y la parte, y por tanto a repensar lo que clásicamente se llama el *fragmento*. Jaspers ofrece una imagen elocuente: “Sirvámonos de una comparación. La obra de Nietzsche se presenta ante nosotros como una obra en construcción. Se hace explotar la ladera de una montaña; las piedras, ya más o menos talladas, dan a pensar que estamos en presencia de un todo. Pero la obra para la cual tuvo

¹⁵ Cf. el fragmento(s) subjetivo(s) ‘1873, 29 [159] – II*, p. 426’.

lugar dicha explosión no fue aún levantada. Que la obra haya seguido siendo un cúmulo de escombros, no parece haber impedido a Nietzsche entrever no obstante las posibilidades de ordenamiento; numerosos fragmentos se repiten bajo formas innumerables, que solo ofrecen pocos cambios entre sí, otros aparecen como formas preciosas, únicas, como si hubiesen debido constituir en alguna parte una piedra angular o una clave de bóveda. Solo se reconocen los diversos fragmentos comparándolos minuciosamente entre sí a partir de la idea del conjunto del edificio. No se podría decir con certeza que este sea único. Hay, parece, varias posibilidades de construcción que se entrecruzan; en ocasiones uno se pregunta si falta algo a un fragmento o si responde a otra idea del edificio”¹⁶. La cuestión planteada es la del buen método que permite *hacer algo* con este cúmulo, aquello que se llama la obra de Nietzsche. ¿Es preciso interesarse por cada fragmento de manera individual? Pero es entonces tomar el riesgo de perder de vista el conjunto, el edificio que se supone que componía (o podría componer) con los otros. ¿Es preciso obnubilarse en reconstruir el edificio a partir de los fragmentos a nuestra disposición? Pero es entonces tomar el riesgo de construir uno que sería únicamente el nuestro y tener el de Nietzsche por un ideal. Desde entonces, para no perderse en este tipo de errancias y de lucubraciones, la pista que propongo, inspirado fuertemente como lo estoy por Foucault, será el *método genealógico*: consiste en considerar que el edificio en cuestión *ni siquiera fue construido* por el propio Nietzsche, incluso si el lector debe suponerlo, *solamente por un tiempo*, como tal. No se trata de una paradoja, sino de una aprehensión metódica. El lector de Nietzsche debe considerarse (puesto que lo es) como hallándose exactamente en la misma posición que el propio Nietzsche cuando escribía-pensaba lo que escribía-pensaba. El lector (el genealogista) se encuentra, de cara a todos estos fragmentos, en la posición del compositor: compositor en el sentido de la imprenta, consistiendo

¹⁶ K. Jaspers, *op. cit.*, pp. 11-12.

la composición en poner lado a lado, en agenciar piezas de metal para preparar la placa de impresión; pero también, compositor en el sentido musical del término, el compositor que crea –que *inventa* si se quiere– un agenciamiento, un montaje de notas inédito y nuevo que compone el fragmento acabado. Composición, por tanto, y no recomposición; pues ningún todo *preexiste* a aquel que el lector compone *con* el material que le ha dejado Nietzsche. Dicho de otro modo, el juego consiste en no creer que se trata de *recomponer* un todo que habría *preexistido*, aún si se considera por un instante, solo un instante, que esos fragmentos *debieron* componer un todo. Se tratará entonces, *en un primer momento y únicamente en un primer momento*, de *creer* en la unidad de Nietzsche, como siendo el todo bajo el cual son reunidos los fragmentos que le son atribuidos; y, de hecho, se trata de una posición fácil (demasiado fácil) de sostener, puesto que *esos fragmentos fueron efectivamente escritos por un individuo cuyo nombre de bautismo era Nietzsche*. Y si bien existe un riesgo, cuando uno se apropia de los fragmentos que él dejó, de perder al Autor Nietzsche, el mayor riesgo es por el contrario no lograr, cuando hace falta, *soltar al Autor, soltar al sujeto*.

Puesto que esta *creencia* en la unidad de Nietzsche deberá ser *en un segundo momento olvidada –totalmente olvidada–* en provecho del edificio que se compone no *en lugar* de Nietzsche, sino *con* Nietzsche. Esta segunda postura es de otro modo más difícil de sostener, puesto que se trata entonces de confrontarse con una suerte de *infidelidad* hacia el autor, de afirmar su subjetividad a riesgo de hacer desaparecer completamente a Nietzsche. Pero esta afirmación subjetiva es ilusoria, puesto que la única infidelidad sería la de creer que Nietzsche *ya* había construido un edificio y que la tarea del compositor sería únicamente la de ponerlo en pie desde sus ruinas –reconstruir–, la única ilusión sería la de presumir que la afirmación de su individualidad sería más perenne que la afirmación previa de la individualidad de Nietzsche. Entonces, luego de haber comenzado a montar este edificio, hay que cuidarse de atribuirlo a Nietzsche, o a uno mismo. Este es el punto esencial: ¿no porque

no se preste este edificio a Nietzsche uno se lo debe apropiarse! Y es aquí que el genealogista debe estar a la altura de Nietzsche, debe ser tan fuerte como aquel. Porque no debe tomar el borramiento del autor por una elevación de sí mismo. Y si Nietzsche no había construido él mismo el edificio en cuestión; si era, él también, un genealogista de cara a todos los fragmentos que escribía —que pensaba—, *yo (el lector) estoy en la misma posición* y el edificio que monto a partir de estos fragmentos *no me pertenece* más de lo que pertenece a Nietzsche. Más aún, el lector de Nietzsche (o de cualquiera que ha dejado una obra, incluso finalizada, es decir a fin de cuenta *fragmento(s)* como lo son, en tanto los comprendemos de ahora en más necesariamente *subjetivo(s)*) debe aceptar que en el seno del *encuentro* que habitualmente llamamos la obra, esas dos partes (esos olvidos) subjetivos (el de Nietzsche y el del lector que soy) son consustanciales. Es a este edificio, a este encuentro, al que llamo *fragmento(s) subjetivo(s)*.

