

Una lectura del eterno retorno de Friedrich Nietzsche como invitación a la transmutación del dolor

Autor:

Lussich, Dolores María

Tutor:

Domínguez Rubio, Nora.

Berger, Anne E.

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



Tesis de doctorado

Área temática: Filosofía

Título: Una lectura del eterno retorno de Friedrich Nietzsche como invitación a la transmutación del dolor

Tesista: Prof. Lussich Dolores María

Directora: Dra. Nora Domínguez Rubio.

Directora: Dra. Anne E. Berger (co-tutela Universidad de París VIII)

Agradecimientos

A Nora Domínguez y Anne Emmanuelle Berger por su dedicación y generosidad en la dirección de mi doctorado durante todos estos años. A Lucas Martinelli, Laura Milano, Ludmila Scheinkman, Matías de Stefano y Josefina Itoiz por todo su apoyo, tanto en el sentido teórico, como afectivo. A la Universidad de Buenos Aires y a la Universidad de París VIII porque son los espacios en los que me formé con una mirada crítica frente a las injusticias sociales y las violencias que nos atraviesan. A Mario Lussich, Teresa Rodríguez y Candelaria Lussich por su apoyo y ayuda en todos estos años. Al CONICET por financiar los años de formación e investigación que dieron como resultado esta tesis doctoral.

Índice

Índice	3
Prólogo	6
Introducción	12
Estado de la cuestión	19
Friedrich Nietzsche y la herencia binaria del platonismo.....	20
Dios ha muerto.....	22
Metafísica y violencia: los trazos del carnofalologocentrismo.....	24
Por una alquimia del dolor: la afirmación de la vida en el eterno retorno.....	25
Diferencias sexuales y teoría queer: los viajes de las teorías.....	28
La muerte de la verdad y el eterno retorno como experiencia.....	30
Capítulo 1	
En los límites del discurso filosófico	
Violencias y eterno retorno.....	42
Deconstrucción y fonofalocarnocentrismo.....	43
Metafísica y fonocentrismo.....	44
Metafísica y carnocentrismo.....	45
Estado de la cuestión.....	46
Capítulo 2 95	
Diferencias sexuales, fuerzas y corporalidad 95	
El eterno retorno de Nietzsche y las diferencias sexuales.....	96
Las fuerzas.....	99
Las diferencias sexuales.....	101
Cuerpo y animalidad.....	103
Eva y la serpiente.....	107
Vida, cuerpo y animalidad.....	110
El recorrido de la serpiente en el Así habló Zaratustra.....	111
La mujer como Eva.....	114
Baubo: la mujer afirmativa.....	117
El eterno femenino como esclavitud: las críticas nietzscheanas a la subordinación de la mujer.....	120
La serpiente y el pensamiento animal.....	123

La corporalidad como animalidad.....	128
Anne Berger y la lengua poética.....	136
Llegar al cuerpo: diferancias sexuales y corporalidad.....	137
Corporalidad y coro de voces sexuadas.....	138
La diferencia sexual.....	142
La danza de la diferencia sexual (o la diferencia sexual como danza).....	144
Diferancia y diferancias sexuales.....	145
De cyborgs y diosas.....	147
A modo de conclusión.....	148

Capítulo 3 149

El eterno retorno y la trasmutación del dolor 149

Primera aparición del pensamiento del eterno retorno.....	151
La interpretación cosmológica del eterno retorno: los fragmentos póstumos.....	151
Gaya Ciencia: la interpretación ética del eterno retorno.....	153
¿Cómo se accede al conocimiento?.....	157
El eterno retorno y las tres transformaciones del espíritu.....	160
De la redención.....	164
Jacques Derrida y el “así lo quise”.....	172
Gaya ciencia: el dolor como gran maestro.....	180
Baubo y el duelo de Deméter.....	185

Capítulo 4 189

Louise Bourgeois: tejidos, arañas y mujeres. 189

Sigmund Freud y las ciencias sociales.....	190
Tejido y deconstrucción de la verdad.....	194
Obra y estigma: el criterio de la vida.....	207

Conclusiones 210

Bibliografía 226

Siglas

Las obras de Nietzsche se citarán según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. 1999. Se citará como *KSA*, y se indicará, cuando fuere pertinente, los siguientes datos según el siguiente orden: obra (según las siglas que propone la edición), número de tomo, pasaje, párrafo o apartado. A continuación se consigna la cita traducción española de la fuente (las ediciones se encuentran detalladas en la "Bibliografía").

AC: Der Antichrist

BA: Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten

DD: Dionysos Dithyramben

DS: David Strauss. Unzeitgemäß/3en Betrachtungen I

EH: Ecce Homo

FW: Die Fröhliche Wissenschaft

GD: Götzen-Dämmerung

GM. Zur Genealogie der Moral

GT: Die Geburt der Tragödie

HL: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Unzeitgemäß/3en Betrachtungen II

JGB: Jenseits von Gut und Böse

M: Morgenröte

MA: Menschliches, Allzumenschliches, I-II

NW: Nietzsche contra Wagner

Za: Also sprach Zarathustra

Los fragmentos póstumos se citan como *NF (Nachgelassene Fragmente)* indicando, en el siguiente orden, tomo de la *KSA*, el número asignado a los mismos según los manuscritos y paginación. Se utilizará, allí, donde se indique, la traducción dirigida por Diego Sánchez Meca de los fragmentos póstumos (*FP*), indicando a su vez el período de producción, el volumen, y el número de página.

Prólogo

La experiencia del dolor solo es posible desde el cuerpo como cuerpo vivido. El dolor es corporal, se atraviesa en las emociones. Este es el vínculo entre dolor y corporalidad. No se trata de un proceso mental. Un duelo no es un proceso mental. Este trabajo tiene como objetivo proponer una lectura de una de las nociones centrales del pensamiento nietzscheano: el eterno retorno en términos de transmutación del dolor. Este paso me llevará también a retomar las críticas derrideanas a la metafísica occidental en términos de *fonofalocentrismo* porque esta transformación del dolor es también la transformación de las relaciones sociales que sostienen las violencias que provocan la experiencia del dolor.

Así, la relación entre las diferencias sexuales y la cuestión del dolor está dada por un lado, porque el tipo de heridas en las que estoy pensando, cuando hablo de la transmutación del dolor en el eterno retorno, son las heridas que le advienen a los cuerpos a partir del modo en el que los vínculos sociales e interespecies están atravesados por el especismo y la violencia machista. Cuando pienso en el eterno retorno no pienso en las heridas físicas, como por ejemplo, una quemadura, un esguince o ese tipo de heridas, tampoco estoy pensando en la tristeza que puede advenir al no conseguir un trabajo o al perder a un ser querido, sino al dolor que viene de vivir la experiencia de la injusticia y las asimetrías de poder entre hombres y mujeres, humanos y animales y personas con diversidades funcionales. Con esto no quiero decir que el eterno retorno sea una experiencia que se restrinja únicamente a estos modos del dolor, sino que son estos modos del dolor que me interesa pensar en este trabajo.

Otro de los objetivos de este trabajo es la búsqueda de un pensamiento que no revictimice a quienes atraviesan estas experiencias y piense filosóficamente aquello que queda pendiente para el pensamiento una vez que se trataron las estrategias y las tácticas de resistencia, las articulaciones políticas entre movimientos sociales y el Derecho. Es decir, me gustaría pensar filosóficamente la sanación de la herida.

Al ser rechazado el dolor presiona sobre los cuerpos que no conocen otro modo de relacionarse con el otro, mas que a partir de la violencia que recibieron y reproducen. Detener esa eterna repetición de la violencia es lo que me llevó a pensar el corte que propone el eterno retorno al transformar el dolor de las heridas en un “así lo quise” para transmutarlo, alquimizarlo y transformarlo en un aprendizaje, en otro modo del ser con el otro.

Por supuesto esta reflexión no está separada de mi propia experiencia de vida. Admitir esto quizás podría hacer cuestionable mi mirada desde una epistemología tradicional, pero desde el

punto de vista de una epistemología feminista, desde la idea de “conocimiento situado¹” la experiencia también es una fuente válida de saber.

En mi infancia conocí las consecuencias del maltrato y la violencia que se tramite transgeneracionalmente de manera psicológica y física. Todo ese dolor es la fuente de mi deseo de pensar las condiciones de posibilidad de las violencias contra les niñas y las mujeres. Con el tiempo atravesé la noche oscura del alma y decidí que quería hacer algo con todo lo que había vivido, quería crear un pensamiento que colaborara en evitar que alguien más tuviera que atravesar lo que yo viví. Con el tiempo ese foco fue cambiando y entendí que si bien mi trabajo busca pensar las condiciones de posibilidad de una vida sin este tipo de experiencias –y creo que es esto es no solamente deseable sino también posible –, mi aporte se centró en señalar algunas herramientas del pensamiento que me permitieron a mí misma sobrevivir el dolor. Una de estas herramientas fue el pensamiento nietzscheano. Recuerdo el momento en el que entendí que Nietzsche intentaba pensar lo mismo que yo estaba intentando pensar (o más bien sanar) En esa misma época estaba empezando a entender lo que había vivido y estaba dictando un taller sobre el *Así habló Zaratustra*² de Friedrich Nietzsche. En aquel momento tuve una conversación con Santiago Pozzi, un gran amigo, que conservo desde el colegio secundario.

Una tarde comencé a explicarle una de las clases que daba en el taller sobre el eterno retorno y se la expliqué siguiendo las premisas del argumento nietzscheano en el parágrafo “De la redención³” Allí Zaratustra habla del la voluntad que está atrapada en la repetición de si misma, de los hombres que viven una sola escena, como si en ella se condensara su vida, o como si todo el resto de su vida no tuviera ningún valor en comparación con esa escena. Entonces Santiago me dijo “como yo con la vivencia que tuve en mi infancia (se refería a un hecho traumático que lo había marcado) Fue en ese momento que lo entendí. El eterno retorno, el *amor fati* (la afirmación del instante) y el “así lo quise” del que habla Nietzsche, cada vez que busca explicar el eterno retorno, no se refieren a cualquier experiencia, sino a las experiencias dolorosas y es una invocación hacia su transmutación. Esta lectura entiende que no hay vida sin muerte, que la herida misma es lo que nos constriñe a la vida y que el dolor es un aspecto inevitable de la experiencia, quizás el que mayores enseñanzas nos permite.

1 Sobre esto véase: Haraway Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, “Capítulo 7 Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, Madrid, Cátedra, 1995.

2 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2007.

3 *Ibidem*, pp. 202-207.

Entonces comencé a leer la obra nietzscheana en esa clave. A partir de esto muchas nociones que antes me parecían separadas entre sí comenzaron a hilarse unas con otras. Todo el texto nietzscheano mostraba una mayor coherencia. Para poner un ejemplo: los motivos de “lo alto y lo bajo”, “el ciervo” y “el esclavo”, “lo noble y lo bajo” y el *pathos* de la distancia, no hacen referencia a un aristocratismo, ni a una cuestión de asimetrías políticas, sino al criterio de afirmación de la vida, entendido no como un biologicismo, sino desde el punto de vista de los afectos. Lo noble no refiere a la aristocracia, sino a aquellos cuerpos que logran atravesar y transformar las experiencias dolorosas sin convertirlas en un argumento contra la vida.

De esta manera encontré en el pensamiento nietzscheano un mapa para transformar el dolor, y es ese mapa el que quiero trazar en este trabajo. Mi esperanza con esto es que quienes atravesasen experiencias como las que atravesé yo, puedan utilizarlo para transformar su dolor y convertirlo en amor hacia quienes sufren como ellos, a partir de una toma de conciencia de las condiciones que hacen posible estos sufrimientos e injusticias.

En este sentido esta no es una tesis que trabaje exhaustivamente sobre las diversidades funcionales sino que toma a estas personas como ejemplos de la trasmutación del dolor y solo en ese aspecto, tampoco es una tesis que se enfoque en las mujeres y en todos sus aspectos sino únicamente en aquellos que tienen en común con los animales y las personas con diversidad funcional, es decir, el ser la carne y el cuerpo sobre las que se inscriben las heridas del *logofonofalocarnocentrismo*.

La idea de buscar una lengua en la que expresar estos dolores y trasmutarlos, busca recuperar esa posibilidad para la filosofía que, como dice Nietzsche, nunca fue otra cosa que una biografía disimulada. Se trataría entonces de volver esto explícito y en mi caso esto es quizás más obvio dado que el dolor se inscribe en mi nombre propio. Me llamo Dolores como una marca y un faro en el que mi pensamiento navegó durante los años en los que llevé a cabo esta investigación, sin encontrar jamás una salida conceptual para hacer frente a la herida, hasta dar, finalmente con el pensamiento nietzscheano y comprender entonces que el camino no es mental sino corporal, y que se trata de otro modo de habitar la vida, no ya desde los conceptos, excluyendo los afectos y las pulsiones, sino en el cruce de ambos, desanudando el racionalismo y el dualismo metafísico.

No se trata entonces de oponer las filosofías nietzscheanas y posnietzscheanas de la vida, a la metafísica de la muerte, sino mostrar que esto es imposible (y política y éticamente desaconsejable) oponerlas, porque la muerte siempre es parte de la vida a través de “dolor-es”. No se trata entonces de encontrar una biopolítica afirmativa y oponerla a una tanatopolítica, no es tampoco el objetivo de este trabajo diseñar las bases de una nueva política, sino que busca dibujar

un mapa que permita la transformación del dolor a partir de una nueva perspectiva y crear un nuevo modo entender la vida y su vínculo con el dolor ya no desde la tragedia, sino desde el potencial sanador de esas experiencias.

Introducción

Esta tesis tiene como objetivo presentar una lectura de la noción del eterno retorno de Friedrich Nietzsche entendida como una invitación a la transmutación del dolor. La metodología de trabajo que utilizo para probar esta hipótesis es el comentario de los textos de la obra nietzscheana sobre el tema, y también, de las principales lecturas de esta noción en sus comentaristas contemporáneos. A partir de los mismos extraigo una serie de argumentos que me permiten construir una lectura original –no sólo sobre la noción de eterno retorno–, sino también sobre algunos textos nietzscheanos de juventud.

Por otro lado, mi metodología no es exclusivamente argumentativa –en el sentido de ser una estructura puramente lógica y deductiva, sino que toma elementos y herramientas del marco teórico de la deconstrucción, la perspectiva de Jacques Derrida sobre la filosofía tradicional. En esta ya no se trata únicamente de argumentar, sino también de señalar las contradicciones a las que nos enfrenta el pensamiento lógico, y sus principios, como, por ejemplo, el principio de no contradicción y la lógica binaria que divide los enunciados o teoremas en un valor de verdad bivalente (verdadero/falso) La idea misma de verdad, como verdad absoluta, es puesta en tela de juicio en el pensamiento deconstructivo, que va un paso más allá del pensamiento hermenéutico, (donde la verdad depende de la coherencia interna de los enunciados), porque se entiende que los fundamentos o axiomas que sostienen las deducciones son contingentes, pero las deducciones aún responden al modelo axiomático y deductivo del pensamiento lógico (positivista y neopositivista)

El pensamiento deconstructivo en cambio cuestiona no solo la veracidad de los axiomas y la eficacia absoluta del pensamiento deductivo y sus principios, sino también la posibilidad misma de establecer un sentido único a cada enunciado. La infinitud de los contextos en juego a la hora de establecer el sentido de lo que se está afirmando hacen que sea imposible que el receptor de un enunciado pueda aprehender el sentido exacto e idéntico que el emisor intentó transmitirle al comunicarse.

En este sentido esta tesis si bien construye una serie de argumentos en favor de la interpretación del eterno retorno –y lo hace desde la metodología tradicional de la filosofía para lograrlo–, es decir, argumentativamente, por otro lado, no oculta que el alcance de estos argumentos tienen como objetivo el descubrimiento de una “verdad del eterno retorno” o una “esencia verdadera” del eterno retorno, ni tampoco “la verdadera interpretación del eterno retorno” porque el marco deconstructivo en el que se enmarca este trabajo implica un cuestionamiento de la idea misma de verdad en filosofía.

Se trata, entonces, de una construcción, una lectura, una interpretación que, tanto en sus aspectos lógicos y argumentativos, como en sus aspectos creativos busca colaborar en discusiones ligadas a la experiencia del dolor, la memoria, la búsqueda de justicia y, también, proponer algunas posibilidades prácticas (como por ejemplo en la escritura y en las artes) en las que el dolor puede transformarse colectiva e individualmente en una invitación a otros modos de ser en comunidad, que desplacen las estructuras de las violencias del especismo, el capacitismo y la misoginia.

También es importante aclarar que esta es una tesis, cuyo marco teórico no proviene únicamente del ámbito de la filosofía, sino también de los estudios de género, lo cual lo convierte en un tema interdisciplinario dada la naturaleza de su objeto de estudio. Como es sabido el género implica, para ser comprendido, un enfoque que abrega en la filosofía, la antropología, el arte, la medicina, el psicoanálisis, la historia, la sociología y otras ciencias.

Es por esto que mi modo de acercarme al texto nietzscheano y de construir mi lectura del eterno retorno, no sólo cumple con el modo tradicional de la filosofía –en su comentario de las fuentes y en los argumentos para sostener los pasos que llevan a mis conclusiones–, sino que también utiliza nociones y metodologías que provienen del campo de los estudios de género y del pensamiento deconstructivo.

En el tercer capítulo presento los argumentos a favor de entender al eterno retorno como una invitación a la transmutación del dolor. Esta argumentación se construye poniendo en constelación los párrafos centrales donde Nietzsche trata la noción del eterno retorno en el *Así habló Zaratustra*, que es además la obra donde esta noción toma su formulación más acabada, junto a fragmentos de la *Ciencia Jovial* y otros de *Sobre el porvenir de nuestras instituciones de enseñanza*.

Es a partir de mi comentario de estas fuentes textuales que fundamento mi hipótesis de lectura del eterno retorno vinculándola con mi interpretación del tratamiento nietzscheano del cuerpo, las mujeres, los animales y las diversidades funcionales para afirmar, finalmente, que estas figuras pueden pensarse como flechas que indican el camino hacia la transmutación del dolor. Este capítulo también incluye el trabajo sobre las lecturas canónicas del eterno retorno en la tradición de los y las interpretes modernos y postmodernos del pensamiento nietzscheano como, por ejemplo, Martín Heidegger, Pierre Klossowski, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, M. Salaquarda, Roberto Esposito, Miguel Skirl, J. y Paolo D'Iorio.

Además, en este trabajo argumento a favor de demostrar que esta invitación a la transmutación del dolor en el eterno retorno, al ser simultáneamente individual y colectiva, coincide

con la propuesta derrideana de desplazamiento de las estructuras metafísicas del *logofonofalocarnocentrismo* y, por lo tanto también, de las estructuras sociales, políticas y económicas que sostienen las violencias especistas, capacitistas y misóginas.

Por otro lado, debo agregar que el contexto político de las luchas del feminismo y las disidencias sexuales en Argentina (y en el mundo), sobre todo en la última década, no es ajeno al contexto que le da el marco a esta propuesta filosófica de leer el eterno retorno, un concepto central en la filosofía de Friedrich Nietzsche, como una invitación a la transmutación del dolor desde una perspectiva feminista, antiespecista y anticapacitista.

Si tuviera que resumir en breves pasos argumentativos esta lectura del eterno retorno podría afirmar que se centra sobre la siguiente pregunta nietzscheana: “¿Quién le enseña a la voluntad a querer hacia atrás?”⁴ A partir de este interrogante inicio un recorrido sobre otras obras nietzscheanas como “Sobre el porvenir de nuestras instituciones de enseñanza” para explicar por qué en el párrafo “De la redención”⁵, donde aparece esta pregunta, Zarathustra afirma que no puede enseñarle nada a los “lisiados”⁶ dado que estos no son sus discípulos.

A partir de esta afirmación argumento, utilizando mi comentario a *Sobre el porvenir de nuestras instituciones de enseñanza*, a favor de la posibilidad de pensar a las personas con diversidades funcionales como maestros, sin embargo, se trata de maestros que no enseñan una verdad lógica, o un sistema filosófico y conceptual. Tampoco enseñan una moral o un conocimiento científico, sino que aparecen allí como un testimonio de una experiencia, la experiencia de la fortaleza que implica la vulnerabilidad, la fortaleza que puede nacer de las experiencias dolorosas, y la fuerza amorosa que puede advenir en la aparente debilidad. No se trata entonces de una enseñanza tradicional en el sentido filosófico, gnoseológico ni epistemológico, sino de la prueba viviente que es su vida, su gozo, su sobreponerse a las situaciones difíciles en las que se encuentran. No se trata tampoco de una adoctrinación, se trata de la perspectiva que propone el encuentro con ellos y ellas si logramos desprendernos de las capas de conocimiento logocéntrico que nos impiden acceder a esa misma experiencia de afirmación radical de la vida que propone el eterno retorno en su doble afirmación del presente.

4 Las obras de Nietzsche se citarán según la *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Banden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1999. Se citará como KSA, la sigla de la obra y a continuación se consigna la cita de la traducción española de la fuente (las ediciones españolas y las siglas de la KSA se encuentran detalladas en la "Bibliografía"). Nietzsche, F., Za, “Von den Erlösung”, KSA 4., pp. 101. Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 206.

5 Ídem.

6 En su traducción de editorial Alianza Sánchez Pascual traduce el término alemán *krüppel* por lisiados. Si bien la tesis no profundiza sobre el campo de los *Disability Studies*, lo cual merece todo un análisis en sí mismo, prefiero referirme de ahora en más a las diversidades funcionales en esos términos para no reproducir el lenguaje capacitista.

La primera afirmación del presente que propone el eterno retorno es en el modo de la afirmación del aquí y ahora y la segunda es a futuro. Es la intención de que todo lo que vivo, todo lo que viví y todo lo que viviré pueda afirmarlo y de ese modo aceptarlo e incluso honrarlo, agradecerlo y disfrutarlo (al extraer los aprendizajes de cada vivencia). La segunda afirmación es el deseo de que revivir aquello que he vivido, quererlo en la forma del retorno.

En realidad, el eterno retorno también implica una afirmación espacial, no se trata de amar y aceptar todo lo vivido, lo que se vive y lo que se vivirá y todas las líneas de tiempo posibles, sino también todos los espacios posibles donde ese tiempo se manifiesta, desde lo pequeño a lo inmenso, desde el individuo hasta el colectivo, desde la tierra hacia el cosmos.

Por otro lado, no se trata de una afirmación de cualquier experiencia sin más, de hecho, la transvaloración de todos los valores, rechaza los valores trasmundanos para afirmar el sentido de la tierra, el sentido de la vida, del cuerpo, del goce, de las sexualidades, del amor y del disfrute.

En palabras de Teodoro Mínguez:

El ER en la filosofía de Nietzsche concibe el curso de la Historia desde dos dobles afirmaciones conjuntas del devenir. Es una doble afirmación en el tiempo, ya que, al querer lo sucedido en el «aquí y ahora» y quererlo en ER, está afirmando dos veces el tiempo (...) el devenir, que es el fundamento de la realidad, se apoya en una doble afirmación: un doble y «santo decir SÍ». Esta doble afirmación se articula también doblemente en el espacio, teniendo en cuenta la relación del todo con las partes y de las partes con el todo. De ahí que se contemple tanto el tiempo en el devenir que constituye «lo grande», los grandes *acontecimientos*, como el tiempo en el devenir que constituye «lo pequeño», es decir, en la minúscula vida individual del «aquí y ahora», que muestra su complejidad lo mismo que la narración de una novela. (...) Por ello, según Nietzsche, solamente quien da cuenta de esta doblemente doble afirmación en el espacio y el tiempo (en «lo grande», pero también en «lo pequeño»; en el «aquí y ahora» pero también para la eternidad) afirma el devenir⁷.

Es sobre este “santo decir SÍ” –en todas sus direcciones espaciales y temporales en el eterno retorno– que trata esta investigación doctoral. Por todo lo enunciado hasta aquí esta tesis, entonces, no busca pensarse como un estudio exhaustivo, filológico y conceptual sobre la cuestión del eterno retorno en la obra nietzscheana y su recepción, sino como una lectura creativa que, además, no oculta su posicionamiento crítico frente a algunos supuestos de la filosofía tradicional desde la perspectiva de los estudios de género. Es por esto que tampoco me centraré en el modo en

⁷ Mínguez Teodoro, *El eterno retorno y la narración: continuidad y discontinuidad (narración y creatividad)* en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2013 [recuperado el 22/4/21 en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=96186>]

el que esta noción aparece en la obra previa y posterior al *Así habló Zaratustra*, salvo a los fines de explicar la noción en su carácter metafísico y ético.

Finalmente quisiera acotar aún más el objetivo de este trabajo para dar paso al estado del arte necesario para la hipótesis de trabajo planteada. Si bien los *Animal Studies* y los *Disability Studies* son una referencia importante, como campo de estudio que permite la formulación de mi hipótesis de lectura, no pretendo abarcar estos campos de trabajo –que merecen un análisis en sí mismos– Es por esto que esta tesis se centrará en el cruce entre la filosofía y los estudios de género y tomará de estos otro dos campos únicamente el énfasis crítico puesto sobre la invisibilización de los supuestos especistas y capacitistas que persisten en gran parte de la metafísica occidental tradicional.

A través de la argumentación a favor de esta lectura del eterno retorno también busco señalar que esta experiencia corporal de la transmutación del dolor puede vincularse a la noción de escritura femenina de la autora Hélène Cixous y el modo en el que esta permite dar voz al testimonio del sufrimiento, en un ámbito como el filosófico –que suele desestimar todo material que proviene de los afectos–, de un modo no especista, ni capacitista ni falocéntrico.

En resumen, uno de los aportes centrales de este trabajo es el de permitir una lectura novedosa de una noción central del pensamiento filosófico contemporáneo: el eterno retorno de Friedrich Nietzsche en un cruce con los estudios de género.

Otro de los aportes centrales de este trabajo es el modo en el que plantea este diálogo entre el pensamiento nietzscheano y postnietzscheano y los estudios de género, al centrarse en la noción de las diferencias sexuales (y no en el género) como la herramientas teóricas elegidas para formular esta lectura, partiendo del pensamiento de Jacques Derrida, Hélène Cixous y Anne Berger. Esta investigación es, en ese sentido, no sólo un aporte teórico al ámbito de los estudios nietzscheanos, y en ese sentido a la filosofía contemporánea, sino también un aporte al cruce entre la filosofía y los estudios de género, en un trabajo de traducción y recepción de las ideas⁸.

En resumen, el objetivo de este trabajo tiene que ver con señalar que los supuestos metafísicos binarios del *carnofalologocentrismo* sustentan las violencias contra las mujeres, los animales, el cuerpo y las diversidades funcionales y proponer, como respuesta frente a esto, una

⁸ Este trabajo de traducción y recepción de las ideas fue posible gracias a la cotutela realizada entre la universidad de Buenos Aires y la Universidad de Paris VIII con financiación del CONICET para realizar esta tesis. Fue durante de mi estancia en la universidad de Paris VIII, bajo la dirección de Anne Berger y durante la participación de sus seminarios doctorales en el instituto de género de Paris VIII (LEGS), que comprendí acabadamente el sentido filosófico de la idea de *diferencias sexuales*. Este aprendizaje no sólo se volcó en esta investigación doctoral, sino también en mi traducción al español, para la editorial Mardulce, del libro *El gran teatro del género* de Anne Emmanuelle Berger. Allí aparece la genealogía que la autora traza tanto de la noción del género, como del “idioma” de las diferencias sexuales que retomo en el segundo capítulo.

deconstrucción de estos supuestos en una lectura novedosa del eterno retorno, como invitación individual y comunitaria a la transmutación del dolor, en un desplazamiento de las estructuras de las violencias que los fundamentan.

La muerte de la verdad y el eterno retorno como experiencia

La mirada sobre el dolor que propone este trabajo difiere del abordaje del psicoanálisis – que estructura el deseo en torno al Edipo, centrándose en un individuo que proviene de una familia nuclear como centro organizador de su psique–. Mi abordaje parte de considerar que el dolor es una de las tantas fuerzas que componen la multiplicidad que es el cuerpo. Me interesa también pensar la relación entre este atravesamiento del dolor y las experiencias de *escritura femenina* donde la subjetividad corporal y textual muchas veces se sostiene sobre el ejercicio de la primera persona y sobre la narración de todo aquello que es desestimado, en tanto subjetivo, por la filosofía⁹. En el cánón tradicional la filosofía se define como la madre de todas las ciencias y como el espacio dónde el conocimiento se da de modo objetivo a partir del sacrificio de todas las marcas de la individualidad, la experiencia y la subjetividad.

En el primer capítulo demuestro que para comprender las críticas derrideanas al carácter *falocéntrico* de la metafísica occidental es necesario recoger las críticas nietzscheanas a la idea de verdad. Esto puede condensarse en las afirmaciones nietzscheanas: “Dios ha muerto” y “no hay hechos sino interpretaciones”. Estas mismas críticas a la metafísica tradicional y a su modo arquitectónico (o fálico) de construir catedrales conceptuales van en sintonía con las críticas que la filosofía feminista le hace a la metafísica tradicional y a su modo de definir el conocimiento válido a partir de una racionalidad que se define en oposición a las pasiones.

El rechazo a la metafísica entendida como la búsqueda de un fundamento incuestionable implica, por un lado, una crítica a la idea de verdad absoluta y, por otro, una crítica a la metafísica de la sustancia. En la tradición de la filosofía nietzscheana y posnietzscheana la subjetividad ya no se define a partir de una esencia o sustancia, que obtiene su sentido a partir de algún modo de entender la mente, el espíritu, la razón o el alma. Todas estas categorías son, según Nietzsche, sombras de Dios o residuos metafísicos que provienen de un modo *monótonoteísta* de entender la realidad. El carácter *teísta* de la metafísica tradicional radica en su necesidad de establecer un principio que reemplace el lugar de Dios. En la modernidad, por ejemplo, este lugar queda

⁹ Por escritura femenina no me refiero a la escritura de autoras mujeres, sino más bien a aquella escritura marcada por los temas que el cánón falocéntrico deshecha: lo íntimo, las emociones, la sexualidad, el cruce de disciplinas, lenguas y estilos característico tanto de autoras como Hélène Cixous y Jacques Derrida y también podríamos incluir ahí a Friedrich Nietzsche.

ocupado por la Razón, y su monotonía radica en que atraviesa gran parte de los sistemas filosóficos. Estos siguen sosteniendo algún centro, principio o axioma como una verdad incuestionable y dogmática que explica toda la realidad.

Mi lectura de Friedrich Nietzsche coincide con la perspectiva de Jacques Derrida a la hora de señalar la solidaridad entre la metafísica tradicional y el rechazo de los sentidos. Esto también atraviesa la herencia religiosa de occidente presente en las tres religiones del libro (Cristianismo, judaísmo e islamismo) donde el sacrificio de la carne del animal y de la corporalidad (lo animal en el humano) no puede pensarse separadamente del sacrificio de la mujer, dada la asociación entre ésta y la sexualidad. Esta perspectiva me permite señalar los argumentos con los que fundamento en el tercer capítulo mi lectura del eterno retorno de Friedrich Nietzsche como un llamado a la transmutación del dolor, a partir de la corporalidad, la animalidad, los personas con diversidad funcional y las mujeres. Es a partir del modo en el que se relacionan todas estas figuras que es posible comprender a qué refiere la noción de eterno retorno y su relación con la transvaloración de todos los valores y la afirmación de la vida. Pero ¿cuál es la relación entre las mujeres, los personas con diversidad funcional y los animales con la transmutación del dolor en el eterno retorno? Esta relación quedará mucho más clara a partir del trabajo sobre el *Zarathustra* que propone el tercer capítulo. Por el momento resumiré sus premisas argumentativas.

En primer lugar, y a partir de la idea de la muerte de la verdad como verdad absoluta, es posible entender que el eterno retorno no es un concepto, ni una idea, sino una experiencia y que esta experiencia sólo se da a través del cuerpo que, además, es un cuerpo atravesado por las *diferencias sexuales*, el cuerpo vivido es un cuerpo sexual y libidinal, un cuerpo que siente gozo y dolor. Sólo a partir de estas capacidades afectivas es posible la alquimia del dolor que propone el eterno retorno. Entonces me enfrento a la paradoja de intentar explicar desde el lenguaje teórico una noción que es una experiencia y la experiencia es siempre intransferible, es decir, se da siempre en primera persona. Es por esto que hay figuras de la subjetividad que me permiten señalar los mojones o el mapa de esta alquimia: los animales, las mujeres y las personas con diversidad funcional todos comparten las marcas de las heridas que produce un modo carnofalologocéntrico del ser-en-comunidad y estas heridas nunca pueden hacerse oír en el discurso filosófico que rechaza la subjetividad pero sí en la literatura.

El ámbito comunitario está atravesado por la lógica del sacrificio y del rechazo de aquellos individuos que no cumplen con las características del varón, blanco, heterosexual y propietario, quien ejerce su poder sobre el resto de los individuos desde la asimetría de poder que le permiten sus privilegios. Se trata entonces de dismantelar la maquina teórica que fundamenta este modo de

ser en común, mostrando cómo el mismo está fundamentado en el miedo, miedo a la vulnerabilidad que obliga a la postulación de un solo tipo de subjetividad, viril, violenta que busca inmunizarse frente a la diversidad y las diferencias. La fragilidad del viviente animal y de las personas con diversidad funcional no está asegurada por una esencia inscrita en el cielo de las ideas –de la que todos los animales y personas con diversidades funcionales participarían necesariamente—, sino que es una posibilidad que tienen dada su experiencia dolorosa provocada por las injusticias a las que se ven sometidos. Estas heridas son, a la vez, las brújulas que nos permiten entender qué es necesario cambiar en nuestro modo de pensar y relacionarnos para construir una realidad más hospitalaria con el Otro.

En el primer capítulo trato la concepción derridiana de la mujer y lo femenino –a partir de la idea de *différance*– que se funda en la crítica nietzscheana de la metafísica y de la idea de igualdad, tal como fue definida por la Ilustración. En este sentido, Nietzsche y Derrida, cada uno en su época, le critican al feminismo la búsqueda de una igualdad que no tiene en cuenta el problema de la diferencia. Para estos autores este olvido de la diferencia por parte del feminismo concibe la igualdad de un modo que acaba reforzando los fundamentos metafísicos y androcéntricos de su definición al dejar intacto el sistema de binarismos sobre los que se fundamenta la exclusión de las mujeres y las diferencias frente al sujeto privilegiado del conocimiento y lo político.

Según Jacques Derrida, a partir de la constitución del modelo de la *Pólis*, la esfera pública ha estado definida por la amistad y la fraternidad entre hombres¹⁰. Esta herencia se actualiza hoy a partir de la idea de Igualdad definida por la Ilustración, retomando el modelo griego de lo político, donde la fraternidad es entendida como relación entre hermanos varones. Así, el lazo comunitario es entendido como producto de una relación entre iguales, de acuerdo al modelo familiar de fraternidad que constituye el paradigma que une a los hombres en la asamblea pública y que, siguiendo a Derrida, se puede rastrear desde el pensamiento griego hasta la Ilustración. Así, el Otro –la mujer, el extranjero, el esclavo– no se les admite integrar este vínculo, porque es un vínculo que reconduce hacia la mismidad y no hacia la Otredad. Entonces, cada elemento de la comunidad debe adaptarse a determinados requisitos para ser parte del ámbito de lo público.

En consecuencia, la mujer, aún hoy en día, se ve expuesta a ser excluida y sacrificada de lo público, o bien, enfrenta a la disyuntiva de convertirse en un caso del hermano, para ser admitida en el ámbito de la democracia occidental. En respuesta a este problema, los esfuerzos de este trabajo de investigación se enmarcan en el ámbito de la deconstrucción del esquema metafísico occidental definido por Derrida en términos de *falologocarnocentrismo* (en la línea de la herencia

10 Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

nietzscheana y posnietzscheana de las filosofías de la diferencia). En este sentido, apunta no sólo a la búsqueda y ampliación de derechos hacia la igualdad civil, sino también, al estudio y la crítica de los fundamentos filosóficos de nuestros sistemas simbólicos, políticos y de lenguaje.

En este sentido, es posible afirmar que un feminismo que no tenga en cuenta una crítica de la metafísica en términos prácticos y políticos puede tener como corolario negativo e indeseable la reafirmación de aquello que Derrida ha definido como la estructura sacrificial de lo femenino, que tiene sus fuentes en la estructura misma de la metafísica occidental. Este rechazo de la mujer y el sacrificio de lo femenino y la sexualidad en el análisis derrideano es inescindible del rechazo de la animalidad y de los animales. En *El animal que luego estoy si(gui)endo*¹¹ el autor señala cómo las tres religiones abrahámicas (islamismo, cristianismo y judaísmo) comparten y refuerzan esta desvalorización de los sentidos, de la mujer y del cuerpo a partir de la creencia en una caída originaria de la humanidad. Caída que aparece en el Génesis bíblico y describe cómo la serpiente (el animal) corrompe a la mujer que, a su vez, corromperá al hombre. Es por esto que tanto las mujeres como los animales son figuras centrales en la interpretación del eterno retorno nietzscheano que propongo en el tercer capítulo.

En el segundo capítulo trato la concepción derridiana de las *diferancias* sexuales¹² –a partir de la idea derrideana de *différance*–. Allí señalo cómo la diferencia sexual, o más bien, las *diferancias* sexuales, remiten a los roles culturales que definen lo masculino y lo femenino y las identidades sexuales, como el género, pero de un modo aún más fluido, componiendo un yo polifónico, como un coro, más cercano al devenir y a la multiplicidad.

Nos interesa esta idea de *diferancias* sexuales, como coro de voces o como danza¹³ porque, nos permite pensar la fluidez de las identidades sexuales. El género da cuenta de una unicidad mientras que las *diferancias* sexuales dan cuenta de una multiplicidad y, también, de un corte que siempre puede multiplicarse, en un movimiento incesante donde las diferencias eliminan toda posibilidad de fijar dicotomías estables cuestionando el esquema binario mismo. Uno de los objetivos de esta perspectiva es retomar esta multiplicidad de las *diferancias* sexuales para relacionarla con la subjetividad y la corporalidad en la filosofía nietzscheana.

A partir de esto propongo seguir la noción de corporalidad en el pensamiento de Friedrich Nietzsche entendido como entrecruzamiento de fuerzas según la lectura de Mónica Cragolini,

11 Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 125.

12 Para entender esta locución me baso sobre todo en el trabajo de Anne Emmanuelle Berger quien en “Sexuar las diferencias” en *Lectora*, 14: 173-187. ISSN: 1136-5781 D.L. 395 define las *diferancias sexuales* como un hecho de lenguaje que se destina siempre a la lectura y que se presenta en el modo de un coro de voces que desplaza la dicotomía hombre-mujer y masculino-femenino tal como la conocemos.

13 *Cfr.* Berger, Anne “Sexuar las diferencias”, *Lectora*, 14: 173-187. ISSN: 1136-5781 D.L. 395.

1995, 2008 acerca del desarrollo de la metáfora de la danza para comprender las *diferancias sexuales*.

donde se señala el desplazamiento de la dicotomía mente-cuerpo. Entender la subjetividad no como esencia, sino como corporalidad y entender la corporalidad como entrecruzamiento de fuerzas nos permite comprender los cuerpos de un modo no especista, no binario y no *carnocéntrico*, en una crítica a los supuestos antropocéntricos y falocéntricos de la tradición filosófica humanista. En este sentido es que mi perspectiva se enmarca dentro de las corrientes del poshumanismo. Con esto no pretendo anular la distancia entre lo humano y lo animal sino, por el contrario, multiplicarla señalando las grandes diferencias que hay entre los animales mismos y señalando a su vez la arbitrariedad con que la metafísica occidental y el humanismo plantean una única diferencia que acaba homogeneizando a todos los animales por un lado y lo humano por el otro.

En los primeros párrafos del *Así habló Zaratustra* Nietzsche define al cuerpo como una gran razón, que tiene al “yo”¹⁴ –o pequeña razón– como un mero intérprete de aquello que en el cuerpo es multiplicidad y entrecruzamiento de fuerzas. Así, en la filosofía nietzscheana, la dicotomía mente-cuerpo queda desplazada. En esta filosofía el lugar que en la tradición tenía la racionalidad queda del lado de la corporalidad –porque el pensamiento no es más que una mera traducción de las fuerzas del cuerpo–. Esto significa que el pensamiento no está por encima del cuerpo.

La consciencia, entonces, ocupa el lugar de la traducción, de la interpretación, se convierte en una actividad que es principalmente corporal y se relaciona con las fuerzas. Sin embargo, esta inversión entre el valor del cuerpo y el pensamiento es solamente un primer paso. Al adjudicarle al cuerpo las notas de aquello que ha sido tradicionalmente reservado a la racionalidad, el cuerpo deja de definirse como un mero envase que reacciona a los estímulos de la razón, y la razón deja de entenderse como algo incorpóreo. Son las fuerzas de la voluntad de poder las que configuran al cuerpo como multiplicidad de fuerzas, que luego se traducen en impulsos y luego en pensamientos. De este modo, existe la posibilidad de un “pensamiento animal” a partir de la transvaloración nietzscheana. Si el cuerpo es la “gran razón” y la consciencia es ahora la traductora de esta actividad que la precede, entonces, la diferencia con los animales deja de ser una cuestión de esencia y se constituye en una cuestión de grado. Si el cuerpo piensa entonces los animales también son pensantes.

Propongo partir de una concepción de la corporalidad como aquello animal en el hombre, para desarrollar una lectura del eterno retorno como afirmación corporal. Esto no implicaría únicamente el uso de las capacidades racionales, tal como las define la tradición, sino que

¹⁴ Za, Versuch einer Selbstkritik, KSA 4, p. 12. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 60.

implicaría una trasmutación a nivel de las fuerzas y los impulsos y, luego, del pensamiento. Me propongo mostrar que, para comprender el tránsito y la transformación que propone el eterno retorno a la subjetividad, es necesario atravesar la experiencia del dolor de un modo corporal.

Es por esto que tomaremos las críticas nietzscheanas a la metafísica trasmundana, en su revalorización de los personas con diversidad funcional y su relación con las mujeres, los animales y la corporalidad, para señalar la idea de fortaleza en la vulnerabilidad de la experiencia dolorosa. Esto es justamente lo que la conciencia y la racionalidad, tal como las define la metafísica tradicional, prefieren rechazar; lo que lleva a que el dolor se duplique y se repita al ser reprimido, trayendo una y otra vez una misma escena a la conciencia.

En el segundo capítulo, desarrollo las críticas derrideanas al carácter *logofonofalocarnocéntrico* de la metafísica occidental, con el objetivo de señalar el modo en que las violencias simbólicas y materiales contra los animales y las mujeres se sostienen y naturalizan a partir de determinados supuestos metafísicos. A partir de esto en el tercer capítulo propongo una lectura del eterno retorno nietzscheano que, al establecer puntos de conexión entre el *carnocentrismo* y el *falocentrismo*, permite pensar la trasmutación del dolor a partir de la corporalidad, la animalidad, la la diversidad funcional y las mujeres.

Mi lectura del párrafo “De la redención¹⁵” del *Así habló Zaratustra* recoge una serie de críticas al modo de entender la filosofía y la subjetividad, donde el cuerpo y las emociones son rechazados. En este párrafo los personas con diversidad funcional aparecen como los únicos que pueden enseñarle a la voluntad a *querer hacia atrás*, es decir, a transformar lo vivido y a romper con la insistencia de la repetición que provoca el rechazo de lo doloroso. Esta transformación de la subjetividad, que propone el eterno retorno en sentido afirmativo, consigue incluso afirmar los momentos más dolorosos de la vida para recogerlos como aprendizajes y convertirlos en el inicio de una curación. En este sentido el sujeto privilegiado de la metafísica occidental (hombre, blanco, capaz) es una suerte de aprendiz frente a los personas con diversidad funcional, las mujeres y los animales quienes, según Nietzsche, aparecen como señales y flechas avanzadas en este tránsito permanente que implica la trasmutación del dolor.

A continuación, el capítulo retoma las referencias del prólogo a *La Gaya Ciencia*, donde el dolor se define como un gran maestro, lo que justifica que el eterno retorno invoque una transformación a partir de la experiencia del dolor. A esto le sumaré el análisis del eterno retorno que propone Derrida en *Otobiografías* en pos de comprender la cercanía de los personas con diversidad funcional con las mujeres en tanto figuras que funcionan de un modo disruptivo frente a la racionalidad *logocéntrica* y *falocéntrica*. Allí la mujer aparece como una “gran lisiada”, en un

15 Za, “Von den Erlölsung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

sentido positivo, porque comparte con los animales y con Dionisio el escepticismo frente a “la verdad” de la metafísica tradicional.

Esta lectura del eterno retorno me permite iluminar el sentido del párrafo “De las tres transformaciones”¹⁶ del *Así habló Zaratustra*. Allí Nietzsche describe una primera transformación del espíritu, condensada en la figura del camello, en la que el sujeto debe arrodillarse ante las verdades heredadas. Se trata del momento de obediencia a la tradición trasmundana de la metafísica occidental. La moral, que rechaza el cuerpo y los afectos y acepta las verdades heredadas; configura un momento doloroso para el espíritu que debe negarse a sí mismo. La obra nietzscheana que corresponde a esta fase del espíritu es *El origen de la tragedia*¹⁷ porque allí hay un principio ordenador de la realidad (“Lo uno”) que luego será rechazado como una de las “sombras de Dios” en términos nietzscheanos.

La segunda transformación del espíritu queda condensada por la figura del león, que ya no se arrodilla frente a la postulación metafísica de un trasmundo. El león con toda su fuerza y orgullo rechaza todas las verdades heredadas y no se arrodilla frente a la tradición. El nihilismo negativo de esta transformación pertenece al momento de la obra nietzscheana que niega todos los valores recibidos: *Humano demasiado humano*, *Aurora*, *El anticristo*, *La genealogía de la moral*, *La Gaya Ciencia* y todo el resto de la obra nietzscheana.

La tercera transformación del espíritu, la del niño, en esta lectura implica un nuevo nacimiento, es decir, una transmutación o resurrección a partir de la experiencia del dolor. Esta interpretación se refuerza al leer “De las tres transformaciones” en conjunto con el prólogo a la *Gaya Ciencia*, donde Nietzsche habla del niño escaldado y del dolor como un gran maestro. Entonces es posible entender que al hablar de las tres transformaciones del espíritu Nietzsche las culmina con la figura del niño porque en necesario un parto, es decir, un encuentro con el dolor que funciona como transmutación para volver a la vida, donde el cuerpo debe aprender a volver a darse nacimiento a partir de su propia muerte.

Para comprender el aporte de esta interpretación del eterno retorno, entonces, es necesario leer el párrafo “De la redención”¹⁸ junto con el prólogo a *La Gaya Ciencia*. Ambos son de la misma época. En “De la redención”¹⁹ Zaratustra señala que no puede enseñarles nada a las personas con diversidad funcional y, en *La Gaya Ciencia*, habla del dolor como gran maestro y del niño como niño escaldado. En este sentido considero que el eterno retorno puede ser entendido

16 Za, “Von den drei verwandlungen”, *KSA*, 4. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 49-51.

17 Nietzsche, F., *Op., Cit.*

18 Za, “Von den Erlöschung”, *KSA* 4. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

19 *Ídem.*

como muerte y como segundo nacimiento. El niño aparece cuando las fuerzas que componen la subjetividad al atravesar un segundo nacimiento, al atravesar una transformación que supone el encuentro con el dolor. Al encontrarse con el dolor se rompe la armadura del orgullo, creada por el león para negar las verdades heredadas; solo así es posible afirmar la vida nuevamente en una segunda inocencia creadora.

Nietzsche aboga por la construcción de un saber que no es mental ni deductivo y en ese punto se aleja de la metafísica tradicional según la cual un sujeto se define como tal a partir de la racionalidad. Según el autor de *La genealogía de la moral* la experiencia del dolor es lo que transforma la subjetividad. La acumulación de axiomas y teoremas de las grandes catedrales conceptuales de la filosofía son sólo el síntoma de una necesidad de escapar al devenir de la vida y de su carácter trágico. El encuentro con el dolor y su transmutación resulta en una alquimia que no se resuelve con la mente, sino con el cuerpo. En esta elaboración en torno a la experiencia del dolor convergen los motivos nietzscheanos del gran mediodía, el *ultrahombre*, lo dionisiaco como exceso de fuerza, el *amor fati* y el eterno retorno.

Recuperar los momentos de aprendizaje que habilita la experiencia del dolor permite reconocer la posibilidad de un parto, de una nueva vida y de una nueva infancia. Para este momento afirmativo propongo releer el *Zaratustra*, el libro más afirmativo de Nietzsche, donde no sólo se destruye la herencia metafísica, sino que también se proponen nuevas ideas, entre ellas, la del eterno retorno. En este momento afirmativo, de creación de nuevas verdades provisorias, se trata de jugar un juego serio. Hablo de juego serio cuando me refiero a la ontología nietzscheana porque aún si ya no hay una verdad última las perspectivas que se construyen funcionan como verdades provisorias. Los nuevos valores, aún si son contingentes, son necesarios para crear una visión de mundo que haga posible la vida, por eso no son “descartables” sino que tienen una coherencia interna. Luego del arrodillarse del camello y del rechazo de la subordinación por parte del león, únicamente el niño puede inventar nuevos valores, y para ello es necesario abandonar el orgullo del león que no permite establecer el aprendizaje del dolor.

Así la experiencia del eterno retorno implica un tránsito constante y una transmutación del dolor tal como proponen las personas con diversidad funcional –tal como aparecen en el *Zaratustra*. Con esta idea del tránsito busco alejar mi lectura de aquellas lecturas estáticas y dicotómicas (sobre la afirmación y la repetición) con las que suele interpretarse el eterno retorno y señalar que el cuerpo tiene la capacidad transformar el dolor en sanación. Esa capacidad de transformar el dolor, en lugar de negarlo, tiene una potencia política, porque a nivel comunitario permite trazar líneas de resistencia y desplazamientos en la grilla del poder patriarcal y capitalista

que explota y oprime. No es casualidad que sean las personas con diversidad funcional y las mujeres quienes abran el portal del dolor, desde la injusticia que sobreviven. Además, la toma de conciencia de este dolor y su transformación no puede alcanzarse nunca de modo individual. La redención del dolor y su transformación es un movimiento que solo puede alcanzarse en el encuentro con lo colectivo.

Siguiendo la propuesta de Friedrich Nietzsche es posible entender cómo el odio hacia el cuerpo, los afectos y la realidad se origina en la postulación de un trasmundo metafísico. Si hay un mundo donde nada muere, nada envejece y nada es doloroso, entonces lo mejor sería abandonar este mundo lo más rápido posible. Esto es, según Nietzsche, lo que sostiene Sócrates con sus actos, al dejarse matar por sus ideas en lugar de vivir en el exilio: las ideas son más importantes que la vida. Para Nietzsche la vida es más importante que las ideas; las ideas tienen la misma función que la mente: están para conducirnos hacia lo que nos hace bien, para vivir una vida buena, pero no son un fin en sí mismo. Así, el filósofo metafísico que intenta anular los sentidos (aquello que nos permite experimentar dolor) es como un dentista que trabaja con método de carnicero: cuando aparece una caries propone arrancar el diente. A esta suerte de carnicería que realiza el metafísico trasmundano, frente al cuerpo y los sentidos, Nietzsche la llama *castradismo* y la asocia al modo en el que la moral de su época condena la sexualidad. En este sentido hay en Nietzsche una crítica al carácter *logofonofalocarnocéntrico* de la metafísica que nos permite interpretar su propuesta filosófica en consonancia con las teorías que buscan desarticular las violencias especistas, capacitistas y de género.

Para no encontrarse con el dolor, los filósofos negaron los afectos, y al negar los afectos y dissociarse de ellos acabaron negando también la posibilidad del goce. Este modo de hacer filosofía es lo que Nietzsche rechaza en sus críticas al castradismo a partir de la transvaloración de todos los valores.

Al señalar el valor epistemológico de la experiencia del dolor este trabajo me permite dar cuenta del valor político del testimonio de quienes sufren las violencias desde una perspectiva que reubique su palabra en el centro de la discusión filosófica y también del valor político de la palabra de quienes no pueden acceder a transformar su dolor en un reclamo inteligible; como las niñas y los niños, los animales y las personas con diversidad funcional. La marca de la primera persona es aquello que la filosofía como dispositivo discursivo busca eliminar y es justamente lo que esta lectura del eterno retorno busca rehabilitar. Es por esto que Derrida cuando interpreta el eterno retorno lo hace sobre todo a partir del *Ecce Homo* analizando la firma nietzscheana del eterno re

torno en primera persona como un acto performativo— en el sentido de un enunciado que hace lo que dice— y no como un teorema o concepto vacío.

En el cuarto capítulo utilizo esta idea de trasmutación del dolor como clave de lectura de la obra de Louise Bourgeois, una artista plástica que trabaja con temas del feminismo, la sexualidad, el psicoanálisis y, también, lo autobiográfico. De esta manera esta invocación a la transformación del dolor aparece como un llamado concreto y no como una mera idea abstracta. Es decir, como una posibilidad para la subjetividad de convertir los propios fantasmas y las propias heridas en el material de una obra que los exorciza al nombrarlos.

Estado de la cuestión

Friedrich Nietzsche y la herencia binaria del platonismo

Una de las hipótesis centrales de *El nacimiento de la tragedia* de Friedrich Nietzsche es que la filosofía es una reacción frente a los hechos dolorosos y trágicos de la vida. Así, la filosofía –en la herencia socrática y platónica– implica la postulación de un mundo trascendente (el mundo de las ideas) que sería más real que el mundo de los sentidos. En el mundo de las ideas solamente existen las esencias inmutables de las cosas, su modelo o paradigma, a partir del que el demiurgo crea todas las cosas. En este mundo no hay devenir, no hay cambio y, por lo tanto, tampoco hay muerte ni dolor.

Según Nietzsche el principal interés de este mundo trascendente no es tanto buscar la verdad o una explicación metafísica de la realidad, sino crear un ámbito donde la muerte y el dolor no tengan existencia. La postulación de un mundo de las ideas en realidad es una hipótesis para escapar de esta realidad y su finitud. La prueba de esto es que Sócrates prefiere la muerte frente a la vida. En el juicio en su contra el filósofo ateniense no busca escapar a la muerte, aún si podría hacerlo negando sus propias ideas. Desde la perspectiva nietzscheana este gesto no es un gesto heroico, sino un gesto que revela un profundo rechazo a la vida, un miedo frente a las dificultades y dolores que esta implica.

A partir de Sócrates el rechazo de la vida se constituye en un modo de entender la filosofía que constituye los cimientos de la filosofía occidental. En todos los sistemas filosóficos, advierte Nietzsche, hay una idea que funciona como principio trascendente y como explicación metafísica del mundo. Para citar algunos ejemplos podríamos nombrar las Ideas de Platón, la razón kantiana, el *cógito* cartesiano, el fuego heraclíteo, o, incluso, el Dios de las religiones. Lo que Nietzsche señala es que el pensamiento filosófico parecería no poder abandonar la necesidad de postular un fundamento último y trascendente. Esto es lo que constituye el monoteísmo de la filosofía, la necesidad omnipresente de todos los sistemas filosóficos de postular una idea que le da sentido y realidad a todo el resto de la realidad. Nietzsche se posiciona frente a este gesto como un psicólogo del discurso filosófico y en *El Origen de la tragedia* busca mostrar que el orden de valores presente en ese gesto coincide con el de Sócrates: las ideas están valoradas por encima de la vida.

La filosofía no se configura de este modo *ex nihilo*, sino que lo hace en oposición a la visión de la vida que supone la literatura contemporánea a Platón, es decir, las tragedias griegas. En estas obras hay una aceptación de la vida tanto en sus aspectos gozosos como, en sus aspectos dolorosos, en sus aspectos armónicos y llenos de valores altruistas y en sus injusticias, traiciones y abusos. La vida es todo eso y en las tragedias no hay un intento de embellecerla, o de elegir sólo un aspecto de la misma, negando el resto.

En otras palabras, según Nietzsche, la filosofía, la madre de todas las ciencias, no sería más que un dispositivo que busca defender a la consciencia frente a la existencia de la muerte y del dolor. Una formación secundaria y reactiva de defensa. Sobre esto dice Nietzsche:

Y por otro lado: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico - ¿cómo?, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico? ¿Y la «jovialidad griega» del helenismo tardío, tan sólo un arrebol de crepúsculo? ¿La voluntad epicúrea contra el pesimismo, tan sólo una precaución del hombre que sufre? Y la ciencia misma, nuestra ciencia - sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, de dónde - toda ciencia? ¿Cómo? ¿Acaso es el científicismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él?²⁰

La tragedia muere en manos del socratismo. El epicureísmo, la dialéctica y la moral no son más que signos de enfermedad, el rechazo de la vida en su carácter trágico. Incluso la ciencia es

²⁰Nietzsche, F., GT, Versuch einer Selbstkritik, KSA 1, p. 12. Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, trad., Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2009, pp. 26-27. [Todas las citas de Friedrich Nietzsche remiten primero a: Giorgio Colli und Mazzino Montinari, *Kritische Studienausgabe Herausgegeben*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988 y luego consigno la traducción española utilizada]

parte de este rechazo de la vida. De ahí la pregunta por el ¿desde dónde de la ciencia? Se trata de la búsqueda de una versión edulcorada de la vida. Un rechazo de los sentidos porque estos son el portal a través del que nos alcanza el placer, pero también el dolor. Así, el pensamiento platónico no sería más que un intento por negar todo lo que produce las heridas: incluida la muerte y el devenir (que conlleva a la muerte como su límite temporal) es por esto que el mundo de las ideas es un mundo puramente atemporal, inmaterial, racional, frío, pétreo. No hay allí espacio para el cambio y por lo tanto, tampoco para la muerte y el dolor.

El pensamiento nietzscheano propone una lectura a contrapelo de este rechazo de la vida y propone devolverle al dolor su espacio y, por lo tanto, también al placer. Para ello es necesario abandonar la epistemología centrada puramente en el pensamiento y volcarse hacia una epistemología del cuerpo, los sentidos y las emociones.

Uno de mis objetivos en este trabajo es preguntarme por la posibilidad de una filosofía que en lugar de rechazar el dolor lo integre como parte inescindible de la vida, y piense la posibilidad de su transformación, de la sanación. Para ello argumentaré en favor de una lectura del eterno retorno que no ha sido considerada por las interpretaciones canónicas del pensamiento de Friedrich Nietzsche²¹. El eterno retorno es justamente el centro de la transvaloración de todos los valores, la inversión del gesto metafísico de herencia platónica. Así el eterno retorno invocaría justamente el pasaje por el dolor y la transmutación subjetiva que ello implica. Al entenderlo de esta manera el pensamiento ya no se mantiene dentro de los confines de la mente, sino que integra el cuerpo. La filosofía no será ya una actividad únicamente mental, sino una experiencia del cuerpo sensible.

Para argumentar a favor de esta interpretación del eterno retorno retomaré las críticas derrideanas al carácter *logocéntrico*, *falocéntrico* y *carnocéntrico* de la metafísica occidental, buscando señalar cómo las violencias simbólicas y materiales contra los animales, las mujeres y los personas con diversidad funcional se sostienen y naturalizan a partir de una misma herencia metafísica. Esta herencia es aquella que niega al cuerpo y los sentidos porque conllevan la posibilidad del dolor. De este modo nuestra lectura del eterno retorno no es neutra: sino que busca construir una lectura del mismo como una exhortación a la transmutación individual y colectiva del dolor. Esto involucra una deconstrucción de la matriz metafísica detrás de las violencias de la misoginia, el especismo y el capacitismo. Se trata de mostrar como el eterno retorno entendido como invitación a la transmutación del dolor es una máquina de lectura a contrapelo de las valoraciones metafísicas que excluyen el cuerpo, los afectos, la sexualidad, a los animales, las mujeres y toda otredad en la búsqueda de construir una posición de la subjetividad que se encuentre aislada del dolor en una racionalidad entendida exclusivamente como mental.

²¹ Trataré algunas de estas lecturas en el tercer capítulo.

Dios ha muerto

El *arkhé* (principio o fundamento) es aquello que los filósofos antiguos utilizaban para dar cuenta de la realidad desde un punto de vista ontológico. El “Dios ha muerto” de Nietzsche marcó un antes y un después en el pensamiento occidental. La filosofía contemporánea, en su vertiente continental es en gran parte un diálogo con el pensamiento nietzscheano. En la estela del mismo la muerte de Dios no funciona tanto como una afirmación metafísica acerca de la existencia o inexistencia de Dios, sino que se constituye como una muerte de la *ontoteología*, es decir, como el ocaso de un modo de comprender la función de la filosofía en tanto búsqueda de un principio que pueda dar respuesta a la pregunta por el ser. Desde entonces el pensamiento filosófico ya no se define como una búsqueda de un fundamento, sino que asume el carácter provisorio de todo pensamiento.

¿Qué es el ser? Se preguntaron los primeros filósofos para luego responder: agua (Tales de Mileto), Aire (Anaximandro), números (Pitágoras), fuego (Heráclito) El *arkhé*, es decir, el principio constitutivo de la realidad era para estos filósofos uno de los elementos de la naturaleza. Durante la Edad Media el *arkhé* pasó a ser Dios. Dios es la fuente de la realidad y no solamente en sentido ontológico, sino también político. Así se constituye un centro desde el que el poder se irradia sobre la sociedad, y el rey es el testafiero de la voluntad divina.

A partir del Dios ha muerto de Nietzsche se produce una suerte de anarquismo epistemológico en la filosofía, donde la realidad deja de ser totalmente cognoscible y recupera su naturaleza misteriosa. Sin un principio constitutivo de la realidad, que asegure la posibilidad semántica de una verdad última, cual significante fálico, se asume una posición de perspectivismo en torno al conocimiento, entendiendo que toda teoría es contingente y que ninguna interpretación está basada en una verdad incuestionable sino en otras teorías que son, a su vez, interpretaciones contingentes.

El impulso central de este gesto no es teórico, es decir, no se trata de definir la no verdad de la verdad de modo deductivo, sino desde el punto de vista de la vida y de lo vital. El rechazo del modo tradicional de hacer filosofía no es neutro, está basado en la experiencia de la filosofía como un modo de vida que atrofia, enferma y, en el extremo socrático, lleva a elegir la muerte. Volveré sobre este punto en el tercer capítulo cuando trate la noción de *umgekehrte Krüppel*²²

22 La traducción de Andrés Sánchez Pascual para esta noción es “lisiados al revés” Cfr. *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2007.

(personas con diversidad funcional al revés) que resume el modo en el que nos enferma entender la filosofía como una actividad puramente mental.

A partir de Nietzsche muchos autores y autoras abandonan la postulación de una verdad trascendente y la reemplazan por el perspectivismo. Esto influyó el desarrollo teórico de autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault y Jacques Derrida. En los años sesenta, al momento del auge de las ciencias sociales, se impuso una mirada constructivista respecto de lo social que surgió a partir del pasaje entre el estructuralismo de Lévi Strauss y Ferdinand de Saussure hacia el posestructuralismo de autores como Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

El estructuralismo afirma que la realidad se constituye a partir de una estructura que la vuelve cognoscible. En el caso de Lévi Strauss se trata de las estructuras elementales del parentesco. En el *Curso de lingüística general*²³ de Ferdinand de Saussure, el signo será el centro de la estructura que es la lengua. En la lengua cada signo es una unidad compuesta por el significante (los grafemas que componen la palabra) y el significado (el sentido o entrada de diccionario a la que remite este signo). El aporte revolucionario de Saussure fue el de refutar el carácter necesario de la relación entre el significado y el significante señalando que el modo en el que estos se relacionan es contingente. Esto es así porque el significado no surge de una semántica inscrita en el mundo de las ideas sino a partir de las relaciones de oposición y diferencia que hay entre las palabras que remiten a significados similares.

Por otro lado, el posestructuralismo ya no postula un centro para la estructura que determina el significado de los elementos que la componen. Los términos y los elementos de cada sistema se definen por relaciones de oposición y diferencia, pero las oposiciones no son fijas, sino que plantean equilibrios semánticos provisorios. Se podría decir que el espíritu nietzscheano en su crítica a las verdades establecidas y a la necesidad de principios trascendentes influyó en este giro posestructuralista en la filosofía. De hecho, los grandes exponentes del posestructuralismo, como por ejemplo Michel Foucault, Gilles Deleuze o Jacques Derrida se construyen en un diálogo constante con el pensamiento nietzscheano.

Este trabajo busca señalar que hay algo más que una discusión en torno al carácter perspectivo de la verdad y que esta viene de una vocación ética del pensamiento nietzscheano frente a la filosofía que desprecia la vida y el cuerpo en nombre de la razón y el espíritu. Además me propongo mostrar que este gesto que rechaza el cuerpo y los sentidos es solidario del gesto que rechaza a las mujeres y a los animales como sujetos de conocimiento. La mujer fue tradicionalmente excluida de la esfera del saber dada su supuesta asociación a las emociones, es

23 Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1981.

decir, en su carácter de semejante con el animal. Como si no hubiera, para la filosofía tradicional, posibilidad alguna de pensar la racionalidad de las emociones y la emocionalidad de la razón.

Metafísica y violencia: los trazos del carnofalologocentrismo

Mi metodología de trabajo se inscribe dentro de la herencia de la filosofía posestructuralista en el sentido de que retoma la crítica nietzscheana a la idea de verdad en filosofía y se inscribe, además, en la tradición de los estudios de género. Con respecto al carácter posestructuralista me refiero específicamente a la herencia derrideana –en su crítica a la hermenéutica por su búsqueda de un sentido a través de la hermeneusis– en la búsqueda, más bien, de una diseminación del sentido. Con respecto a los conceptos que este trabajo retoma para pensar sus preguntas es necesario el cruce entre el pensamiento de Jacques Derrida, Hélène Cixous y Anne Berger en torno a las *diferencias sexuales* y el modo de entender la corporalidad según Friedrich Nietzsche para pensar un modo de la subjetividad crítico del *carnofalologocentrismo*. Además, como ya he señalado, este trabajo recoge las críticas de Jacques Derrida a la metafísica, por su carácter *falocéntrico* y *carnocéntrico*.

Es necesario aclarar que al retomar el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Jacques Derrida esta investigación no tiene como objetivo establecer una interpretación “verdadera” de su pensamiento, sino que busca en sus textos una serie de herramientas teóricas que puedan ser reapropiadas con el propósito de desarticular los supuestos metafísicos que sostienen las violencias especistas y de género. Para ello nos centraremos en la noción de eterno retorno, en la noción de *ultrahombre*²⁴ y en la transvaloración de todos los valores que ambos implican.

Tal como propone Mónica Cragolini en “La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad²⁵” entendemos la corporalidad a partir de Nietzsche como un entrecruzamiento de fuerzas y, también, como lo animal en el hombre. A partir de este

24 En nuestra lectura de la obra nietzscheana retomamos el criterio de Gianni Vattimo, que propone traducir *Übermensch* como “ultrahombre” (y no como “superhombre”), ya que el prefijo alemán “*Über*” contiene una idea de ocaso, de descenso, que se condice con nuestra idea de vulnerabilidad entendida como fortaleza. Así, esta interpretación se distancia de una serie de lecturas que consideran esta noción como una superación de la humanidad a través de una radicalización de lo humano (reforzando una tradición antropocéntrica y especista). Estas lecturas traducen “*Über*” como “super”, pero en el *Zarathustra* Nietzsche señala que el hombre debe hundirse en su ocaso. Comprendemos que este ocaso porta un cuestionamiento de las premisas antropocéntricas y androcéntricas que algunas recepciones del pensamiento nietzscheano todavía reproducen.

25Cragolini, M., “La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad”, *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá, Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001.

posicionamiento es posible realizar una crítica a los valores antropocéntricos y al modo en que el humanismo plantea una división entre el ser humano y el viviente animal, en términos de esencia.

El proceso de domesticación del animal está ligado al proceso de domesticación del animal en el hombre. Esto fue posible a partir de una moral que retoma oposiciones comunes a gran parte de la filosofía occidental, entre ellas, razón/sentidos, mente/cuerpo, femenino/masculino, naturaleza/cultura, etc. Estas oposiciones no son neutras: siempre hay uno de los polos que subordina al otro en términos de su valor moral, que es el que fundamenta el valor ontológico, por más que la filosofía intente aparentar que construye sus sistemas siguiendo el camino inverso, en realidad, primero hay un orden político y como fundamento o copia de este se crean los sistemas teóricos.

Según estas valoraciones, que se transmiten sin modificarse desde la filosofía antigua, el pensamiento de la Edad Media y la filosofía Moderna, el cuerpo y la sexualidad (y las mujeres asimiladas a la sexualidad y al pecado) deben ser sacrificados para alcanzar el bien y la verdad. En este sentido el proceso de aniquilación del animal alrededor del globo se relaciona con estos valores que sostienen que la aniquilación de todo lo animal en el hombre es necesaria para alcanzar el bien y la verdad. Esta misma herencia filosófica y moral reaparece en los argumentos que buscan subordinar la mujer al hombre, por asociarla, justamente, al cuerpo y a las pasiones. Esta herencia metafísica no se reduce a un mero binarismo del pensamiento sino a la explotación de mujeres y animales en diversos modos, la violencia y tortura contra ambos y su exterminio, la experimentación con fines cosméticos, científicos, las violaciones de mujeres y niñas, el tráfico de mujeres y niñas, las granjas industriales donde los animales viven en condiciones de sufrimiento constante, la esclavitud de mujeres y niñas y otros modos de la opresión y la explotación contra ambos.

Por una alquimia del dolor: la afirmación de la vida en el eterno retorno

Como ya he señalado el objetivo principal de este trabajo retoma la transvaloración nietzscheana de todos los valores y las críticas derrideanas a los supuestos *androcéntricos* y *falocéntricos* de la metafísica para proponer una lectura del eterno retorno como transmutación a la vez individual y política del dolor. De este modo una de las nociones más complejas del pensamiento de Friedrich Nietzsche se muestra como una herramienta teórica posible en la construcción de un discurso filosófico comprometido con la desarticulación de las condiciones teóricas de emergencia de las violencias especistas, de género y capacitistas.

La idea nietzscheana del dolor como “gran maestro²⁶”, tal como aparece en *La Gaya Ciencia* no se construye a través de un punto de vista médico ni psicológico, sino fisiológico (en sentido nietzscheano), y político. No se trata entonces de pensar el dolor en términos de dolencia física, sino de pensar las heridas en un marco colectivo, es decir, político; en particular aquellas vinculadas a las violencias de género, el maltrato de los animales y hacia las personas con diversidades funcionales.

El eterno retorno –en sentido afirmativo– no puede explicarse a partir de una argumentación lógico deductiva –porque invoca una experiencia: la experiencia del atravesamiento del dolor–, pero es posible señalar algunas figuras que indican el camino del eterno retorno: las mujeres (y los seres auto-percibidos como mujeres), los animales y las personas con diversidades funcionales comparten la experiencia de la opresión y la discriminación y por eso son testimonio de las posibilidades del cuerpo para transmutar el dolor; durante ese pasaje o desde esa alquimia cuestionan y desplazan las mismas estructuras de poder que lo producen.

El eterno retorno comprendido como una transmutación del dolor se asemeja al camino del fénix, ave mitológica que periódicamente se consume en sus propias cenizas, para renacer fortalecido de su propia muerte. Nuestra lectura retoma la invocación nietzscheana de un gran mediodía, momento sin dolor porque el dolor se alquimiza por las fuerzas que componen el cuerpo. De hecho, esta imagen (de resurgimiento a partir de las cenizas) aparece al inicio del *Zarathustra*, cuando esta baja al mercado desde la montaña trayendo consigo solamente sus cenizas.

La *ultrahumanidad* es quizás aquello que titila en el horizonte de posibilidades de lo humano a partir de la gran transmutación y del incendio en el que nos sume la experiencia del dolor al transformarlo. El eterno retorno es, entonces, un puente que atraviesa la subjetividad para alcanzar lo *ultrahumano*. Sin embargo, este pasaje no es un *télos*, un punto de llegada definitivo, sino que es siempre una posibilidad individual y colectiva en tránsito permanente. Por otro lado, si bien el dolor siempre es un portal que abre la posibilidad de realizar esta transformación, este trabajo se restringe a aquellas heridas que son producidas por razones de opresión y desigualdades de poder. Sin embargo, creo que el pensamiento nietzscheano no se restringe a esto, sino que abarca todos los modos del dolor y de la herida.

Nuestra búsqueda de herramientas teóricas para discutir los supuestos filosóficos que se hallan detrás de las violencias especistas y de género se desarrolla en un contexto histórico particular. En Argentina, si bien la lucha contra las violencias de género es previa al movimiento Niunamenos, este movimiento le dio una visibilidad y un tratamiento que logró ubicarla en el

²⁶Nietzsche F., FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe 2-3, *KSA* 3, p. 350. Nietzsche F., “Prólogo”, *La ciencia Jovial*, trad. J. Jara. Venezuela, Monte Ávila, 1999. p. 4.

centro de la agenda política y teórica. Sin embargo, no es mi objetivo incluir este contexto histórico dentro de la investigación –es decir, no haremos un análisis histórico y político acerca de Niunamenos– sino que señalaremos simplemente que es un hecho histórico importante dentro del contexto de escritura de esta investigación. Así, es innegable que, como todo pensamiento, el nuestro está situado, y busca en el pensamiento filosófico herramientas para dialogar con los movimientos sociales, en este caso el movimiento de mujeres. Además, los temas de violencia y maltrato me involucran de modo personal a partir de la experiencia de este tipo de hechos. No quisiera que se interprete esta aclaración como un intento de posicionarme en términos de víctima sino al contrario desde la fortaleza que implica discutir con aquellos límites en torno a la perspectiva en primera persona que impone el cientificismo, reivindicando desde una posición feminista que lo personal es político.

El desafío de pensar la filosofía y los estudios de género dando cuenta de los temas que propone actualmente la agenda del movimiento de mujeres desde el “sur”, nos obliga a profundizar en los debates acerca de la geopolítica del conocimiento y en las posibilidades de escritura analítica, crítica y decolonial. Tal como afirma la teórica chilena Nelly Richard en su trabajo “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana”:

Ejercer el pensamiento crítico en la brecha –siempre móvil– que separa las prácticas periféricas del control metropolitano es uno de los desafíos más arduos que espera a los estudios culturales latinoamericanos en estos tiempos de globalización académica, es decir, de descentramientos y recentramientos múltiples de las articulaciones entre lo local y lo translocal. De tal ejercicio depende que lo latinoamericano sea no una diferencia diferenciada (representada o “hablada por”), sino una diferencia diferenciadora que tenga en sí misma la capacidad de modificar el sistema de codificación de las relaciones identidad-alteridad que busca seguir administrando el poder académico metropolitano.²⁷

En este sentido la relevancia de este trabajo no está escindido del contexto político. Como decía más arriba, mi objetivo no es establecer una interpretación “verdadera” del eterno retorno, ni señalar cuáles son las interpretaciones que se acercan a este modo de definir el mismo. Tampoco abordaré las violencias de género y especistas desde una perspectiva jurídica o antropológica. Intentando delimitar aún más mi objeto, desde un punto de vista filosófico, y considerando su diálogo con los estudios de género, debo aclarar que no me ocuparé aquí de los aportes de los *Animal Studies* ni de los *Disability Studies*. He decidido recortar el foco a una lectura filosófica y política del eterno retorno y tomo a los animales, las mujeres y personas con diversidades funcionales como cuerpos que tienen la posibilidad de ser testimonio de esta experiencia, que sólo

²⁷Richards, N., “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana”, *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 91.

pueden indicar a partir de un mapa que nos acerca a ella a partir de sus ejemplos vivenciales. Creo que el aporte de la filosofía, al cuestionar sus propios supuestos *carnocéntricos* y *falocéntricos*, es un paso que complementa la lucha jurídica y política porque involucra una transformación de las valoraciones que construyen la moral sobre la que se sostienen y fundamentan los discursos jurídicos y sus efectos políticos sobre los cuerpos.

Con el objetivo de definir mejor mi perspectiva filosófica y su metodología hablaré de “deconstrucción” aunque, según Jacques Derrida, no existe “la” deconstrucción como método universal, que pueda extrapolarse a cualquier contexto, sino que esta se constituye a partir de la suma de una serie de ejercicios deconstructivos, que son en cada caso únicos. Sin embargo, podríamos señalar que aquello que es común a gran parte de estos ejercicios deconstructivos es que critican el modo en el que la metafísica se constituye a partir de una serie de binarismos oposicionales jerárquicos. Esta serie de oposiciones puede rastrearse en los orígenes de la filosofía (hasta la tabla de los pitagóricos) y supone un modo de entender la realidad donde la verdad, la luz, lo masculino, lo activo y el espíritu constituyen su valor y validación a partir de la subordinación de la ficción, de la oscuridad, lo femenino, lo pasivo, la materia y el cuerpo.

Diferancias sexuales y teoría queer: los viajes de las teorías

Al momento de iniciar esta investigación mi hipótesis de trabajo se centraba en retomar la cuestión de la *différance* (diferancia) a partir del pensamiento de Jacques Derrida y la herencia nietzscheana que este supone. Desde estas coordenadas teóricas mi tesis tendría como objetivo dialogar con dos tradiciones: el pensamiento *queer*, por un lado, y el pensamiento de las *diferancias* sexuales, por el otro. A partir de esto me proponía señalar el modo en que este último puede realizar aportes a los problemas de la filosofía feminista contemporánea, aun cuando gran parte de la misma responde al giro *queer*. Mi intuición inicial era que el pensamiento *queer* no permitiría abordar la cuestión de la diferencia, sino que, por el contrario, la eliminaría.

A partir de la traducción de *El gran teatro del género*²⁸ de Anne Emmanuelle Berger entendí que esta tensión que yo veía entre esas dos corrientes del pensamiento feminista no existe del modo en el que yo las entendía en ese momento y que esta discusión no tenía sentido. Así el foco de este trabajo ya no es reconstruir discusiones del feminismo contemporáneo, sino rastrear en el pensamiento nietzscheano una serie de herramientas para pensar aquello que muchas veces queda como impensado en torno a la herida y el dolor. Es decir, intentaré pensar no tanto en las estrategias y tácticas de la resistencia, sino en el modo en el que esa experiencia pueda ser el

²⁸ Anne Emmanuelle Berger, *El gran teatro del género*, trad. Dolores Lussich, Buenos Aires, Mardulce, 2016.

origen de un nuevo modo de ser en el mundo, un modo más empático y menos violento, un modo que entienda la fortaleza que supone la vulnerabilidad.