Este libro será un viaje en barco en el que pretendo sostener la postura de Ismael y no la de Akab; una expedición que proseguirá *en la ruta* (marítima por supuesto) que se abre a partir de este puerto de amarre. El mar (o el océano) sobre el cual se lanza este navío es aquel que Deleuze-Guattari llama(n) plano de consistencia, de donde aparecen, olas efímeras y eternas, los *fragmento(s) subjetivo(s)*, los cuales durante los calmos alisios, lamen su proa y que, durante las tempestades violentas, inundan la cubierta y lo arrastran, barca ebria, en los abismos sombríos. Abandonar el territorio del Sujeto para perderse en el océano de las subjetividades, tal es el presente viaje. Puede que el navío cruce, a la manera de Melville, algunas *islas encantadas*¹⁷. Ya tengo una vaga idea, guiado por el mapa que fue mi tesis de filosofía de donde se deriva esta obra, del camino que

¹⁷ “Pensad en veinticinco montones de ceniza diseminados aquí y allá por un solar de las afueras de la ciudad; imaginad que algunos son tan grandes como montañas y que el descampado es el mar, y tendréis una idea exacta de la apariencia general de *Las Encantadas*”. Hermann Melville, “Les Encantadas ou Îles Enchantées”, en *Œuvres*, tomo IV, París, Gallimard,

es posible recorrer¹⁸. Pero este viaje estará, forzosamente, lleno de sorpresas y de descubrimientos que no imagino todavía. Y, tras la ruda travesía (o incluso durante, según el ansia, la fatiga, o la simple necesidad de abastecimiento), será posible quizá hacer un alto en tal o cual isla, más o menos grande, más o menos salvaje, poblada, desierta, conocida o inédita... más allá de la dulzura nodal de las Borromeas... el vigor encantado de la Hiperbórea...

Este viaje es tanto práctica como teoría. Captando las olas, estos *fragmento(s) subjetivo(s)* que son el nombre que doy al concepto que permite apropiarse del instante del encuentro que es la experiencia de un proceso de subjetivación desindividualizante en el umbral del eterno retorno, devenido el propio navío, yo (el escritor, el lector) las abraza, a esas olas, con todo mi cuerpo, mojado hasta los huesos por su vigorosa liquidez, yo el valeroso navegante, el fuerte navegante, puesto que sé que solo los más potentes *pueden* con este tipo de experimentaciones, puesto que solo ellos la *quieren*: solo los más fuertes pueden, a la vez, estar en el fragmento(s) y el todo, puesto que son, ellos mismos, fragmento(s) y todo.

2010, p. 345. “*En chanté*” [*En cantado*], es también la forma en la que Jacques Demy imagina que se hace el cine.

¹⁸ Stéphane Nadaud, *Lecture(s) de Nietzsche, théorie et pratique du fragment(s)*, tesis para el doctorado en Filosofía bajo la dirección de Alain Brossat, Universidad de París 8, defendida el 11 de junio de 2009. Agradezco a Nicolas Berloquin el haber puesto a disposición el texto en Internet, que puede descargarse en la siguiente dirección: http://www.lepoulsdumonde.com/lecture_s_de_nietzsche/.

La isla genealógica

Todo no es sino una cuestión de método

En numerosas ocasiones, durante este viaje, hice alusión a lo que llamo el *método genealógico*. Derivo este sintagma de Foucault que lo derivaba él mismo de Nietzsche. Si me aventuro ahora a poner pie sobre esta isla encantada que se parece a aquella sobre la que Alicia se perdió y se volvió a encontrar (lo que hizo *con método*, incluso si ese método era a fin de cuentas bastante poco ortodoxo), es porque la cuestión del método es para mí esencial y no se podría prescindir de él; si bien es preciso evitar tanto como se pueda los malos métodos (que son multitud), no hay que lanzar al bebé con el agua de la bañera y pensar que algún viaje pueda prescindir de *método*. Evoco no sin malicia a Alicia, puesto que me gusta imaginar que la isla correspondiente al método es quizás –¿pero quién puede conocer el futuro?– una de las últimas que cruce este navío.

Foucault, creo yo, debe su método a Nietzsche; aun si estoy convencido de que Nietzsche tomó todo de Foucault... En numerosas

ocasiones, Foucault expresó su deuda hacia Nietzsche: “Fui alumno de Althusser, y, por entonces, las principales corrientes filosóficas en Francia eran el marxismo, el hegelianismo y la fenomenología. Las estudié, por supuesto, pero lo que me dio, por primera vez, el deseo de realizar un trabajo personal fue la lectura de Nietzsche”¹. Pero, más allá de esta postura muy frecuente en Foucault, que consiste en reivindicarse de todo el mundo y de nadie, es importante notar que cada vez que pretende deber algo a Nietzsche, Foucault hace invariablemente alusión a la cuestión del método (que lo aproximaría a él): “Es muy posible que lo que hago tenga algo que ver con la filosofía, sobre todo en la medida en que, al menos a partir de Nietzsche, la filosofía tiene por tarea diagnosticar y no busca ya decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. [...]. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza a partir de Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en este sentido puedo declararme filósofo”². En efecto, si Foucault reconoce que Nietzsche lo ayudó en algo, es en que le permitió tomar una posición diagonal frente a las grandes imposiciones metodológicas de las que se sentía prisionero en el medio intelectual francés de la post segunda guerra mundial³: la fenomenología seguramente; el estructuralismo, y, droga principal de la que Nietzsche le había permitido desembarazarse, Hegel: “[...] Toda nuestra época, sea a través de la lógica o de la epistemología, sea a través de Marx o de

¹ Michel Foucault, “Une interview de Michel Foucault par Sthepen Riggins”, en *Dits et écrits*, op. cit. (De la edición corriente, tomo II, p. 1404 – Entrevista con S. Riggins del 22 de junio de 1982, *Ethos*, vol. I, N.º 2, otoño 1983, pp. 4-9).

² Michel Foucault, “¿Quién es usted, profesor Foucault?”, en *Dit et écrits*, op. cit. (De la edición corriente: tomo I, p. 634 – *La Fiera letteraria*, Año XLII, N.º 39, 28 de septiembre de 1967, pp. 11-15).

³ “Sé muy bien por qué leí a Nietzsche: leí a Nietzsche a causa de Bataille y leí a Bataille a causa de Blanchot. Por lo tanto, no es en absoluto cierto que Nietzsche aparece en 1972 [...] los primeros que recurrieron a Nietzsche no buscaban salir del marxismo: no eran marxistas. Buscaban salir de la fenomenología”. Michel Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Dits et écrits*, op. cit. (De la edición corriente: tomo II, p. 1255 – entrevista con Gérard Raulet, *Télos*, vol. XVI, N.º 55, primavera de 1983, pp. 195-211). Él añade: “estoy persuadido de que Deleuze encontró a Nietzsche en las mismas condiciones” (*Ibid.*).

Nietzsche, intenta escapar de Hegel”⁴. Hay que comprender que esta tentativa de emanciparse de métodos demasiado estrechos para un pensamiento tan amplio como el de Foucault, a fin de construir con ello uno a su medida, no concierne tanto al campo de la filosofía como al de la historia. Si Foucault intenta imponerse un nuevo método, este debe permitirle ante todo hacer lo que él ama hacer, hacer lo que tiene que hacer, *hacer historia, pero de otro modo*. Cuando Nietzsche, en su segunda *intempestiva*, diferencia la historia *tradicionalista* de la historia *monumental* para preconizar una forma genealógica, *crítica*, de hacer historia⁵, Foucault aguza entonces sus oídos, y encuentra en esos textos que hablan más específicamente de esta *nueva forma de hacer historia*, en la exposición de lo que yo llamo *método genealógico*, una manera de conciliar lo inconciliable, de ser un contradictorio filósofo-historiador. Es entonces que el centauro filólogo-filósofo puede comerciar con el centauro historiador-filósofo: Nietzsche-Neso va a atacar (encular diría Deleuze⁶) a Foucault-Lápitas quien, dejándose llevar, le devolverá el favor; y Foucault-Jasón va a escuchar las lecciones de método de Nietzsche-Quirón y, sabiamente, a enseñarle muchas cosas de las que este último ni siquiera tenía idea.

Otra relación con el conocimiento

⁴ Michel Foucault, *El orden del discurso*, París, Gallimard, 1971, p. 74. Foucault añade: “Pero escapar realmente de Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta desprenderse de él” (*Ibid.*).

⁵ Cf. Los fragmento(s) subjetivo(s) ‘1873/74, *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia. Segunda Intempestiva* [2] –II*, p. 109’ y ‘1873, 29 [115] – II*, p. 412’.

⁶ “El modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. [...] Fue Nietzsche, a quien leí tarde, el que me sacó de todo aquello. Porque es imposible intentar con él semejante tratamiento. Es él quien te hace hijos a tus espaldas” (Gilles Deleuze, “Lettre à Michel Cressole, *Deleuze*, París, Éditions Universitaires, 1973, pp. 110-111).

¿Cuál es este método, que llamo *genealógico*, que interesa a Foucault en Nietzsche? Es ante todo un método que se adapta a un cambio de paradigma en cuanto al conocimiento. Foucault ve en Nietzsche al primero en detectarlo y en intentar comprenderlo y modelizarlo. En su conferencia “La verdad y las formas jurídicas”, Foucault reconoce a Nietzsche la primacía en la construcción de una teoría del saber en ruptura fundamental con aquellas que prevalecían hasta entonces (y cuyos heraldos eran Descartes y Kant), a saber que Nietzsche no admite “*preeminencia de un sujeto del conocimiento*”⁷. A partir de tres textos de Nietzsche⁸, Foucault muestra cómo este último opone la *invención* (*Erfindung*) al origen (*Ursprung*) para mostrar que “la religión no tiene origen [que] hubo una *Erfindung* de la religión”⁹. Y es igual para la poesía, para la moral –otros tantos conceptos cuyo origen la humanidad pensaba que podía encontrar (al precio, lo veremos con Foucault, de la invención de un conocimiento poseído por un sujeto trascendental –Kant–) y del que Nietzsche nos dice que no son más que “fabricaciones”, “invenciones”. De esta lección que Nietzsche-Quirón le ofrece, Foucault-Jasón extrae dos consecuencias. 1) El conocimiento es una *invención*: lo cual significa que “no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. [...] El conocimiento compromiso entre los instintos”¹⁰. Nietzsche muestra en efecto que en el mundo de las pasiones (de los instintos) ninguna de ellas (de ellos) tiene importancia (valor) *en sí*. Los instintos solo adquieren potencia en las relaciones que entablan entre ellos cuando entran en conflicto (*agôn*). El conocimiento no debe ser concebido por ende como un objeto, *en sí*, cuyo origen se podría encontrar en el

⁷ Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas” en *Dits et écrits*, op. cit. (De la edición corriente: tomo I, p. 1410 – *Cuadernos de P.U.C.*, N.º 16, junio de 1974, pp. 5-133, conferencias brindadas en Río de Janeiro, del 21 al 25 de mayo de 1973).

⁸ Cf. Los fragmento(s) subjetivo(s) ‘1872, *La verdad en sentido extramoral* [1] – I**, p. 277’, 1886, *La gaya ciencia* [Libro quinto] – V, p. 251-252 y ‘1887, *Genealogía de la moral* [Primera disertación, 14] – VII, p. 243-244.

⁹ M. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, op. cit., p. 1412.

¹⁰ *Idem*.

gran libro de la naturaleza que habría que aprender a descifrar, sino que debe ser pensado como el objeto, metaestabe, de un conflicto incesante, continuamente en movimiento y en desplazamiento: el de los instintos. 2) La segunda consecuencia de esta forma de concebir el conocimiento es, justamente, desinscribirla de la naturaleza, y hacer de él el hecho humano por excelencia: “El conocimiento no es instintivo, es contra-instintivo, así como no es natural, es contra-natural”¹¹. Foucault quiere decir que el conocimiento es un hecho humano no porque remite a una *naturaleza humana* (la desinscripción de la naturaleza es también la de la naturaleza humana), sino porque está tomada en un proceso en que es el hombre mismo el que se libera de la naturaleza.

Dicho de otro modo, Foucault muestra que Nietzsche inventa un concepto de *conocimiento* radicalmente en ruptura con el que construyó Kant: “Nietzsche piensa, al contrario [de Kant], que entre el conocimiento y el mundo a conocer hay tanta diferencia como entre el conocimiento y la naturaleza humana. Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y algo entre los dos que se llama el conocimiento, sin que haya entre ellos ninguna afinidad, semejanza ni tampoco lazo de naturaleza”¹². Es todo lo contrario de la concepción clásica del conocimiento: para Kant, y la tradición filosófica occidental hasta Nietzsche, el Sujeto del Conocimiento (necesariamente trascendental) hacía el vínculo entre la Naturaleza humana y el Conocimiento, estando este ligado al mundo (a lo que se llamaba la Naturaleza) por el concepto (Konzept) de *Dios*, “[...] ese principio que asegura que hay una armonía entre el conocimiento y la cosa a conocer”¹³. Es posible representar así el estatus del Conocimiento, en la concepción kantiana:

Naturaleza humana <= vínculo efectuado por el Sujeto => Conocimiento <= Dios => mundo, Naturaleza
 (ordenada) *trascendental* (armonioso) (ordenados)

¹¹ *Ibid.*, p. 1413.

¹² *Ibid.*, p. 1414.