De esta manera la cuestión de las *diferencias sexuales* aparece como uno de los elementos necesarios para entender la corporalidad, que será el espacio que posibilita la transmutación del dolor. La cuestión del dolor y la cuestión de las *diferencias sexuales* se relacionan en dos sentidos, en primer lugar, por lo que acabo de explicar, las *diferencias sexuales* son una parte inescindible de la experiencia corporal, en segundo lugar es a partir de las *diferencias sexuales* en su intersección con las relaciones de poder que se estructura una gran parte del abanico de violencias contra las mujeres como los femicidios, violaciones, abusos y maltratos que dieron origen a los interrogantes que me impulsaron a realizar este trabajo y a construir desde el pensamiento nietzscheano un modo de hacer filosofía que diera lugar a estas voces que son testimonio de las violencias del especismo y del patriarcado.

Un ejemplo de los malentendidos que surgen a partir del diálogo entre el paradigma *queer* y el paradigma²⁹ de las diferencias sexuales es que el primero afirma que la “diferencia sexual” es una noción esencialista. En este punto es necesario distinguir entre autoras como Luce Irigaray, quien es retomada por la línea italiana del feminismo y efectivamente sostiene cierto esencialismo acerca de lo femenino, de autoras como Hélène Cixous, que aborda el lenguaje desde un punto de vista posestructuralista que no refiere a esencias sino a voces masculinas y femeninas que funcionan como un coro al interior de la subjetividad.

Desde la perspectiva cixousiana se podría afirmar que el género es, en realidad, un concepto esencialista dado que en su unicidad no permite contemplar las multiplicidades de las que la subjetividad se compone, en sus aspectos masculinos, femeninos y las demás voces que lo componen. Desde la perspectiva de género cada cuerpo es o bien femenino o bien masculino en cambio en la perspectiva de las *diferencias sexuales* cada cuerpo es masculino y femenino a la vez. Se trata de voces, del mismo modo en el que hay varias voces en un poema que componen un sujeto de la enunciación múltiple. Así, la subjetividad pensada desde las *diferencias sexuales* cuestiona el paradigma de la identidad, la esencia y la sustancia.

La teoría del género, tal como la presenta Judith Butler, supone una ontología de la performance, los hábitos y las normas, en cambio, el pensamiento de las *diferencias sexuales* de Jacques Derrida y Helene Cixousse se estructura en torno a las voces, la escritura y la multiplicidad. Además, no hay una única *diferencia sexual*, como, por ejemplo: hombre-mujer o femenino-masculino o homosexual-heterosexual, sino varias voces en constante cambio y

29 Retomo a Anne Berger al definir estas dos corrientes en términos de “paradigma” tal como aparecen en *El gran teatro del género*, Berger, A., *Op.*, *Cit.*

movimiento al interior de la subjetividad. Es decir, no hay una oposición tajante entre homosexualidad y heterosexualidad, ni entre hombre y mujer, sino una multiplicidad de voces en constante devenir.

Si bien retomo el diálogo teoría *queer-diferencias sexuales* porque el objetivo de este trabajo es dismantlar los supuestos metafísicos sobre los que se apoyan las violencias del patriarcado, sin embargo, la perspectiva teórica en la que me baso no es la teoría *queer* sino el pensamiento de las *diferencias sexuales* dada su plasticidad que da cuenta de una metafísica no esencialista y no binaria.

Lecturas canónicas del eterno retorno

En este apartado me propongo un breve repaso de las principales interpretaciones de la noción nietzscheana del eterno retorno. El objetivo es dar cuenta de los sentidos que invoca esta noción, ensayar una primera comprensión de la misma y, además, señalar los puntos en los que mi lectura se separa de estas interpretaciones. A partir de este recorrido trataré en el tercer capítulo aquellos elementos que no han sido tenidos en cuenta a la hora de entender esta noción y que permiten relacionarla con un pensamiento crítico del falocentrismo y del carnocentrismo.

Cómo dicen Gaillour y Díaz:

Las ideas del Eterno Retorno y del Superhombre se presentan en Nietzsche como figuras que van más allá del tiempo y la historia, del hombre y sus dobles, de los dualismos y las trascendencias. El Eterno Retorno (Nietzsche, 2001: 327) es la afirmación del devenir que destituye la progresiva linealidad del tiempo al introducir la transformación azarosa en el individuo: una ruptura con la perspectiva metafísica y su ideal ascético que determina la figura de un hombre normal (Ibid., 231-233). De ahí que el Superhombre es aquel que habita el instante, tiempo del Eterno Retorno, y hace patente la lucha de fuerzas inherente a la vida, sin enmascaramientos ni mistificaciones³⁰.

El ultrahombre, entonces, es aquel que habita el instante en una afirmación del devenir que destruye la progresiva linealidad del tiempo –al introducir la transformación azarosa en el individuo. Si bien acuerdo con lo expuesto por los autores, la perspectiva que propone este trabajo propone leer el eterno retorno en términos de transmutación y, no ya de cualquier aspecto de las fuerzas que componen a un cuerpo, sino específicamente del dolor y su memoria en una

30 Gaillour Florencia y Díaz Santiago, “Estilos Nietzscheanos sobre el Eterno Retorno y el Superhombre Aproximaciones desde Klossowski, Foucault y Deleuze” II Congreso Nacional de Estudiantes y Graduados en Filosofía: la Filosofía en su contemporaneidad 21, 22 y 23 de junio de 2013, Mar del Plata, Argentina, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNMdP, ISBN 978-987-544-537-6

transformación a la vez individual y comunitaria. Y entonces sí, estoy de acuerdo, el eterno retorno implica una ruptura de la linealidad del tiempo y una afirmación del instante.

La interpretación cosmológica

Esta es una versión del eterno retorno donde el mismo tiene un sentido que se acota a ser una explicación acerca de la realidad, es una interpretación cosmológica que daría cuenta de cómo y por qué hay un mundo. Nietzsche desarrolla esta versión basándose en los conceptos de la física de su tiempo. En esta ciencia el concepto de fuerza es central y reaparece en la filosofía nietzscheana como premisa del siguiente razonamiento. Si la realidad está compuesta por fuerzas, como por ejemplo, la fuerza de gravedad y estas fuerzas son como vectores matemáticos que son infinitas y, a la vez, el tiempo es infinito entonces todos los cruces posibles entre estas fuerzas necesariamente habrán de repetirse. Si hay un determinado cruce de fuerzas en el tiempo 1 y el tiempo no tiene fin entonces ese determinado cruce de fuerzas va a volver a darse porque el tiempo es infinito. En realidad este es un argumento endeble porque la noción de infinito no permite una contrastación empírica. En mi opinión esto es así porque a Nietzsche no le interesa dar cuenta de la realidad, ni de la verdad del Ser, sino que a través de la idea del eterno retorno le es posible pensar cuestiones de índole práctica y ética relacionadas con el buen vivir al que nos enfrenta la posibilidad del retorno de nuestras experiencias.

Sin embargo, esta versión del eterno retorno como una explicación cosmológica le permite a Nietzsche proponer un pensamiento que no está atado a Dios. Si el tiempo y las fuerzas se anillan sobre sí mismos en un círculo que se repite al infinito, eso quiere decir que no hay un inicio del tiempo y tampoco hay un final, ni una causa que de cuenta de lo que existe. Todo estuvo siempre allí y aunque se transforma volverá a estar allí.

Si no hay un Dios, o una “Razón” o “Verdad” o fuego o aire como fundamento último de la realidad entonces la búsqueda de la verdad como desvelamiento ya no tiene sentido. La verdad se muestra como creación, invención y el ejercicio filosófico en este sentido sería tan ficcional como el ejercicio poético o literario. Bajo estas coordenadas ontológicas ya no hay una jerarquía entre la filosofía y la poesía y todas las ciencias que nacen de la filosofía también se entienden como construcciones, perspectivas y modelos teóricos revisables y contingentes. Tampoco hay un pensamiento rígido y dogmático que postula una explicación trasmundana de la realidad rechazando los sentidos.

En resumen, la estructura anillada del tiempo elimina la necesidad de preguntarnos por un inicio y un final, es decir, un creador. Esta es la base de su famosa afirmación de que Dios ha muerto y que nosotros lo hemos matado. Esta hipótesis le permite a Nietzsche construir una visión del mundo que prescinde de la teleología y de la escatología. La idea del eterno retorno implica un modo de entender el tiempo en el que la historia no es lineal, sino cíclica. La realidad se repite a sí misma indefinidamente. Todo lo que ocurre, aún los acontecimientos menos trascendentes –como una hoja que se desprende de un árbol – ese acontecimiento ya sucedió y volverá a suceder infinitas veces.

Entonces si solamente tuviéramos en cuenta el aspecto cosmológico del eterno retorno podríamos pensar que esta noción describe meramente el modo en el que funcionan el tiempo y el espacio. En lugar de una línea recta (teológica o secular) que inicia en Dios o en el *Big Bang* se trata de un círculo que se repite indefinidamente.

En esta sección sintetizaré de modo esquemático tres de las principales líneas que marcaron en mayor medida las lecturas contemporáneas del eterno retorno.

El Nietzsche de Martin Heidegger

Heidegger propone separar la noción del eterno retorno de la física y la cosmología, pero de todas maneras lo considera parte de una metafísica. Es decir, en su opinión, se trata de un eslabón más en la cadena de la *ontoteología*. Por *ontoteología*, el autor de *Ser y Tiempo*, entiende toda filosofía que intenta dar una respuesta sobre el Ser, reemplazándolo por un fundamento de la realidad –por ejemplo, Dios, la razón o la verdad– o, en este caso según él, la voluntad de poder.

Según Heidegger la noción de eterno retorno es inescindible de la noción de *ultrahombre* y de voluntad de poder: estas tres categorías conformarían la ontología nietzscheana. En su *Nietzsche*, Heidegger presenta el eterno retorno como una repetición inevitable. Así, el *ultrahombre* estaría destinado a vivir en el mundo de la apropiación de la vida por la técnica. En esta era de la tecnociencia todos los objetos se presentan “a la mano” y con un fin específico para una tarea, no hay espacios de silencio o angustia en los que pueda advenir una pregunta por el Ser que no se vea inmediatamente cancelada por esta mirada que reduce la realidad a ser un medio para el avance de la técnica y la explotación de los recursos.

Este imperio de la técnica sobre la vida lleva al *ultrahombre* a reforzar el olvido estructural de la pregunta por el ser, sumiéndolo en el mundo de los entes. Es decir de los objetos “a la

mano”. El mundo del ultrahombre heideggeriano es una sucesión de acontecimientos del tipo “ahí hay una pala, entonces, voy a cavar un pozo”, “ahí hay un martillo, entonces, voy a enderezar este hierro”. No hay espacio para una pregunta por el Ser o para la contemplación salvo en grandes momentos de angustia donde los objetos dejan de estar a la mano (porque hacer cosas ya no tiene sentido y todo deja de tener sentido).

De este modo, la voluntad de poder (que queda equiparada a este ciego impulso tecnocientífico) se configura en la humanidad como un impulso de destrucción, ambición y devastación inevitable de los recursos naturales. En la época del imperio de la técnica no hay posibilidad de romper con el círculo de la voluntad de poder entendida como eterno retorno de lo mismo. El *ultrahombre*, al estar determinado por la voluntad de poder, que representa “el dominio sobre la tierra” y la radicalización de la lógica del cálculo y del pensamiento de la representación del instante se vuelve una especie de máquina de actos repetidos, idénticos a sí mismos que podríamos entender también a la luz de la noción marxiana de alienación y de la subjetividad del hombre moderno tal como aparece en la película *Tiempos Modernos*. Esta repetición constante de las actividades, regidas por el imperio de la técnica, es el eterno retorno como repetición al que estaría condenado el *ultrahombre* moderno —si la voluntad de poder se asimila a esta voluntad de dominación del mundo y sus recursos.

Sobre esto dice Heidegger en su *Nietzsche*:

La doctrina [del eterno retorno] contiene un enunciado sobre el ente en su totalidad. La desolación y el desconsuelo de esta doctrina saltan a la vista inmediatamente. Por ello, apenas la oímos, la rechazamos [...] O bien se la expulsa simplemente de la filosofía de Nietzsche, o bien se la registra sólo forzadamente como integrante de la misma bajo la presión del hecho de su inoportuna presencia.³¹

El desconsuelo y la desolación que Heidegger le adjudica al eterno retorno en realidad son consecuencia de su modo de comprenderlo como una repetición ciega e inevitable. Al no entenderlo como una construcción que implica una propuesta ética, sino como una especie de descripción objetiva del hombre y su relación con los entes, Heidegger busca afirmar que Nietzsche participa del olvido de la pregunta por el ser. Sin embargo, en la tradición de lecturas posestructuralistas sobre Nietzsche se señala un corrimiento de la idea de verdad y de definición del ser —a partir de lo que este autor entiende como perspectiva e interpretación— y se da cuenta del carácter contingente de la idea del eterno retorno.

31 Heidegger, M., *Nietzsche*, Madrid, Ed. Destino, 2000, p. 211.

Para sostener su interpretación de la filosofía nietzscheana como *ontoteología* Heidegger se centra en el párrafo “De la redención³²” del *Zaratustra* y señala el movimiento anillado de las fuerzas que componen la voluntad de poder. Esta voluntad, que se anilla sobre sí misma en la vida del hombre, se expresa como una voluntad que siempre quiere lo mismo y no puede salir de ese círculo.

Según Jacques Derrida, Heidegger mantendría la herencia teológica en su pensamiento porque la configuración de la voluntad de poder en esta interpretación implicaría una caída (tradicionalmente unida a la idea teológica de la culpa originaria), lo que provocaría la existencia decadente y repetitiva del *ultrahombre*. Las ideas de *epojé* y de reducción fenomenológica refuerzan esta desvalorización del hombre que bajo la mirada heideggeriana se asemeja un animal, en un sentido negativo, al estar atrapado por la visión tecnocientífica del mundo y no poder realizar la suspensión del juicio que propone el método fenomenológico. Así el hombre y el animal son parte de una caída que inaugura la culpa originaria y lo que los une en esta decadencia es el cuerpo, los sentidos que los mantienen atados a una visión alienada de la realidad. Es decir, una versión heideggeriana de las clásicas interpretaciones del antiguo testamento que atraviesan las valoraciones de la cultura occidental en su pensamiento dicotómico y jerárquico que se estructura según los pares: hombre-animal, cuerpo-mente, razón-sentidos y subordina lo animal, sensible y corporal a lo humano, mental y racional. Trataré esta herencia teológica de manera más extensa en el tercer capítulo al vincular la figura de Eva con la del animal y el cuerpo.

Esta lectura heideggeriana del eterno retorno, donde cada acontecimiento se repite como idéntico a sí mismo, porque no hay un distanciamiento sobre la realidad y todo se presenta “a la mano”, no es coherente con el texto nietzscheano dada la insistencia de Nietzsche en referir el carácter perspectivo de toda afirmación. En este sentido, no considero que sea correcto entender la voluntad de poder o el eterno retorno como un concepto acerca del ser o una *ontoteología*. Más bien, creo que esta lectura constituye una estrategia argumentativa de Heidegger para reafirmar su perspectiva como una suerte de versión superadora del pensamiento nietzscheano, en tanto presenta su interpretación personal como una posición filosófica que, por primera vez en la historia de la filosofía, reconoce el carácter irresoluble de la pregunta por el ser y con esto una posible línea de fuga al imperio de la visión tecnocientífica. Supuestamente estas coordenadas teóricas para escapar a la repetición del retorno no estarían dadas en el texto nietzscheano.

32 Za, “Von den Erlöschung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

En contra de todas las afirmaciones de Nietzsche en torno al hombre como un puente que debe ser atravesado, en la noción de *ultrahombre* que construye Heidegger hay una radicalización de lo humano. En consonancia con las críticas del poshumanismo al especismo presente en la herencia humanista y con la propuesta de Gianni Vattimo de que el prefijo –*Über-* de la noción nietzscheana –*Übermensch-* debe entenderse como una suerte de deflación de lo humano y no como una reivindicación y exacerbación tal como se lo entiende cuando se lo traduce como superhombre³³.

En este sentido el devenir hacia esta *ultrahumanidad* implica un ocaso de lo humano y no un estancamiento en lo peor de lo humano tal como plantea Heidegger³⁴. En palabras de Nietzsche: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*³⁵”. Además, este tránsito no es una teleología, como si se tratara de un lugar al que llegar de una vez y para siempre, sino un constante devenir donde lo humano muere para luego darse nacimiento a sí mismo en perpetua transformación. Así la voluntad de poder entendida como vida permite pensar al *ultrahombre* a partir del carácter desbordante de toda forma de vida. Este carácter desbordante y plástico de la vida excede toda forma, concepto o esencia fija que buscara detener su movimiento. El tránsito a la *ultrahumanidad* no es una reivindicación de la redención bíblica o un retorno del paraíso perdido, tampoco es una caída o expulsión del mismo, ni es cercano a los axiomas especistas y misóginos del *carnofalocentrismo*. Es decir, el *ultrahombre* no tiene una forma rostro masculino ni humano. Es por esto que no creo que sea adecuada la interpretación heideggeriana del *ultrahombre* como fijación de la esencia del humano.

También considero que es acertada la premisa heideggeriana que afirma que toda interpretación de la obra nietzscheana debe dar cuenta del vínculo entre la voluntad de poder, el eterno retorno y el *ultrahombre*. Estas tres nociones no pueden entenderse sino en su relación de complicancia.

Por otro lado, sí me interesa retomar de la interpretación heideggeriana la centralidad que le atribuye al párrafo “De la redención³⁶” del *Zaratustra*, pero estoy una vez más en desacuerdo con la lectura heideggeriana a partir del modo en el que lee este párrafo: centrándose únicamente en el discurso de Zaratustra y dejando de lado el diálogo con los discípulos y con las personas con diversidad funcional y, también, dejando afuera la escena del puente. Estos

33 Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1989.

34 Heidegger, M., *Nietzsche*, Madrid, Ed. Destino, 2000, p. 211.

35 Nietzsche, F., Za, *KSA 4*, “Vorrede”, § 4. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 36.

36 Za, “Von den Erlöschung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

interlocutores, como veremos más adelante, serán esenciales en mi interpretación del pensamiento nietzscheano.

Retomando lo que ya mencioné, a mi entender la lectura heideggeriana presenta un proceso argumentativo que busca señalar que la voluntad de poder y el *ultrahombre* son pura repetición; y lo hace con el objetivo de plantear una superación de la postura nietzscheana, afirmando que es solamente a partir de las coordenadas filosóficas de su propio pensamiento que sería posible escapar al eterno retorno de lo mismo. En realidad, como demostraré en el tercer capítulo, esta posibilidad ya está presente en el pensamiento nietzscheano. Por último, me distancio de la lectura heideggeriana, principalmente, porque plantea que la obra de Nietzsche sostiene una ontología, es decir, una confusión del ser con el ente, dado que la crítica nietzscheana a la metafísica, en su idea de perspectivismo, implica que las ideas de voluntad de poder, eterno retorno y superhombre son interpretaciones construidas y contingentes –y no nociones– que explican la verdad del ser o la relación entre el ser y los entes.

La voluntad de poder según Deleuze

En su *Nietzsche y la filosofía* Gilles Deleuze lleva a cabo una lectura de la voluntad de poder que se sostiene sobre la dicotomía actividad/pasividad. Este procedimiento implica un uso acrítico del pensamiento dicotómico, esencial para el esquema *falocéntrico* del pensamiento occidental. La valoración de la actividad por sobre la pasividad es solidaria del universo de valores que jerarquiza lo masculino sobre lo femenino

Entendemos que Deleuze acierta al resaltar la importancia de la afirmación en el pensamiento nietzscheano. Su lectura se distancia de la lectura heideggeriana al poner este acento en la afirmación, en lugar de la repetición³⁷. Me distancio de esta lectura cuando intenta definir la voluntad de poder como una pura positividad. Leer el eterno retorno como pura positividad es teóricamente incompatible con mi propuesta de leer en el eterno retorno una invocación a la transmutación individual y colectiva del dolor. Si bien es cierto que la afirmación tiene un lugar central en la obra de Nietzsche, esta no puede entenderse como separada de la negación.

El eterno retorno entonces no implica una pura negación y repetición como supone Heidegger, ni una pura positividad y potencia afirmativa como supone Gilles Deleuze, sino un devenir donde la afirmación y la negación se mantienen en constante tensión y equilibrio provisorio. Así, el eterno retorno es un puente, un pasaje, una alquimia, una transmutación y no un punto de llegada. Una posibilidad y una opción práctica que consiste en atravesar una herida y, en

³⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, pp., 259-270.

ese camino, la vida se afirma a sí misma. Es en la memoria de las heridas donde se vuelve posible establecer a qué se le dice no (o nunca más) y a qué se le dice sí.

En palabras de Nietzsche:

El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se produce una herida a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, a continuación, es la herida misma la que le constriñe a vivir³⁸

Es la herida la que constriñe a vivir. Desde la perspectiva de Nietzsche esta herida adviene a la vida desde la vida misma (porque la vida es el conjunto de las fuerzas de la voluntad de poder), que no es más que una interpretación posible de la realidad, una perspectiva. Sin herida no hay nada que nos ate a la vida; sin negación no hay posibilidad de afirmación. Este es el carácter trágico de la vida que –según Nietzsche en su *Origen de la tragedia*– la filosofía intentó eliminar a partir de Sócrates y Platón. Para Nietzsche la conciencia, tal como se la entiende a partir del modo en el que Platón lee y presenta a Sócrates, es un intento por eliminar el devenir, el dolor y la muerte al postular mundo de las ideas donde nada muere. Esta conciencia filosófica no es una explicación verdadera sobre el mundo sino una defensa frente al hecho del dolor y la muerte.

El punto central de mi desacuerdo con la lectura deleuziana, entonces, es que no da cuenta de la importancia de la negación, del dolor y de la muerte como disparadores que alimentan las tensiones necesarias para que sea posible la afirmación de la vida en el eterno retorno.

El eterno retorno, entonces, no tiene la función de ser una explicación cosmológica sino ética y performática. Una trasmutación del dolor que es posible a partir de la toma de conciencia de los cuerpos de las estructuras metafísicas y políticas que estructuran las violencias que los someten.

Derrida: el eterno retorno y su vínculo con las críticas al falocarnocentrismo

Este modo de entender a la voluntad de poder, que no se reduce a la negación ni a la positividad, ya está presente en el pensamiento de Jacques Derrida, crítico del esquema dicotómico y jerárquico que supone la metafísica occidental. Sin embargo, para poner en tensión la estructura dicotómica del pensamiento es necesario pasar por un momento de inversión de las

38 Nietzsche, F., DGM, Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?, KSA 5, § 13 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011, Pp 141.

jerarquías axiológicas. Esto representa un paso necesario (pero no único) para señalar el carácter contingente y por lo tanto pasible de ser transformado de las categorías que utilizamos. En este sentido la deconstrucción implica un momento de reivindicación de todo aquello que el pensamiento occidental considera inferior: el cuerpo, la mujer, los sentidos, los animales, las emociones, etc.

A partir de la deconstrucción, o más bien, las deconstrucciones porque no se trata de un método que funciona siempre de la misma manera sino que cada ejercicio deconstructivo es único, hay una reivindicación de todo aquello que quedó al margen del pensamiento y también del poder y lo político. Las mujeres y los seres autopercibidos como mujeres, los animales, los personas con diversidad funcional, las emociones, los sentidos y toda la serie que fue dejada en sombra por la primacía del logofonofalocentrismo. Se podría pensar al pensamiento en la estela de la deconstrucción como una especie de espacio donde reaparece aquello que la metafísica occidental tradicional dejó en sombra, en consonancia con aquello que el poder político y económico subordina en sus dispositivos de opresión y explotación. En este sentido se podría decir que solamente aquello que Occidente dejó de lado es aquello que puede abrir otras posibilidades, menos violentas, de ser en el mundo.

Para desplazar la estructura dicotómica que necesita dividir y subordinar la estrategia de Derrida es señalar que las dicotomías son meras construcciones y que, además, el juego de equilibrio que las sostiene es inestable. Así después de invertirlas, las dicotomías se comprenden y se aceptan como construcciones provisionarias, que se reestructuran constantemente a partir de la propuesta de atención a las diferencias. Detrás de esta idea opera la definición de la Justicia como ideal inalcanzable que deconstruye constantemente la homogeneización necesaria del plano del Derecho. Ya no se trata solamente de reivindicar la igualdad en el plano político, sino de reivindicar también las diferencias.

El sujeto del discurso y del ejercicio político en Occidente si bien dice ser la humanidad es en realidad el varón, blanco, heterosexual. En el trato que le damos a los animales en los criaderos, laboratorios y en todo el complejo industrial, agrícola de la alimentación es muy claro el trato que reciben los seres que no cumplen con la definición del sujeto político. A partir del pensamiento de la deconstrucción se busca por un lado cuestionar el Derecho que oprime de esta manera a los animales y, a la vez, desmontar la metafísica y la filosofía que este Derecho supone y sobre el que se basa su validez. Lo mismo sucede con las mujeres y las disidencias a partir del tratamiento de las diferencias sexuales.

Es en esta apuesta de las deconstrucciones por sostener los pares dicotómicos en tensiones provisionales e invertir las jerarquías que resulta posible entender el modo en que la voluntad de poder, que en el pensamiento nietzscheano es la vida misma, no excluye ni la negación ni la afirmación: sino que es un *continuum* de fuerzas entre la vida y la muerte, entre lo masculino y lo femenino, la naturaleza y la cultura, lo racional y lo sensorial, el pensamiento y las emociones, la naturaleza y la cultura, lo animal y lo humano, lo orgánico y lo inorgánico.

El problema surge cuando entendemos, por ejemplo, la palabra vida a partir de las categorías y jerarquías de la metafísica tradicional y entonces podría pensarse que habría una suerte de biologicismo en el planteo nietzscheano. En *Otobiografías* Derrida señala que la afirmación nietzscheana de la vida no se confunde con el biologicismo. Esto es así porque las fuerzas que componen la voluntad de poder atraviesan y componen el plano de lo orgánico y de lo inorgánico, lo mineral, lo vegetal, lo animal y lo humano y, además, a partir de la crítica a la metafísica del fundamento y la “Verdad” las fuerzas son una perspectiva, una construcción teórica contingente sin un valor de verdad absoluto. Las fuerzas son una ficción, una trama, una tela de araña y el filósofo es su creador no quien las descubre como si estuvieran inscritas en el mundo de las Ideas de una vez y para siempre. En este sentido no puede hablarse de un vitalismo o de un biologicismo nietzscheano.

Si pensamos la realidad nietzscheana como un compuesto de vectores que componen la voluntad de poder, pero que en última instancia son una interpretación de la realidad ya habría en Nietzsche una suerte de giro lingüístico previo al giro en las ciencias sociales. Para Nietzsche las fuerzas o la voluntad de poder no son el principio ontológico de la realidad, sino una ficción útil, un modelo que permite dar una explicación acerca de la realidad, pero no pretende ser una verdad última.

Tampoco hay en el pensamiento nietzscheano una gnoseología clásica donde sujeto y objeto se oponen, sino que las fuerzas son las que se interpretan a sí mismas. Son las fuerzas las que componen tanto al hombre como sus pensamientos como su cuerpo como lo que este cuerpo y su mente perciben.

Además, también hay fuerzas al interior de una piedra, es decir, también la piedra es parte del movimiento de la interpretación, porque esta se ve modificada y modifica a las fuerzas que la atraviesan. No hay un antropocentrismo, ni un racionalismo o logocentrismo en las definiciones nietzscheanas de lo humano y de la interpretación. Así, la *ultrahumanidad* invoca un modo de ser con el otro que no excluye a los animales.

Emmanuel Lévinas realiza una serie de críticas a la metafísica *árkhica* occidental y sostiene que es necesario reemplazar a la metafísica por la ética como filosofía primera, para lograr una verdadera escucha del Otro en tanto diferente³⁹. La metafísica *árkhica* es la que se estructura en torno a un fundamento o *arkhé*, que constituiría su principio de realidad; por ejemplo, el átomo en el atomismo, el fuego para Heráclito, Dios para los filósofos medievales, el *cógitio* para Descartes, etcétera. Así, la propuesta levinasiana de reemplazar la ontología con la ética implica otro modo de entender el ejercicio de la filosofía y también su relación con otros campos del saber. A partir de esta perspectiva la filosofía ya no se postula como la madre de todas las ciencias, sino como el ámbito en el que es posible la escucha al Otro más lejano y más desemejante. Esta perspectiva puede entenderse como una apropiación fiel-infiel de la herencia levinasiana de Derrida, quien incluye la animalidad (como lo animal en el hombre) y el *animot* (el animal tal como aparece cuando no se olvidan las diferencias entre cada animal y a la vez se cuestionan las distinciones clásicas entre el hombre y el animal). En este trabajo retomo la argumentación derrideana tal como queda planteada en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde se relaciona la cuestión del sacrificio en el pensamiento occidental con las violencias contra los animales y las mujeres. En palabras de Jacques Derrida:

¿Hasta dónde puede llegar esta referencia al judaísmo, al odio idealista del animal como odio al judío (que podríamos fácilmente, de acuerdo con los esquemas a partir de aquí familiares de la misma lógica, extender a cierto odio a la feminidad, incluso a la infancia)? El daño que se desea, que se inflige al animal, el insulto al animal, sería entonces el hecho del macho, del hombre en cuanto homo pero asimismo en cuanto vir. El mal del animal es el macho⁴⁰

En *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Jacques Derrida señala que el trabajo de Lévinas en torno al rostro y la mirada, si bien implica una atención hacia el Otro, mantiene los supuestos antropocéntricos que configuran la jerarquía de valores de la metafísica. Según Lévinas es la mirada humana la que interpela éticamente, pero no la mirada animal. Estos supuestos naturalizan y refuerzan una metafísica carnocéntrica que tiene como consecuencia el maltrato y la crueldad hacia los animales. La metafísica occidental, en su estructura dicotómica, justifica que aquello que cae fuera de la conciencia, la luz y la mente debe ser sacrificado para alcanzar el bien y la verdad.

Entiendo la filosofía como un discurso, en el sentido foucaultiano⁴¹, es decir, como un conjunto de premisas que tiene una serie de normas en las que se juega la validez o la invalidez de lo que se afirma; y esta validez no tiene tanto que ver con una verdad última, sino con cómo el

39 Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*. Madrid, A. Machado Libros, 2000, pp.65.

40 Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 125.

41 Michel Foucault, *El orden del discurso*, Madrid, La Piqueta, 1996.

poder y las relaciones de poder atraviesan y configuran aquello que consideramos conocimiento válido. Cuando se entiende a la filosofía como un discurso que no tiene un valor referencial de verdad sino un valor de verdad que es interno y se determina por la lógica propia de sus enunciados es posible comprender cómo, en realidad, aquello que determina la verdad son los efectos del poder. Al tener en cuenta los efectos de poder es necesaria una mirada crítica de las jerarquías que reproducen supuestos misóginos y especistas. En este sentido, es necesaria una filosofía que comprenda al hombre como un animal entre otros y que, en lugar de subordinar el animal al hombre, cuestione las definiciones metafísicas del hombre y el animal, no para borrar las diferencias entre ellos sino para multiplicarlas.

Sin embargo, la filosofía suele basar su validez y rigurosidad en la facultad de la razón (o del alma según la época) estableciendo su soberanía sobre todas las cosas. Al sostener que el alma y la razón le permiten al hombre alcanzar la verdad, y al definir estas cualidades como aquello que separa al hombre del animal, la filosofía no hace más que espejar las relaciones de poder existentes. El mismo procedimiento se utiliza para subordinar a la mujer al hombre. Según el canon principal de los filósofos occidentales, la mujer, al igual que el animal, al ser arrastrada por los aspectos afectivos y corporales de la vida, tiene una capacidad menor para discernir el ámbito de lo verdadero y de lo falso.

Para dismantelar estas divisiones y asimetrías de poder que atraviesan al discurso filosófico es necesario hacer una crítica de aquello que lo define; es decir, es necesario dejar de entender a la filosofía como un ámbito en el que es posible determinar la verdad sino como un espacio de creación de verdades provisionarias. De esto se trata la idea del filósofo artista a la que se refiere Nietzsche y sus críticas a la idea de verdad en filosofía. Esto se ve condensado en las afirmaciones nietzscheanas como “Dios ha muerto” y “no hay hechos sino interpretaciones”. Por todo esto nos proponemos trabajar sobre la idea nietzscheana de la conversión del mundo verdadero en una fábula. Así, la muerte de Dios no es tanto una afirmación metafísica acerca de la existencia o no existencia de Dios, sino más bien un diagnóstico de época en torno a la crisis de los fundamentos que señala la posibilidad de un modo de hacer filosofía sin postular una verdad absoluta, es decir, dentro de los límites del discurso filosófico.

Este diagnóstico da cuenta de la muerte de la *ontoteología*, el fin de un modo de comprender la relación entre la filosofía como búsqueda y establecimiento de una verdad absoluta y el resto de la literatura y los saberes. En esta tradición ya no hay una búsqueda de la verdad en el sentido de una verdad y un fundamento últimos (*arkhé*), sino que se asume el carácter provisorio

de todo pensamiento desde una posición perspectivista. A partir de Nietzsche no hay una verdad sino muchas verdades.

El rechazo a la metafísica entendida como búsqueda de un fundamento (*arkhé*) implica, por un lado, una crítica a la idea de verdad y, también, una crítica a la metafísica de la sustancia. En la tradición de la filosofía nietzscheana y posnietzscheana la subjetividad ya no se define a partir de una esencia o sustancia, que obtiene su sentido a partir de algún modo de entender la mente, el espíritu, la razón o el alma. Todas estas categorías son, según Nietzsche, sombras de Dios o residuos metafísicos que provienen de un modo “monotonoteísta” de entender la realidad. El carácter *teísta* de la metafísica tradicional radica en su necesidad de establecer un principio que reemplace el lugar de Dios. En la modernidad, por ejemplo, este lugar queda ocupado por la Razón, y su monotonía radica en que atraviesa a gran parte de los sistemas filosóficos. Estos siguen sosteniendo algún centro, principio o axioma como una verdad incuestionable y dogmática. La razón, la experiencia, la verdad, el *arkhé*, son, según Nietzsche, sombras de Dios y responden al miedo del hombre frente a un universo sin fundamento.

Cuando no se entiende a la verdad como una verdad absoluta, que obtiene su validez en aquello que define la sustancia humana (la razón o el alma), es posible entender las diferencias entre el hombre y el resto de los animales como una cuestión de grados –y no de esencia– para, de este modo, desarticular los supuestos especistas y falocéntricos que constituyen el esquema de valores que producen y reproducen la violencia contra los animales y las mujeres.

No se trata de negar la racionalidad sino de no adjudicársela exclusivamente al sujeto de conocimiento privilegiado (hombre, humano, blanco, etcétera) y equilibrar su importancia gnoseológica frente a los afectos y los sentidos. Tampoco se trata de reproducir las definiciones esencialistas que adjudican ausencia de racionalidad a los animales y mayor afectividad a las mujeres, sino de cuestionar esas dicotomías señalando que el criterio con el que se sostienen no proviene de una epistemología neutra, sino de un discurso permeado por las relaciones de poder.

En *El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida señala que las tres religiones abrahámicas (islamismo, cristianismo y judaísmo) comparten y refuerzan la desvalorización de los sentidos, de la mujer y del cuerpo en la búsqueda de la verdad y partiendo de la creencia en una caída originaria de la humanidad. Esta caída aparece en el Génesis bíblico y describe cómo la serpiente (el animal) corrompe a la mujer que luego corromperá al hombre.

La filosofía tradicional y las tres religiones del libro coinciden en condenar al animal, a lo animal en el hombre (afectos, sentidos) y a la mujer, quien muchas veces es asimilada a la sexualidad como si solamente las mujeres participaran de ella. Así, la filosofía y la religión

proponen que el sacrificio de la carne del animal y de la corporalidad (como lo animal en el humano) no puede pensarse como separado del sacrificio de la mujer, dada la asociación entre esta y la sexualidad. Estas asociaciones de desvalorización que sostienen las tradiciones religiosas, a partir de Nietzsche se ven cuestionadas.

La voluntad de poder, entonces, es una ficción compuesta por un *continuum* de fuerzas y la *ultrahumanidad* es ajena a la tradición *logofonofalocernocéntrica* (recordemos que la transvalorización de todos los valores de Nietzsche discute justamente con la herencia platónica y cristiana que rechaza el cuerpo y la sexualidad reivindicando el valor de la tierra y de la vida)

Klossowski y el círculo virtuoso del eterno retorno

Para entender la lectura del eterno retorno que construyen autores como Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Michel Foucault es de central importancia remitirnos a la obra canónica sobre el tema de Pierre Klossowski: *Nietzsche y el círculo vicioso*. Esta lectura marcaría en gran parte la recepción que el pensamiento francés contemporáneo hace del pensamiento nietzscheano del eterno retorno. En esta obra el autor dice:

La alta tonalidad de alma, en la que Nietzsche experimentó el vértigo del Eterno Retorno, creó el signo del Círculo vicioso donde se encontraron instantáneamente actualizadas la intensidad más alta del pensamiento cerrado sobre sí mismo en su propia coherencia y la ausencia de intensidad correspondiente a las designaciones cotidianas; al mismo tiempo que se vaciaba la designación misma del yo en torno de la que giraban todas las otras hasta entonces⁴².

En la lectura de Klossowski el eterno retorno implica una ruptura de la identidad del yo consigo mismo dada a partir de una linealidad de instantes en una línea de tiempo donde el pasado, el presente y el futuro, como puntos de una línea temporal, son la garantía de un yo sustancial, es decir, que puede reconducirse a sí mismo como la suma de todos los eventos experimentados. La intensidad del eterno retorno como circularidad del tiempo, o más bien, como ruptura de la linealidad del tiempo desde una mirada newtoniana del espacio y el tiempo implica también una ruptura del ego, del yo y de la conciencia que percibe. Se trata entonces, a partir del eterno retorno y de su afirmación en el ultrahombre de una subjetividad que no se oculta detrás de una supuesta identidad sustancial, sino que reconoce su constante diferir de sí en el paso del tiempo. En su alteridad consigo misma se reconoce como un otro de sí mismo que también es ajeno al código de

⁴² Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Trad. Roxana Páez, Buenos Aires, Terramar, 1986.

la temporalidad lineal, de la sustancia y del Dios como garante de la linealidad y la sustancialidad del ego humano.

De esta manera el eterno retorno: “como expresión del devenir disuelve las estructuras que inmovilizan y enmascaran las luchas de fuerzas, afirmándose en una crítica de la perspectiva metafísica⁴³” Así comienzo y fin se curvan, rompen la linealidad del tiempo devolviendo la inocencia al devenir y esto genera una nueva fatalidad, no ya la del ego frente a Dios y sus planes trascendentes o del sujeto moderno y su racionalidad, sino de una fatalidad que expulsa la identidad personal mostrándola sin ocultar que es un campo de fuerzas en constante transformación y que únicamente tiene identidad consigo misma instante a instante y no en el modo de la propiedad sino de la desapropiación, liberando a los cuerpos de las identidades inamovibles como Hombre-Dios.