¹³ *Ibid.*, p. 1415.

En este esquema, la Naturaleza humana es tan ordenada como lo es el mundo, la Naturaleza. Según Foucault, en efecto, antes de Nietzsche se creía que el mundo natural era ordenado, que el Conocimiento era el resumen de ese orden, y que ese resumen tenía como propósito ordenar a su vez la Naturaleza humana. El Conocimiento servía entonces para ordenar el mundo, para unir el orden de la Naturaleza humana al orden del mundo (de la Naturaleza a secas). Uno y el otro se ordenaban mutuamente gracias a los lazos íntimos que aseguraban su continuidad (el Sujeto del conocimiento, y Dios como principio de todas las cosas). Así se explica la fuerza de las *leyes naturales* que fueron, durante una gran parte de la historia occidental, gracias sobre todo a Santo Tomás, el modelo, y la aplicación al mismo tiempo, de las *leyes humanas*¹⁴. Un método de conocimiento del mundo y de la naturaleza como el de Descartes (ver su célebre *Discurso del método* de 1637) tiene como función permitir recobrar esos vínculos (de la Naturaleza humana a la Naturaleza a secas), gracias al sujeto (y al pensamiento bien ordenado –*cogito, ergo sum*–) que se inscribe él mismo como procediendo de Dios (Principio de todas las cosas). Kant prosigue en la misma línea articulando los fenómenos a los nómenos vía el *Sujeto trascendental* que puede ser contemplado bajo dos caras, humana y divina, como el ejercicio y el principio mismo de ese pensamiento. Es preciso comprender que este tipo de método del conocimiento busca entonces ante todo los *orígenes* (*Ursprung*) de todo pensamiento humano en el principio divino, de allí la construcción subjetiva occidental clásica donde “[...] la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad que va del deseo al conocimiento, del instinto al saber, del cuerpo a la verdad”¹⁵.

¹⁴ Conviene diferenciar las *leyes de la naturaleza* concebidas como leyes ante todo *descriptivas* –lo que se entiende, en nuestra modernidad, por *leyes científicas*–, de las *leyes naturales*, las que evoco aquí y que Santo Tomás construye para todo el Occidente cristiano, que son, por su parte, *prescriptivas*.

¹⁵ M. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, *op. cit.*, pp. 1415.

Así se esclarece el esquema que propongo: el Sujeto –aquel que hemos visto que combate Artaud– tenía entonces como función asegurar el vínculo de continuidad entre la Naturaleza humana y el Conocimiento, así como Dios tenía la función de asegurar el vínculo de continuidad entre el Conocimiento y la Naturaleza, pero en una dimensión teleológica que hacía de Dios el fin y el origen del Conocimiento:

Sujeto \Rightarrow Naturaleza humana \Rightarrow Conocimiento \Rightarrow mundo, naturaleza \Rightarrow Dios como fin
 Sujeto \Leftarrow Naturaleza humana \Leftarrow Conocimiento \Leftarrow mundo, naturaleza \Leftarrow Dios como origen

Ahora bien, para Nietzsche no hay vínculo entre conocimiento y mundo. Lo que representa el conocimiento para Nietzsche puede ser trazado así:

Naturaleza humana \Leftarrow vínculo \Rightarrow conocimiento \Leftarrow vínculo \Rightarrow mundo, naturaleza
 (ordenada por la ley) (como agôn) (caos)

Para Nietzsche, el conocimiento ya no es entonces tanto un vínculo que asegura la armonización entre un mundo natural ordenado y una naturaleza humana necesariamente ordenada como él, sino el lugar de una lucha (de un *agôn*) de los instintos (que componen el caos del mundo, de la naturaleza) que se equilibran y se desequilibran sin cesar en virtud del ordenamiento, *vía* las leyes humanas, de la naturaleza humana: “El mundo no busca en absoluto imitar al hombre, ignora toda ley. Cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Es contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin forma, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley que el conocimiento debe luchar”¹⁶. ¿Cómo podría ser de otro modo puesto que ya no hay lazos entre la naturaleza humana y la naturaleza a secas? Las consecuencias para la subjetividad son gigantescas: pues si se considera que Dios está muerto (sintagma

¹⁶ *Idem*. En ese momento –cuyo síntoma es aquí Nietzsche– las leyes de la naturaleza se vuelven realmente descriptivas, científicas, y pierden poco a poco sus fuerzas prescriptivas: las leyes humanas pueden entonces comenzar a pensarse más allá de cualquier ley natural necesaria y universal, para volverse relativas y particulares a cada grupo social.

que ilustra la desaparición de los vínculos que he trazado), entonces hay que admitir, como lo hizo Klossowski, entre otros, que el sujeto occidental forzosamente lo está también: “si es verdad que hay, de un lado, los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y, del otro lado, en un nivel de la naturaleza completamente diferente, el conocimiento, entonces ya no se tiene necesidad de la unidad del sujeto humano”¹⁷. Sin sujeto para lanzar una búsqueda en un sentido o en otro (hacia Dios o a partir de él), todo método del conocimiento no tiene qué hacer con el *origen* (*Ursprung*). Se opondrán a cada instante las *leyes* relativas y variables que organizan tantos grupos humanos como la naturaleza humana quiera *inventar*, y el mundo caótico que se resume en una naturaleza que jamás lo tuvo, que no tiene, y que jamás tendrá orden (*Ley*) en sí. Semejante método se interesará más, por lo tanto, en la *invención* (*Erfindung*) que los humanos se proponen en el orden del conocimiento que en una búsqueda vana de los orígenes de algo que ya no existe (que ha muerto). Es así como se concibe el método genealógico.

Un método gris

¿Pero qué es la *genealogía*? ¿Cuáles son las características de este concepto que invoco con regularidad desde el inicio de este viaje? Donde sea que el explorador gire su cabeza, un color se impone, que parece revestir todo, desde el antiguo suelo volcánico sobre el cual descansan los pies hasta el cielo que parece eternamente cubierto de nubes. Y bien, la genealogía es como esta isla: es *gris*. Ciertamente, el gris no es un color muy afable, y justamente: puesto que si Foucault, detrás de Nietzsche, da este color a la genealogía —y si este navío, tras este largo viaje, tiene todavía la fuerza para atracar en esta isla gris—, es para recordar que la vida del genealogista está

¹⁷ *Ibid.*, p. 1415.

hecha de modestia y de paciencia. Pero no hay que permanecer en las apariencias, puesto que es a partir de dicho gris que se abren nuevas perspectivas, nuevas e inmensas dice Nietzsche, que ofrecen al genealogista (en este caso, para él, al genealogista de la moral, pero yo extendiendo esas descripciones a todo genealogista) impresiones de vértigo que jamás le darán todos los cielos azules (color opuesto al gris de la genealogía)¹⁸. Esto es lo que dice Foucault: “la genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documental. Trabaja sobre pergaminos embrollados, rasgados, varias veces reescritos”¹⁹. El mundo del genealogista está hecho de palimpsestos, polipsestos, miriopsestos²⁰. El gris es el color de los papeles meticulosamente ordenados en los despachos de las administraciones o apilados con descuido en los fondos de las oficinas abandonadas de los hospitales psiquiátricos. Foucault intentará incluso dar un rostro, un nombre, a ese gris, el de los “*hombres infames*” cuya vida no se encuentra en los libros de historia o en los manuales escolares –la Historia es siempre historia de los vencedores– y para los cuales solo un trabajo más cercano del archivo, de los documentos grises y polvorientos, puede conducir a hacer emerger su voz. Toda la dificultad, y también toda la ambición, de un método genealógico es no *hablar por* sino *dejar hablar*, se trate de un hecho, de un hombre, de un acontecimiento, en suma, de un documento: de un *signo* o, mejor, de un *fragmento(s) subjetivo(s)*. Es sin duda gris a lo que refiere Foucault cuando explica que ha escogido los textos de *La vida de los hombres infames*, esos hombres, esos fragmento(s) subjetivo(s) grises que ni siquiera poseen sus propias palabras, y que son llamados infames por aquellos mismos que hacen la historia, al pretender “que esos

¹⁸ Cf. El fragmento(s) subjetivo(s) ‘1887, *Genealogía de la moral* [Prólogo, 6 y 7] – VII, pp. 220-221’.

¹⁹ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Dits et Écrits*, op. cit. (De la edición corriente: tomo I, p. 1004 – *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, pp. 145-172).

²⁰ Cf. El fragmento(s) subjetivo(s) ‘1873/74, *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia, Tercera Intempestiva* [3] – II*, p. 110’.

personajes sean ellos mismos oscuros. [...] Que haya en sus desgracias, en sus pasiones, en esos amores y en esos odios algo gris y ordinario a la mirada de lo que habitualmente se estima como digno de ser contado”²¹.

La genealogía de cualquier valor, de cualquier concepto –la *moral* en *La genealogía de la moral* de Nietzsche; el *sexo* en *La voluntad de saber* de Foucault–, la genealogía de cualquier individuo, fuese hombre o papel, la genealogía de cualquier signo, de cual(es) quier(as) fragmento(s) subjetivo(s), la genealogía se dará entonces por tarea la de explorar y la de poner en evidencia los discursos que la conciernen: discursos tan numerosos como signos y fragmento(s) subjetivo(s) haya (es por eso que todo genealogista sensato sabe que es grande el riesgo de que termine por hundirse literalmente bajo esas montañas, bajo esas toneladas de discursos²²). Es cierto que Nietzsche no es el único en reflexionar sobre la moral, y que Foucault no es el primero, lejos de eso, en hablar de sexo. Pero, a diferencia de los otros tipos de discurso, aquellos que produce el método genealógico apuntan a aproximar los valores de los que hablan *por los costados, en diagonal*, y sobre todo no desde lo alto del cielo azul. Cuando Foucault se consagra a la cuestión del sexo, sobre la cual no puede, *efectivamente*, sino constatar la acumulación de discursos, su mayor descubrimiento es justamente la abundancia de estos discursos y el hecho de que están en contacto directo con el poder que los atraviesa y que los funda. En resumen, el discurso sobre el sexo funda el sexo. ¿Estaría el sexo reprimido? En todo caso, nota Foucault, ¡no en los discursos! Todo el procedimiento de *La voluntad de saber* consiste, a partir de la investigación de todos esos *saberes* acumulados, en hacer su genealogía; no en buscar

²¹ Michel Foucault, “La vida de los hombres infames”, en *Dits et Écrits*, op. cit. (De la edición corriente: tomo I, p. 240, texto N.º 198 – *Les Cahiers du chemin*, N.º 29, 15 de enero de 1977, pp. 12-29).

²² ¿Dice otra cosa Nietzsche cuando habla de la estatua que corre el riesgo de aplastar al filólogo inexperto o filisteo? (Cf. el fragmento(s) subjetivo(s) ‘1872, *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia, Tercera Intempestiva* [3] – I**, p. 123’).

su origen, sino en analizar cuáles son sus lazos con el *poder*, o más bien, analizar *en qué esos saberes actúan como poderes*: dicho de otro modo, analizar en qué son otros tantos *saberes sujetantes o sujetados*. Es así que se puede plantear, según Foucault, que toda genealogía del poder tendrá como función “avanzar menos hacia una ‘teoría’ que hacia una ‘analítica’ del poder”²³. Porque desmontar los saberes –punto esencial que permite comprender cómo pueden abrirse, a partir del gris, potencialidades políticas inauditas– es, de hecho, desmontar las dominaciones. Ya que *toda teoría que se disocia de una práctica es ante todo el ejercicio de una dominación* –es lo que Artaud nos enseñó al mostrar que Occidente disocia al autor de la obra para asentar una dominación (la de una religión o metafísica trascendente)– y puesto que la genealogía se interesa mucho más en *desmontar* las dominaciones que en asentarlas, se comprende desde entonces por qué *la genealogía no apunta a crear teorías*, sino que incluso se propone todo lo contrario. La genealogía será por lo tanto el método que permitirá mantener la indistinción teoría/práctica, cara a Deleuze y Foucault²⁴. La ambición del método genealógico es clara en la definición que ofrece Foucault en su curso “Defender la sociedad”: “La genealogía sería entonces, en relación al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propio a la ciencia, una suerte de empresa para desujetar los saberes históricos y volverlos libres, es decir capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales –‘menores’, diría quizás Deleuze– contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos

²³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome I: La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 109.