Klossowski sostiene que la idea del yo, como ocultamiento de los impulsos en tensión, proviene de la división entre conciencia e inconciencia y que esta se construye sobre un *código de signos* que genera la ilusión de continuidad entre pasado y futuro y su tranquilizante posibilidad de una proyección de un fin hacia el futuro. Es sobre todo el lenguaje lo que provoca la fijeza de las estructuras de este código de signos y del sentido en sus mapas semánticos fijos. Según Klossowski aquello que se denomina como inconciencia desde la conciencia no es más que la intensidad de las fuerzas desbordando las estructuras fijas del sentido, la identidad y la linealidad. Estas estructuras fijas se basan sobre la supuesta trascendencia de un principio (Dios, la Razón o el Estado) que le dan sentido al hombre en los pares: conciencia-inconciencia, realidad-aparencia, adentro-afuera. La muerte de Dios implica la no dualidad de los planos y por lo tanto le devuelve a las fuerzas su autonomía.

La escuela filológica de Giuliano Campioni y la interpretación de Paolo D'Iorio del eterno retorno.

Es conocida, dentro de la tradición de los estudios nietzscheanos, la importancia del descubrimiento de Giorgio Colli y Massimo Montinari de los fragmentos póstumos completos de la obra nietzscheana que fueron descubiertos durante la etapa comunista de Alemania. A partir de allí se descubrió la manipulación de Elizabeth Nietzsche, hermana de Friedrich Nietzsche, de sus manuscritos inéditos que dio lugar a la publicación de la obra conocida como *La voluntad de*

43 Gaillour Florencia y Diaz Santiago, “Estilos Nietzscheanos sobre el Eterno Retorno y el Superhombre Aproximaciones desde Klossowski, Foucault y Deleuze” II Congreso Nacional de Estudiantes y Graduados en Filosofía: la Filosofía en su contemporaneidad 21, 22 y 23 de junio de 2013, Mar del Plata, Argentina, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNMdP, ISBN 978-987-544-537-6, p. 127.

poder. Esta obra circuló durante mucho tiempo como una obra escrita enteramente por Friedrich Nietzsche pero, en realidad, se trataba de una selección hecha por su hermana. Esta selección no era neutral, sino que tenía el objetivo de volver el pensamiento nietzscheano como una argumentación a favor del pensamiento nacionalsocialista al que Elizabeth adhería.

A partir de la publicación de los fragmentos póstumos completos, en una edición que recupera todo aquello que Elizabeth encontraba contrario a su estrategia de lectura, se vuelve posible la apropiación del pensamiento nietzscheano por parte de algunos autores franceses de pensamiento político de izquierdas como, por ejemplo, Gilles Deleuze y Michel Foucault quienes habían construido su lectura inicial cuando *La voluntad de poder* todavía se pensaba como escrita por Friedrich Nietzsche.

Este descubrimiento también inaugura la línea de lecturas de la obra nietzscheana, en clave filológica, que puede rastrearse desde la interpretación del pensamiento nietzscheano de Giuliano Campioni hasta la ya canónica interpretación del eterno retorno que realiza Paolo D'Iorio en su obra *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell' eterno ritorno in Nietzsche* en la década del noventa. Basándose en la cuidadosa atención a las fuentes correctas del texto nietzscheano, siguiendo la edición de las obras completas de Colli-Montinari, y en una atención al contexto histórico del pensamiento contemporáneo a Nietzsche D'Iorio reconstruye los debates en la cosmología de fines del siglo XIX como una parte central para dar cuenta del pensamiento del eterno retorno.

Tal como afirma D'Iorio el pensamiento del eterno retorno no tiene una formulación conceptual, es decir, en el sentido de la lógica tradicional sino que obedece más bien a una inspiración o intuición de otro tipo. Sobre esto dice D'Iorio:

La reconstrucción que propone Nietzsche en su *Ecce Homo* parece consignar definitivamente al pensamiento del eterno retorno a la esfera de la alucinación estática, de la conciencia inspirada, del mito. Además, en su obra publicada no se encuentra una exposición teórica de este pensamiento que él consideró el punto culminante de su filosofía⁴⁴

Hay, entonces, una suerte de desapropiación de la propia identidad en el pensamiento del eterno retorno que adviene no en el modo de una conclusión, sino en el modo de una intuición, como un relámpago. En su *Ecce Homo* Nietzsche describe cómo el pensamiento del eterno retorno

44 D'Iorio Paolo, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell' eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995, p. 1. [La ricostruzione che Nietzsche ci propone in *Ecce homo* sembra consegnare definitivamente il pensiero dell' eterno ritorno alla sfera delle allucinazioni estatiche, della conoscenza ispirata, del mito. Inoltre, nelle opere pubblicate non si trova mai un' esposizione teorica di questo pensiero che pure egli considerava il punto culminante della sua filosofia] (la traducción es mía)

lo sobreviene durante una caminata en las montañas suizas. La idea queda anotada en un papel fechado en 1881 donde Nietzsche anota que este pensamiento le llega a 6000 pies por encima de todo lo humano y del tiempo, mientras camina cerca del lago de Surlei y atraviesa un bosque hasta llegar a una piedra con forma de pirámide. Allí, frente a esa pirámide le advino este pensamiento.

Es claro que D'Iorio tiene razón al afirmar que se trata de un pensamiento más cercano a un estado estático de la conciencia que una conclusión lógica⁴⁵. El pensamiento del eterno retorno, entonces, es radicalmente heterogéneo a un modo tradicional de entender el pensamiento filosófico. De hecho una gran parte de las interpretaciones del pensamiento nietzscheano señalan que este pensamiento del eterno retorno sería críptico, paradójal o contradictorio, una mezcla de la doctrina arcaica del pensamiento griego sobre el carácter circular del tiempo junto a una mala comprensión de algunas doctrinas científicas. Sin embargo, según D'Iorio la edición de Colli-Montinari implica una revisión de estas interpretaciones al permitir una lectura correcta de las fuentes científicas en las que abreva Nietzsche durante esa época y también al permitir los textos completos y las notas que tomó en la época previa a la escritura del *Así habló Zaratustra*.

D'Iorio se ocupa entonces de señalar que una gran parte de las lecturas del eterno retorno al no contar con la edición de Colli-Montinari ni con el estudio de la biblioteca póstuma de Nietzsche y los pasajes subrayados por este, no pueden dar cuenta de la importancia que tenía en su formulación de esta hipótesis la discusión de los principios de la termodinámica y de la discusión en torno a la disipación de la energía y la muerte térmica del universo que se dio en Inglaterra, Francia y Alemania después del descubrimiento de los principios de la termodinámica junto con las especulaciones sobre los límites del universo a partir de las antinomias de la razón pura planteadas por Immanuel Kant.

Si bien considero que el aporte de D'Iorio para la correcta comprensión del eterno retorno, al ponerlo en el contexto de las teorías físicas y filosóficas de la época, permite discutir con las lecturas que descartan esta noción por su supuesto carácter misterioso o paradójal, por otro lado, mi lectura no parte de una metodología filológica sino que se basa en una perspectiva deconstructiva y filosóficamente situada en el marco de los estudios de género para buscar en el

45 El filósofo Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno* trabaja sobre el eterno retorno señalando cómo muchas culturas consideradas "primitivas" no tienen una comprensión lineal del tiempo, ni tampoco circular (en el sentido de pensar la circularidad desde la linealidad), sino una experiencia diferente de la temporalidad que vuelve sobre el instante del origen eterno en los rituales. Eliade habla sobre este modo de la conciencia de un modo cercano a lo que el antropólogo Michael Harner designa como ENS (estado chamánico de conciencia) para nombrar el estado en el que los chamanes y chamanas logran sus experiencias espirituales, en una gnoseología que llama ENC (estado normal de conciencia) al estado en el que solemos aprehender la realidad los occidentales. Me gustaría retomar en un futuro a partir de estas ideas, esta idea de Paolo D'Iorio de pensar el eterno retorno como un pensamiento heterogéneo a la lógica conceptual y más cercano a una inspiración o intuición de otro tipo.

eterno retorno una herramienta en la deconstrucción del especismo, el capacitismo y el falocentrismo.

Skirl y la lectura política del eterno retorno

Skirl también señala que el pensamiento del eterno retorno en realidad no es tanto un pensamiento, como una iluminación o una visión que adviene a partir de una caminata y que luego se transforma en doctrina, o intenta hacerlo. Así, Zaratusta sería el profeta de esta doctrina que en realidad no puede expresarse de modo lógico-conceptual. Esta transformación del pensamiento del eterno retorno en doctrina tiene, por un lado, en su carácter de explicación cosmológica la potencia de funcionar como un “contra-mito” (frente al mito platónico) al eliminar la ontología dual del platonismo donde el mundo de las Ideas tiene una realidad ontológica superior por sobre el mundo de la materia y los cuerpos. Así, ya no hay dualidad porque no hay un principio ordenador de la realidad, ni un *télos* (fin) o *arkhé* (principio) hacia el que se dirige el tiempo lineal y en el que comienza el tiempo lineal, sino que toda la realidad funciona como una especie de pulso donde todas las cosas que suceden luego vuelven a suceder porque las fuerzas y vectores de la realidad son finitos y solamente se transforman mientras que el tiempo es infinito y entonces todos los cruces entre vectores siempre van a volver a darse en algún punto del tiempo. Así, esta estructura de la realidad donde no hay un inicio ni un fin, ni una trascendencia, ni un Dios creador, ni un tiempo escatológico, ni una redención, ni una vuelta al reino de los cielos, implica un “contra-mito” frente a la visión platónica cristiana del tiempo en occidente.

Según Skirl este pensamiento fulminante o rayo del eterno retorno (la posibilidad de que la realidad sea una repetición infinita de sí misma) también tiene implicancias éticas. No se vive del mismo modo una experiencia si supiéramos que vamos a pasar por la misma experiencia infinitas veces en un tiempo eterno. Habría así una suerte de máxima de la acción que pesaría sobre los hombres porque estos buscarían vivir su vida lo mejor posible al saber que la misma va a repetirse. De este modo el eterno retorno podría entenderse como el imperativo categórico kantiano, como una máxima que se adopta *como sí* la repetición fuera ineludible pero que no se pronuncia sobre su verdadera posibilidad. Según Skirl las interpretaciones del eterno retorno muchas veces van y vienen entre esta interpretación moral y la cosmológica.

Según Skirl Simmel es un ejemplo de esta tensión porque:

Simmel está en medio de un desarrollo que leyó el pensamiento del eterno retorno de modo preponderantemente ético, como un “Apell” (llamamiento)

ético, como “Postulat in Permanenz” (postulado permanente), en el que el primado de una interpretación (Horneffer) más “poética” que “teórica” es perfectamente reconocible, así como en una manera “más o menos aguada” se da en A.Riehl, A.Drews, R.Richter, y en E. Förster-Nietzsche, quien concibió los pensamientos de modo moral-instrumental, para la “elevación del tipo humano”. La vertiente cosmológica del retorno significa para Simmel una “lente de aumento” de la “prueba de fuego” del retorno; la conmoción correspondiente sólo explicable “a partir de una cierta imprecisión en su concepción lógica” “Solo para un observador (...) que contemple en conjunto la cantidad de las repeticiones significa algo el retorno; en su realidad y para sí no es nada. Sólo el pensar en él tiene un significado ético y psicológico⁴⁶”

De esta manera Skirl da cuenta de cómo la explicación ética del eterno retorno toma relevancia en las lecturas que hacen del mismo Simmel, Drews, Richter y E. Förster Nietzsche. Esta interpretación instrumental del eterno retorno, como una especie de imperativo moral donde el hombre debería vivir cada instante como si lo viviera eternamente entra en tensión con la explicación cosmológica porque no permite dar cuenta de la misma. Sostener que es una máxima moral que implicaría un imperativo para la vida buena podría también querer decir que el eterno retorno no tiene nada que ver con el espacio, el tiempo o ningún tipo de explicación sobre la realidad y la existencia. Sin embargo, los textos nietzscheanos que tematizan el eterno retorno pueden en algunos casos leerse de este modo, pero no todos, en sus fragmentos póstumos el autor piensa el espacio en términos de vectores y el tiempo como algo infinito y de este modo señala la necesidad del eterno retorno desde una argumentación cosmológica y no ya moral.

La versión cosmológica del eterno retorno puede implicar una cierta calma como señala Skirl porque una de las premisas del argumento es señalar que el mundo de las fuerzas no sufre reducción alguna: de otro modo se habría debilitado y habría perecido en el tiempo infinito. “El mundo de las fuerzas no se detiene en un punto, de lo contrario éste se habría alcanzado y el reloj de la existencia se habría parado (...) Al único estado que puede llegar este mundo debe haber llegado ya, y no una, sino incontables veces. Así es este instante: él fue una vez y muchas veces y retornará otras tantas⁴⁷” Skirl además señala que es mérito de Löwith el haber resaltado este aspecto un poco olvidado de la doctrina del eterno retorno: para Nietzsche no se trató de una ficción productiva moralmente, sino de ganar de nuevo el mundo, el mundo efectivamente real en manos de la teología hasta entonces. Así la moral y la física del eterno retorno se ponen en dicotomía por Löwith en la que la síntesis es el *amor fati*. La división entre la voluntad humana hacia un objetivo y el dar vueltas circular del mundo se encuentran en la capacidad del hombre de transformar los eventos vividos, aún los más dolorosos, en eventos que volvería a vivir

46 Skirl, M., “La politización del eterno retorno a la sombra del nihilismo” en Res publica, 7, 2001, pp, 126.

47 KSA, 9, 498: 11[148]

eternamente. Esto implica una revolución de nuestra visión de mundo, no sólo en la línea de lo que la física teórica contemporánea nos muestra más allá del paradigma cartesiano y newtoniano sobre el tiempo y el espacio, sino también por la transformación o, más bien, trasmutación alquímica que implica para la subjetividad alcanzar el punto de afirmar todo lo vivido tomándolo como un aprendizaje, no como un castigo, no como una consecuencia de un pecado, no como un hecho aleatorio, sino como una oportunidad para ampliar el modo de ver la realidad y a sí mismo.

Volviendo sobre la relación entre el eterno retorno y el cosmos, en sus fragmentos póstumos, dice Nietzsche:

La medida de las fuerzas del cosmos está determinada, no es infinita: ¡guardémonos de esos excesos del concepto! En consecuencia el número de las posiciones, de las mutaciones, de las combinaciones y de los desarrollos de esta fuerza es ciertamente enorme e incommensurable, pero en cualquier caso también es determinado y no finito [...] Todo ha existido innumerables veces, en la medida en que la situación general de todas las fuerzas se repite. Si alguna vez, aparte de ello, ha existido algo semejante, es algo imposible de comprobar⁴⁸

Coincido con Skirl quien señala que en este fragmento queda claro el dilema: “de la física del retorno, concebida en su naturaleza propia como fundamentación, pero que en su concepción escéptica respecto a la verdad (como vectorización a-teleológica) actúa como crítica ideológica⁴⁹” Es que por ser a-teleológico el eterno retorno es indemostrable, indemostrable para una epistemología que aún necesita de Dios o de un fundamento o de un axioma o de la lógica binaria para sostener su verdad, pero entonces su peso moral se desvanecería al ser “indemostrable” entonces Skirl señala que hay una tercera línea de interpretación: la política a la que, en su opinión, casi siempre se ha ignorado.

A partir de allí el autor construye su lectura política del eterno retorno. A efectos de este trabajo solamente me interesa señalar que el modo en el que Skirl lee la tensión entre la versión ética y cosmológica del eterno retorno en la bibliografía sobre el tema me parece acertada y, además, también creo que la interpretación política del eterno retorno permite comprender el alcance de este pensamiento que es más bien es una experiencia y que sólo puede darse involucrando a la vez lo individual y lo colectivo. Este es el punto de partida para la lectura del eterno retorno en términos de trasmutación del dolor que propone la tesis en consonancia con las críticas a la estructura logofonofalocarnocetrica de la metafísica tradicional y en una crítica a las violencias machistas, capacitistas y especistas.

48 KSA, 9, 523: 11[202]

49 Skirl, M., *Op. Cit.*, p. 128.

¿Por qué tomar a Friedrich Nietzsche en diálogo con los feminismos contemporáneos? Kelly Oliver y Marilyn Pearsall, en su introducción a *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, realizan una genealogía de las distintas respuestas que se ofrecieron desde la filosofía a esta pregunta. Según las autoras, con Walter Kaufmann se inicia una tradición –en los estudios nietzscheanos de línea anglosajona– que considera los fragmentos de Nietzsche sobre la mujer como misóginos y, a la vez, como un desafortunado producto de época. Del mismo modo, algunas autoras feministas, se limitaron a descartar el pensamiento de Nietzsche caracterizándolo rápidamente como misógino⁵⁰. Estas dos operaciones hicieron que el tratamiento nietzscheano de la mujer se convirtiera en un punto ciego, tanto para la tradición de estudios nietzscheanos, como para la teoría feminista. No en el sentido de que no fueran analizados, sino que no se los recuperó para el pensamiento feminista.

Esta situación se modifica a partir de los textos de Sarah Kofman quien retoma el pensamiento nietzscheano desde una perspectiva crítica del falocentrismo y la publicación, en el año 1978, de *Éperons. Les styles de Nietzsche* de Jacques Derrida. Allí, el autor señala la potencia de los fragmentos nietzscheanos sobre la mujer y lo femenino que estas interpretaciones habían dejado afuera. Este desplazamiento se enmarca dentro del auge de lecturas y reinterpretaciones de Nietzsche de los años sesenta que, a su vez, continúan las interpretaciones de Bataille y Blanchot, quienes en los cincuenta hacen una lectura de Nietzsche en clave de políticas de izquierda, despegándolo de las interpretaciones que buscaban leerlo en consonancia con el nacionalsocialismo. En gran parte esto fue posible a partir del descubrimiento de Giorgio Colli y Massimo Montinari de los manuscritos originales de algunos textos como *La voluntad de poder* que revelaron la operación que Elisabeth Förster-Nietzsche, hermana de Nietzsche, realizara con el objetivo de asimilar las ideas nietzscheanas a las doctrinas del nacionalsocialismo.

En su intervención en el coloquio “Nietzsche” de Cerisy-la-Salle (que luego se convertirá en *Éperons. Les styles de Nietzsche*), Derrida señala que Nietzsche es apropiable para una filosofía crítica del *falocentrismo*. En el pensamiento nietzscheano hay una crítica explícita a la moral y a la metafísica tradicional en su desprecio por la mujer, la sexualidad y los sentidos. Sin embargo, la reivindicación derrideana del feminismo no es unívoca. A través de la noción de “mujer fálica” el

50 Sobre esto ver, por ejemplo, “Nietzsche was no feminist”, Debra B. Bergoffen en *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998, Pp., 225-236; Ofelia Schutte, “Nietzsche’s Politics”, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998, Pp., 282-305; Maudemarie Clarke, “Nietzsche’s Misogyny”, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998, Pp., 187-198.

autor señala un devenir cómplice de algunos feminismos del *falocentrismo* al no realizar una crítica de las estructuras metafísicas que, precisamente, cargan con la herencia occidental de un profundo rechazo de las mujeres y de lo femenino.

La estructuración dicotómica de la metafísica occidental, en la que se desvaloriza lo femenino frente a lo masculino recurriendo a los pares hombre-mujer y masculino-femenino, espeja la desigualdad de las relaciones de poder entre hombres y mujeres en el marco del patriarcado. Esto se debe al carácter *falocéntrico* de la metafísica occidental, que funciona a través de la reproducción de dicotomías jerarquizadas: alma-cuerpo, libertad-instinto, razón-pasión, masculino-femenino, etcétera.

De acuerdo a mi interpretación del pensamiento de Jacques Derrida, éste no pretende ofrecer una definición acabada del género, “la mujer” o la sexualidad, sino que realiza una lectura acerca de la diferencia sexual como un punto de partida desde el cual realizar una crítica de toda la maquinaria biopolítica del *carnofonofalologocentrismo*. Esta sería la diferencia entre la posición filosófica de Derrida y los feminismos esencialistas como el de Luce Irigaray que busca establecer una verdad sobre la mujer “en sí”.

Según Jacques Derrida en un primer momento la deconstrucción busca invertir las oposiciones tradicionales del pensamiento. El fin de esta inversión no es reproducir la estructura de oposiciones ahora invertida, sino dar lugar a un cuestionamiento de la jerarquía misma. No se trata entonces de subordinar lo masculino a lo femenino, sino de comprender que la negación de lo femenino es originaria en la estructura metafísica occidental. Un ejemplo claro de esto es la imagen de Eva como origen del mal que comparten todas las religiones del libro.

Frente al falocentrismo Derrida propone en *Espolones* una operación femenina o una invaginación de la realidad como tarea que involucra tanto a hombres como a mujeres. Esto implica un modo de hacer filosofía que sostiene la tensión entre lo verdadero y lo falso, lo femenino y lo masculino, la razón y el cuerpo. Es en este sentido que Derrida retoma a Nietzsche como filósofo, ya que, a su modo, plantea líneas de fuga frente a un modo del conocimiento que reproduce esquemas fonofalologocarnocéntricos. Es en el encuentro con la poesía, la filología, la sátira y el uso no tradicional de la gramática que la escritura nietzscheana encarna esta operación femenina.

Esta noción de operación femenina se hace eco de la idea cixousiana de *écriture féminine*, retomada por autoras como Cixous⁵¹ y López⁵² y Francesconi⁵³. Es una noción fronteriza en tanto

51 Hélène C., *Le Rire de la Méduse*, Paris, Galilée, 2005.

52 López C., Hélène Cixous y la cuestión de la *escritura femenina*, en *Del prudente saber* N° 7, Año XIII, diciembre 2012, pp. 103-114.

no se pronuncia por uno de los polos de las estructuras dicotómicas, sino que logra mantenerlos en tensión. Esto es lo que Derrida identifica en la obra de Nietzsche en términos de estilo.

El autor de *Aurora* no escribía ni como filósofo académico ni como filólogo y, sin embargo, su escritura logró sacudir los fundamentos de la tradición filosófica occidental. Esta escritura femenina, además, promueve la subversión del cánón filosófico en tanto suele tratar “asuntos de mujeres”, una categoría que se utiliza para clasificar obras supuestamente menos relevantes para el pensamiento. La creatividad en la operación de Cixous consiste en tomar este insulto y reivindicarlo como un modo de escritura capaz de escapar a las coordenadas *logofonofalocénticas* del pensamiento.

En la producción filosófica reciente en torno a la relación entre el pensamiento nietzscheano y los estudios de género podemos distinguir, a grandes rasgos, dos tendencias a la hora de pensar este cruce. La primera vertiente rechaza el intento derrideano de retomar a Nietzsche, argumentando que su obra es inevitablemente misógina: Schutte; la segunda vertiente se pronuncia por la línea deconstructiva de Derrida Farrel Krell, Kofman, Pearson, Burgos, Oliver, 1998, Haicult, 2012 y Marciel. Es pertinente aclarar que también Gilles Deleuze se pronuncia en contra de la clasificación del pensamiento nietzscheano en términos de misoginia en su *Nietzsche y la filosofía*.

En *Nietzsche y la Metáfora*, Sarah Kofman afirma que ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche muestra que los conceptos son el último eslabón de una serie de metáforas que surgen entre los sentidos, la imaginación y el lenguaje. Al quedar desplazada la noción de sentido propio el concepto es subordinado a la metáfora. Afirmar que todo lenguaje es metafórico es la tesis principal de este texto que, para Kofman, anticipa los conceptos de interpretación y ficcionalidad que aparecerían en los textos posteriores de Nietzsche. La consecuencia de este movimiento es: si todo es metáfora, entonces nada es metáfora; una vez que se abandona el mundo de la verdad también se abandona el mundo de la apariencia. Esto se condice con la conocida frase de Nietzsche: no hay hechos sino interpretaciones.

En palabras de Derrida, en *Espolones*, la escritura de Nietzsche se mantiene entre el discurso filosófico, fundado sobre el valor de la verdad, y el discurso no filosófico, definido en términos de ficción. Este gesto no es accesorio para la escritura y el pensamiento de Nietzsche, y su reverso necesario es una ontología que se mantiene suspendida en la ficcionalidad provisoria. Esta suspensión tiene como consecuencia la deconstrucción de dicotomías como verdad-mentira,

53 Francesconi S., « Negotiation of Naming in Alice Munro's "Meneseteung" », *Journal of the Short Story in English*, 55 | 2010, [Online], Online since 01 janvier 2011, URL: <http://jsse.revues.org/index1070.html>, Revisado en junio 2012.

realidad-ficción, literatura-filosofía, concepto-metáfora. Esto es importante para este trabajo, en cuanto reclama para la filosofía textos autobiográficos y literarios que portan testimonios acerca del dolor y de la búsqueda de justicia, siguiendo las coordenadas teóricas que habilita Jacques Derrida en *Otobiografías* y en *Pasiones* donde el autor afirma que aquello que define a la filosofía es el carácter verdadero de sus proposiciones y que la literatura, en cambio, tiene la libertad de decirlo todo al costo de abandonar cualquier pretensión de verdad sobre lo que dice. En este sentido la literatura no tendría ningún valor político en el ámbito del Derecho. Al entender que la filosofía tampoco es el ámbito de la verdad, Derrida asegura que es posible tomar para la filosofía materiales que tradicionalmente se reservan para el discurso literario.

En *Espolones* la deconstrucción de la verdad aparece como una crítica al afán masculino de ciencia y de verdad entendida en términos de desvelamiento. Esta crítica incluye, tanto para Nietzsche como para Derrida, a algunas expresiones del feminismo que, asumiendo la herencia de la Ilustración, consideran que el feminismo debe ocuparse de la verdad sobre la “mujer en sí”. Nietzsche critica este tipo de esencialismo acerca del hombre y la mujer *en sí* en *Más Allá del Bien y del Mal* porque refuerza una serie de valores androcéntricos. Ambos filósofos coinciden en señalar la imposibilidad de establecer afirmaciones filosóficas sobre la verdad y sobre las mujeres.

A la concepción tradicional de la metafísica como búsqueda de una verdad absoluta, Nietzsche opone: el arte, la ficcionalidad y la verdad como mujer que se vela en el juego de la seducción. Es por esto que afirma que la vida es mujer y que la verdad es mujer. En su ontología no *falocéntrica* y no *monoteísta* no se trata de designar un Dios o un Padre, un Rey, un fundamento que dictamine la verdad absoluta, sino de generar una trama de interpretaciones similar a la trama textil de un velo que, al descorrerse, no muestra una verdad profunda sino que siempre esconde nuevos pliegues, entendiendo que toda interpretación está precedida por otras interpretaciones.

Jacques Derrida y los estudios de género

El cruce entre la filosofía y los estudios de género no es . Desde sus inicios en los años cincuenta y sesenta los estudios de género se plantean como un campo interdisciplinar que se nutre de los aportes de la historia, la antropología, el psicoanálisis, la teoría literaria y la filosofía para abarcar su objeto de estudio: las construcciones políticas y culturales en torno a las identidades sexuales y de los géneros. Algunos de los textos canónicos de la filosofía contemporánea son una

referencia central para los estudios de género y viceversa como, por ejemplo, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir o *Gender Trouble* de Judith Butler.

Podemos rastrear la creación de los estudios de género como campo disciplinar dentro de los primeros departamentos de estudios de género en las universidades europeas y norteamericanas, que, en algunos casos, reemplazaron a las formaciones antes designadas como *Women's Studies*. Los *Gender Studies* o estudios de género, en español, no existirían sin el movimiento feminista y de disidencias sexuales, sin sus luchas, sus avances y su producción conceptual. Además, los inicios de los *Gender Studies* son contemporáneos a una serie de debates al interior de la teoría feminista que comenzaron a discutir acerca de la noción “mujeres” como sujeto único y objeto de sus prácticas. En la década de los ochenta se dan una serie de cuestionamientos hacia el feminismo de la segunda ola de parte del movimiento de mujeres afroamericanas, con autoras como Bell Hooks que señalan la importancia de la variable de la raza para un feminismo que, hasta entonces, sólo daba cuenta de las problemáticas de mujeres blancas, universitarias y de clase media. A partir de estas críticas se comienza a desarrollar una mirada interseccional que agrega las variables de la raza, la clase, la nacionalidad, la identidad sexual y la discapacidad a la perspectiva de género, dentro de lo que hoy se conoce como la tercera ola del feminismo⁵⁴. Otra producción paradigmática de esta fase de la teoría feminista es la obra de Judith Butler, quien a partir de los años noventa iniciará una crítica a la univocidad del sujeto político mujeres, para señalar la especificidad de la identidad lesbiana y el carácter heteronormativo del feminismo hegemónico. Además, Butler desarrollará la idea de que el sexo ya no se define como aquello inmutable frente al género (como constructo), sino que ambos comparten el carácter de ser construcciones sociales⁵⁵.

A partir de estos desplazamientos teóricos es posible comprender el surgimiento del transfeminismo, con autores como Paul Preciado, quien señala que el género es una prótesis en una perspectiva que cuestiona la oposición naturaleza/cultura, entendiendo que el género se

54 Si bien la idea de olas del feminismo no es poco rigurosa en el sentido de que homogeneiza las diferentes posiciones de las autoras que componen cada una de ellas, y además, da la idea equivocada de que hay una suerte de dialéctica y superación del feminismo. En ella cada ola superaría y eliminaría las posiciones de la ola anterior. Sin embargo, utilizo esta cronología con fines esquemáticos. Así la primera ola del feminismo se identifica con la lucha por la igualdad de mujeres sufragistas norteamericanas y cercanas a la revolución francesa (como Olympe de Gouges) durante el SXVIII, la segunda ola ha sido denominada de feminismo radical por plantear que lo personal es político y es contemporánea a las modificaciones en la sexualidad que trajeron los anticonceptivos hormonales en los años sesenta, la tercera ola, en algunos casos se identifica con el posfeminismo de los años ochenta y trae las críticas del feminismo negro y lesbiano a la categoría de mujer, por ser un término que detrás de su aparente neutralidad en la práctica remite a mujeres blancas en universidades de clase media.

55 Cfr. Butler J., *Gender trouble*, New York, Routledge, 2006.

construye tanto como el sexo y que puede pensarse a ambos como una prótesis resaltando así su carácter de construcción.

Históricamente, la noción del género aparece en un primer momento como concepto en el discurso médico en autores como John Money, quien se ocupa de los casos de hemafroditismo con tratamientos hormonales. Para sostener estos tratamientos se forja la idea del género como un rol. Algo así como un papel de teatro. Butler, en cambio, se aleja del paradigma médico para dar cuenta del género, y recurre a la experiencia del cambio de género que realizan las *Drag Queens* en escena.

La concepción derrideana de la mujer y lo femenino –a partir de la idea de *différance*– se funda en la crítica nietzscheana de la metafísica y de la idea de igualdad, tal como la definió la Ilustración. En este sentido, Nietzsche y Derrida, cada uno en su época, critican al feminismo la búsqueda de una igualdad que no tiene en cuenta el problema de la diferencia. Para estos autores el olvido de la diferencia concibe la igualdad de un modo que refuerza los fundamentos metafísicos y androcéntricos de su definición.

Derrida empieza a tratar la cuestión de la verdad y de la diferencia sexual en los años setenta. *Éperons* se publica en 1978 y luego retoma la temática en *Politiques de l'amitié* en 1994, *HC por la vie*, 1998, *Voiles*, 1998 y *Lectures de la différence sexuelle*, 1990. En la misma época comienza a abordar las cuestiones relativas al maltrato animal y el marxismo. Quizás se haya tratado de una estrategia teórica; si lo hubiera hecho en los inicios de su trabajo, podría haber sido muy criticado en el ámbito académico francés y es por eso que esperó a tener cierto reconocimiento para plantear estos problemas que le parecían centrales. En este sentido no habría algo así como un giro ético en su obra sino que estos temas serían parte de sus preguntas y problemas centrales desde el inicio. Derrida ya se conocía con Hélène Cixous, referente del feminismo francés desde 1963, pero recién comienzan a escribir el uno sobre el otro a partir de los años noventa. Hélène Cixous publica en 1991 *Portrait de JD*.

Una primera pregunta que es posible hacernos al intentar abordar el tema de la diferencia sexual dentro de la obra derrideana es: ¿cuál es la relación entre amistad y *falocentrismo*? Una segunda pregunta podría ser: ¿es posible pensar a la mujer en relación al animal y las diversidades funcionales? Esta pregunta nos remite a una idea de la política no centrada únicamente en la deliberación, el cálculo, la razón y el alma, sino también al cuerpo y los afectos.

En *Políticas de la amistad* Derrida señala que es a partir de la constitución del modelo de la *Pólis* que la esfera pública se define en términos de amistad y fraternidad entre varones. Este modelo se hereda y se vuelve presente aún hoy en día, a través de la idea de igualdad definida por

la Ilustración, retomando el modelo griego de lo político, donde la fraternidad es entendida como relación de hermanos varones. Allí, el lazo comunitario se entiende como la relación entre iguales del modelo familiar, donde el valor de la fraternidad se encarna en el vínculo entre hermanos varones. Este es el paradigma del lazo que une a los hombres en la asamblea pública, y que, siguiendo a Derrida, se mantiene inalterado desde el modelo griego llega hasta la Ilustración. Así, el Otro: la mujer, el extranjero, el esclavo, etc. no son admitidos para integrar este vínculo político que reconduce hacia la mismidad, no hacia la Otredad y su diferencia.

Derrida, cuando lee a Nietzsche y a Montaigne, en *Políticas de la amistad* construye una argumentación crítica de los enunciados *falocéntricos* de la amistad greco cristiana o revolucionaria. En una democracia fundada sobre el valor de la fraternidad, definida como hermandad de hermanos varones, ¿cuál es la relación con la hermana? A partir de esta pregunta surge la idea de democracia a venir, que deconstruye el *falocentrismo* presente en la democracia como fraternidad entre varones. La mujer no es fraterna. La mujer, en tanto hermana, transforma toda la idea de lo político, la idea de ley de la *Pólis*, de comunidad y de ser-en-común pero en términos de *operación femenina*; en este sentido invoca también a los hombres y no acuerda con los feminismos que no realizan una crítica de los fundamentos metafísicos que sostienen la violencia del *falocentrismo*.

Derrida retoma la lectura de Víctor Hugo de la revolución francesa como fenómeno viril que tiene como objetivo unir Francia, Ilustración y *falocentrismo* en un *fraternocentrismo*. La política tradicional tal como la entendemos a partir de Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau, se basa en la responsabilidad del sujeto racional y supone el nombre propio pero, como dice Derrida, en realidad, el nombre propio está dado por el otro y, por ello, ni siquiera aquello que parece ser lo que más nos define –casi como una esencia– en realidad da cuenta de la alteridad que nos atraviesa.

Son muchas las discusiones en torno a la posibilidad de diálogo entre esta tradición derrideana del feminismo, que se sirve de la diferencia sexual para pensar las identidades y la sexualidad, y la teoría *queer* –o “*cuir*”, como decimos desde la tradición de estudios de género latinoamericana–. A partir de Judith Butler, que retoma a Michel Foucault, el corazón conceptual de la *Queer Theory* consiste en afirmar que no solamente el género es una construcción social, sino también el sexo. Desde la teoría *queer* no hay una tematización de la diferencia⁵⁶, y no pensar la diferencia ni el esquema binario de la metafísica tiene como consecuencia indeseable que se

56 De hecho según Butler la perspectiva que trata la cuestión de la diferencia implica un esencialismo psicoanalítico. Sobre esto Cfr. Butler, J., *Feminism Meets Queer Theory*, Schor, N. and Weed, E. (eds.), Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 74.

refuerce un universo donde el sujeto es definido desde los valores masculinos y funciona como norma sobre la que la mujer debe identificarse.

Desde la perspectiva de este trabajo, este gesto de la teoría *queer* sería como intentar destruir la casa del amo con las herramientas del amo. Considero que para deconstruir el *falocentrismo* es necesario dismantelar la jerarquía de valor entre hombre y mujer y no de reforzarla al punto de desaparecer a las mujeres eliminando la diferencia que implican frente al sujeto hegemónico. En esta línea enmarco el pensamiento de las diferencias sexuales tal como lo piensan Jacques Derrida, Hélène Cixous y Anne Berger⁵⁷ quienes entienden que para desplazar las asimetrías de poder en las relaciones sociales entre varones y mujeres es necesaria también la deconstrucción del esquema metafísico dicotómico y jerárquico que subordina a la mujer, lo femenino y lo pulsional y corporal al hombre, lo masculino, lo racional y lo mental siguiendo la herencia de la metafísica binaria que se inaugura en la filosofía antigua con la tabla de los pitagóricos.

En consecuencia la mujer, aún hoy en día, se ve expuesta a la exclusión y el sacrificio, o bien, para ser admitida en el ámbito público, debe convertirse a sí misma en un caso del hermano. Respondiendo a este problema enmarco los esfuerzos de mi trabajo de investigación en el ámbito de la deconstrucción del esquema metafísico occidental definiéndolo, con Derrida, en términos de falologocarnocentrismo, y en la línea de la herencia nietzscheana y posnietzscheana de las filosofías de la *diferencia*. En este sentido, no sólo apunto a la búsqueda y ampliación de Derechos en pos de alcanzar la Igualdad civil, sino que también me propongo estudiar y criticar los fundamentos filosóficos de nuestros sistemas simbólicos, políticos y de lenguaje siguiendo la tradición deconstructiva de Jacques Derrida.

Es por esto que me interesa analizar las posibilidades políticas del cruce entre feminismo y deconstrucción que proponen Jacques Derrida, Hélène Cixous y Anne Berger y el modo en que esto implica revisar los fundamentos *falocéntricos* de la metafísica. En *El gran teatro del género*, Berger propone una genealogía de la recepción del pensamiento de las diferencias sexuales entre Francia y Estados Unidos señalando cómo hay una mala interpretación de este idioma en tanto esencialismo, cuando se trata de un término utilizado en una metafísica del texto, es decir un hecho de lenguaje.

Derrida cuestiona la metafísica *logofonofalocarnocéntrica*, tradición que se estructura a partir de una primacía del varón, de la voz, la presencia y el sentido por sobre la escritura, la carne, la mujer y la diseminación de sentidos. Esto implica una primacía de sentido unívoco en la presencia de una voz masculina que, desde su posición de autoridad, enuncia la verdad, es decir: la

⁵⁷ Cfr. sus artículos en *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des Femmes, 1994.

voz masculina es la verdad misma y habla y articula el *logofalocentrismo* en nombre propio. Además, el *logocentrismo* restringe el conocimiento verdadero al ámbito del discurso.

Aún en los análisis de Lacan durante los años 1953 y 1966 en torno a la palabra plena, verdadera y auténtica, con su valor de presencia, proximidad y consistencia, se muestra la estrecha relación que hay entre la teoría lacaniana de lo simbólico, la metafísica occidental y el *logofonofalocarnocentrismo*. La noción de palabra plena implica una idea de sentido unívoco que se establece a partir de la distinción entre el plano de lo consciente y lo inconsciente –este último, estructurado en términos de lenguaje–. El inconsciente se expresa en los chistes, los sueños y los fallidos; allí se expresa la palabra plena, donde el deseo y el inconsciente dicen la verdad del sujeto. Esto supone la metafísica tradicional donde hay una delimitación tajante entre un ámbito de la verdad y un ámbito de la mentira; esta división sistemática del pensamiento occidental se hereda desde el platonismo y pasa por Rousseau, Hegel, Heidegger y Freud.