²⁴ Cuando Deleuze le dice a Foucault que “la práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra [...]”, Foucault responde a Deleuze que “la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, ella es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora”. Michel Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Dits et Écrits*, op. cit. (De la edición corriente: tomo I, pp. 1175-1176 – “Entrevista con Gilles Deleuze, 4 de marzo de 1972”, *L'Arc*, N.º 49, 2º trimestre de 1972, pp. 3-10). Ver también el fragmento(s) subjetivo(s) ‘1888, 14 [142] – XIV, p. 110’.

de poder intrínsecos, ese es el proyecto de estas genealogías desordenadas y deshilachadas. Diría en dos palabras esto: la arqueología sería el método propio al análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que hace jugar, a partir de esas discursividades locales así descritas, los saberes desujetados que se desprenden de allí”²⁵. Reagrupando bajo el mismo vocablo de *método genealógico* lo que Foucault disocia en *arqueología* y *genealogía*, la defino como un medio de extraer esos saberes sujetos y al mismo tiempo como una estrategia para hacerlos jugar nuevamente –y por lo tanto, potencialmente, *liberarlos*–. Una genealogía del saber no solo es un método que permite comprender las modalidades de efectividad del saber, sino también un medio para *saber cómo liberarse del saber que produce*²⁶.

El conocimiento, una cuestión de guerra

Para Nietzsche, el conocimiento se debe concebir entonces en términos de *agôn*, de luchas entre los instintos de un mundo caótico para organizar, mal que mal (o mejor: más allá del bien y del

²⁵ Michel Foucault, “*Il faut défendre la société*”, curso del 7 de enero de 1976, París, Gallimard/Seuil, 1997, pp. 11-12. No insisto aquí sobre la distinción que hace Foucault entre la “arqueología” y la “genealogía” desde el punto de vista de su función política (la *arqueología* como analítica y la *genealogía* como *táctica*). Disuelto por el momento toda distinción entre estas dos nociones llamándolas con el mismo nombre de *genealogía*.

²⁶ Sin embargo, no habría que creer, en vista de todas estas potencialidades subversivas de desujeción de los saberes, que la genealogía sería color de *rosa*. En efecto, la mayor parte del tiempo –¿de manera constante?– Foucault expresa más bien su perplejidad frente a las reales capacidades subversivas de la genealogía: “Después de todo, a partir del momento en que la hacemos valer, en que ponemos en circulación estas especies de elementos de saber que hemos intentado des-encallar, ¿no corren el riesgo de ser recodificados, recolonizados por esos discursos unitarios que, luego de haberlos primero descalificado, luego ignorado cuando han reaparecido, estén quizás completamente preparados ahora para anexarlos y para retomarlos en su propio discurso y en sus propios efectos de saber y de poder?” (*Ibid.*, p. 12).

mal), un mundo humano desligado de esa naturaleza: “Es porque esas pulsiones fueron combatidas, porque ellas intentaron, como dice Nietzsche, dañarse unas a otras, es porque están en estado de guerra, en una estabilización momentánea de ese estado de guerra, que llegan a una especie de estado, de corte en el que finalmente el conocimiento va a aparecer como ‘la chispa entre dos espadas’”²⁷. Es porque el conocimiento es, de este modo, un juego sin fin, un combate siempre reiterado, que todo método que se consagrara a buscar el origen (*Ursprung*) está condenado al fracaso (condenado a reconstruir una ilusoria naturaleza ordenada según la planificación, construida, inventada, del mundo humano y de sus leyes). El método genealógico busca más bien las *invenciones* (*Erfindung*), y, buscándolas, de hecho, las fabrica. El método genealógico asume que todo método de conocimiento solo es posible porque los instintos (las pasiones) se entregan a combates sin fin. Foucault muestra esto a partir de *La gay ciencia*: en el aforismo 333 del libro cuarto²⁸, Nietzsche afirma que, en el campo del conocimiento, hay que dejar de diferenciar, como aconsejaba Spinoza, las cosas que uno quiere comprender (*intellegere*) de aquellas de las que uno se ríe (*ridere*), que uno deplora (*lugere*) o que uno detesta (*detestari*). Según Nietzsche, por el contrario, es asumiendo las pasiones frente a las cosas (que nos hacen reír de ellas, deplorarlas o detestarlas), en suma, asumiendo el *agôn* de los instintos que provocan en el hombre que uno podrá comenzar a conocerlas. Foucault se pronuncia explícitamente a favor de Nietzsche para afirmar que todo método que se interese en el conocimiento, en el saber, debe ante todo “[...] comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder”²⁹. Así se puede considerar que el método genealógico, que busca analizar el conocimiento como “[...] cada vez, el resultado histórico y puntual

²⁷ M. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, *op. cit.*, p. 1417.

²⁸ Cf. El fragmento(s) subjetivo(s) ‘1882, *La gay ciencia* [Libro cuarto, 333] – V, pp. 222-223’.

²⁹ M. Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, *op. cit.*, p. 1418.

de condiciones que no son del orden del conocimiento”³⁰, es una forma de *perspectivismo* no porque se trata de un *relativismo*, sino porque es un *constructivismo*. Semejante método entonces no persigue “[...] una teoría general del conocimiento, sino un modelo [...]”³¹ al que yo propongo analizar como un nuevo procedimiento de interpretación.

Un método interpretativo de otro modo

Nietzsche no habla de “método genealógico”. A lo sumo habla de *genealogía* o, todavía más a menudo, de *psicología*, incluso de *filosofía*. Reagrupó sin embargo todos estos términos que utiliza Nietzsche bajo el concepto de *método genealógico*³². Llamo *método genealógico* a lo que Foucault toma de Nietzsche respecto a un método interpretativo de otro modo; aquello que Deleuze también toma de Nietzsche: “La idea de Nietzsche es que las cosas y las acciones ya son interpretaciones. Entonces interpretar es interpretar interpretaciones, y por eso mismo cambiar las cosas, ‘cambiar la vida’”³³. En su conferencia “Nietzsche, Freud y Marx” en el coloquio de Royaumont en 1964, Foucault pone en relación las “técnicas de interpretación” de los tres pensadores y habla de un nuevo “sistema de interpretación” a partir de ellos, nacido en el siglo XIX y al cual “[...] nosotros, todavía hoy, pertenecemos”³⁴.

³⁰ *Ibid.*, p. 1419.

³¹ *Ibid.*, p. 1420.

³² Foucault lo sugiere de este modo: “El principio de la interpretación no es otra cosa que el intérprete y es quizás el sentido que Nietzsche dio al término “psicología” (Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *op. cit.*, pp. 191-192.

³³ Gilles Deleuze, “La carcajada de Nietzsche” (1967), en *L'Île déserte et autres textes*, *op. cit.*, p. 179.

³⁴ Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Nietzsche, colloquio de Royaumont*, *op. cit.*, p. 184.