Contra este tipo de metafísicas Derrida construye la idea de diseminación de sentido, según la cual es imposible asegurar la trasmisión de un sentido unívoco porque el sentido depende de los contextos que lo rodea y estos son infinitos. Es decir, los sentidos no pueden agotarse y así es imposible asegurar la univocidad.

En síntesis: si Nietzsche y Derrida critican, al feminismo de sus respectivas épocas, la reivindicación de una igualdad que, al no tener en cuenta la diferencia, se redefine en términos masculinos o patriarcales, y deja incólumne las jerarquías detrás del binarismo metafísico, en el marco de esta investigación retomo estas críticas, indagando la reivindicación de igualdad del feminismo, pero teniendo en cuenta las diferencias. Para esto me apoyaré en los conceptos teóricos de Jacques Derrida, Anne Berger y Hélène Cixous y su tratamiento de las *diferancias sexuales*.

Falocentrismo y diferancias sexuales

La noción de género presente en la *Queer Theory* se utilizó por primera vez, en referencia a la sexualidad, en el campo de la medicina en la década del cincuenta. En ese momento la medicina buscaba asignar un rol de género a las personas que nacían con un sexo “hermafrodita”. Frente a estos casos se buscaba asimilar a las personas intersexuales a los cuerpos normativos (mujer-varón) a través de tratamientos hormonales y operaciones quirúrgicas en una lógica binaria. Es en los textos de John Money y Robert Stoller donde el término “género” aparece por primera vez y se

lo usaba para referirse al conjunto de normas y características a los que debían adaptarse los cuerpos intersexuales.

Dentro de los estudios de género, la noción de género abarca varios ejes semánticos diferentes: la identidad de género (que en un principio se define como una construcción social distinta del sexo anatómico, aunque luego esta misma distinción se problematiza al señalar que también el sexo anatómico es una construcción), las identidades sexuales y la perspectiva de género como herramienta teórica de análisis.

La vertiente que centralizó la hermenéutica contemporánea de los estudios de género es la *Queer Theory*, cuyo referente principal es Judith Butler. La autora realiza una definición del género como performance, concepto que, según Anne Berger, pivotea entre una definición cercana al performativo lingüístico –ligado a la teoría austriaca de los *speech acts* (actos de lenguaje); enunciados que hacen lo que dicen– y una noción de la performance ligada al ámbito del teatro y el arte escénico. Esta última se explica a través del caso paradigmático de la *drag queen* y, a partir de este, muestra cómo todo género no es más que la repetición de una serie de actos preestablecidos, al modo en que las *drag* asumen un género en el *crossdressing*. Queda claro entonces que el género es un acto performativo y nada tiene que ver con una cuestión de anatomía o de un orden natural de las cosas. Siguiendo nuevamente a Berger, afirmo que otra de las influencias de la teoría butleriana del género es la sociología americana de la interacción, según la que el género queda definido como un rol o un papel de teatro.

Como señala Anne Berger esta noción (o más bien el idioma de las diferencias sexuales) no ha sido bien traducida en la recepción de Derrida en las universidades norteamericanas. En la recepción sudamericana que tenemos de estos trabajos prima esta lectura norteamericana de los mismos y se arrastra una mala comprensión de las *diferencias sexuales* en términos de esencialismo. Es por esto que uno de los objetivos de este trabajo es retomar el trabajo filosófico y genealógico de Anne Berger en torno a las *diferencias sexuales* para la recepción argentina.

Las *diferencias sexuales* implican una multiplicidad en oposición a la unidad implicada en el género. Las *diferencias* pueden pensarse como un coro de voces al interior de la subjetividad, así como pueden leerse diversas voces en un poema. En este sentido, toda corporalidad contiene la posibilidad de devenir hombre, mujer, trans, homosexual, heterosexual... y todas las posibilidades del arcoiris.

En su lectura de *Geschlecht, Velos, Lectures de la différence sexuelle, Coreographies* y otros textos, Anne Berger reconstruye los sentidos en los que Jacques Derrida habla de las *diferencias sexuales*, a partir de su lectura queda claro que entre la idea de *diferencias sexuales* y

la idea de género no hay una distancia en términos de esencialismo versus no esencialismo –tal como afirman Judith Butler y Gayle Rubin–, al afirmar, por ejemplo, en el caso de Butler, que la *diferencia sexual* implica algún tipo de esencialismo psicoanalítico:

Pienso que quienes trabajan bajo el marco de la “diferencia sexual” consideran de hecho, en su mayoría, que hay una suerte de posición simbólica de lo masculino y de lo femenino, o que habría alguna cosa persistente en la diferencia de los sexos entendida en los términos de lo masculino y lo femenino. Al mismo tiempo, tienden a utilizar el psicoanálisis o alguna teoría de lo simbólico⁵⁸

Leer que hay algo así como “una cosa persistente o posición simbólica de lo masculino y lo femenino” implicaría que no hay una diferencia entre las posiciones de Jacques Lacan y las posiciones derrideanas o cixousianas en torno a la diferencia sexual. La única posibilidad de realizar esta lectura es, o bien desconociendo las posiciones de Derrida y Cixous sobre el tema, o bien efectuar una lectura de mala fe que no de cuenta de cómo la matriz ontológica misma de la deconstrucción impide sostener cualquier tipo de esencialismo.

La ontología derrideana parte de la *différance* que, en su constante diferir sobre sí misma, impide toda cristalización de las identidades y parte, justamente, de una discusión con Lacan por considerarlo parte del pensamiento *falocéntrico* y con toda la tradición metafísica que necesita de un fundamento ontológico que asegure el sentido unívoco de “La Verdad” con mayúscula.

La recepción local de la diferencia sexual

A partir de los años sesenta y setenta, la recepción de Jacques Derrida en Argentina se centra especialmente en su aporte a la teoría literaria y a la filosofía, y relega su abordaje de la diferencia sexual. Estas lecturas se iniciaron fundamentalmente en los círculos intelectuales de Oscar Masotta y los editores de la revista *Literal*, de inspiración posestructuralista. Mi lectura de Jacques Derrida tiene como objetivo retomar su tratamiento de la diferencia sexual, un aspecto central de su pensamiento que no sólo ha sido dejado de lado en Argentina, sino también en gran parte de la tradición de los estudios derrideanos norteamericanos. El interés de volver sobre este tema es que permite pensar los géneros y las sexualidades con una fluidez acorde a las experiencias contemporáneas, dentro de los movimientos feministas y de disidencias sexuales.

Sintetizaré de modo esquemático en una primera instancia el tratamiento derrideano de la diferencia sexual de la siguiente manera: si el género se relaciona con la performance dramática o

⁵⁸ Butler, J., *Feminism Meets Queer Theory*, Schor, N. and Weed, E. (eds.), Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 74.

lingüística y se constituye como una unidad; en cambio, las *diferancias sexuales* son un hecho del lenguaje que no permiten establecer una dicotomía clara entre hombre-mujer, homosexualidad-heterosexualidad, sino que se constituyen como un coro de voces, es decir, un hecho de lengua en el que es imposible determinar dónde empieza una identidad y dónde termina la otra.

Esta locución entra en diálogo con todo un corpus diferente al que da nacimiento a la terminología del género. Para desarrollar este recorrido retomo las investigaciones de Anne Berger en *El gran teatro del género*. Allí la autora señala que la sexualidad, tal como la entendemos hoy, se constituye en el ocaso de la Edad Media, con la llegada del capitalismo industrial. Así, para entender cabalmente esta idea de *diferancias sexuales* es necesario remontarnos a la definición foucaultiana de la Modernidad como la era de la sexualidad. En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* el autor señala que la lógica del sexo y el discurso sobre el sexo –en la antropología y en la psicología– en la era moderna son la clave de un cierto saber sobre el hombre al momento de la invención del sujeto de deseo por el psicoanálisis. Según Foucault en este pasaje se desarrolla una transformación del poder tradicional en un biopoder, que tiene como objeto no ya la disciplina y la muerte, sino el control, la conservación de la vida y su reproducción.

Tal como afirma Anne Berger la psicología surge como ciencia que tiene por objeto el sexo y es en su ámbito donde aparece la diferencia sexual como un semi concepto. No había antes un tratamiento sistemático del tema en una disciplina que lo ponga como su objeto central de estudio. Esta disciplina inviste a la sexualidad de un sentido teórico, le adjudica un léxico y una difusión sin precedentes en Occidente y tiene un rol central en la conformación de aquello que Foucault define en términos de biopoder. Foucault relaciona esta racionalización de la sexualidad –por parte de la psicología– con las prácticas de la confesión privada del cristianismo y con las confesiones públicas del protestantismo y la aparición del fenómeno urbano. El psicoanálisis busca pensar la relación entre sexualidad y subjetividad y, a la vez, transforma los dos términos al definir la sexualidad como algo esencial de la subjetividad. Con todo esto, Sigmund Freud desplaza la sexualidad del campo de la biología y da nacimiento a una biopsicología. A partir de entonces, la sexualidad se aleja del terreno de la biología.

Esta racionalización de la sexualidad cristaliza las identidades y las conductas sexuales definidas como normales o perversas. Es en este contexto que el psicoanálisis se erige como juez de la normalidad sexual condenando a toda una serie de prácticas al ámbito de la enfermedad. Décadas más tarde, Jacques Lacan retoma las coordenadas teóricas de este impulso al definir posiciones masculinas y femeninas, sanas o neuróticas, siempre estructuradas bajo el complejo de Edipo (donde se origina la Ley del padre en su economía *falocéntrica* del sentido), atada a la

noción de significante fálico. Es contra este tipo de pensamiento que Derrida dirige sus esfuerzos teóricos por los supuestos *falocéntricos* que implica. De este modo hay una torsión en el uso derrideano de esta idea de diferencia sexual, que retoma la palabra sexual en su herencia, marcada por el uso que le da el psicoanálisis. Sobre todo porque el uso derrideano se construye en diálogo con el feminismo del francés contemporáneo al autor, en el que se critican estas definiciones *falocéntricas* de la sexualidad. Un ejemplo de esto es la obra *Le rire de la Méduse* de Hélène Cixous.

Anne E. Berger y El gran teatro del género

Tal como señala Berger a partir de la recepción de la obra de autoras como Judith Butler o Gayle Rubin se da el devenir *queer* del feminismo francés. Este proceso nos interesa aquí porque tiene varios elementos en común con la recepción de la teoría *queer* en Argentina y, por lo tanto, propone algunos indicios para pensar la recepción que sucedió aquí. La autora analiza este proceso y señala que, en Francia muchas veces, se desconoce el rol de varios autores franceses de los setenta en su recepción norteamericana (que creó un *collage* de autores y teorías al que denominó *French Theory*) como antecedente de la génesis de la teoría *queer*, oponiendo estas tradiciones por aspectos en las que no están opuestos y descuidando sus verdaderas singularidades. Este error se duplica en la recepción argentina que asume las mismas oposiciones entre la teoría *queer* y los autores que hablan de la diferencia sexual en términos de esencialismo vs. no esencialismo.

El gran teatro del género refiere las aporías de la teoría del género y del relevo que de ellas hace la teoría *queer*. Según Anne Berger la teoría del género no puede entenderse sin tener en cuenta la sociología de la interacción, que define los vínculos sociales como papeles teatrales y, también, la teoría de la performance, que nace en el cruce de teorías antropológicas sobre el ritual y ciertas teorías del arte en torno al teatro y al *happening*. En el pensamiento de Judith Butler este contexto teórico se une a la teoría filosófica de los enunciados performativos –enunciados que hacen lo que dicen–. De este modo, el género para la teoría *queer*, según Berger, es un performativo lingüístico y teatral a la vez.

Así, la figura de la *drag queen* y su cambio de género sobre el escenario es el ejemplo paradigmático que permite definir el género como performance. Aquí el teatro no es artificio, sino una matriz que da cuenta de las performances cotidianas. De ahí la ironía del título *El gran teatro del género*. Si la *drag queen* es capaz de *representar* otro género, entonces el género es una representación. La única realidad óptica que tiene el género es la repetición y, a su vez, esta

realidad es contingente porque toda repetición es imperfecta. Por un lado, es esa imperfección radical lo que fundamenta su potencial para subvertir las normas del género, por otro lado, es posible pensar que este mismo señalamiento de la contingencia del género sin un tratamiento de la diferencia o las diferencias podría llevar a homogeneizar al sujeto en un borramiento de aquellas diferencias contingentes pero no por ello indeseables que plantean las mujeres y los seres autopercebidos como mujeres frente a otros y entre ellas mismas, las disidencias, y los géneros fluidos o no binarios. El problema de borrar las diferencias marcadas como femeninas no es más que un recrudescimiento del gesto sobre el que se basa el *falocentrismo*.

Luego Berger analiza el devenir *queer* del idioma de la diferencia sexual, que participa de esta *queerización* generalizada del pensamiento feminista. Este punto es fundamental para pensar qué posibilidades de pensar el género y la sexualidad existen más allá de la teoría *queer*. Se abre aquí una puerta para la recuperación de la diferencia sexual, que todavía no ha tenido recepción en Estados Unidos, pero tampoco en Francia o Argentina. Jacques Derrida señaló tempranamente las resistencias que estos planteos podrían enfrentar en el medio académico francés de su época.

Extrapolar teorías sin tener en cuenta los problemas políticos a los que responde no permite dar cuenta de otros temas centrales para el mundo latinoamericano, como la violencia de género, el femicidio y los crímenes de odio contra disidencias y trans.

Sin embargo, como señalé con anterioridad, también es cierto que una vez que la *Queer Theory* atravesó las fronteras se convirtió en la teoría *queer*, o *cuir*, dando cuenta del lugar activo y creador en la recepción teórica. Hoy en día son cada vez más las autoras que dejaron de tomar la teoría *queer* como un oráculo para todas las preguntas del feminismo. Es posible que en esto sean más fieles al espíritu crítico con el que se inició esta teoría que, como toda teoría feminista, es un cuestionamiento de las verdades absolutas y un pensamiento crítico y de crisis de todos los conceptos establecidos. Volveré sobre esto en el segundo capítulo donde trato el tema de las diferencias sexuales y los problemas de traducción transcontinental de este paradigma que se inicia en Francia y luego se recibe en norteamérica dando nacimiento al collage teórico que se conoce como *French Theory* que resume la complejidad de las diferencias sexuales bajo la fórmula de esencialismo.

Sara Ahmed y el giro afectivo

Para argumentar a favor de leer el eterno retorno como una experiencia alquímica de transformación a partir del dolor es necesario remitirme al trabajo de Sara Ahmed: *La política*

cultural de las emociones. Esta autora se convirtió en una de las referencias centrales del giro afectivo en las ciencias sociales porque propone un nuevo modo de entender las emociones que rompe con dos modelos epistemológicos principales en torno a las mismas. Por un lado, discute con el modelo tradicional que afirma que las emociones son individuales y propiedad del sujeto. A este modelo lo llama el modelo “de adentro hacia afuera” y, por otro lado, un modelo que afirma que las emociones son de las masas como un cuerpo colectivo y que se originan en estas para luego llegar al individuo. A este modelo lo llama el modelo “de afuera hacia adentro” En discusión con ambos modelos Ahmed sostiene que las emociones no se encuentran ni fuera ni dentro del individuo, sino que crean las condiciones de posibilidad para el encuentro entre el individuo y su objeto porque son efectos de la circulación de objetos y sentimientos. Un ejemplo de esto sería la creación de un otro odioso en los discursos sobre el terrorismo a partir de los eventos del once de septiembre de dos mil y uno. Esas emociones no están en las masas ni en los individuos, sino en el cruce entre ambos y el modo en el que el poder y los medios de comunicación presentan estos eventos. Se trata de una política cultural de las emociones que se basa en los mismos supuestos que critica el modo de entender el eterno retorno en este trabajo. Se trata de supuestos logofalocarnocéntricos donde las emociones están separadas de toda actividad cognitiva o de pensamiento y son subordinadas por estas.

Sobre esto escribe Ahmed:

Es significativo que la palabra “pasión” y la palabra “pasivo/a” compartan la misma raíz latina, *passio*, que significa “sufrimiento”. Ser pasiva quiere decir que se actúa en nuestro nombre, como una negación que ya se siente como un sufrimiento. El temor a la pasividad está ligado al temor de la emotividad, en donde la debilidad se define en términos de una tendencia a ser moldeada por otros (...) La asociación entre pasión y pasividad es ilustrativa. Funciona como un recordatorio de cómo la “emoción” ha sido considerada “inferior” a las facultades del pensamiento y la razón⁵⁹.

La pasión, la pasividad y la emoción son consideradas inferiores a las facultades del pensamiento y la razón. Es este corte ontológico y epistemológico el que produce una subjetividad incapaz de la empatía, incapaz de sentir incluso los propios sentimientos. Se trata de los lisiados al revés tal como los llama Nietzsche en el *Así habló Zaratustra* y sobre los que volveré en el tercer capítulo.

Pienso esta política cultural de las emociones en sintonía con lo que Foucault identificó como el procedimiento de creación de la subjetividad bajo el paradigma biopolítico. En la escuela, en la fábrica, en el hospital no se trata tanto del contenido de lo que se aprende y se hace como del

⁵⁹ Ahmed S., *La política cultural de las emociones*, México, Universidad Autónoma de México, 2015, pp. 22.

hecho de que los cuerpos se mantengan bajo el orden establecido, disciplinados, siguiendo los ritmos de los timbres, los recreos, los momentos de trabajo y las normas impuestas. Este ideal de una subjetividad exclusivamente racional, incapaz de sentir, sería la población perfecta para la obediencia, inmune a las heridas que las injusticias del poder marcarían sobre su cuerpo.

Ahmed continúa con esta idea y afirma que:

Las filósofas feministas nos han mostrado cómo la subordinación de las emociones también funciona para subordinar lo femenino y el cuerpo (Spelman 1989; Jaggar 1996) Las emociones están vinculadas a las mujeres, a quienes se representa como “más cercanas” a la naturaleza, gobernadas por los apetitos, y menos capaces de trascender el cuerpo a través del pensamiento, la voluntad y el juicio⁶⁰.

Esta misma asociación entre las mujeres, lo femenino y el cuerpo como separado del pensamiento, la voluntad y el juicio reaparecerá en el segundo capítulo donde trato la figura de Eva en el Génesis bíblico como el síntoma que condensa toda la economía de valores del logofonofalocarnocentrismo. En este relato de los orígenes de la mitología occidental la causa del mal, el pecado y la expulsión del paraíso son el animal, la mujer y las pasiones. Desde entonces las mujeres, los animales y las emociones quedan asociadas a mal.

Siguiendo la perspectiva nietzscheana que aparece en *La genealogía de la moral* es posible señalar que en realidad estas valoraciones no son tanto la causa de un orden social dado (en el que subordina a mujeres, animales y al mundo emocional) como la consecuencia de las relaciones de poder entre el hombre y la mujer, el humano y el animal, la racionalidad y el mundo emocional. Es decir, no se trata tanto de definir qué es una cosa como cuánto vale una cosa. Su peso, su valor es lo que determina su lugar en la grilla de las relaciones de poder y es esto lo que determina su significado.

Ahmed traza una primera línea de fuga en estas valoraciones en la herencia Aristotélica al afirmar que en las emociones ya hay juicios y valoraciones. No odiamos o amamos a los objetos porque son benéficos o dañinos sino porque parecen ser benéficos o dañinos. Esto implica que ha habido pensamiento y evaluación y que las emociones no son simplemente una pulsión ciega. Es sobre esta herencia que es posible pensar en una *lengua animal* tal como propuse en el segundo capítulo.

Ahmed también discute contra la idea de objetividad que proclama la ciencia occidental al señalar que “las emociones son cruciales para la construcción de lo psíquico y lo social como objetos, un proceso que propone que la objetividad de lo psíquico y lo social es un efecto más que

60 *Ídem.*

una causa⁶¹” En este sentido no hay hechos objetivos que no estén atravesados y formados por las emociones a través de los que los recibimos, y las emociones con las que los recibimos no son individuales, ni colectivas sino producidas desde una política cultural. El ejemplo que da la autora es el modo en el que los medios ingleses afirman que hay una multitud de inmigrantes esperando entrar en territorio del reino unido año a año y que estos logran hacerlo dada la “mano blanda” del gobierno. Así hay una asociación entre la blandura, el dejarse atravesar y la pasividad con algo negativo que lleva a perder autonomía y ser invadido perdiendo la esencia nacional. Esta ira detrás de esta afirmación es lo que permea el modo en el que los ciudadanos piensan sobre los inmigrantes y el modo en el que se relacionan con ellos.

Este análisis que propone Sara Ahmed sobre los afectos me permite pensar en un modo crítico el modo en el que se reproducen las emociones construidas para nosotros, como en una especie de estudio de marketing, que produce subjetividades sometidas a través de la utilización de las pasiones tristes, pasiones que limitan nuestra potencia, y se relacionan con la represión del dolor sobre la que trataré más adelante, y cómo esta configura un modo de la conciencia y de la racionalidad que es ascética al sufrimiento y también al disfrute, una racionalidad sin emociones o que sólo está atravesada por el miedo y la exigencia del mercado y la producción. A este diseño de la subjetividad Nietzsche lo llama el “castradismo” de occidente dada su intento de rechazar la sexualidad y las pasiones identificando el cuerpo con aquello que deber ser sacrificado para alcanzar el bien y la verdad.

En la propuesta de leer el eterno retorno como una transmutación o una alquimia del dolor podríamos decir que hay un llamado a transformar estas pasiones tristes que nos inculca el poder para volver sobre pasiones alegres que aumenten nuestra potencia. Ahora bien, estas no pueden emerger en las condiciones de vida dadas, sino que suponen una transformación de las estructuras sociales que producen los modos de vida de sujetos a las pasiones tristes. Se trata de una transformación de las estructuras del colonialismo, el patriarcado, el especismo, el capacitismo, el colonialismo y el capitalismo y toda su violencia visible e invisible. Desmantelando en este proceso la pretensión de objetividad de una realidad social impuesta que solamente produce hambre, sufrimiento y explotación.

Rosi Braidotti y la diferencia sexual en su vertiente italiana

En su libro *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* Rosi Braidotti, teórica que propuso una concepción de la subjetividad en términos de nomadismo, busca señalar una

61 *Ibidem.*, p. 34

superación de las tensiones entre el feminismo de la diferencia sexual y el pensamiento del género a partir del pensamiento feminista italiano. Según Braidotti el debate en torno al género y la diferencia sexual se había estancado en los años ochenta volviéndose un debate estéril. Sobre esto dice: “Un tercer fenómeno es la reciente aparición, en el debate internacional, del pensamiento feminista italiano como una alternativa que contribuye a poner fin a la cómoda oposición binaria entre las posiciones francesa continental y anglonorteamericana⁶²” Según Braidotti esta dicotomía surge porque no se tiene en cuenta la diferencia entre los contextos culturales en los cuales surgen estos términos, que determinan su uso y sentido y son intraducibles en el otro contexto.

Cuando Braidotti comenta la propuesta de Monique Wittig de reemplazar el término mujer por el término lesbiana como una suerte de tercer sexo afirma que Wittig lo contrapone, además, a la glorificación de lo «femenino», característica del pensamiento de Hélène Cixous, Luce Irigaray y otras teóricas de la diferencia sexual radical.

Frente a esta construcción del pensamiento de la diferencia sexual como una “glorificación” de lo femenino es necesario remitirnos al minucioso análisis que Anne Berger le dedica a esta tradición en *El gran teatro del género* donde la autora señala que en realidad no es posible homogeneizar todas las diferencias teóricas en torno a la diferencia sexual entre, por ejemplo, Luce Irigaray y Hélène Cixous.

Berger presenta esta simplificación como una consecuencia del modo en el que se realizó la recepción del pensamiento de la diferencia sexual en el ámbito académico anglosajón al momento de la creación del corpus conocido como *French Theory*, una de aglomeración de diferentes puntos de vista que dio lugar a varios malos entendidos en torno al pensamiento francés sobre la diferencia sexual. De hecho, la misma idea de diferencia sexual debería ser reemplazada por la idea de diferencias sexuales dando cuenta de la multiplicidad que caracteriza a esta noción al interior de la subjetividad. Esta multiplicidad se da, por un lado, porque retoma la condición creativa de la idea derrideana de *différance* que no permite que ningún concepto remita a una esencia inmutable, sino que se trata de un constante diferir de cada término consigo mismo que en cada iteración se ve modificado ya desde el nivel ontológico. Por otro lado, Jacques Derrida retoma los trazos filológicos de la idea de sexo como *sectum*, es decir, como corte y en este sentido como un corte que puede producirse nuevamente eliminando toda pretensión dicotómica y binaria en torno a la sexualidad. Tanto la idea de mujer y hombre como de homosexualidad y

62 Rosi Braidotti, Amalia Fischer Pfeiffer, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 133.

heterosexualidad se ven cuestionadas en su pretensión universalista por la singularidad de los cuerpos y el devenir del deseo.

Por otro lado Rosi Braidotti parece saltarse este aspecto de la filosofía derrideana cuando afirma que “la filosofía deconstructiva de Derrida se conforma confinando lo femenino a los márgenes de la no coincidencia con el significante fálico, al celebrarlo, las feministas de la diferencia sexual apuntan a usar esos márgenes para experimentar formas alternativas de legitimación femenina⁶³” Habría una suerte de “idealismo” en la propuesta derrideana que se diferenciaría de una propuesta más política del colectivo de Milán. Este “es más bien asertivo en su confianza en la capacidad de las mujeres para tal legitimación⁶⁴”

La base de la diferencia sexual para Braidotti es la experiencia de la mujer encarnada y esta encarnación sólo puede entenderse a partir de la inserción del sujeto en el universo del lenguaje. Hay una tensión constante en el pensamiento de la autora entre una posición que sostiene una ontología textual y, a la vez, intentar una búsqueda del materialismo para entender la diferencia sexual. Es allí donde la propuesta derrideana o cixuosiana parece más estable al definirse por un modo textual de entender la diferencia sexual que en palabras de ambos sólo se da en la escritura. No hay un materialismo ingenuo, sino una construcción de múltiples voces que se enuncian en el discurso del sujeto, que por momentos juega el “rol mujer”, luego el “rol varón” más allá del casillero al que se asignó su sexo anatómico.

Por otro lado, Braidotti quizás podría sortear estas tensiones cuando afirma: “he sostenido que el feminismo es una estrategia que atraviesa las capas de sedimentación de significados y de significaciones que rodean la noción de mujer en el preciso momento en que en su historicidad esta noción ha perdido su unidad sustancial⁶⁵” La diferencia sexual sería una estrategia que atraviesa capas de sedimentación de significados.

Sin embargo, Braidotti afirma estas tensiones al decir que se trata de las paradojas de la subjetividad feminista femenina. Se trataría entonces de crear lo nuevo revisando y quemando lo viejo. Se trata de crear nuevas representaciones subjetivas femeninas reabsorbiendo las representaciones establecidas. De hecho, Braidotti afirma que “Se debe continuar privilegiando, no obstante, la identidad sexual—el hecho de tener cuerpo de mujer —, como el primer sitio de la resistencia⁶⁶” y con esto, claro, alimenta la perspectiva que denuncia el esencialismo del pensamiento de la diferencia sexual.

63 *Ibidem*, p. 193

64 *Ídem*.

65 *Ibidem*, p. 197.

66 *Ibidem*, p.198.

En este sentido podemos afirmar que para entender las genealogías intelectuales de la noción de las diferencias sexuales es necesario establecer una distinción entre la vertiente deconstructiva en la que podemos incluir a Hélène Cixous, Anne Berger y Jacques Derrida y la vertiente italiana que retoma el esencialismo de Luce Irigaray para pensar lo femenino. Un ejemplo de esta segunda vertiente es el pensamiento de Rosi Braidotti.

El presente trabajo se enmarca dentro de la tradición deconstructiva para pensar la diferencia sexual y es por eso que no ahondaré en el pensamiento braidottiano.

Otra herencia de la que me separaré en este trabajo es la inaugurada por Roberto Espósito, filósofo italiano, contemporáneo que abreva en el pensamiento de Michel Foucault en torno a la biopolítica, de un modo netamente antropocéntrico, es decir, especista. Si bien se trata de un pensamiento que intenta pensar la vida y lo hace retomando la herencia nietzscheana, no parece retomar las críticas al humanismo y al racionalismo que Nietzsche le dirige al pensamiento filosófico tradicional.

De hecho, en su obra *Immunitas*⁶⁷ el autor no menciona ni una sola vez al animal. Hay una completa ausencia del tema en esta obra donde intenta retomar el pensamiento nietzscheano para pensar la biopolítica. Además, en esta obra señala que el pensamiento nietzscheano postula una voluntad de poder que no logra salirse de la repetición, pero como señalaré más adelante ya hay en el pensamiento nietzscheano elementos para pensar la salida de la repetición de lo mismo en tanto idéntico a sí mismo, en la idea de una voluntad de que puede afirmar al pasado y decir “así lo quise” y de este modo transformar la experiencia que retorna diferente a sí misma en tanto es afirmada.

Jacques Derrida señaló el sacrificio como uno de los componentes centrales del carnocentrismo. Se trata del sacrificio del animal y de la mujer como la base de la fraternidad de hermanos y como base de los cultos de gratitud al Padre divino en las religiones abrahamicas, tal como es posible ver en el sacrificio del animal que Dios le demanda a Isaac en lugar de su hijo. El sacrificio del animal está a la base del mundo civilizado o, mas bien, funda el lazo que funda el mundo civilizado. Esta centralidad del sacrificio también aparece en *Communitas* de Espósito, donde la comunidad deja de ser aquello que sus miembros tienen en común, algo que los iguala; y la comunidad pasa a ser algo que una a las personas por un deber, por una deuda. Así la comunidad se relaciona con la sustracción y con el sacrificio. Espósito rastrea la relación entre el sacrificio y la comunidad en el pensamiento filosófico occidental a través de cuatro conceptos clave: culpa (J.J. Rousseau), ley (I. Kant), apertura estática (M.Heidegger) y experiencia soberana (G. Bataille)

⁶⁷ Espósito R., *Immunitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Luego en *Immunitas* el sacrificio aparece como aquello que debe ser sacrificado a partir del paradigma de la inmunidad, como si hubiera un virus o infección en el cuerpo político del que hay que deshacerse. En este caso el sacrificio si adquiere un matiz negativo, pero para Espósito no se trata de salir de este paradigma inmunitario sino de convertirlo en una biopolítica positiva o de afirmación de la vida en lugar de una tanatopolítica. La tanatopolítica queda condensada en su pensamiento en el ejemplo histórico del nazismo y en el uso de la fuerza por parte de la policía y el Estado sobre la población.

Si bien Espósito intenta pensar la vida no hay en sus textos un tratamiento explícito de la cuestión de la animalidad, como tampoco de la diferencia sexual y de esta manera se hace eco de los supuestos especistas y falocéntricos que fundan la metafísica occidental. Es por ello que este trabajo no retoma este pensamiento en profundidad aún si también intenta volver sobre el pensamiento nietzscheano para pensar la política y los problemas políticos contemporáneos.

Por último me gustaría señalar algunas posiciones del giro afectivo, una perspectiva que tiene dos grandes exponentes, por un lado, una mirada que busca en los afectos el origen de la acción política y por otro lado, una mirada crítica en torno a los afectos y la utilización conservadora que se hace de ellos desde el poder tal como hemos visto en el caso de Sara Ahmed.

Varios y varias autores y autoras hablan de un giro afectivo que se dio en los últimos años en las ciencias sociales, que en realidad también se da en todos los ámbitos de la vida tal como señala Leonor Arfuch en “El giro afectivo. Emociones, subjetividad y política”:

talk shows, realities, expansión de lo auto/biográfico y lo subjetivo, culto a la intimidad, exaltación confesional en las redes sociales, hibridación de géneros, *voyeurismo* y emociones vicarias en la TV, justicia restaurativa –y juicios mediáticos– “branding” publicitario, inteligencia emocional, carisma y liderazgo como emociones prioritarias, en definitiva una esfera pública emocional –con la distinción nomotiva entre emociones tóxicas y saludables– que ha permeado con gran éxito la política⁶⁸.

Según la autora este imperio de los afectos podría implicar un desmedro de lo comunitario y una irremediable caída en el narcisismo. Esta transformación, además, sería consecuencia del fracaso durante los años ochenta de las utopías revolucionarias e implicaría una acentuación de la tendencia a la subjetivación en tanto “pequeños relatos⁶⁹” (con el auge en literatura del relato

68 Leonore A., “El giro afectivo. Emociones, subjetividad y política” en *deSignis*, ISSN 1578-4223, N°. 24 (Enero-junio), 2016, pp. 245-254.

69 *Ídem*.

autobiográfico y, también, la narrativa del “cuidado de sí”⁷⁰ en la literatura *New Age* junto a la personalización de la política.

No hay en Arfuch una mirada acrítica del giro afectivo, que podríamos rastrear hasta las *Confesiones* de J.J Rousseau. Creo también siguiendo a Michel Foucault que es parte de la emergencia de este giro el modo en el que el impulso a la confesión que impulsó la pastoral católica sobre el cuerpo social se retoma en el psicoanálisis, donde habría una “verdad” del individuo que debe ser confesada y esa verdad está atada a la sexualidad, que a la vez se ve acompañada de una liberalización de las costumbres (siempre dentro de la heteronorma) pero con una mayor libertad en la proliferación de discursos en torno a la sexualidad y el goce.

Estamos viviendo una época donde no hay una distinción tajante entre el ámbito público y el ámbito privado, y también hay repliegue hacia lo privado, un afianzamiento del neoliberalismo, la competencia y el individualismo a ultranza. ¿Qué quiere decir pensar el dolor en este contexto? Una respuesta posible sería sostener que el impulso que me lleva a pensar el dolor no escapa a este contexto del “giro afectivo” y que el mismo lo vuelve posible, si bien creo que es cierto y que hay un clima de época que influyó a la hora de construir mi hipótesis de investigación, no creo que el modo en el que intento pensar el dolor pueda pensarse en sintonía con los hechos y fenómenos recién descritos, sino al contrario, se trataría de una experiencia disruptiva frente a este paradigma en dos sentidos.

En primer lugar, porque no creo que sea posible la trasmutación del dolor sin el pasaje por el plano colectivo. No hay manera de sanar una herida provocada por la violencia machista sin tomar conciencia de que este hecho no responde al orden “natural” de las cosas. Tampoco es posible definirse en contra del abuso animal si una conciencia de la arbitrariedad de la mirada especista que fundamenta nuestra cultura en tanto occidentales, además, tampoco podría haber una mirada hospitalaria hacia las personas con diversidades funcionales si no existiera un movimiento en el que estas personas señalan cómo son discriminadas injustamente y vulneradas en sus derechos. Por otro lado, porque creo que hay una suerte de versión edulcorada del mundo emocional, de hecho quizás un nuevo modo de negar las emociones en estos esfuerzos por mediatizarlas pero siempre separando cuales son “aceptables” y cuales son “tóxicas” en el marco de este giro afectivo. Bajo ese criterio la experiencia dolorosa vuelve a ser rechazada una vez más del mismo modo en el que lo hacía el pensamiento tradicional bajo la categoría de emoción tóxica.

Como exponentes del giro afectivo me interesa señalar nuevamente a Sara Ahmed, quien en su libro *The cultural politics of emotion*⁷¹ sostiene que las emociones no se producen desde

70 Ídem.

71 Ahmed S., *La política cultural de las emociones*, México, Universidad Autónoma de México, 2015.

adentro hacia afuera, sino desde afuera hacia adentro y para argumentarlo describe como los discursos nacionalistas, por ejemplo, en Inglaterra producen miedo sobre la población al al crear la idea de Inglaterra como un cuerpo blando que puede ser penetrado por inmigrantes ilegales. De esta manera las emociones no son estados internos sino prácticas sociales.

También es importante señalar el trabajo de Lauren Berlant, quien habla de intimidad pública para referirse al modo en el que se está difuminando la división entre lo público y lo privado. Además, esta autora realiza una crítica al modo en el que el neoliberalismo se constituye como una falsa ilusión de la posibilidad de una buena vida a través de ataduras que en realidad son una amenaza para la realización de esas promesas. También critica el modo en el que la compasión frente a las injusticias y violencias del mundo exime a los sujetos de una comprensión de las causas estructurales que las provocan y, por lo tanto, de una agencia transformadora frente a las mismas.

En sintonía con esta mirada crítica hacia las emociones como prácticas sociales destinadas a controlar a las poblaciones de Ahmed y Arfuch (quien da el ejemplo de la compasión que señalé antes) Lauren Berlant afirma que “la academia genera expectativas en algunas de las personas que trabajan en ella, quienes creen que ganarán identidades sustanciales por trabajar en ella⁷²” y estas emociones someten a los trabajadores a una vida laboral cargada de burocracias, creciente flexibilización e inestabilidad. También señala cómo la exigencia de la academia hacia los profesores para ser interdisciplinarios (con el objetivo de mostrarse como instituciones progresistas) los fuerza a estar constantemente trabajando por fuera de sus áreas de especialidad.

Por último me gustaría señalar cómo Cecilia Macón piensa el giro afectivo. La autora señala que “se trata de un marco que busca dar cuenta de la dimensión afectiva en términos tales que refieran tanto al cuerpo como a la mente, involucrando razón y pasiones⁷³” De esta manera retoma a Ahmed quien señala que los afectos son aquello que une, lo que sostiene o preserva la conexión entre ideas, valores y objetos⁷⁴” esto según Macon implica que los afectos “constituyen una lógica capaz de dar cuenta del lazo social⁷⁵”

Luego Macón señala algunos rasgos del giro afectivo que creo que pueden ser interesantes para lo que intento pensar en este trabajo bajo los términos de transformación del dolor. La autora señala que este giro obliga a analizar una serie de problemas bajo una nueva luz :“la

72 Berlant, L., en *Intimacy: A Special Issue. Critical Inquiry*, 24(2), 1998, p. 150. Retrieved November 2, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/1344169>

73 Macón C., *Sentimus ergo sum. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política* en *Revista Latinoamericana del Filosofía Política*, Vol N II 6, 2013, p. 10

74 Ahmed S., *La política cultural de las emociones*, México, Universidad Autónoma de México, 2015, p. 29

75 Macón C., *Sentimus ergo sum. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política* en *Revista Latinoamericana del Filosofía Política*, Vol N II 6, 2013, p. 10

resignificación de la acción colectiva, el papel de las emociones en una teoría política informada por la perspectiva de género, el problema del testimonio, la categoría de trauma, la cuestión de la violencia y la victimización⁷⁶” Estos temas también se cruzan con las preguntas que intento retomar en este trabajo, sobre todo, una resignificación de la categoría de trauma y la cuestión de la violencia y la victimización. Uno de los objetivos de este trabajo es señalar que el lugar de víctima no implica necesariamente un lugar desempoderado, ni una certeza de revictimización, ni una disminución de la capacidad del sujeto para actuar, sino que por el contrario, esa vulnerabilidad sería el origen de su fortaleza, de su capacidad de actuar para que no se repita esa escena, de su capacidad de empatía para con otros sujetos en situaciones similares y también una posibilidad de encuentro con lo colectivo, con aquellos sujetos que pasaron por las mismas experiencias y buscan un nuevo modo de vincularse.

Luego la autora resume las dos posiciones principales del giro bajo la mirada auténtica y la apuesta crítica. La primera sería aquella que define los afectos como una posibilidad subversiva frente al sistema y como origen de la acción política, señalando el lugar que los afectos cumplen en los activismos. En esta posición ubica como ejemplos los trabajos de Gould y Massumi. La apuesta crítica en cambio señala que ningún afecto es en esencia ni opresor ni emancipador y desromantiza los afectos al señalar los usos conservadores que se le dan desde el poder, como el ya mencionado ejemplo de la compasión o el modo en el que se piensa el cuerpo social que puede ser “penetrado” por inmigrantes ilegales en el discurso nacionalista de Gran Bretaña. En esta posición ubica a Sara Ahmed y a Lauren Berlant quien señala cómo algunos afectos son utilizados desde el poder para mantener un status quo de desigualdad social.

Para cerrar este estado de la cuestión me gustaría retomar una reflexión de Cecilia Macón, en la que la autora está pensando en el trabajo de Berlant pero que puede funcionar como una especie de advertencia de algunos peligros que pueden acompañar mi intento de repensar la experiencia del dolor y su vínculo con las violencias del carnologofalocentrismo. “Tal como aclara Berlant no es su objetivo suponer que publicitar el dolor sea una degradación, sino que es necesario tomarlo como punto de partida para pensar, al estilo de Wendy Brown, una política más radical. Lo que resulta imperioso es extirpar los argumentos que suponen que la verdad de la historia está en el sufrimiento⁷⁷” Para ello según Macón es necesario pensar el dolor como una forma de ideología. Si bien acuerdo en este punto, sobre todo en la idea de no poner al dolor en el lugar de un principio último o verdad de la historia, por otro lado creo que es el dolor no se agota

76 *Ibidem*, pp. 10-11.

77 *Ibidem*, p. 20.

en una ideología, sino que se trata de una experiencia que tiene la capacidad de transformar la subjetividad, romper sus sistemas de creencias, empujar al sujeto hacia lo colectivo.

Luego de repasar el estado de la cuestión y los objetivos de este trabajo (establecer una lectura del eterno retorno como invocación a la transformación del dolor con consecuencias políticas que permita desplazar las estructuras *logofonofalocarnocéntricas* del pensamiento y retomar el pensamiento de las *diferancias sexuales*), en el capítulo siguiente me dedicaré a retomar las críticas nietzscheanas a la verdad en metafísica como un antecedente de las críticas derrideanas al *logofonofalocarnocentrismo*.

Capítulo 1

En los límites del discurso filosófico

De la escuela de guerra de la vida, lo que no me mata me hace más fuerte.

[...] Incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa.

[...] Se crecen los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida.
[Cita latina recogida]

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

El pensamiento de Friedrich Nietzsche se encuentra a la base de dos líneas centrales del pensamiento filosófico contemporáneo: por un lado, el debate biopolítico y, por otro, el debate comunitario. Mi tratamiento del pensamiento de Nietzsche –en su cruce con los estudios de género me permite realizar una crítica a los supuestos androcéntricos y carnocéntricos que contienen tanto la deriva biopolítica como la deriva comunitaria–.

En este sentido, mi lectura de Nietzsche y mi propuesta en torno a su pensamiento siguen sobre todo a Jacques Derrida a la hora de señalar la consonancia entre la metafísica tradicional y el *fonofalologocarnocentrismo*, donde el sacrificio de la carne del animal –y de la corporalidad como lo animal en el humano– no puede pensarse sin el sacrificio de la mujer, debido a que se la asocia al mal y a la sexualidad en una herencia que Derrida rastrea en el Génesis bíblico de las tres religiones abrahámicas. El judaísmo, el cristianismo y el islam comparten esta herencia y, en la filosofía occidental, la lectura que la patrística hace del pensamiento griego refuerza esta valoración negativa de la mujer.

Al unir las críticas de Jacques Derrida a la metafísica *falocéntrica* y *carnocéntrica* es posible entender el eterno retorno nietzscheano –a partir de las figuras de las mujeres, los animales y los personas con diversidad funcional– como una invocación a la transmutación del dolor individual y colectivo que implica una desarticulación de las violencias simbólicas y materiales contra los mismos. Además, la crítica nietzscheana a la idea de sustancia de la metafísica tradicional que ha cimentado las bases de la metafísica *logocéntrica*, es un paso necesario para la deconstrucción del pensamiento occidental binario acerca de los hombres y las mujeres.

Es precisamente porque busco pensar más allá de la lógica binaria de varón-mujer, macho-hembra que retomo la terminología derridiana de *diferancias sexuales*. Hay una invocación hacia el devenir mujer en esta propuesta del *Übermensch* (ultrahombre) y del eterno retorno porque la misma implica el atravesamiento de una muerte en vida. Se trata de un resurgir de las propias cenizas donde la vida se pare a sí misma, donde la vida se muestra como creación: “Crear; esa es la gran redención de todo sufrimiento, así se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones⁷⁸” Se trata entonces de crear y esto se logra a partir de la tercera transformación del espíritu tal como aparecen en el *Así habló Zaratustra*, donde el espíritu recorre el camino que lo lleva desde el camello y el león hasta transformarse en el niño. Luego de obedecer y arrodillarse frente a los valores de la tradición, en el

78 Za, “Auf den glückseligen Inseln”, *KSA*, 4. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 133.

momento del camello, para luego desecharlos con el orgullo del león, el espíritu puede finalmente extraer las enseñanzas del dolor y crear nuevos valores, tal como los niños crean los mundos imaginarios. Pero este pasaje necesita de un parto:

Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser el creador de sí mismo, tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta. En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón⁷⁹.

Hay un segundo nacimiento, un pasaje de la vida a la muerte y de la muerte a la vida donde el espíritu se consume en las llamas del dolor y luego renace transformado de sus propias cenizas. Mi hipótesis es que hay –en la filosofía nietzscheana– una posibilidad de articular el vínculo entre dolor, memoria y trasmutación del dolor que, hasta ahora, fue pasado por alto en las interpretaciones canónicas de su obra.

Por otro lado, no busco comprender las violencias desde un punto de vista únicamente teórico; mi objetivo es resaltar la potencia política que nace de las experiencias de quienes sufren las violencias, aún cuando no se los considera propiamente sujetos políticos, como es el caso de los animales. Al leer el eterno retorno en términos de invocación política a la trasmutación del dolor busco iniciar un diálogo que, por un lado, implica repensar todo el corpus nietzscheano y, por otro lado, abre la posibilidad de entender la filosofía de otro modo. Esta lectura también implica desarrollar una mirada sobre los modos en los que la violencia se articula como biopoder contemporáneo, no ya únicamente desde una matriz antropocéntrica.

Deconstrucción y fonofalocarnocentrismo

Según Jacques Derrida occidente tiene un modo dicotómico y jerárquico de entender el ser. Hay un dualismo metafísico –que se inicia con la tabla de los pitagóricos que fue transmitiéndose en la filosofía como un axioma incuestionable. Esta visión binaria del ser se inicia con los griegos y llega hasta la Edad Media y la Ilustración, e implica una división que se mantiene entre un ámbito del ser y un ámbito del no ser, la luz y la oscuridad, lo femenino y lo masculino, la razón y los sentidos, el espíritu y la materia.

Esta división no es neutra en términos políticos sino que da cuenta de las jerarquías que existen en la realidad, al subordinar uno de los polos al otro. Así, en la metafísica occidental lo

⁷⁹ *Ídem.*

masculino, lo luminoso, lo espiritual y lo racional siempre está por encima de lo oscuro, lo físico, lo femenino y lo perceptivo.

Estos “teoremas” en torno al carácter dual y jerárquico del ser no se deducen de ningún razonamiento. Se trata de supuestos del pensamiento occidental que se transmiten acríticamente. Esta perspectiva dicotómica, además, insiste sobre el carácter engañoso de los sentidos a la hora de validar el conocimiento. Por supuesto, es posible ver líneas de fuga de este pensamiento, como el empirismo, (qué si le da un valor epistemológico a los sentidos) pero éste tampoco cuestiona la idea de que exista una verdad absoluta capaz de oponerse a la falsedad en una relación de uno a uno.

Metafísica y fonocentrismo

Jacques Derrida advierte este gesto dicotómico y jerárquico de la metafísica –que opone el ser al no ser y la verdad a la falsedad– y lo relaciona con el *fonocentrismo*, dado que el gesto también implica una preeminencia de la voz por sobre la escritura. Dentro de los binarismos la escritura será subordinada a la voz. La voz viene de Dios, del padre y de la autoridad, en cambio, la escritura permite la diseminación del sentido, y por lo tanto, mina la autoridad de la jerarquía. En “La farmacia de Platón⁸⁰” Derrida explica la preeminencia de la voz a partir del mito egipcio del origen de la escritura. Allí la escritura es presentada al soberano como un invento que podría facilitar la transmisión de su palabra. Sin embargo, el soberano la rechaza creyendo que la escritura podría acabar suplantando la necesidad de su presencia, a la hora de determinar el sentido de sus palabras y de la ley. Si con la escritura un mensaje se transmitiera en ausencia del soberano, se verían habilitadas interpretaciones libres que podrían minar su poder sobre sus súbditos.

En este mito se hace patente la subordinación de la escritura a la voz, que atraviesa a todo el pensamiento occidental. Aún Ferdinand de Saussure, quien señalara el carácter contingente del significado, sostiene que es el significado el que establece la diferencia semántica, como si las ideas o arquetipos platónicos separaran las palabras al modo en el que un molde y, en ese sentido, mantiene la preeminencia del significado sobre la lengua. La palabra del soberano o del Rey siempre está por encima de la escritura, que quedará para siempre relegada al espacio de la sospecha.

Por otro lado, es necesario aclarar que la deconstrucción derrideana del fonocentrismo no es un intento de deshacerse de la voz, o de las voces (en plural). Tal como me señaló Anne Berger

80 Jacques, D., *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1995.

a partir de la lectura de este capítulo: “La crítica derrideana es un esfuerzo para rehabilitar la singularidad del timbre, de los acentos, de desneutralizar y desunificar la voz, para que finalmente sean audibles las voces de las mujeres y de los animales. En este sentido *phone* y voces no son uno ni lo mismo⁸¹”

Metafísica y carnocentrismo

El carnocentrismo se relaciona con la condición sacrificial de la carne en la metafísica occidental. Este sacrificio no es solamente de los vivientes no humanos sino también de lo animal en el humano, es decir: del cuerpo y sus pulsiones. En esta ecuación la metafísica occidental equipara el animal y la mujer con la causa del mal, el pecado y la caída originaria. La mujer, como Eva, está detrás de todo el mal que adviene al hombre, ello justifica que la excluyan de la esfera pública y que, en cuanto a derechos, no la consideren igual al hombre. Esta exclusión aparece ya en el pensamiento griego y se mantiene hasta la formulación de la democracia en la Ilustración.

Como occidentales, el concepto de sujeto que heredamos está dominado por lo que Derrida llama un *carnofalocentrismo*. Este término designa el sometimiento de la mujer, el animal, el niño y el cuerpo por parte de un poseedor de la naturaleza, que es Dios y el hombre como su lugarteniente), quien también determina el sentido de la verdad, lo natural y lo correcto.

Este *logofonofalocarnocentrismo* que acompaña los valores que sostienen la división binaria de la metafísica occidental es el hilo conductor que me permitirá unir a las mujeres, los personas con diversidad funcional, los animales y al cuerpo en mi interpretación del eterno retorno para oponerlos a este orden violento de la metafísica.

La verdad es mujer

Entre mujeres. – ¿La verdad?
¡Oh, usted no conoce la verdad!
¿No es ella un atentado contra todos
nuestros *pudeurs* [pudores]?

Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

81 Anne Emmanuelle Berger, emails con Dolores Lussich, Agosto 2020.

Con la frase “la verdad es mujer” Friedrich Nietzsche resume su metafísica del no fundamento, rechazando los estilos impositivos, autoritarios. Para Nietzsche la verdad se traviste y cambia de género en una operación que desplaza al Dios Padre dador de sentido. El autor de *Así habló Zaratustra* se dedica a demoler las nociones que la filosofía occidental sostiene como axiomas incuestionables: la racionalidad, la humanidad, el progreso y, también, la idea misma de la verdad. Nietzsche afirma que no escribe con una pluma sino con un martillo y construye sus ideas sobre lo que llama “la muerte de Dios”.

En el prólogo de 1887 a *La gaya ciencia* (a veces traducida como *La ciencia jovial*), afirma: “¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre para hablar griegamente Baubo?” Sobre esto dice:

Existe una visión perspectival, un “conocimiento” perspectival; y cuanto más en juego entra nuestro estado afectivo en relación con una cosa, más ojos tenemos, ojos diferentes para esta misma cosa, y más integral será nuestro “concepto” de esta cosa, nuestra objetividad. Pero eliminar en lo posible la voluntad, suprimir enteramente las pasiones, suponiendo que esto fuera posible: ¿Cómo? ¿No se llamaría esto castrar el intelecto⁸²?

Esta equivalencia de la verdad y de la mujer implica una epistemología perspectivista. Si en el esquema *logofalocéntrico* la verdad está ligada al hombre y a la castración, en el pensamiento nietzscheano se produce un desplazamiento que liga la verdad a la mujer, al cuerpo y a los afectos. La verdad deja de ser propiedad de una voz masculina poseedora de una jerarquía de poder. En la filosofía nietzscheana sólo hay interpretaciones, así como en la filosofía derrideana sólo hay un constante diferir de la *différance* que impide el detenimiento en un sentido unívoco.

Derrida define la metafísica tradicional a partir de la idea de *falocentrismo*, en parte, realizando una crítica a la noción lacaniana de significante fálico que implica un privilegio masculino en la construcción de sentido. Según Lacan este significante, en su función trascendente, es el que dota de sentido a todo el resto de los significantes. Esta idea no puede entenderse por separado de la idea freudiana de ley del padre, que supone una familia nuclear donde el patriarca es quien ostenta –y debe ostentar– la función normativa. Así, la ley del padre fundamenta el poder del patriarca sobre la madre y los hijos, quienes deben subordinarse a su ley. De este modo, la teoría lacaniana no aborda únicamente una idea sobre el lenguaje, sino que implica además toda una teoría acerca del poder y acerca de cómo el poder debe circular en la familia y en la sociedad. Es contra estas coordenadas teóricas sobre las que Jacques Derrida dirige

82Nietzsche, F., DGM, Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?, *KSA* 5, § 12. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011, p. 139.

la idea de *diferencias sexuales* como condición de un corte indefinido que multiplica las deferencias y desplaza el pensamiento dicotómico.

Siguiendo la argumentación de Derrida en *Velos* y en *Espolones* es posible entender cómo la idea de verdad se relaciona con un modo falocéntrico de pensar la filosofía. En *Espolones* Derrida presenta el estilo de escritura de Nietzsche como una *operación femenina* que desplaza la ambición totalizadora de la metafísica, que da cuenta del hecho de que en el orden del sentido siempre hay algo que resta. Así, según Derrida, con Nietzsche nace otro modo de hacer filosofía que no se rige únicamente por los argumentos, la lógica, los silogismos, las pruebas y las demostraciones.

El cuestionamiento respecto de que exista una verdad absoluta no constituye una interpretación verdadera, sino que conlleva la idea de que detrás de toda interpretación sólo hay otras interpretaciones. Es por esto que Derrida habla del velo como una estructura similar a la verdad de la no verdad, retomando la imagen nietzscheana de Baubo, la diosa griega que, como comenté al comienzo del capítulo, tiene razones para no dejar ver sus razones.

En el mito griego Baubo es una divinidad que aparece para consolar a la diosa Deméter, quien está sumida en un intenso dolor porque Hades ha secuestrado a su hija, llevándosela con él a las profundidades de la tierra. Para lograr que Deméter sonría, Baubo se levanta los vestidos y le muestra los genitales.

Según Sarah Kofman, Baubo condensa aquello que, en el pensamiento nietzscheano, define a la mujer afirmativa y a la mujer como vida; estos no son motivos asimilables a los del feminismo contemporáneo a Nietzsche, ya que este se esfuerza por ajustarse a los cánones científicistas de la época definidos por el positivismo. Cuando el feminismo ilustrado se preocupa por definir la verdad de la mujer “en sí” (desde la perspectiva nietzscheana) cede al peso de la máquina platónica cristiana; no consigue correrse hacia los márgenes del discurso filosófico hegemónico y centrarse en la creación de verdades reconocidas como perspectivas contingentes que permitan una transvaloración de todos los valores y una reivindicación de aquello que la metafísica sacrifica: el cuerpo, los afectos, los animales, los saberes no racionales, las mujeres y la sexualidad. Para alcanzar este tipo de transvaloración será necesario otro tipo de ejercicio del pensamiento: un pensamiento poético o una *operación femenina* o una *escritura femenina*.

El fin del mundo verdadero

En “Historia de un error⁸³” Nietzsche enumera seis momentos en los cuales la historia de la metafísica occidental se describe como el desarrollo de un error. El primer momento se inicia con Platón y plantea una distinción entre un mundo aparente y un mundo verdadero. Según Platón la realidad que nos muestran los sentidos es de una apariencia engañosa, ontológicamente inferior al mundo verdadero, donde residen las ideas o arquetipos. Todas las cosas son sólo copias imperfectas de estos arquetipos. Según Platón el mundo verdadero es asequible para el sabio, el virtuoso; él es quien vive en ese mundo, y quien es ese mundo. Según Nietzsche, “se trata de una transcripción de la tesis: ‘Yo, Platón, soy la verdad⁸⁴’. Esta dramatización del error originario de la filosofía occidental hace espejo con la tesis derrideana en torno al carácter *logofalocéntrico* de la metafísica. Esta voz que habla en presencia y se identifica con la verdad siempre es masculina. La filosofía antigua, medieval y contemporánea se repetirá a sí misma, en este gesto, maquinalmente.

En el segundo momento, el del cristianismo, el mundo verdadero se vuelve inaprensible, pero prometido al piadoso, al sabio y al virtuoso. La virtud, además, está ligada al rechazo del cuerpo y los sentidos. Así, la verdad se vuelve inaprensible y, con ello, seductora. En palabras de Nietzsche: se convierte en una mujer. La verdad, en este momento, se considera castradora y hostil a la vida, en esto que Nietzsche llama un sueño de muerte; la verdad es “auto-castradora” porque fueron los hombres mismos quienes la elevaron a un trasmundo, luego olvidaron lo que habían hecho y acabaron arrodillándose para adorarla. La verdad, desde la lejanía, ejerce un efecto de seducción y se vuelve inaprensible y, por lo tanto, castradora. La verdad se aleja de todo lo terreno y nadie consigue nunca ser lo suficientemente bueno para merecerla.

En el tercer momento, el mundo verdadero sigue siendo inasequible pero, en tanto es posible pensarla, la verdad se convierte en un consuelo y en un imperativo. Esto refiere a la distinción kantiana entre pensar y conocer, donde las ideas de la razón pueden pensarse, pero no conocerse, porque no tienen correlato con la experiencia.

En el cuarto momento, el del positivismo, el mundo verdadero sigue siendo inasequible pero es justamente eso lo que lo vuelve irrelevante. Desde esta perspectiva, algo que no conocemos no puede obligarnos a nada. Este es, según Nietzsche, un momento de amanecer para la humanidad. El primer canto del gallo de la razón. Frente a la filosofía que afirma un trasmundo: el positivismo tiene el aspecto afirmativo de rechazarlo; sin embargo, Nietzsche también será crítico del racionalismo por ubicar a la razón en el lugar que antes ocupaba Dios.

En el quinto momento, la idea misma del mundo verdadero se entiende como una fábula creada por Platón y se la considera superflua e inútil y, por lo tanto, se la refuta. En el sexto

83 Nietzsche, F., GD, KSA 6, Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde, § 1-6. Nietzsche, F., “Historia de un error”, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2007, p. 57.

84 *Ídem*.

momento hay un mediodía, un momento sin sombra, cuando los espíritus libres y, al eliminar el mundo verdadero, se preguntan: “¿Qué mundo nos ha quedado? ¿Acaso el aparente?... ¡No! Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! Se trata del final del error más largo: “un mediodía sin sombra⁸⁵” Así comienza *Zaratustra*.

Esta enumeración, entonces, recorre seis momentos: primero el platonismo, luego el cristianismo, el momento kantiano, el positivismo, el momento de eliminación de la idea de mundo verdadero y, por último, el momento de la eliminación de la idea de mundo aparente. En ellas hay una progresión en la cual la idea misma de la verdad o del mundo verdadero es abandonada y pierde su poder castrador sobre los hombres que olvidaron haberla creado. El *castradismo*, este movimiento de la verdad, es el patriarcado y conlleva una misoginia, un rechazo del cuerpo y los sentidos, de la animalidad y de la sexualidad. Al postular el perspectivismo y la transvaloración de todos los valores, Nietzsche desplaza ese castradismo. Es a partir de esta perspectiva sobre la metafísica occidental que es posible entender las críticas a los supuestos metafísicos que sostienen, fundamentan y naturalizan el falocentrismo.

Es importante notar que para Nietzsche el momento del positivismo no es el final de este recorrido. Para Nietzsche el positivismo es un momento necesario, pero no constituye un punto de llegada, sino un paso hacia una crítica a la metafísica dicotómica que necesita de la distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente. En el positivismo aún se mantienen modos de la verdad como la verosimilitud o la corroboración. Para Nietzsche es necesario dar un paso más hacia la eliminación del mundo verdad.

En *Espolones* Derrida sigue el comentario heideggeriano a esta historia de un error que aparece en *Ecce Homo* y subraya cómo Heidegger se detiene en cada una de las frases interpretándolas y saltea solamente una: aquella donde Nietzsche afirma que la verdad es mujer. Derrida piensa que este gesto es sintomático de un modo misógino de lectura, donde todo aquello referido a la mujer carece de valor filosófico.

Este motivo nietzscheano, que asimila la verdad a la mujer, se repite a lo largo de toda su obra. En *La gaya ciencia* la verdad aparece como una mujer que, en palabras de Nietzsche, tiene razones para no dejar ver sus razones. El pudor con que la naturaleza se oculta sólo puede ser reconocido por filósofos artistas que saben que su arte no representa a la realidad sino que recorta, modifica, interpreta. Es decir, no hay un mundo de la apariencia porque todo es apariencia, todo es interpretación, todo es creación y toda verdad es provisoria. El problema de los filósofos dogmáticos es que se acercan a la verdad como seductores inexpertos que pretenden por fin develar verdad en una suerte de sueño de muerte, olvidando mantener la distancia.

85 *Ibidem*, § 6. *Ibidem*, p. 58.

Nietzsche define este modo de hacer filosofía como decadente. En su descrédito de las pasiones y los sentidos, y en su afirmación de una realidad trasmundana, esta filosofía se revela como el síntoma de un modo enfermo de relacionarse con la vida.

Como veremos en el próximo capítulo, para Nietzsche las interpretaciones no son tanto el resultado de procesos abstractos de razonamiento como el resultado de una disposición corporal, donde el cuerpo es entendido como una gran razón que está detrás del pensamiento. Al eliminar el mundo de la verdad y, por lo tanto, el mundo de las apariencias, las interpretaciones dejan de medirse de acuerdo a un criterio de la verdad, y se miden según su carácter de afirmación o negación de la vida.

En este sentido, Nietzsche se llama a sí mismo psicólogo: porque, dice, se posiciona como aquel capaz de diagnosticar si los sistemas filosóficos nacen desde un resentimiento hacia la vida o desde a una afirmación de la vida.

Nietzsche contra el castradismo

En el párrafo de *El crepúsculo de los ídolos* que sigue inmediatamente a esta “Historia de un error” Nietzsche define al castradismo característico de la filosofía tradicional y de los trasmundanos con un comentario del sermón del monte de los olivos. En este sermón, refiriéndose a la sexualidad, dice: si tu ojo te escandaliza, arráncatelo. Desde los valores del sacerdote – pasando por los del científico y los del filósofo–, el ideal ascético revela toda su hostilidad contra la multiplicidad insondable de la vida.

Para Nietzsche la trasmutación de todos los valores no busca eliminar o extirpar las pasiones, la sensualidad, los sentidos, la corporalidad sino asignarles un lugar nuevo. Así, Occidente sólo puede sanarse a sí mismo aceptando todo aquello que rechazó y que dejó en la sombra. Las pasiones, el cuerpo, el animal, la mujer, la sexualidad, los sentidos y los afectos.

En el *Crepúsculo de los ídolos* se postula que la castración implica un rechazo a todas las formas de sensualidad, afectividad y erotismo. Para Nietzsche, quienes la sostienen y la reproducen no pueden relacionarse con la corporalidad y las pasiones sin llevarse a su propia ruina. Esta es la forma con la que comúnmente se entiende la misoginia: un odio hacia las mujeres que las estigmatiza como culpables de su propio mal.

Como dice Derrida en *Espolones* la verdad como mujer es como un velo o vestido que no esconde nada debajo de los pliegues más que nuevos pliegues, allí no hay un falo, del mismo modo que detrás de una interpretación no hay más que otra interpretación. Este es un modo no

tradicional de hacer filosofía que se ubica en los límites del discurso filosófico. No trata de encontrar axiomas, verdades o fundamentos últimos para derivar nuevas conclusiones sino que trata de realizarse como una operación femenina, en tanto sabe la verdad de la no-verdad y, por eso mismo, no otorga sentido a la castración. No hay un fundamento. Esto no significa que todo sea un sin sentido o que no haya un momento donde la lógica y la argumentación sean válidas y necesarias, sino que todas las conclusiones son provisionarias y no existe una verdad absoluta.

El impulso filosófico como rechazo al dolor

Además del rechazo a la sexualidad estos seductores inexpertos también rechazan lo vital por otra razón: por miedo al dolor. Este miedo del dolor es lo que configura los grandes trasmundos de la filosofía. Las categorías de sustancia, sujeto y causalidad –desde la perspectiva nietzscheana– sirven únicamente para dar una explicación que anule la posibilidad del dolor. Son categorías metafísicas que buscan reconducir la multiplicidad, la unidad, el movimiento hacia lo estático, por miedo al cambio, la transmutación, el dolor y la muerte.

La castración entonces –que siempre opera bajo amenaza– representa un odio hacia todo aquello que implica la vida. En la perspectiva nietzscheana, Sócrates reproduce esta posición junto a los sacerdotes cristianos quienes, frente al dolor de la vida, decidieron negarla por completo. Al preferir la muerte al exilio Nietzsche argumenta que Sócrates se muestra como un trasmundano: prefiere sus ideas a la vida. En la perspectiva nietzscheana es la vida y la afirmación de la vida aquello que justifica las ideas, y no al revés.

En igual modo, Nietzsche considera el odio de Schopenhauer hacia las mujeres como una consecuencia de su debilidad. Su debilidad lo obliga a prohibirse a sí mismo la sensualidad y el erotismo y lo lleva a abrazar así el ideal ascético. Es débil porque necesita prohibirse algo que de serle accesible le generaría impulsos incontrolables. En ese sentido es débil y en ese sentido los auténticos perversos o lujuriosos serían quienes caen bajo esta forma radical de alejamiento de las mujeres y de la vida.

El velo, entonces, como operación femenina, se ubica entre el escepticismo y la metafísica dogmática y se asemeja a lo que es el juego del niño, el arte y la creación de ficciones afirmadoras de la vida, en “Del las tres transformaciones” del *Zaratustra*. Esta afirmación de la vida no implica una mera inversión por la que los sentidos y la sensualidad serían lo único valioso. El escepticismo y el hedonismo son todavía el reverso necesario del dogmatismo, es decir, constituyen una mera inversión incapaz de atacar la estructura misma de las jerarquías metafísicas.

Espolones

La mujer es la distancia misma, en palabras de Derrida, el corte del espaciamiento, la afirmación artística de que toda interpretación es una perspectiva. Detrás del velo siempre hay otro velo. La distancia es necesaria para poder apreciar la distancia pero también para no dejarse matar por ella, para salir de su distancia castradora. En *Espolones* Derrida retoma el apartado de la *Gaya Ciencia* que se refiere a las mujeres y su acción a distancia. En *Genealogía de la Moral*, el pathos de la distancia caracteriza a los nobles frente a los esclavos y es la misma distancia de la operación femenina. Ubicarse entonces, entre el escepticismo y la filosofía dogmática, es el movimiento de esta operación femenina. Dice Derrida:

En el espacio de ese paréntesis puede intentarse guiar esta fabulación hacia el motivo de la castración *en* el texto nietzscheano, es decir, hacia el enigma de una no-presencia de la verdad. Voy a tratar de demostrar que lo que se expone en letras rojas en el “*se convierte en mujer, se hace cristiana...*”, es un “ella (se) castra”, castra porque está castrada, juega su castración en el espacio de un paréntesis, finge la castración –sufrida e infligida– para dominar al señor de lejos, para producir el deseo y al mismo tiempo, lo que viene a ser “lo mismo”, matarlo⁸⁶.

Hay una relación inescindible entre la verdad y la sexualidad. El filósofo dogmático en su afán de desvelar la realidad se asemeja a un amante inexperto que no conoce los juegos de la seducción y el erotismo. Cuando la verdad se convierte en mujer, se hace cristiana, finge su castración, finge creer en las verdades sobre su cuerpo y la sexualidad que le impone la religión. La verdad está castrada porque se vuelve inaprensible, lejana, inasequible, prometida al virtuoso y al piadoso, solo accesible en el mundo verdadero o el mundo de las ideas. Esta lejanía a la vez que seduce es mortífera, porque es inaprensible.

Para Derrida quizás “la mujer”:

No sea nada [...o] Quizás sea, como no-identidad, no-figura, el simulacro, el abismo de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamiento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*⁸⁷.

La mujer no es nada en el universo de la economía teórico política del falocentrismo. La mujer en este contexto es, en todo caso, una línea de fuga, una maquinaria de resistencia frente a la

86 Derrida, J., *Eperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, Champs 41, 1978, p. 29.

87 *Ibidem*, p. 34.

misoginia. Es la no propiedad a sí del sujeto, como constante desasimiento que, del mismo modo que la noción de resto, impide toda totalización de un sistema teórico. La mujer ejerce una acción a distancia, seduce pero no se deja seducir. La mujer es lo indeterminado, lo abierto y lo desconocido.

La deconstrucción derridiana ha señalado que el pensamiento occidental se estructura construyendo pares de oposiciones en los que uno de los polos se subsume al otro. En estas oposiciones, de un lado queda la serie de lo masculino, racional, objetivo, la actividad, lo inteligible, y a esta serie se le subordina la de lo femenino, lo irracional o las pasiones, lo subjetivo, la pasividad y lo sensible. La mujer, entonces, para gran parte del canon filosófico tradicional, no es más que el anverso de aquella luz proyectada por la luminosidad de la racionalidad varonil. La mujer es siempre la oscuridad con respecto a esta operación y, en la perspectiva nietzscheana, en ello reside su capacidad de configurar una posición crítica de la misma. En palabras de Freud, la sexualidad femenina es el continente negro del psicoanálisis.

Este esquema dicotómico del pensamiento metafísico occidental se hace patente en la tabla de los pitagóricos. Aristóteles resume esta herencia en su *Metafísica* donde explica que esta tabla se estructura a partir de la oposición entre: el límite, lo impar, lo uno, lo derecho, lo masculino, lo estático, lo recto, la luz, lo bueno, lo cuadrado, por un lado, y por otro lado, lo ilimitado, lo par, lo múltiple, lo izquierdo, lo femenino, lo que está en movimiento, lo curvo, la oscuridad, lo malo y lo oblongo. Estos opuestos no son neutros, sino que los elementos de la primera serie subordinan a los de la segunda. Desde entonces el modo de entender la filosofía y la metafísica queda asociado a una búsqueda de la verdad entendida como búsqueda de un *arkhé* (fundamento) de realidad. Este fundamento estará ligado a la condición luminosa, masculina y recta, y no a la parte oscura, femenina y curva. A partir de la deconstrucción es posible entender la relación entre el logocentrismo y el falocentrismo que hay en este modo dicotómico de pensar.

La operación femenina que invoca Derrida en *Espolones* busca desarticular estas dicotomías y problematiza la posibilidad misma de la interpretación final, de la invocación, de la presencia última y unívoca del padre, Dios o el principio para detener mediante un punto de almohadillado, aquello que Lacan denomina el flujo incesante de los significantes. A la definición del significante fálico de Lacan como “significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado⁸⁸”, Derrida opondrá las figuras hermafroditas –o, mejor dicho, figuras *más allá* del varón y la mujer– como la pluma, el estilete, el espolón del velero (por el mástil y la vela), pero también por el mascarón que hiende la superficie adversa y el paraguas, entre otras.

88 Lacan, J., “La significación del falo”, *Escritos*, Tomo II, Buenos Aires, Siglo XX, 2002.

El estilo de Nietzsche sería una puesta en práctica de esta operación que tantos intérpretes han señalado como poética o literaria, y en este sentido, no sería un estilo filosófico. La figura del paraguas, junto con la del velero, compuesto por la vela –*voile*, que en francés quiere decir también “velo”– y el mástil, configuran un espacio ficcional de resistencia a los fetichismos esencialistas de Occidente. A partir de Nietzsche hay una línea de fuga del discurso filosófico tradicional que se acerca más a lo que Barthes entiende como texto, es decir, una trama, un velo y una creación. El filósofo es un creador, un tejedor de interpretaciones, una mujer parturienta.

Estas figuras hermafroditas que Derrida opone tanto al falocentrismo como a un posible vaginocentrismo se relacionan en un juego que cuestiona los planos metafísicos, fenomenológicos, hermenéuticos, semánticos, políticos, psicoanalíticos, médicos y anatómicos que presuponen la dicotomía mujer-varón en su interior. La figura del paraguas resume la interpretación de Derrida porque, en primer lugar, hace referencia a la noción de *restancia* a aquello que nunca es posible de ser incluido en una totalización. En ese sentido el fragmento póstumo “He olvidado mi paraguas” de Nietzsche es un claro ejemplo de la imposibilidad de agotar una cuestión mediante la hermenéutica. A la hora de recopilar los escritos de Nietzsche los hermeneutas se encuentran con el siguiente problema: en un papel separado entre las hojas que conforman los cuadernos de los escritos póstumos hay un papel que dice “He olvidado mi paraguas”. A la hora de preparar la edición de su obra se inician discusiones en torno a la pertinencia y no pertinencia de incluir esta frase. La imposibilidad de decidir con certeza acerca de la pertinencia de incluir esta frase señala el funcionamiento velado de la verdad de todo conocimiento. Además, la distinción entre lo propio y lo impropio también quedará suspendida como en todas las dicotomías que estructuran el pensamiento metafísico. Esta suspensión, como quien suspende una tela o un velo, no implica realizar una topología de la oposición –lo que restablecería todo el juego de lo propio y lo impropio– sino un desplazamiento de la estructura jerárquica misma. Es a partir del desmantelamiento nietzscheano del mundo verdadero que se vuelve posible el gesto del posestructuralismo, con su idea de realidad como trama o texto y no como interpretación verdadera con sentido absoluto. Esta noción de texto, trama y escritura también se acerca a la idea de *écriture féminine* de Hélène Cixous quien, en *La llegada a la escritura*, se refiere a una lengua que hablan las mujeres cuando no hay nadie cerca para corregirlas; es una lengua que está ligada al inconsciente. Tanto Derrida como Cixous coinciden en señalar que el paso (no) más allá que debe dar la filosofía, una vez caído del mundo de la verdad, sólo puede darse con la modalidad del pensamiento poético y de la escritura poética.

Nos interesa este pasaje para pensar el valor de la escritura y del testimonio como práctica política que no se destina a contemplar una verdad, sino a construir un mundo donde el Derecho se aproxime a la Justicia. Es decir, un modo de escuchar aquellos testimonios del dolor y de la violencia como testimonios que son relevantes para el pensamiento filosófico político.

Sarah Kofman: Nietzsche y la metáfora

En *Nietzsche y la metáfora*, Sarah Kofman analiza el texto nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y lo piensa como un entramado de metáforas que deben entenderse en una relación recíproca e inescindible. Lo primero que llama su atención es que todas las metáforas que usa Nietzsche para describir la filosofía son arquitectónicas y, además, son utilizadas para describir un mundo de conceptos rígidos. Este tipo de metáforas revelan el modelo fálico y arquitectónico sobre el que se asienta la filosofía.

La primera metáfora que analiza Kofman es la de la colmena de abejas. Siguiendo a la autora esta metáfora deconstruye la oposición entre mente e instinto al inscribir el trabajo científico en el ámbito de lo vital. La actividad metafórica de la que nacen los conceptos es instintiva. El panal aparece como un símbolo del ordenamiento sistemático de los conceptos. Así, la ciencia es ridiculizada por confundir metáforas con esencias.

El lenguaje científico, al rechazar las metáforas, busca esconder su carácter perspectivo frente al lenguaje cotidiano en un intento de dominar el mundo encastrándolo, compartimentándolo y, a la vez, intentando protegerse del mundo. En ese sentido la ciencia no nace de una abundancia de vida sino de una necesidad de dominio.

Con esto, el panal, la torre y la fortaleza conforman una construcción geométrica piramidal que, en su distribución, se asemeja a las deducciones geométricas de Spinoza. Esta nueva metáfora demuestra que, gracias al concepto, se hace posible la construcción de un mundo jerarquizado. El orden piramidal aparece como opuesto al devenir de lo sensible.

Esta pirámide, que se traza como una pirámide egipcia, contiene las impresiones momificadas que sepulta. Luego, Nietzsche describe la metáfora del columbario romano, donde se guardan las cenizas de los muertos y que permite que la momificación preserve el rostro de los enterrados. En el columbario sólo quedan cenizas. Así, el concepto es el residuo de las metáforas. La vida se volatiliza en un olvido completo de las diferencias. Este remedio se convierte entonces en veneno: la idea opera de manera castradora, logrando una inversión de perspectiva donde lo alto se vuelve bajo y lo bajo alto, y Dios queda encima; pero si el fundamento de este edificio es

Dios, entonces estará destinado a caer porque este es el concepto más vacío de todos los conceptos, construido sobre impresiones tan móviles como el agua.

Luego del columbario romano se describe la tela de araña. La arquitectura de conceptos, aquí, se representa como una red de tela de araña flexible para ser transportada y sólida como para resistir al viento. La red de conceptos no es un espejo de alguna naturaleza perenne, sino que es creación del hombre, como la tela es creación de la araña. Como un vampiro la araña desangra los objetos que son atraídos a su red. De este modo opera la perspectiva conceptual al reducir una multiplicidad sensible a ciertos rasgos, en pos de universalizar en conceptos. Entonces, el concepto se alimenta de la vida y la vuelve pálida y descolorida. El alimentarse de la vida no constituye una forma de vida sino una acción fantasma de la vida; esta alimentación fantasma es un síntoma del carácter necesitado de la tela de araña. Así, la alegría de conocer se convierte en un mero volver a ingerir lo que se puso en el mundo. Dios es la araña suprema en este esquema del conocimiento.