La interpretación es, parto de esta definición simple, la forma en la que el pensamiento pasa de un signo a otro; no consiste tanto en *encontrar un sentido* a los signos como en articular los signos unos con otros (es lo que, eventualmente, crea un sentido). Foucault ofrece varios ejemplos de los pasajes de un signo a otro: la *semejanza*, que consiste en buscar los elementos comunes a dos signos; la *conveniencia*, que es un vínculo reconocido en una época y en un lugar dados (el perro es un animal porque la definición del animal se construye para englobar individuos tales como el perro); la *simpatía*, que es “la identidad de los accidentes en sustancias distintas”³⁵; etc. En esta conferencia que, creo, es la que mejor define el método genealógico como un *procedimiento* de interpretación, la ambición de Foucault no es solamente detectar qué tipo(s) de interpretación predomina(n) en el régimen de signos al cual se pertenece, sino también construir un método que permita esa detección y el pasaje, el movimiento, de un signo a otro. En la *hermenéutica moderna* que prevalece actualmente (entiendo *hermenéutica* en su sentido más amplio: el arte de interpretar) Foucault reconoce cuatro postulados:

1) El primer postulado indica que la naturaleza del *signo* ha cambiado profundamente y ya no corresponde a lo que nos enseñó la filosofía clásica. Todavía hay que entenderse bien: si Marx, Freud y Nietzsche pueden ser considerados como los padres (al menos los modelos experimentales) de la hermenéutica moderna, no es tanto porque habrían cambiado el sentido que poseían los signos que ellos detectaban, sino porque añadieron nuevos signos a los ya existentes. Para Foucault, su fuerza es realmente haber *inventado* nuevos signos al modificar la forma de interpretarlos³⁶; pudieron crear nuevos. Este primer postulado plantea que puede haber tantos signos nuevos como interpretaciones de dichos signos haya: *interpretar un signo es inventar un signo*.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 186.

2) El segundo postulado plantea que los signos no están conectados entre sí de manera constitutiva (lo vimos más arriba con los dos esquemas sobre el conocimiento que he propuesto). El sujeto y Dios han muerto, y los signos erran, cada uno por su cuenta, en el caos más total. Solo la *invención* permite a la naturaleza humana imponerles un orden —es el sentido moderno de la ley—. Se puede ahora ir más lejos y decir que esta *invención* (*Erfindung*) es la *interpretación* que, como puede crear tantas conexiones como signos existen, debe ser considerada como infinita: en efecto nunca desembocará en un origen (*Ursprung*) que sería su término. Dicho de otro modo, la interpretación es infinita puesto que su desenlace sería su desmoronamiento: “[...] cuanto más lejos vamos en la interpretación, más nos aproximamos al mismo tiempo a una región absolutamente peligrosa, donde no solo la interpretación encontrará su punto de inversión, sino que va a desaparecer ella misma como interpretación, acarreado quizás la desaparición del intérprete mismo”³⁷. Al final de la interpretación no está el origen de todos los signos, sino la desaparición del intérprete al ser él quien une los signos entre sí.

3) El tercer postulado es que no existe signo *en sí*. Los signos, dice el punto precedente, no están constitutivamente ligados entre sí, es justamente la interpretación la que va a unirlos, volviéndose cada signo la interpretación de otro. La consecuencia de este estado es que cada signo solo existe porque es la interpretación de otro, porque está unido a otro por el intérprete. Pero no hay que equivocarse: el signo no es una materia pasiva sobre la cual actuaría, para eventualmente modelarla, la fuerza activa que sería la fuerza interpretativa. Foucault retuvo de Nietzsche que el mundo está hecho de fuerzas que actúan sobre otras fuerzas en un *agôn* sin fin: “La interpretación no ilumina una materia a interpretar, que se ofrecería pasivamente a ella [...] No hay para Nietzsche un significado original. Las

³⁷ *Ibid.*, p. 188.

palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones [...]”³⁸. La búsqueda de un signo original, que sería el absoluto signo *en sí*, el *Ursigno* (*Urzeichen*), es vana: puesto que tal signo no *es* –no existe (y no deviene) más que si se lo *inventa*–.

4) El último postulado es la consecuencia de los otros tres y define el método de interpretación posible para apropiarse de los signos así definidos: porque la interpretación crea los lazos entre los signos a medida que los descubre (segundo postulado), porque es el intérprete el principio mismo de los signos (primer postulado), y porque no existen signos sino como interpretaciones de signos (tercer postulado), entonces “la interpretación se encuentra frente a la obligación de interpretarse ella misma al infinito”³⁹. Este último postulado explica que no se comprenderá nada en el *régimen de signos* (término deleuziano y no foucaultiano) en el cual uno se baña si se siguen buscando las definiciones precisas (los orígenes) de los signos (lo que *es* un signo), cosa imposible en dicho régimen. Muy por el contrario, la tarea (el *método*) debe concentrarse en la observación, el análisis y el diagnóstico de los movimientos de signos que no cesan de *devenir* –observación que actúa sobre dichos signos al punto de *inventarlos*–. Se comprende entonces la relación estrecha y peligrosa que semejante régimen de signos mantiene con el nihilismo; definiendo el *nihilismo* como el rechazo a aceptar la muerte del signo (que está ligada a la muerte de la interpretación clásica, la de la búsqueda de los orígenes de los signos), es decir como la persistencia de un método obsoleto e inútil que consiste en mantener técnicas interpretativas que, creyendo en la existencia de los signos muertos desde hace largo tiempo (y en especial del primero de ellos: Dios), buscan sus orígenes: “La muerte de la interpretación es creer que hay signos, signos que existen de manera primera, original, real, como marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas”⁴⁰. El método

³⁸ *Ibid.*, p. 189.

³⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 192.

genealógico, luchando contra su propio nihilismo, asume este estado de hecho, es decir que se confronta con el caos.

Un método que no sería ni de la superficie, ni de la profundidad, sino de ambas

Sobre la base de lo que Deleuze llamaría un nuevo *régimen de signos*, tal como Foucault establece aquí, se instaura paralelamente una nueva técnica uno de cuyos experimentadores es Nietzsche (como Freud) –método, entonces, que él llama con varios nombres: *psicología, filosofía, genealogía, método*–. Lo que yo nombro y reconozco como *método genealógico* va a adaptarse a este régimen, y a tomar en cuenta los postulados que, con Foucault, acabamos de resaltar.