Este instinto metafórico, que es reprimido en la actividad conceptual y científica (porque lo enmascara) aparece en el arte. Se trata, una vez más, de una línea de fuga desde el *logocentrismo*, una operación femenina.

Jacques Derrida: la democracia como hermandad de hombres

En *Políticas de la amistad* Jacques Derrida señala cómo el vínculo comunitario y político se basa en el sacrificio de las mujeres. La democracia occidental nace del modelo griego, donde la participación de hombres libres no incluía a mujeres, esclavos o extranjeros. Este modelo se reproduce en la distribución de poder que propone el complejo de Edipo en el psicoanálisis. Después de matar al padre, los hermanos se dan cuenta de que necesitan defender el tabú sobre el incesto porque si no seguirán luchando por las mujeres. Las mujeres aparecen en este esquema como meros objetos de transacción. La misma escena aparece en la narrativa acerca de los orígenes en las tres religiones del libro. El cristianismo, el judaísmo y el islam presentan la figura de Eva como responsable del incumplimiento de la ley y la alianza con el padre. Esta herencia define la democracia bajo el modelo de hermandad: mi igual es únicamente mi similar. El hermano no está lejos, está cerca. Un hermano no es una hermana, sino un hermano varón. Este legado continúa en la modernidad y en la revolución francesa. Los valores de libertad e igualdad se definen como fraternidad entre hermanos varones.

Cuando Olympe de Gouges reclamó durante la revolución francesa la necesidad de declarar los derechos de las mujeres fue guillotinado por sus compañeros revolucionarios. Aun en

la Ilustración la fraternidad se definió en la práctica como hermandad de varones. Según Derrida, la única alternativa para las mujeres, ante esta alianza fraterna, es excluirse o convertirse en un caso del hermano.

El lenguaje y la política deben ser transformados por el feminismo, y no es el feminismo el que debe adaptarse a estos sistemas. Entendemos el feminismo como un movimiento que convoca tanto a varones como a mujeres. Creemos que el falocentrismo es el resultado de la negación de lo femenino tanto en las mujeres como en los hombres y que el problema de la asimetría de poder se da a través de las relaciones sociales. En este sentido sin interpelar a los varones no hay una posibilidad de modificar estas relaciones. Es necesario repensar la maternidad, la empatía y la ética del cuidado como modelos para la comunidad y esto no implica una posición esencialista; sino una forma de operación femenina que, alejándose de cuestiones anatómicas, busca reivindicar aquello que fue calificado como inferior desde una perspectiva falocéntrica que además lo transformó en trabajo no pago.

Así, partiendo de la definición derrideana del falologocarnocentrismo y del análisis de su relación con las críticas nietzscheanas a las ideas trasmundanas y misóginas de las metafísicas – que afirman la existencia de un mundo verdadero o un significante fálico– es posible intentar otro modo de hacer filosofía, en los límites del discurso filosófico. Este es un paso necesario en la deconstrucción de los supuestos metafísicos que sostienen y justifican la violencia contra las mujeres y los animales. Si la verdad no proviene de un Dios padre, sino que se disemina y multiplica como un tejido y una trama, sólo entonces, otras voces y otros saberes son posibles. Con nuevos acuerdos será posible una práctica filosófica que se constituya como una apuesta política, permitiendo la escucha de los testimonios políticos del dolor que produce la violencia del logofonofalocarnocentrismo.

Capítulo 2

Diferencias sexuales, fuerzas y corporalidad

El eterno retorno de Nietzsche y las diferencias sexuales

En este capítulo trato dos ejes conceptuales: por un lado, la idea nietzscheana del eterno retorno y, por el otro, las *diferencias sexuales* tal como las piensan Anne Berger, Jacques Derrida y Hélène Cixous para explicar en qué sentido las vinculo con las ideas nietzscheanas de fuerza y de eterno retorno.

El eterno retorno

¿Qué es el eterno retorno? Para decirlo sintéticamente: es el punto donde las fuerzas que componen la voluntad de poder se cruzan. Las fuerzas, en plural; porque Nietzsche toma esa noción de la física de su época. En este sentido, las fuerzas pueden pensarse como vectores matemáticos y como líneas en el espacio y en el tiempo. Esta idea de voluntad de poder compuesta por fuerzas es lo más parecido a una cosmología en el pensamiento nietzscheano; sería el *arkhé* (principio o fundamento) a partir del cual se estructura el sistema. Los sistemas de los filósofos presocráticos tenían un principio o fundamento; el aire en el sistema de Anaximandro, el fuego en el sistema de Heráclito, y el agua en el sistema de Tales. Para estos sistemas el *arkhé* era un principio real y objetivo; en cambio, en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, la voluntad de poder es un principio meramente explicativo, una ficción útil para explicar la realidad.

Para fundamentar el eterno retorno Nietzsche postula que, si el tiempo y el espacio son infinitos, entonces, todas las combinaciones posibles de las fuerzas siempre se van a repetir al infinito. Así, el universo es una rueda donde cada momento se repite una y otra vez. En esta visión

circular del tiempo no hay necesidad de una creación *ex nihilo*, ni de una trascendencia. El mundo siempre estuvo ahí y siempre lo estará en una repetición fatalista de cada instante. Si las fuerzas se repiten a sí mismas, entonces, el universo es una repetición al infinito. Esta es la versión ontológica del eterno retorno.

Si no hay un inicio del mundo entonces Dios ha muerto y La Verdad con mayúscula murió con él. En este sentido, Nietzsche es un posestructuralista *avant la lettre*. De hecho, el posestructuralismo retoma las críticas nietzscheanas a la metafísica tradicional para postular el carácter contingente y provisorio de las verdades.

En uno de los últimos párrafos de *La gaya ciencia* aparece una de las primeras formulaciones del eterno retorno en la obra nietzscheana. Allí un demonio nos enfrenta con la siguiente pregunta: ¿nos atreveríamos a vivir de nuevo cada uno de los instantes de nuestra vida de nuevo? Esta apelación nos obliga a confrontarnos con dos posibilidades: o bien, la posibilidad de revivir la vida se presenta como una pesadilla, o bien, como una gran bendición. Aquí el acento del eterno retorno ya no es tanto cosmológico, sino ético ¿Cómo viviríamos nuestras vidas si supiéramos que vamos a revivir cada instante para siempre?

Es necesaria entonces una transmutación del pasado, hasta alcanzar una integración de cada experiencia, incluso las más dolorosas, rompiendo así la cadena de la repetición porque el pasado vuelve, pero ahora transformado en tanto es afirmado. Lo que retorna ya no vuelve idéntico a sí mismo; vuelve transformado por la voluntad de quien es capaz de darle un sentido positivo. Para realizar esta afirmación es necesario practicar una alquimia y el dolor será el fuego donde se consumen las cenizas de la subjetividad para dar nacimiento al ultrahombre. Es por esto que Zarathustra baja de las montañas trayendo sus cenizas al mercado: ya atravesó el fuego iniciático del dolor y puede hacer señas hacia su transmutación. Zarathustra baja al mercado para regalar la verdad del eterno retorno, la afirmación más plena de la vida en todos sus aspectos. Es a esto lo que Zarathustra llama la ofrenda de la miel.

En el párrafo “De Del las tres transformaciones” Nietzsche propone un camino donde aparecen tres figuras. La primera es el camello, que con su obediencia se arrodilla ante la pesada carga de las verdades heredadas; luego está la figura del león, que con su orgullo niega los valores heredados; y al final está la figura del niño, que con su juego puede crear nuevos valores. La creación y el juego son las características centrales de esta última figura. En el prólogo a *La gaya ciencia* (texto cercano a la escritura del Zarathustra) Nietzsche habla del niño escaldado y señala que, en las tres transformaciones del espíritu (camello, león, niño), en el pasaje del momento del león al niño es necesario abandonar el orgullo del león para poder integrar los aprendizajes del

dolor. El dolor, así, aparece como la clave de la transmutación que implica el eterno retorno. De hecho en este prólogo se habla del dolor como un gran maestro.

El niño escaldado transmuta la muerte y vuelve a nacer a través del fuego, del mismo modo en que Zaratustra baja al mercado con sus cenizas. Al hablar del niño, en mi interpretación, Nietzsche no apunta a la primera infancia ni a su inocencia, sino al saber que surge de la transmutación que implica la muerte y resurrección en vida. Convertirse en un niño no se trata entonces de volver a la infancia sino de volver a nacer al atravesar la propia muerte. Esto liga también al eterno retorno con la idea de la vida como mujer y a la imagen de la parturienta y los dolores del parto. Tanto el niño escaldado, como Zaratustra con sus cenizas y la parturienta son imágenes posibles de la transformación que es para el hombre el encuentro con el dolor a partir de su integración en el eterno retorno.

¿Y qué es lo que se transmuta? En este prólogo, Nietzsche menciona al dolor como gran maestro. La herida y el dolor señalan el movimiento que el niño hará para darse nacimiento a sí mismo y volver fortalecido de su propia muerte. Es por eso que sólo el niño es capaz de hacer lo que el león no puede. El niño es como el fénix, el ave mitológica que periódicamente se consume en el fuego para renacer de sus cenizas. El león, con toda su fuerza y orgullo, solamente niega el pasado y no puede extraer enseñanzas del dolor. El orgullo se lo impide. La pura negación de todo lo heredado y el orgullo son máscaras del miedo. Para ser niños nuevamente es necesario morir y renacer en vida.

Tal como propone Mónica Cragolini en *Nietzsche. Camino y demora*, si pensamos la obra de Nietzsche a partir de estas tres transformaciones del espíritu podemos decir que *El origen de la tragedia* es el momento de la obra nietzscheana análogo al momento del camello, donde aún mantiene una hipótesis ontológica trascendente: el uno que subsume lo apolíneo y lo dionisiaco. El texto plantea una hipótesis trascendente y en, en este sentido, un arrodillarse frente a la metafísica tradicional, que necesita un principio y un fundamento que jerarquice la realidad. El resto de la obra de Nietzsche, en su espíritu y contenido, es análoga al momento del león: *La genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal*, *Humano demasiado humano* y *Aurora*. Son libros donde se crítica a la metafísica occidental y los valores heredados. Por último, el *Zaratustra* y el prólogo a *La gaya ciencia* son textos análogos al momento del niño, donde aparecen nuevos valores y nuevas verdades provisionarias, entre ellas el eterno retorno, luego de que las verdades heredadas fueron cuestionadas.

El eterno retorno, entonces, es un movimiento que puede darse de varias maneras. La primera manera es cuando las fuerzas se repiten incesantemente, de modo idéntico a sí mismas.

Bajo esta interpretación caen las lecturas de Martin Heidegger y Roberto Espósito⁸⁹, pero también las lecturas que restringen el eterno retorno a ser una noción cosmológica o metafísica, sin un contenido ético. Otra posibilidad es darle un carácter afirmativo pero desde la perspectiva metafísica sin relacionarlo con la ética. Otra posibilidad es relacionarlo con la ética pero sin vincularlo la experiencia del dolor, eje sobre el que se basa la lectura propuesta de este trabajo.

Esta posibilidad implica un desplazamiento en esta identidad de lo que retorna, donde el pasado vuelve transformado y trasmutado en tanto se lo afirma y desea, sobre todo, aquellas experiencias dolorosas que transforman la subjetividad, como el fuego convierte la madera en cenizas. En tanto querido/afirmado el pasado deja de ser igual a sí mismo.

Este segundo modo del eterno retorno, que no se representa como un círculo sino más bien como una espiral ascendente, invoca la trasmutación del dolor y esta trasmutación no puede hacerse apelando a la facultad de la razón sino a una fisiología de las fuerzas; es decir, desde el cuerpo y los afectos.

Las fuerzas

El cuerpo es para Nietzsche una: “multiplicidad de voluntades de poder: cada una con multiplicidad de medios expresivos y de formas”⁹⁰, y la voluntad de poder está conformada por fuerzas. Estas fuerzas o líneas en el espacio tiempo componen la voluntad de poder y el cuerpo.

El cuerpo es el *Selbst* y el *Id* nietzscheano⁹¹. El *Selbst* es la gran razón frente a la pequeña razón que es el yo, un mero traductor. El *Id* (ello) es el espacio del que provienen los pensamientos sin que yo los llame. En *Más allá del bien y del mal* dice Nietzsche: “Los pensamientos vienen cuando ellos quieren, no cuando yo los llamo”⁹². Para Nietzsche la subjetividad no vincula al individuo con el pensamiento como una propiedad o presencia a sí, sino que hay tensiones y multiplicidades detrás de cada pensamiento. Cada pensamiento se conforma a partir de una suerte

89 En su trilogía *Inmunitas, Communitas y Bios*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011 el autor señala que la voluntad de poder no logra romper con la repetición de lo mismo y se vuelve sobre sí misma en el modo del resentimiento. En mi opinión esta es solamente una estrategia argumentativa de Espósito para señalar que es a partir de las coordenadas de su pensamiento que es posible romper con el ciclo de la repetición.

90 Nietzsche, F., NF, *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, KSA 12, § 1 [58]. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, trad. J. L. Verma, J. L. y Limares, J. B. Limares, Madrid, Ténos, 2006, § 1 [58].

91 Si bien Sigmund Freud afirmó no haber leído a Nietzsche, ambos tenían una persona en común Lou Andreas Von Salomé que participaba del círculo freudiano de discusión intelectual y estaba al tanto del pensamiento nietzscheano. Es posible que en estas conversaciones estas ideas nietzscheanas en torno al cuerpo como el “ello” hayan inspirado parte de la formulación freudiana del inconsciente.

92 Nietzsche, F., JBG, KSA 5, § 17. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. Sánchez Pascual, A., Madrid, Alianza, 1997, p. 203.

de traducción o, mejor dicho, a partir de una reducción, producto de un juego de tensiones entre los impulsos del cuerpo:

Todo lo material es una especie de síntoma en movimiento de un acontecer desconocido [...] No existe ninguna relación necesaria entre espíritu y materia, como si estas de cierto modo agotaran las formas de exposición y fueran las únicas en representarlas [...] los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: detrás de ellos se nos muestran los apetitos, y el apetito fundamental es la voluntad de poder.⁹³

Todo lo material es una especie de síntoma en movimiento de un acontecer desconocido. La voluntad de poder está detrás de todos los fenómenos, constituyéndolos en las diferentes combinaciones y morfologías de los cruces de las fuerzas. No hay una relación necesaria entre pensamiento y realidad; es decir, el pensamiento no es el único modo posible de aprehender la realidad: hay una epistemología no antropocéntrica en el pensamiento nietzscheano. El pensamiento no es el origen del conocimiento sino una traducción del mismo originada en los apetitos y la voluntad de poder.

Más adelante continúa explicando la relación entre el cuerpo y los pensamientos:

Todo lo que penetra en la conciencia es el último eslabón de una cadena, una conclusión. Que un pensamiento sea inmediatamente causa de otro pensamiento es sólo algo aparente. El acontecer en el que hay realmente un enlace tiene lugar por debajo de nuestra conciencia: ¡las series y sucesiones de sentimientos, pensamientos, etc. que aparecen son síntomas del auténtico acontecer! Por debajo de cada pensamiento se esconde un afecto. *Ningún pensamiento*, ningún sentimiento, ninguna voluntad nace de un impulso determinado, sino que son un *estado global*, una superficie total de toda la conciencia y resultan de la fijación de poder en ese instante de *todos* los impulsos que nos constituyen, es decir, tanto de los impulsos que en ese momento dominan como de los que le obedecen o resisten. El pensamiento siguiente es un signo de cómo se ha desplazado entretanto la situación de poder en su conjunto.⁹⁴

El pensamiento no es una seguidilla lineal de proposiciones, como pretende la lógica, sino el resultado de un estado global de entrecruzamientos de afectos que cambia constantemente. En la misma época que Nietzsche, Freud pensó la relación entre la repetición y el trauma. Aún cuando se ocupó de afirmar explícitamente que no había leído a Nietzsche, hay algo en su idea de elaboración del trauma que encuentro muy cercana a la idea de afirmación nietzscheana de la vida, aun en su carácter trágico. Tanto Freud como Nietzsche entendieron que el dolor se multiplica a sí mismo cuando no es transformado o elaborado.

93 Nietzsche, F., NF, Nachgelassene Fragmente 1888-1889, KSA 12, § 1 [59]. Nietzsche, F., *Fragments...*, *op. cit.*, § 1 [59].

94 Nietzsche, F., NF, Nachgelassene Fragmente 1888-1889, KSA 12, § 1 [59]. Nietzsche, F., *Fragments...*, *op. cit.*, § 1 [59].

El cuerpo para Nietzsche, entendido como entrecruzamiento de afectos o fuerzas⁹⁵, no es exclusivamente humano, ni racional, ni animal, ni masculino, ni femenino. Tampoco es meramente un cuerpo biológico o anatómico. No es la máquina cartesiana: es un campo de fuerzas donde la vida, la muerte, el dolor, el goce y, también, las diferencias sexuales se entrecruzan. En la metafísica tradicional el cuerpo queda subsumido bajo el imperio de la razón; pero a partir de la idea de transvaloración nietzscheana el cuerpo puede imponerse a la herencia que nos pide reservarlo al altar de sacrificios.

Para Nietzsche la filosofía, a partir de Sócrates, es un modo de negar el dolor y es un movimiento impulsado por el miedo. Esto lo retoma o, más bien, lo inicia Platón, y lo recogen la patrística medieval y el pensamiento cristiano y protestante para llegar a la modernidad y al racionalismo donde la razón desconfía de los sentidos. Así, en esta tradición filosófica, el cuerpo y los sentidos deben desestimarse para la epistemología. En lugar de preguntarse por los sentimientos que contiene o puede contener el pensamiento y por el pensamiento que pueda emerger del mundo de los sentimientos, la filosofía niega el valor epistemológico del cuerpo y de los sentidos porque (aún si siendo capaces de aportar alegría u otra información) los considera el portal hacia la experiencia del dolor.

Nietzsche compara a los filósofos con los despreciadores del cuerpo (como los llama en el *Zarathustra*) y con dentistas que no hacen bien su trabajo: al encontrarse con una pequeña caries, extraen el diente entero. A esto Nietzsche lo define como el castradismo occidental.

Las diferencias sexuales

Las diferencias sexuales son parte de un idioma –utilizo idioma en el sentido en el que lo define Anne Berger en *El gran teatro del género*– que surge dentro de una constelación de textos de autores franceses de la generación de los años sesenta y el setenta, como por ejemplo, Jacques Derrida y Hélène Cixous, en diálogo y discusión con el psicoanálisis. Sobre todo con la línea contemporánea a ellos que es la línea lacaniana.

La recepción norteamericana de las diferencias sexuales cometió ciertos desplazamientos y unificaciones –que acabaron luego reproduciéndose en Francia, en Europa–, donde las ideas en torno al género comenzaron a circular como si fueran invenciones norteamericanas que no tuvieran un diálogo con estos textos de autores franceses que, además, se leyeron un poco al modo collage en lo que se conoce como *French Theory* en las universidades norteamericanas. Este modo

⁹⁵ Para una definición de la corporalidad desde una perspectiva posnietzscheana en términos de entrecruzamiento de fuerzas véase: Cragnolini, M., “Filosofía nietzscheana de la tensión. La re-sistencia del pensar”, *Contraste. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol V, Universidad de Málaga, 2000, pp. 225-240.

poco atento a las singularidades de cada autor y a las variaciones entre un autor y otro en torno a las diferencias sexuales es lo que permite que se haya entendido a estas posiciones en términos de esencialismo.

Derrida piensa las diferencias sexuales a partir de la analítica del *Dasein* de Martín Heidegger, en la que se distingue el plano ontológico, del plano del ente o el plano óntico. En *Geschlecht*, Derrida señala que la analítica del *Dasein* de Heidegger implica un pensamiento del ser que lo vincula con el presente, la presencia y la presencia a sí. A partir de la *epoché* fenomenológica hay una suspensión de las determinaciones para ocuparse del ser. Así, observa que Heidegger no trata la cuestión de la sexualidad del *Dasein*, o casi no la trata y se propone pensar este silencio como el síntoma de un protocolo de lectura posible.

Al no dar cuenta de la sexualidad Derrida sugiere que sería posible pensar en esta no determinación del *Dasein* heideggeriano, antes de las primeras categorías que definen al *Dasein*, el espacio para una sexualidad no dividida que, en su condición de no dividida, sería pura potencialidad; así, plantea que existe la posibilidad de afirmar que el *Dasein* es, antes que nada, sexual, pero se trata de una sexualidad no binaria.

Además, tal como señala Berger en *El gran teatro del género* Derrida señala que en la base etimológica de la sexualidad está la palabra corte, y que es esto lo que anula la posibilidad del binarismo porque la sección que implica el sexo como corte siempre puede volver a hacerse; entonces hay mucho más que dos sexos, así las diferencias se multiplican y no se anulan. Tanto a partir de la no determinación del *Dasein* como de la etimología de la palabra sexo Derrida propone una mirada no binaria sobre la sexualidad.

En “Sexuar las diferencias⁹⁶” Anne Berger define las diferencias sexuales como una danza, y en *Lectures de la Différence Sexuelle*⁹⁷ Hélène Cixous y Jacques Derrida las definen como un coro de voces múltiples. En esta estela del pensamiento las diferencias sexuales no son binarias, ni una esencia biológica, ni asimilables a la economía de valores del fonofalocentrismo.

Siguiendo el recuerdo de los gusanos de seda que Jacques Derrida relata en *Velos*, del mismo modo que la palabra *différance*, las diferencias sexuales no se prestan a la vista sino que aparecen en la lectura. En la palabra *différance* hay una letra diferente al modo “correcto” de escribir la palabra en francés. Hay una “a” en el lugar de la “e” pero esto sólo puede advertirse en el lenguaje escrito. Del mismo modo las diferencias sexuales no son visibles, no tienen que ver con la anatomía, o con las características que suelen asociarse a un género, sino al modo en el que

96 Berger, Anne, “Sexuar las diferencias” en *Lectora*, 14: 173-187. ISSN: 1136-5781, 2011.

97 Derrida, J., Cixous, H., *Lectures de la Différence Sexuelle*, Paris, Des femmes, 1994.

cada sujeto se define y es definido en su escritura, además, de un modo no binario sino en un modo siempre en devenir donde por momentos se asume una voz de mujer, de hombre y más.

En sus textos de *Lectures de la différence sexuelle* Jacques Derrida y Hélène Cixous no buscan intercambiar sus géneros, sino señalar la arbitrariedad del género y el sexo y también que hay más posibilidades aún que el cambio de género, porque en cada oración en realidad las voces dan cuenta de su participación en una sexualidad no binaria, múltiple y en constante devenir.

Al señalar que las *différences sexuelles* sólo aparecen en la lectura, tal como la palabra *différance* Derrida busca discutir la preeminencia del lenguaje hablado y la desvalorización de la escritura, definida tradicionalmente como un mero medio para transmitir ideas del pensamiento. Con las diferencias sexuales se busca discutir con el falocentrismo en general y también con el falocentrismo que supone la idea de significante fálico en el psicoanálisis lacaniano.

Estas fuerzas y diferencias, entonces, se multiplicarán tanto al interior de cada corporalidad como al interior de cada corpus textual. A partir de Berger, Cixous y Derrida deja de tener sentido hablar de lo femenino y de lo masculino o del hombre y la mujer como entidades cerradas. Lo mismo pasa respecto de las identidades sexuales como la homosexualidad o la bisexualidad o la heterosexualidad.

Me interesa esta idea de diferencias sexuales, en tanto danza y coro de voces que escapan al binarismo y se inscriben en sus multiplicidades al interior de cada sujeto, porque es posible leerlas como parte de los impulsos o fuerzas que constituyen la noción de corporalidad de Nietzsche. Berger se pregunta por la corporalidad de las diferencias sexuales, que en la propuesta derrideana parecen quedar asimiladas a un hecho de lengua, al pensar estas voces como fuerzas de la corporalidad, entendiendo el cuerpo no de manera biologicista, tal como lo hace Nietzsche, es posible entender la corporalidad de las diferencias sexuales. Además, las diferencias sexuales como multiplicidad de voces permiten pensar la sexualidad, el sexo y el género de un modo de que no anule no la diferencia y en ese sentido permita la posibilidad del encuentro amoroso con el otro.

Cuerpo y animalidad

A partir de esta definición de la corporalidad en Nietzsche –como entrecruzamiento de fuerzas– y de la propuesta de entender a las diferencias sexuales como parte de estas fuerzas, quiero centrarme en las relaciones que existen entre la violencia machista y la violencia hacia los animales.

Ya en las definiciones de la filosofía antigua, escolástica o moderna el hombre es presentado como un animal –racional–, pero animal al fin. El hombre en la tradición occidental es caracterizado como animal, pero también como un ser racional, divino, libre y responsable. El ser humano tiene una chispa de algo que trasciende el mero instinto. A su vez, el hombre construye un imaginario acerca del animal que incluye la falta de pensamiento, lenguaje y respuesta.

La consecuencia de esta mirada antropocéntrica no es únicamente la opresión de los animales, sino también el desprecio del hombre hacia lo animal en sí mismo, es decir, el cuerpo. Esta misma división entre lo humano y lo animal se reproduce al interior de la subjetividad humana, definiendo lo racional en oposición a lo instintivo, mecánico y afectivo.

El antropocentrismo presente en estas definiciones del ser humano como animal racional y la lógica sacrificial que este supone implica un rechazo del cuerpo, una desvalorización de los sentidos y de la afectividad. El humanismo, como teología secularizada –donde la idea de razón reemplaza la idea de alma– no separa solamente lo humano de lo animal, sino que apunta a una eliminación de lo animal en el hombre e identifica el camino de la moral y el conocimiento con el abandono de los sentidos y la sensualidad. El humanismo es, en este sentido, un proceso de domesticación de la animalidad del hombre. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* dice Derrida:

El daño que se desea, que se inflige al animal, el insulto al animal, sería entonces el hecho del macho, del hombre en cuanto *homo* pero asimismo en cuanto *vir*. El mal del animal es el macho. El mal le viene al animal por el macho. Sería bastante fácil mostrar que esa violencia que se inflige al animal es, si no de esencia, sí al menos predominantemente machista, lo mismo que la dominación misma del predominio guerrero, estratégico, cazador, viriloide.⁹⁸

El mal del animal es el macho y la violencia que se infringe al animal es predominantemente machista. Para la perspectiva derrideana, el falocentrismo es inescindible del carnocentrismo, y ambas se sostienen y a la vez fundamentan la herencia filosófica occidental que desprecia a las mujeres, el cuerpo, lo instintivo, la sexualidad y los animales. En la filosofía que nace a partir de la propuesta foucaultiana de entender la modernidad en términos de biopolítica, no es posible atender a las preguntas sobre la animalidad, el género y la discapacidad que abren los estudios contemporáneos. No hay en Michel Foucault, pero tampoco en Roberto Espósito un tratamiento de la cuestión del animal en su pensamiento en torno a la vida y el control sobre la vida y el biopoder. En el tratamiento derrideano de la animalidad se hacen presentes los supuestos androcéntricos del debate biopolítico contemporáneo.

⁹⁸ Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 125.

Estos supuestos fundamentan el maltrato y la crueldad sobre los animales; desde el mercado de comestibles, hasta la experimentación en animales con objetivos cosméticos. Este tipo de prácticas muestra el costado más cruento del valor asignado al “sacrificio” en la cultura occidental. Valoraciones que se sostienen a través de la construcción y jerarquización de pares dicotómicos como hombre-animal, mente-cuerpo, forma-materia, razón-pasión, masculino-femenino.

Friedrich Nietzsche opera un corte en esta tradición, a partir de su modo de articular la relación entre vida y política. En su pensamiento, la vida equivale a la voluntad de poder, y esta última configura al cuerpo como entrecruzamiento de fuerzas. El cuerpo es una gran razón y la conciencia es un mero instrumento del cuerpo.⁹⁹ Es la lucha de afectos lo que explica el movimiento de la conciencia y la emergencia de los pensamientos. Así, cada pensamiento es un resultado, que traduce un proceso a nivel pulsional, oculto para la conciencia. Este desplazamiento del valor asignado a la razón permite deconstruir el límite que separa al hombre del animal.

En relación a la animalidad del hombre, la deconstrucción señala en el carnocentrismo una matriz simbólica y política del sacrificio de la carne. Uno de los ámbitos donde este sacrificio se expresa con mayor brutalidad es en el de la industria de la carne. Así, es posible entender que el modo en el que viven los animales, en condiciones de hacinamiento, algunas veces privados de sueño, en ritmos de productividad hiper acelerados por procesos hormonales, en confinamiento, y con vidas llenas de sufrimiento no es deseable ni necesario salvo para asegurar los márgenes de ganancia de las multinacionales.

Volviendo sobre la deconstrucción de las definiciones tradicionales de lo humano Jacques Derrida señala que en la participación del animal en actitudes de culpa (cuanto comenten un acto incorrecto) es posible sostener su ubicación en el plano de la seducción, la vergüenza y, por lo tanto, de la culpa y la responsabilidad.¹⁰⁰ Muchas veces, cuando un animal transgrede las normas de la casa, se esconde o agacha la cabeza. El animal participaría así de la estructura del velo, y con ella se muestra además su vínculo con la mujer. La idea del Velo en Derrida tiene que ver con un modo de entender la verdad que ya no implica el modelo de la *alétheia* (desvelamiento) Esto permite pensar al animal más allá de la tradición que lo define como ausencia absoluta de respuesta y lo inscribe en el ámbito de la responsabilidad y, por lo tanto, de lo comunitario. Según Derrida, así, es posible la comunidad con el Otro más desemejante, es decir, con el animal.

99 Nietzsche, F., Za, KSA 5, “Von den Hilternwerten”. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, “De los trasmundanos”, trad. Sánchez Pascual, A., Madrid, Alianza, 2007, pp. 56-59.

100 Cfr. Derrida, J., *El animal...*, *op. cit.*, p. 77.

El derecho apunta hacia la igualdad y, para ello, es necesario el ejercicio de cierto grado de homogeneización. Sin embargo, como lo piensa Derrida, la igualdad debe mantenerse en tensión con la Justicia, que deconstruye incesantemente el plano del derecho. La Justicia difiere constantemente de los intentos de totalización del derecho. Es por esto que la Justicia implica un camino hacia el reconocimiento de la diferencia en un sentido muy radical, ya que busca mantener una apertura hacia el Otro más lejano y más desemejante. Así, desde una práctica de la Justicia como atención a la diferencia la animalidad deja de pensarse como mero instinto y respuesta automática; y presenta un grado de apertura que señala siempre a lo por-venir y que no puede anticiparse. El modo en el que la Justicia deconstruye la igualación a la que tiende el Derecho no puede calcularse y siempre encuentra nuevas configuraciones de la diferencia.

A partir del planteo de esta relación entre el animal y la mujer frente a la metafísica carnofalocéntrica en su sacrificio de los animales pero también del cuerpo, la sexualidad y las emociones (a las que tradicionalmente se asocia a las mujeres y se desvaloriza por esto) quisiera sumar a las personas con diversidad funcional (discapacidad) para profundizar en la crítica a los supuestos antropocéntricos de la biopolítica.

En el párrafo “De la redención”¹⁰¹ los personas con diversidad funcional son quienes le enseñan a la voluntad a afirmar el “así lo quise”¹⁰², afirmación radical que no pueden encarnar los discípulos (y, por esto, Zarathustra los llama “lisiados al revés”¹⁰³). Esta afirmación de la vida, aun en sus aspectos más terribles, es la misma invocación que en términos políticos configura lo ultrahumano cuando logra afirmar el eterno retorno.

En la discapacidad mental las funciones simbólicas y cognitivas se ven afectadas. La discapacidad mental niega a la conciencia como ámbito inmaculado de la luz del espíritu y permite pensar la racionalidad junto en relación a la afectividad. De otra manera si la racionalidad se viera definida únicamente en términos mentales tendríamos que admitir la imposibilidad de incluir a las personas con diversidad funcional dentro del ámbito de lo comunitario. Esta manera corporal y afectiva de entender el pensamiento permite entender que el discapacitado mental puede dar una respuesta por sus acciones y, por lo tanto, es posible que se implique en un modo de lo comunitario en el que pueda participar como sujeto responsable, sin ser sometido a la tutela, el ocultamiento, el rechazo o el maltrato.

Afirmar que el uso de la razón y el lenguaje humano son requisitos excluyentes para fundar el lazo comunitario no es tan simple frente a la realidad de la discapacidad mental. Esto mismo

101Nietzsche, F., Za, “Von der Erlösung”, *KSA* 5. Nietzsche, F., *Así habló...*, *op. cit.*, pp. 202-207.

102Nietzsche, F., Za, “Von der Erlösung”, *KSA* 5. *Ibidem*, p. 204.

103Nietzsche, F., Za, “Von der Erlösung”, *KSA* 5. *Ibidem*, p. 203.

habilita también la idea de una comunidad y una responsabilidad con el animal. Para una perspectiva que considera que el antropocentrismo es incuestionable, es difícil imaginar una comunidad que incluya a los animales; porque se afirma que el ámbito de lo político debe excluir a seres humanos que no responden a determinados criterios de racionalidad. La deconstrucción permite pensar otro modo de comunicación donde los afectos, y no la razón, juegan un rol central en la construcción del vínculo comunitario porque se abandona el binarismo que implica una separación tajante entre las emociones y la racionalidad.

En mi experiencia como voluntaria en hogares para personas con discapacidades severas pude comprobar que en muchas ocasiones las personas en contacto con personas con diversidad funcional no se dirigen a ellos directamente, sino a sus tutores o a sus hijos, aun en el caso de que las personas tengan solamente discapacidad visual. Las personas con diversidad funcional severas muchas veces se ven reclusos a espacios de encierro; las personas a cargo muchas veces los alimentan de modo rutinario y lo que transmite su mirada no es tenido en cuenta. Aunque la persona discapacitada tenga infinitas maneras de comunicar sus deseos, su amor o su rechazo, su palabra no es tomada en cuenta. El problema se profundiza cuando aquellos que deberían cuidar a una persona discapacitada perciben su fragilidad como una amenaza. Son frecuentes los casos de abandono, maltrato y abuso sexual hacia personas con diversidad funcional.

Solamente contemplando la escucha del Otro es posible una comunicación real con el discapacitado, y para que esta comunicación suceda, como decía Nietzsche, quizás haya que romperles los oídos a los filósofos. Es necesario comprender la relación de complicidad entre el logocentrismo, como predominio del pensamiento y la racionalidad, y el carnocentrismo, como sacrificio de la carne. En la deconstrucción, la relación entre razón y pasiones queda trastocada y torna posible pensar en la racionalidad de las pasiones y la pasión en la racionalidad.

Así, si la pregunta de la biopolítica implica una nueva articulación entre vida y poder –que no se reduzca a producir muerte y dejar vivir, sino a hacer vivir y a producir modos de vida– la cuestión de la animalidad, de la corporalidad, de la discapacidad, de lo femenino y de los dispositivos que los subyugan deberían ocupar un lugar central en el arco de problemas que abre esta perspectiva.

Si existe la posibilidad de pensar una *operación animal* como deconstrucción del carnocentrismo, se deberá implicar la *operación femenina* como deconstrucción del falocentrismo, y viceversa. Siguiendo a Derrida podemos afirmar que la violencia hacia el animal es machista y la violencia contra las mujeres es especista. Ambas violencias reconducen a la herencia de las tres

religiones del libro, donde Eva y la serpiente aparecen como las causas de todo el mal y el sufrimiento del mundo.

En la sección que sigue analizaré la misoginia del carnocentrismo y su rechazo del cuerpo y el animal, demostrando que se sostiene sobre un mismo gesto violento de rechazo hacia las mujeres, que desde el Génesis bíblico marcó todo el devenir del pensamiento y los valores occidentales.

Eva y la serpiente

En esta sección analizaré la escena del Génesis bíblico donde Eva y la serpiente son presentadas como culpables del pecado originario. A partir de esta escena una mujer y un animal quedan identificados como el origen de todos los males de la humanidad. Es esta herencia la que Nietzsche busca desmontar con su propuesta para una transvaloración de todos los valores y es también esta herencia la que discute Derrida al asimilarla al falocarnocentrismo. El sacrificio del animal, en la base de la cultura occidental, implica también el sacrificio de lo animal en el hombre, es decir, el sacrificio del cuerpo. Ambos gestos provienen de la misma metafísica binaria y jerárquica que sostiene la desvalorización de todo lo ligado al cuerpo y los sentidos.

Sinteticemos esta escena del antiguo testamento para no perder de vista a sus protagonistas. En ella hay un animal, que corrompe a la mujer, y esta corrompe al varón. La escena se transmite desde la raíz hebrea-cristiana-islámica del Génesis y atraviesa la Edad Media y la modernidad alcanzando el pensamiento contemporáneo.

Esta escena se retransmite en el pensamiento occidental asumiendo diversas formas, con la astucia de una serpiente. En la escena bíblica del Génesis el primer paso lo da la serpiente. Con engaños induce a Eva a probar del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. La mujer, por su parte, le ofrece el fruto a Adán, cerrando así la cadena de eventos que desemboca en la caída de la humanidad y su expulsión del paraíso. A partir de este hecho Eva y Adán notan por primera vez su desnudez: esto les provoca vergüenza. Ambos rompieron la ley que prohibía comer del fruto y la vergüenza los perseguirá aún cuando intenten esconderla, velarla con túnicas.

En esta sección me propongo demostrar que a partir de Friedrich Nietzsche se opera una fractura, un contragolpe que desquicia la inercia con la que se transmite la escena. El golpe es subterráneo, oblicuo. No se presenta como una inversión; lo que restauraría un orden de “Verdad” y sentido último invirtiendo los términos en juego. Tomaré su dramatización, no como un origen

esencial o verdadero, sino como la estructura de un síntoma que recorre el pensamiento occidental.¹⁰⁴

Intentaré describir el golpe que Nietzsche dirige al *movimiento* de esta escena siguiendo principalmente su tratamiento de la mujer. Esto implicará dar cuenta del tratamiento que hace de la vida, del animal y de la animalidad del hombre o el cuerpo, porque la escena involucra todo esto en conjunto.