En primer lugar, dado que los signos guardan una relación particular con la realidad –ni en superficie, ni en profundidad sino ambos a la vez– el intérprete, al que llamo *genealogista*, estará obligado a desplazarse para entrar en una relación con ellos a la que no está habituado desde la hermenéutica y la filosofía clásicas: no debe dudar en “[...] descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esa profundidad de la interioridad es en realidad otra cosa que lo que dice”⁴¹. Así, el intérprete debe sumergirse en los “bajofondos” (Foucault cita aquí a Nietzsche en el aforismo 446 de *Aurora*⁴²), para avanzar todavía más en los estratos de signos recubiertos de sedimentos. Pero este trabajo *arqueológico* no debe engañarse, y de ningún modo se basta a sí mismo: si bien el intérprete actúa como los arqueólogos al *hundirse* en las profundidades estratificadas de los signos, actúa como los genealogistas por el hecho de que permite a la interpretación, como tal, *elevarse* hacia las cimas⁴³. En efecto, la arqueología-genealogía (el método genealógico) no consiste en

⁴¹ *Ibid.*, p. 186.

⁴² Cf. el fragmento(s) subjetivo(s) ‘1881, *Aurora* [Libro quinto, 446] – IV, p. 238’.

⁴³ Retomo aquí temporariamente la distinción entre *arqueología* y *genealogía* que resolví más arriba, a fin de limitarla de nuevo a algunas notas.

actuar como los espeleólogos exploradores de cavidades profundas que contienen signos sustraídos de la superficie (no hay *Ursigno*): esta profundidad, cuando es alcanzada por el genealogista, se comprueba en realidad superficial; solo estaba en profundidad porque el ojo era incapaz de verla en superficie. Dicho de otro modo, el arqueólogo no ha tocado en nada una superficie que ni siquiera existe, a lo sumo ha *jugado* al arqueólogo: “la profundidad es ahora restituida como secreto absolutamente superficial [...] la profundidad no era más que un juego, y un pliegue de la superficie”⁴⁴. El signo no estaba bajo la superficie, estaba en la profundidad misma de la superficie.

Este punto complejo se aclara si recordamos, entre los postulados que he planteado con Foucault, que los signos no están disimulados, como si fueran secretos guardados en las profundidades (secretos ocultos que existirían *en sí*, que tendrían un origen y que habría que recuperar tal cual). No hay ninguna necesidad de que el signo esté a mil pies bajo tierra, que esté sepultado en el fondo de antiguas e impenetrables grutas o bajo herméticas y pesadas rocas, para ser inaccesibles: es por el contrario su superficialidad incluso la que los vuelve tan difícilmente atrapables. Quiero insistir aquí sobre el hecho de que la genealogía no debe resumirse a la arqueología, y que esta representa solo los prolegómenos, en los cuales ni siquiera cree el genealogista sabio del método genealógico –incluso si hace creer que cree en ella–. Replegar el método genealógico sobre una arqueología corre el riesgo de perder de vista que este método no es una búsqueda de los orígenes, que no busca signos que supuestamente ocultos bajo otros signos⁴⁵. Porque el genealogista acepta que “[...] la interpretación es siempre inacabada”⁴⁶ ya que sabe

⁴⁴ M. Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *op. cit.*, p. 187. Deleuze desarrolla esto al sustituir la pareja superficie/profundidad por la de claro/oscuro gracias a su concepto de *pliegue* (Gilles Deleuze, *Le Pli*, París, Les Éditions de Minuit, 1988).

⁴⁵ Es la razón por la cual integro la *arqueología* en el seno mismo del *método genealógico* y disuelvo finalmente toda continuidad entre ellas.

⁴⁶ M. Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *op. cit.*, p. 188.

que “[...] no hay nada a interpretar”⁴⁷, ya que está convencido de que los signos están ligados unos a otros por la interpretación que él hace de ellos⁴⁸, el método genealógico que reivindica puede pensarse así como la *invención* de los signos que él descubre poco a poco. A lo largo del juego agonal que instaura con ellos, el método genealógico liga y desliga sin cesar los signos, los inventa (*Erfindung*) sin jamás buscarles *origen* (*Ursprung*). El método genealógico es un juego de apilamiento sin fin (y sin comienzo) donde el descubrimiento de los signos es también su invención. Deleuze retuvo del método genealógico que Foucault toma de Nietzsche: “Nunca una cosa tiene un único sentido. Cada cosa tiene varios sentidos que expresan las fuerzas y el devenir de las fuerzas que actúan en ellas. Más aún: no hay ‘cosa’, sino solamente interpretaciones, y la pluralidad de los sentidos. Interpretaciones que se ocultan en otras, como máscaras encajadas, lenguajes incluidos unos en otros. Foucault nos lo mostró: Nietzsche inventa una nueva concepción y nuevos métodos de interpretar [...] al sustituir la relación simple entre signo y sentido por un complejo de sentido, de modo que toda interpretación es ya la de una interpretación, al infinito. No es, entonces, que todas las interpretaciones tengan el mismo valor y estén sobre un mismo plano. Al contrario, ellas se escalonan o se encajan en la nueva profundidad. Pero dejan de tener lo verdadero y lo falso como criterios”⁴⁹.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁸ “Freud no interpreta signos, sino interpretaciones” (*Idem*).

⁴⁹ Gilles Deleuze, “Conclusiones. Sobre la voluntad de potencia y el eterno retorno”, en *Nietzsche, colloque de Royaumont*, op. cit., p. 277.

¡Todos a su catalejo! ¡No se alejen del navío!

¡Una isla encantada llamada *vade-me(te)cum nietzscheano*!

El método genealógico, instrumento tan útil para el filósofo como el catalejo lo es al observador marino, me ha servido para la construcción (la creación, el descubrimiento, la invención) de esta isla encantada que se perfila más allá de las orillas de la isla genealógica sobre la cual atracó el navío: este *vade-me(te)cum nietzscheano* es, todo al mismo tiempo, práctica y teoría del *fragmento(s) subjetivo(s)*, siendo a fin de cuentas *fragmento(s) subjetivo(s)* el término que he inventado (descubierto, construido, creado) para cualificar la noción demasiado vaga de *signos-a-interpretar-y-que-se-crean-por-la-interpretación-que-ellos-efectúan-y-padecen-al-mismo-tiempo*.

A través de este viaje, el genealogista que soy ha partido a la caza de mariposas, hongos, bestias salvajes⁵⁰; en resumen, de (los) *fragmento(s) subjetivo(s)*, perfectamente consciente de que jamás encontraría su *origen* (que no *es*) pero muy consciente, en cambio, de que en estos encuentros —que yo, el genealogista que soy, instauro con el (los) *fragmento(s) subjetivo(s)*—, jamás terminaré.

(...)

⁵⁰ Aludo aquí a la manera en la que Châtelet describe al “genealogista del futuro”. Cf. p. 90 y sig. de este viaje.