Para iniciar este recorrido, recogeré algunos párrafos de *La gaya ciencia*. Allí, en el párrafo “Voluntad y Docilidad”, encontramos un sabio que dice: “Los hombres son (...) quienes corrompen a las mujeres (...) Pues el hombre se crea una imagen de la mujer, y la mujer se forma de acuerdo a esta imagen”.¹⁰⁵

¿Quién corrompe a quién, entonces? ¿No era la mujer el agente de la corrupción? ¿Qué quiere decir el sabio cuando afirma que son los hombres quienes han corrompido a las mujeres, invirtiendo el orden de la escena del Génesis? Para contestar a esta pregunta es necesario tener en cuenta una serie de advertencias:

Esto me ha causado el mayor trabajo[...]: darse cuenta de que es indeciblemente más importante *cómo se llaman las cosas*, antes que lo que ellas son. La reputación, nombre y el peso usual de una cosa –que en la mayoría de los casos es en su origen un error y una arbitrariedad, arrojada a las cosas como un vestido que es completamente ajeno a su esencia e incluso a su piel–, paulatinamente se han arraigado y encarnado [...] en las cosas, convirtiéndose en su propio cuerpo, mediante la creencia en ellas [...] ¡La apariencia del comienzo se convierte casi siempre al final en la esencia y actúa como esencia!¹⁰⁶

La palabra, o el *cómo se llama una cosa*, constituye un velo o un vestido arbitrario en el origen; no encierra únicamente un significante sino, también, una valoración, un peso. Este velo en el origen es ajeno a la esencia y a la piel de la cosa. Con el paso del tiempo deja de verse como velo y pasa a encarnarse, a dar forma a la cosa misma. Así, la apariencia del origen se convierte en la esencia y esto da cuenta del modo en el que la semántica es una política. Esto último es así porque no se trata solamente de un significado neutro sino del “peso” que tiene la cosa, es decir de su valor moral. A esto se refiere Jacques Derrida cuando en *Espolones* sostiene que la verdad es un velo: es este vestido arrojado a las cosas, que no tienen que ver tanto con el significado sino más

104 De este modo la piensa Derrida y utiliza, entre otros ejemplos, el de Descartes. Cuando este se refiere a la quimera, un animal mitológico con cabeza de león, cuerpo de cabra y cola de serpiente, olvida justamente la parte de la serpiente. Derrida también menciona el caso de Heidegger, quien trata por única vez en *Ser y Tiempo* la cuestión del animal para arribar a un apartado titulado “La caída” (Cfr., Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008).

105 Nietzsche, F., FW, KSA 3. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, trad. Jara, J., Venezuela, Monte Ávila, 1999, p. 68.

106 Nietzsche, F., FW, KSA 3. Nietzsche, F., *La gaya...op. cit.*, p. 58.

bien con la valoración que de ellas se hace, valoración que se inscribe siempre en un sistema binario. Este velo es el mismo que configura el espíritu trasmundano de Occidente, donde el hombre crea realidades, que luego olvida haber creado, y entonces se arrodilla para adorarlas como si fueran realidades trascendentes.

El párrafo continúa: “¡Qué sería esto para un loco que allí opinase, que bastaría con señalar hacia este origen y a este velo de niebla de la locura para *aniquilar* al mundo que se considera esencial, a la así llamada ‘realidad’. ¡Sólo en tanto creadores podemos aniquilar!”.¹⁰⁷

El único modo de aniquilar estas esencias es señalar el carácter contingente de su origen y crear nuevos nombres y valoraciones. Esto se logra al atravesar el momento del niño en las tres transformaciones del espíritu y es la tarea del filósofo artista. La ficcionalidad se anilla sobre sí misma al inicio y al final del movimiento de la voluntad de poder. Interpretar la ontología de Nietzsche en términos de ficcionalidad permite pensar que no hay una máscara última. Detrás de una máscara hay otra máscara; detrás de un vestido hay una piel y detrás de esa piel hay otra piel. El juego de superficies es como el juego de un velo, o como la vela de un barco al viento. En el momento en que un pliegue se despliega aparecen otros pliegues que se muestran. En el momento en que cae una piel hay otra esperando para aparecer, como en el cambio de piel de la serpiente.

A partir de estos párrafos de deconstrucción de la escena del Génesis es necesario hacer la pregunta por la mujer y, de allí, por su nombre o imagen en el origen. El criterio para la creación de nuevas ficciones desde la perspectiva de Nietzsche será el criterio de afirmación de la vida, que se expresa de modo radical en el eterno retorno.

Vida, cuerpo y animalidad

La noción de vida en Nietzsche es equivalente a la noción de voluntad de poder. Ambas son similares a la noción de fuerzas dionisiacas; es decir, todas son fuerzas que tienden a crear formas para luego disgregarlas. La vida es siempre auto superación, exceso y, a la vez, comparte el status ficcional que tiene la voluntad de poder. En la ontología nietzscheana ya no hay esencias, sino interpretaciones y creaciones.

En “De los despreciadores del cuerpo”,¹⁰⁸ el cuerpo (*leib*) aparece como equivalente al “sí mismo” (*selbst*) y como la causa del yo. El cuerpo es la gran razón y el “yo” es una pequeña razón o un instrumento de esa gran razón. Detrás del cuerpo están las pasiones o apetitos, y detrás de estos están las fuerzas de la voluntad de poder. En este sentido, es imposible señalar un momento

107 *Ídem*.

108 Nietzsche, F., Za, “Versuch einer Selbstkritik”, *KSA* 4, p. 12. Nietzsche, F., *Así habló...*, *op. cit.*, p. 60.

de inicio para pensar el movimiento de la interpretación o de la creación de las ficciones. El movimiento se anilla sobre sí mismo en la forma circular del eterno retorno. En este las fuerzas se recrean incesantemente a sí mismas.

El cuerpo como multiplicidad de pasiones y como gran razón es la causa de las interpretaciones afirmativas y también de las interpretaciones hostiles a lo vital. Los cuerpos generan las interpretaciones y las interpretaciones generan determinados cuerpos. Para Nietzsche la historia del cristianismo y de Occidente es la historia del castradismo moral. Este último desprecia la vida, el cuerpo, el animal y la mujer. Según su lectura, bajo esta misma configuración moral trabajan y piensan Sócrates, Platón, Kant y Shopenhauer y gran parte de la tradición filosófica occidental.

En cuanto al criterio de afirmación de la vida para la creación de nuevas ficciones, considero que permite pensar el modo en que la ontología, la estética y la política de Nietzsche se interrelacionan. Así la metafísica debe comprenderse desde la perspectiva del arte, porque en ella no hay esencias últimas sino juego de apariencias. Luego, el arte debe entenderse no ya desde la perspectiva de la verdad sino desde la perspectiva de la vida como criterio para la creación de ficciones.

El cuerpo como gran razón permite pensar la corporalidad como lo animal en el hombre y al animal mismo siguiendo las consecuencias del desplazamiento que Nietzsche establece en sus valoraciones. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche afirma “*Es denkt*”.¹⁰⁹ El “Es” o el “ello” (que es el cuerpo) “piensa”; mientras el yo y la conciencia sólo reciben un fragmento parcial de este acontecer subterráneo. Así el pensamiento corporal nos permite pensar en el pensamiento animal y el pensamiento de la diversidad funcional.

Finalmente, para terminar de comprender el golpe nietzscheano en el movimiento de transmisión de la escena del Génesis es necesario remitirnos al *Así habló Zaratustra*. Si todo en el origen tiene un nombre que es como un vestido que se arroja sobre la cosa, ¿cuál es el nombre que la tradición le asigna a la mujer?

El recorrido de la serpiente en el Así habló Zaratustra

La serpiente, en tanto amiga de Zaratustra, es presentada como el más astuto de los animales. En *Génesis* III, 1, al introducir la escena de la caída, se afirma que la serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Dios había hecho. Una vez que se produce la caída de la humanidad Dios se refiere a ella con estas palabras: “Por haber hecho esto, maldita

¹⁰⁹ Nietzsche, F., JBG, *KSA* 5. Nietzsche, F., *Más allá...*, *op. cit.*, p. 16.

seas [...] Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida¹¹⁰”. A esta maldición del animal Nietzsche responde en *La gaya ciencia*: en “En el tercer cambio de piel”:

Ya se me parte y muda la piel
Después de digerir tanta tierra,
Con nuevo impulso, de tierra ya está ávida
La serpiente en mí [...]
Para comer lo que siempre he comido,
¡Tú, tierra, tú, alimento de serpientes!¹¹¹

Las repetidas referencias de Nietzsche a la serpiente y a su astucia aluden al Génesis. Frente a la perspectiva trasmundana Nietzsche propone una transvaloración que afirme el sentido de la tierra: no existe un más allá que desvalorice la realidad, sino que hay una valoración de esta vida. Es esto lo que se valora positivamente de la serpiente, su contacto con la tierra.

Siguiendo con el *Zarathustra*, en “De Del las tres transformaciones” el león debe enfrentarse con un dragón, es decir, una suerte de serpiente, a en cuyas escamas brilla el valor de todas las cosas. En ella se inscriben la moral, el bien y el mal en la forma del “tú debes”. Recordemos que en el Génesis la serpiente le ofrece a Eva un fruto que proviene del árbol de la ciencia del bien y del mal. Esto implica que la perspectiva de Nietzsche sobre la moral y la política está atravesada por su lectura de esta escena donde se condena a la mujer y a la serpiente.

En *La gaya ciencia* en el párrafo: “Desde el paraíso”, leemos: “El bien y el mal son los prejuicios de Dios, dijo la serpiente”.¹¹² Las tres transformaciones del espíritu muestran un pasaje del nihilismo integral al nihilismo futuro, es decir, un pasaje del león al niño, que está marcado por el enfrentamiento de los valores que la tradición religiosa y metafísica ha ido sedimentando en la moral.

Pues bien, la serpiente es presentada en el *Zarathustra* desde dos perspectivas. Por un lado, aparece cargando los sentidos que la tradición ha depositado sobre ella, configurando al dragón de las tres transformaciones como condesación de la moral, y, por otro lado, aparece con el tratamiento deconstructivo que Nietzsche busca darle. Esto último se desarrolla; cuando la serpiente aparece como amiga de Zarathustra, cuando Zarathustra se asimila a un dragón, cuando se presentan las serpientes de “La visión y del enigma”¹¹³ y en “Del más feo de todos los hombres”.¹¹⁴ En todas estas apariciones la serpiente no tiene una connotación negativa, sino positiva, es un

110 Martin Luter, *Biblia*, Génesis 3:14, “Das 3. Kapitel” Recuperado de: <https://biblia.com/books/luo1545/Ge4.1> [Fecha de consulta: 14-11-2020]

111 Nietzsche, F., FW, *KSA 3*, §8, “Beider dritten Häutung”, p. 354-355. Nietzsche, F., *La gaya...*, *op. cit.*, p. 9.

112 *Ibidem*, p. 517. *Ibidem*, p. 25.

113 Nietzsche, F., Za, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló...*, *op. cit.*, pp. 223-228.

114 *Ibidem*. *Ibidem*, pp. 353-359.

aliado en la búsqueda del hombre y en su cambio de piel es también maestra de la transformación que implica el eterno retorno como transmutación del dolor.

En “De la picadura de la serpiente”¹¹⁵ Zaratustra se presenta a sí mismo como un dragón. No puede ser envenenado por la mordedura de una serpiente porque el mismo es una serpiente más poderosa. No sólo la serpiente no es rechazada sino que se la asimila al héroe de la obra.

En la formulación del eterno retorno es donde se produce el golpe que disloca el origen de la moral del castradismo los nombres y las valoraciones de la tradición se transfiguran con el golpe que Nietzsche busca darles, cuando el pastor le muerde la cabeza a la serpiente.¹¹⁶ Al morderle la cabeza a la serpiente el pastor se ilumina. La serpiente es uno de los símbolos del falo. La iluminación entonces se representa en cortarle la cabeza al falocentrismo y sus valores de rechazo del cuerpo y los sentidos. Lo ultrahumano sería aquello que pueda sostener la afirmación de la vida en su sentido más radical, en esta transvaloración política de todos los valores.

Así, en “De la visión y del enigma”¹¹⁷ Zaratustra expone la visión del eterno retorno en sentido afirmativo, retratando la acción ultrahumana. Cito: “Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. [...] Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: ‘¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza!’”¹¹⁸

El pastor dio un mordisco y escupió la cabeza lejos de sí. El ultrahombre, como el pastor, se inmuniza así del envenenamiento de la serpiente que aparece condensando las valoraciones que se inauguran con la idea de una caída originaria. Es decir del veneno que implica la idea de la caída originaria. Esa serpiente instaura el remordimiento de conciencia y la culpa, por eso se la representa mordiendo la garganta del pastor. Al matar a la serpiente, el pastor desquicia la inercia con la que la escena del Génesis se repite en la tradición metafísica de Occidente.

Por otro lado, una deconstrucción completa de la escena del Génesis sólo puede darse espectralmente, en el modo de una visión. La tensión entre las perspectivas afirmativas y hostiles a la vida es inevitable. El eterno retorno no es un ideal de un futuro sin dolor, sino un ideal que opera en el modo del “como sí” alentando el aprendizaje que es posible a partir del dolor que implica el falocarnocentrismo. Todo gran sí también está sostenido sobre muchos no. Para la perspectiva nietzscheana y para el desarrollo político del objetivo de esta tesis, lo central es que los

115 *Ibidem. Ibidem*, pp. 108-110.

116 *Ibidem. Ibidem*, p. 228.

117 *Ídem*.

118 *Ídem*.

valores sobre los que se construyen las normas no necesariamente deben coincidir con la tradición que asocia el mal a la mujer, el cuerpo y el animal.

Volviendo al *Zarathustra*, la serpiente reaparece en el párrafo “El más feo de todos los hombres”. Allí se lee: “Zarathustra penetró en un reino de muerte. [...] Sólo una especie de serpientes feas, gordas, verdes, cuando se volvían viejas venían aquí para morir. Por eso los pastores llamaban a este valle: Muerte de la Serpiente”¹¹⁹ y más adelante dice: “Zarathustra se sumergió en un negro recuerdo, pues le parecía que el había estado ya una vez en aquel valle”.¹²⁰

El valle en el que “había estado ya” Zarathustra es el valle de la visión, donde el pastor había mordido a la serpiente. En este caso, la serpiente que aparecía en el encuentro de Zarathustra con el más feo de todos los hombres aún sigue viva y esto es lo que oscurece el recuerdo de Zarathustra. La compasión es la pasión más difícil de vencer, ella marca la imposibilidad de afirmar el eterno retorno incluyendo el pasado, deseando que la vida vuelva aún en sus aspectos dolorosos. La compasión, la culpa y el resentimiento nunca dicen “así lo quise”, nunca afirman, sino que luchan intentando retroceder el tiempo.

Por esto la redención que implica el eterno retorno implica una dislocación de la culpa originaria de esta escena del Génesis; de otro modo, si el derecho fuera eterno la deuda sería siempre imposible de saldar.

Para terminar de abordar el tratamiento nietzscheano de la escena del Génesis y las consecuencias que esto tiene sobre las mujeres y cómo son representadas nos remitiremos al nombre que la tradición le asigna a la mujer: Eva.

La mujer como Eva

Recordemos al sabio de *La gaya ciencia* que presentamos al inicio. El señala que los hombres corrompen a las mujeres creando una imagen de esta y uno de los grandes arquetipos en torno a la mujer en la tradición judeocristiana es la Eva del Génesis bíblico. Esta crítica nietzscheana, que expresa el sabio, frente al modo en el que el hombre crea imágenes en torno a la mujer nos autoriza a pensar el dislocamiento del Génesis en Nietzsche. Al hablar de una creación o ficción en torno a la mujer es posible pensar que esa ficción puede transformarse. He relacionado esto con la problemática de las esencias como un nombramiento en el origen. Recordemos que en *La gaya ciencia* Nietzsche afirma que es más importante establecer cómo se llaman las cosas que establecer lo que las cosas son.

119 Nietzsche, F., *Za, KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló...*, op. cit., pp. 353-354.

120 *Ídem*.

Respecto de la imagen de la mujer o su nombre asignado en el origen Nietzsche es muy claro. En *El Crepúsculo de los ídolos* afirma: “El varón ha creado a la mujer, ¿pero de qué? De una costilla de su Dios, de su ‘ideal’”.¹²¹ En este sentido, son los hombres quienes crean la imagen de la mujer. En el *Anticristo* Nietzsche afirma: “‘La mujer es, por su naturaleza, serpiente, Eva’; esto lo sabe todo sacerdote”¹²² y en el fragmento póstumo 11, 286 dice: “Eva es la serpiente: se halla en la cima de la genealogía bíblica (del mismo modo que la serpiente aparece habitualmente en los hebreos incluso como nombre propio)”.¹²³

El nombre en el origen de la mujer –que luego pasa a encarnarse y funcionar como su esencia, está en relación a la caída originaria– es Eva y es serpiente. En el Génesis Eva recibe su nombre de Dios a partir de la caída, no antes. En todas estas referencias a la imagen del Génesis es posible ver el dislocamiento que el pensamiento de Nietzsche provoca sobre esta escena, sobre todo al tener en cuenta toda su crítica a la moral heredada, a la religión y a la figura del sacerdote.

Recordemos nuevamente ahora al sabio de *La gaya ciencia*, que afirma: “Los hombres son [...] quienes corrompen a las mujeres, [...] Pues el hombre se crea una imagen de la mujer, y la mujer se forma de acuerdo a esta imagen”. Esta imagen de la mujer en el relato del Génesis es Eva, que desde entonces queda asociada a la caída, al pecado original, y es contra esta valoración que se dirige la transvaloración que Nietzsche propone.

El golpe nietzscheano, expresado en las palabras del sabio, implica un dislocamiento de la escena en su conjunto, estableciendo un horizonte de nuevas posibilidades para la creación de valoraciones en relación a las mujeres, pero también el cuerpo y los animales. El criterio para la creación de estas nuevas ficciones, desde la perspectiva de Nietzsche, es el criterio de la afirmación de la vida que se expresa de modo más radical en el eterno retorno. En la afirmación de la vida que implica el eterno retorno no sólo se integran sus aspectos dolorosos, sino también todo aquello que la tradición judeocristiana dejó en sombra: la sexualidad, el cuerpo, las pulsiones y los afectos.

Por último, retomo uno de los últimos párrafos de esta serie de *Gaya Ciencia* que trata sobre la imagen de la mujer, “Acercas de la castidad femenina” dice:

Hay algo [...] terrible en la educación de las mujeres distinguidas; sí, tal vez no hay nada más paradójal. Todo el mundo está de acuerdo en educarlas [...] [en asuntos eróticos] lo más ignorantes que sea posible, [...] no deben tener ni ojos ni oídos ni palabras ni pensamientos para esto que en ellas es ‘maligno’: sí, ese

121 Nietzsche, GD, *KSA 6*, “Sprüche und Pfeile”, p. 61. Nietzsche F., *Crepúsculo de los ídolos*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 103.

122 Nietzsche, GD, *KSA 6*, § 48, p. 226. Nietzsche, F., *El Anticristo*, trad. Sánchez Pascual, A., Madrid, Alianza, 1996, p. 48.

123 Nietzsche, GD, *KSA 6*, [11], 286. Nietzsche, F., *Fragmentos...*, *op. cit.*, [11], 286.

saber ya es aquí maligno. ¡Y bien! Cual un espantoso rayo son arrojadas mediante el matrimonio a la realidad y al saber [...] ¡De hecho, se ha anudado allí en el alma una trama que no tiene igual! Incluso no basta la curiosidad compasiva del más sabio conocedor de los hombres, para adivinar cómo se las arregla esta o aquella mujer para acertar en la solución de este enigma y en el enigma de esta solución, y qué sospechas espantosas que golpean duramente se han de despertar en esta pobre alma desquiciada; ¡sí, y cómo en este punto arroja su ancla la última filosofía y escepticismo de la mujer! [...] En pocas palabras, ¡no se puede ser suficientemente tierno frente a las mujeres!¹²⁴

Nietzsche señala aquí que la efectividad sintomática de la transmisión de la escena del Génesis configura la subjetividad escéptica de la mujer. En ese sentido muchas de sus críticas que se interpretaron como dirigidas a la mujer también pueden dirigirse a un modo de entender a la mujer y en este sentido apuntan a destejer los nudos que esta escena ha causado. En palabras de Nietzsche, “se ha anudado allí en el alma una trama que no tiene igual¹²⁵”; con lo que señala la contradicción entre el mandato de la castidad y el pudor y el mandato de reproducción del matrimonio.

En la escena del Génesis, tal como la piensa Nietzsche, el nombre y la valoración que recibe cada elemento nacen de su relación con los demás. La serpiente aparece como un animal engañoso que tienta a Eva a comer el fruto del árbol prohibido. La mujer es desvalorizada por ser quien cede primera a la tentación de la serpiente arrastrando al varón a cometer el mismo pecado. A partir de esta escena, la mujer ha sido pensada como sujeto responsable del engaño y quedó asociada a las pasiones, el cuerpo y la sexualidad que serían la metáfora a la que apunta la idea del fruto prohibido. El animal también ha sido despreciado por la misma desvalorización del cuerpo y de las pasiones. Se afirma que el animal es inferior por estar supuestamente imposibilitado para lo simbólico, y para dar cuenta de sus acciones.

El varón, a partir de esta “caída originaria” ha intentado renovar la alianza con la ley del padre, sacrificando su propia carne en el movimiento explícito o implícito de la circuncisión y la castración. Este movimiento de renovación de la alianza con la ley del padre también está presente en los valores ilustrados de fraternidad (donde el modelo de la amistad se define como hermandad entre hermanos varones) Esta hermandad de varones se da a través del sacrificio del cuerpo, la mujer y el animal también funda el mito de la asociación entre hermanos del complejo de Edipo en el psicoanálisis.

124 Nietzsche, F., FW, KSA 3, § 71, p. 429. Nietzsche F., *La gaya...*, *op. cit.*, p. 74.

125 *Ídem.*

La mujer, el animal y lo corporal considerados como instrumentos del diablo configuran la forma más tradicional de misoginia en una herencia que puede rastrearse en la tradición religiosa, filosófica, antropológica y psicoanalítica de Occidente.

En resumen, el tratamiento del Génesis en el pensamiento de Nietzsche disloca profundamente toda la serie de asociaciones que el pensamiento Occidental tiende a establecer entre el cuerpo, la mujer y el animal como aquello que debe sacrificarse para alcanzar el bien y la verdad.

A partir de este análisis del contragolpe nietzscheano contra la tradición bíblica, pasaré a pensar el modo en que aborda la corporalidad que, en esta misma escena del Génesis, queda asociada la serpiente. El cuerpo es aquello que el humano comparte con el animal y es por esto que toda definición de lo animal implica una definición del cuerpo.

En *La gaya ciencia* Nietzsche se pregunta si “toda la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*”.⁷ Con ello, Nietzsche da a entender que la metafísica es el síntoma de determinados cuerpos.

El cuerpo, para Nietzsche, no es el cuerpo de la biología, sino que es un entrecruzamiento de fuerzas de la voluntad de poder y estos están relacionado con los pensamientos, ya que detrás de todo pensamiento hay una multiplicidad de impulsos que lo componen. Desde su perspectiva el cuerpo no es una máquina inerte que toma vida únicamente a partir del espíritu, sino que, las funciones reservadas al espíritu son parte del cuerpo mismo. El pensamiento es pensamiento corporal. No hay una separación entre el espíritu o el pensamiento y el cuerpo como una máquina de poleas que se mueve cuando la mueve el espíritu. Sino que es el cuerpo con sus impulsos la fuente y la causa de cada pensamiento. Los pensamientos son una traducción que simplifica un acontecer de fuerzas múltiples en constante devenir que es mucho más compleja que las proposiciones con las que puede identificarse un pensamiento.

Desde Nietzsche, pensar la subjetividad en términos de corporalidad –como entrecruzamiento de fuerzas– permite pensar los movimientos de Derrida en torno a las diferencias sexuales (como entrecruzamiento de voces femeninas y masculinas en la subjetividad. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche señala que lo masculino y lo femenino estarán por siempre en una guerra constante. La guerra es para Nietzsche el modo más eficaz para pensar la constitución de fuerzas y afectos que constituyen la subjetividad. En este sentido es posible pensar que esta idea de lo femenino y lo masculino como fuerzas que constituyen, en tensión, la corporalidad, puede asimilarse al modo en el que las diferencias sexuales constituyen la subjetividad, como un coro de voces.

En mi interpretación de la política nietzscheana sostengo que todo aquello que funciona como metáfora de lo superior y lo afirmativo refiere a la afirmación de la vida. Es decir, creo que el nihilismo futuro, la fisiología en la política y la figura del filósofo artista refieren en Nietzsche a una guerra en todos los planos contra el resentimiento. Sin embargo, no es la mente la que debe realizar esta afirmación sino el cuerpo, es decir, en términos nietzscheanos, el cuerpo.

Para realizar esta afirmación, una de las pruebas más difíciles que se presentan a la subjetividad es abandonar la compasión. En el *Zarathustra* es el más feo de los hombres quien mata a Dios; lo mata porque Dios lo miraba con compasión. De acuerdo a mi interpretación, esta mirada compasiva era lo que lo constituía en su fealdad. El más feo de los hombres no puede acompañar a Zarathustra hacia el ocaso porque, si bien ya no existía nadie que lo mirara con compasión, no puede olvidar esa mirada sobre sí mismo que ha internalizado. Abandonar la autocompasión es, así, otro paso necesario para realizar la afirmación que propone el eterno retorno para transmutar el dolor.

Baubo: la mujer afirmativa

En el prólogo de 1887 a *La gaya ciencia* Nietzsche pregunta: “¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre, para hablar griegamente, Baubo?”.¹²⁶ Sarah Kofman retoma esta interrogación y dice:

Baubo aparece en los misterios de Eleusis consagrada a Deméter. Bajo el dolor por la pérdida ante la desaparición de Perséfone, Deméter, diosa de la fecundidad, se había estado comportando como una mujer estéril. Por nueve días y nueve noches, no bebió, ni comió, ni se bañó, ni se adornó. Baubo la hizo reír al levantarse su pollera y mostrarle la panza en donde una figura había sido dibujada (se piensa que es la de Iaachos, el hijo de Deméter, una deidad oscura a veces identificada con Dionisio).¹²⁷

El mito de la desaparición de Perséfone de la tierra hacia el Hades explicaba la sucesión de las estaciones en la antigua Grecia. Perséfone finalmente logra un acuerdo con Hades, el Dios del inframundo que la tiene secuestrada: podrá regresar con su madre a la tierra únicamente durante algunos meses al año. Así, la primavera aparece cuando Perséfone se libera de la sujeción de Hades y logra regresar a la superficie. La fecundidad de la vida retorna a la superficie y luego

¹²⁶ Nietzsche, F., FW, *KSA* 3, § 4, p. 352. Nietzsche, F., *La gaya...*, *op. cit.*, p. 6.

¹²⁷ Kofman, S., “Baubo: theological perversion and fetishism”, trad. Strong, T. B., en Kelly O., Marilyn P., *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press, 1998, p. 44 [La traducción es mía].

desaparece durante el invierno, cuando Perséfone debe retornar al inframundo junto a Hades. Según Kofman:

La figura de Baubo indica que la simple lógica nunca podría entender que la vida no es ni profundidad ni superficie, que detrás del velo hay otro velo, detrás de una capa de pintura hay otra capa. Significa además que la apariencia no nos debería causar ni pesimismo ni escepticismo, sino más bien la risa afirmativa de un ser viviente que sabe que a pesar de la muerte la vida puede volver indefinidamente y que el individuo es nada y la especie es todo.¹²⁸

La figura de Baubo, con el movimiento de su vestido, condensa el funcionamiento de la verdad como un velo femenino. Representa el escepticismo como la respuesta ante la pesadez del sueño trasmundano y conduce a la risa afirmativa. En el primer párrafo de *La gaya ciencia* Nietzsche exhorta:

Reírse de sí mismo como se tendría que reír *desde dentro de la verdad plena* [...] ¡Tal vez aún existe un futuro para la risa! En aquel tiempo en que la proposición “la especie lo es todo, uno es siempre ninguno” se haya hecho cuerpo en la humanidad, y en que para cada uno esté abierto en todo momento el acceso a esta última liberación e irresponsabilidad. Tal vez entonces se habrán aliado la risa y la sabiduría, tal vez sólo entonces exista la “ciencia jovial”. Entretanto es completamente diferente, entretanto no se ha “hecho consciente” a sí misma la comedia de la existencia, entretanto continúa el tiempo de la tragedia de la moral y de la religión.¹²⁹

La risa es la respuesta nietzscheana ante la tragedia de la vida. Una tragedia que se construye desde la moral y la religión en su rechazo del cuerpo y las pasiones. La risa es la verdad plena porque la especie lo es todo y el individuo es nada; esto hace que la muerte pierda su carácter trágico. Aun si un individuo atraviesa la muerte, la especie sigue adelante. Cuando esto se haga cuerpo en la humanidad, entonces, será tiempo de abandonar la mirada de la vida como tragedia que proponen la religión y la moral. Y más adelante agrega:

Aquel instinto que impera parejamente en el hombre más elevado y en el más común, el instinto de la conservación de la especie, irrumpe de tanto en tanto como razón y pasión del *espíritu*; aparece entonces con un resplandeciente séquito de razones en torno suyo, y con todo su poder quiere hacer olvidar que en su raíz es apetito, instinto, insensatez, carencia de razón.¹³⁰

Nietzsche muestra de qué modo todas las religiones y las morales justifican el valor de la vida, pero en realidad la desdoblan poniendo el valor supremo sobre el trasmundo: para eso

128 *Ídem.*

129 Nietzsche, F., FW, KSA 3, § 1, p. 370. Nietzsche, F., *La gaya ciencia...op. cit.*, p. 26.

130 *Ídem.*

inventan una segunda existencia, diferente, a la que se accede después de la muerte, quitándole a la existencia terrenal todo su valor.

Afirmar la vida implica aceptar que la voluntad pueda quererlo todo (incluso hacia atrás), pero lo quiere sin resignación. Es por eso que Baubo funciona para Sarah Kofman como una imagen de la vida afirmativa. Ella logra hacer reír a la diosa Deméter, aún cuando Deméter está haciendo el duelo por el secuestro de su hija. Hay una alquimia del dolor que permite atravesar, transformar y tomar acción respecto de la situación que produjo el mismo dolor.

La figura de Baubo nos permite entender el sentido del eterno retorno como transmutación del dolor. La diosa ayuda a Deméter a transmutar su sufrimiento, no a partir de la represión del dolor, sino, más bien, en la elaboración del dolor. Además se vincula con la idea de resurrección que implica el eterno retorno por el proceso que se da en la tierra a través del paso de las estaciones, donde la vida muere en el invierno para resurgir en la primavera. Este mito del rapto de Perséfone justamente daba cuenta del por qué del paso de las estaciones. Según los griegos el invierno llegaba cada vez que Perséfone era arrastrada hacia el inframundo y la primavera llegaba cada vez que Hades le permitía volver por un tiempo al lado de su madre en la superficie.

En el prólogo a *La gaya ciencia* Nietzsche menciona las críticas que podrían dirigirse al libro por su exceso de jovialidad. Así, asegura que su libro aparece luego de que él mismo ha vencido la tiranía del dolor (que provocan las religiones y el nihilismo decadente)¹³¹ y la tiranía del orgullo (el “decir no a todo” del nihilismo integral).

Este tercer momento, que adviene a partir de estas tiranías del dolor y del orgullo, se muestra en las figuras nietzscheanas de: la segunda infancia, del filósofo artista, y de la mujer afirmativa. Sólo estas figuras son capaces de extraer las conclusiones del dolor y, por eso mismo, son también capaces de producir las más grandes alegrías.

La jovialidad es un síntoma de buena constitución, dirá Nietzsche en los fragmentos póstumos. *La gaya ciencia* es un libro que escribe en 1882. Luego de haber abandonado en 1879 su cátedra en Basilea a causa de su salud inestable. Unos años después, en 1881 logra su pensamiento más alto: el pensamiento del eterno retorno. En el *Zaratustra* presenta el pensamiento del eterno retorno imaginando la posibilidad de que la vida se repita infinitamente tal y como se ha dado y demuestra que esta repetición es deseable. Se trata de la voluntad afirmativa que dice al fin: ¡Yo lo quise así! Solo a través de esta formulación puede entenderse la afirmación más radical de la vida presente en el eterno retorno. Además, como ficción moral, quien afirme el

131 Tomaremos en este sentido la división entre el nihilismo decadente, integral y futuro y su relación con el parágrafo del *Zaratustra* “De las transformaciones del espíritu”, donde este se transforma primero en camello que obedece, luego en león que dice no, y luego en niño que crea nuevos valores. Para esta clasificación ver Cragnolini, M., *Nietzsche. Camino y Demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

eterno retorno intentará hacer de cada instante de su vida lo mejor posible porque sabe que cada momento se repetirá infinitamente.

Hay una segunda forma de comprender el eterno retorno; pensándolo a partir de la clave del trauma, que siempre regresa, de acuerdo al esquema freudiano de la represión¹³². Esta versión es la de un eterno retorno no deseado, más bien rechazado, con la monotonía insoportable del pesimismo.¹³³

Siguiendo mi interpretación del eterno retorno como afirmación radical de la vida, considero el eterno retorno como una ficción que vuelve terapéutica la ontología. Como si una posibilidad para el camino de la subjetividad no fuera el nihilismo, sino la sanación de sí.

El eterno femenino como esclavitud: las críticas nietzscheanas a la subordinación de la mujer

En el párrafo “Del amigo” Nietzsche afirma: “¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos. Durante demasiado tiempo se ha ocultado en la mujer un esclavo y un tirano. Por ello la mujer no es todavía capaz de amistad: sólo conoce el amor”.¹³⁴

En primer lugar, la idea del esclavo oculto en la mujer le permite a Nietzsche señalar, en coincidencia con el diagnóstico común a los feminismos que le son contemporáneos, la opresión social de las mujeres. La diferencia de poder entre los géneros construyó sobre las mujeres una subjetividad en términos de esclavas y precisamente esto es lo que provoca en ellas el impulso de la tiranía. Toda agresión provoca una agresión con igual intensidad como respuesta que puede moverse en dos direcciones, hacia adentro en modo de resentimiento y hacia afuera en modo de venganza con otros sujetos sobre los que sea posible descargarse. La tercera opción sería la de transformar el dolor en un proceso alquímico en el que sea posible extraer los aprendizajes de la vivencia para luego abandonar el resentimiento en torno a la misma.

Sin embargo, Nietzsche afirma que tampoco los varones son capaces de amistad de esta manera: “Pero decidme varones, ¿quién de vosotros es capaz de amistad? ¡Cuánta pobreza,

132 Freud, S., “La represión”, Tomo XIV, *Obras completas*, Ed. Amorrortu, 1915, Pp. 135-152.

133 Sobre esto *Cfr.*: la lectura que propone Germán García en una entrevista que le realicé para *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, donde sostiene que el eterno retorno es análogo al esquema freudiano del trauma y no habría en el pensamiento nietzscheano una posibilidad de escapar a la repetición y el retorno de lo mismo. “Entrevista con Germán García”, Dolores M. Lussich, en *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, Año X, Nro. 8, primavera de 2010, pp. 235-241.

134 Nietzsche, F., Za, “vom Freund”, *KSA 4. Nietzsche, F., Así habló..., op. cit.*, p. 92.

varones, y cuanta avaricia hay en vuestra alma! Lo que vosotros dais al amigo, eso quiero darlo yo hasta a mi enemigo, y no por eso me habré vuelto más pobre. Existe la camaradería: ¡Ojalá exista la amistad!”.¹³⁵

Lo que Nietzsche critica del feminismo de su época¹³⁶ es que refuerza los ideales científicistas de la verdad “en sí”, pretendiendo afirmar algo sobre la “mujer en sí”. Al hacer esto, refuerza el sistema de pensamiento Occidental de valores androcéntricos, que pone en el centro de sus esfuerzos la postulación de un principio ordenador trascendente que explique la realidad y que funcione también como criterio del bien y del mal. Desde la perspectiva nietzscheana estos esfuerzos en realidad solamente buscan restituir a Dios como principio ordenador de la realidad.

Quisiera demostrar que Nietzsche detectó algunos de postulados de la modernidad y la Ilustración en términos de subordinación de las mujeres y que lo que le critica al feminismo de su época es conservar esta herencia ilustrada. El feminismo contemporáneo a Nietzsche ha sido caracterizado como feminismo de la igualdad por su fuerte énfasis en la obtención de derechos en el marco de la democracia liberal¹³⁷. Acerca de esto, en la misma obra Nietzsche afirma: “La mujer quiere llegar a ser independiente: y para ello comienza ilustrando a los varones acerca de la “mujer en sí”; éste es uno de los peores progresos del afeamiento general de Europa. Y más abajo:

Si ella comienza a olvidar radicalmente y por principio su inteligencia y su arte, la inteligencia y el arte de la gracia, del jugar, del disipar las preocupaciones, de volver ligeras las cosas y tomárselas a la ligera, su sutil destreza para los deseos agradables! [...] Pero no quiere la verdad: ¡qué le importa la verdad a la mujer! Desde el comienzo, nada resulta más extraño, repugnante, hostil en la mujer que la verdad; su gran arte es la mentira, su máxima preocupación son la apariencia y la belleza.¹³⁸

Nietzsche considera un atraso que la mujer salga a adoctrinar a la sociedad acerca de la mujer en sí, dejando intactos los supuestos binarios y logofalocéntricos detrás de la filosofía que suponen sus afirmaciones. En esto coincide con Virginia Woolf, quien recomienda a las mujeres que no inviertan el dinero que comiencen a ganar por primera vez en la Universidad, sino que lo inviertan en trapos y nafta para prenderla fuego. Según Nietzsche, al intentar adecuarse al científicismo, el feminismo se suma a un modo de entender la realidad que postula una verdad última y una explicación trascendente que se separa a sí misma de la vida.

135 *Idem.*

136 Como ejemplo de feministas contemporáneas a Nietzsche podemos citar a Olympe de Gouges autora de “Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne”, Paris, Gallimard, 2014.

137 *Cfr.* Sobre esto la obra citada de Olympe de Gouges.

138 *Ibidem*, p. 127.

En el *Zarathustra* Nietzsche denuncia el egoísmo y la falta de amistad que reina en el mundo del mercado. Este es el mundo de los últimos hombres, es decir, el mundo tal como lo conocemos desde las revoluciones burguesas hasta hoy. “La mujer como dependienta de comercio se halla a la puerta de la modernidad”, dice Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*.¹³⁹ Si pensamos en el problema de la doble jornada, que implica que muchas mujeres continúan ocupándose del trabajo doméstico al tiempo que trabajan afuera de la casa, comprendemos las críticas de Nietzsche cuando afirma que la mujer como dependienta de comercio se encuentra a las puertas de la modernidad. Siguiendo su crítica a la moral del castradismo y su reivindicación del cuerpo queda claro que sus críticas hacia las mujeres pueden ser interpretadas como una crítica que se limita a cuestionar algunos aspectos de la construcción histórica y política de la mujer desde la ironía. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, en el párrafo “Siete refranillos sobre las mujeres”, dice: “¿A quién estoy agradecida en mi felicidad? ¡A Dios! ...Y a mi costurera”.¹⁴⁰

En este punto es necesario prestar atención al *todavía* de la frase en la que se refiere a la imposibilidad de la mujer para tener relaciones en términos de amistad. El *todavía* impulsa en la dirección de una flecha tan rápida que vuelve al arco antes de que podamos percibir su movimiento. La amistad que Nietzsche espera para hombres y mujeres quizás sólo advenga de lo ultrahumano.

Tanto los hombres como las mujeres se encuentran a grandes distancias de aquella promesa que ha sido traducida como ultrahombre y que, en mi lectura, gira sobre todo en torno a la distinción entre la salud y la enfermedad, como afirmación y negación de la vida. El texto nietzscheano permite pensar una política para todos los sexos y géneros en conjunto, reconociendo sus diferencias sin intentar anularlas. Además la noción de ultrahumano refiere a diversas formas de vida que podrían incluirse en este ámbito de lo *ultra*, siendo “distintas de lo humano”, como es el caso de los animales.

Butler propone en *Contingent Foundations*²⁷ una noción de identidad política contingente compatible con la ontología ficcional de Nietzsche. Toda la discusión que plantea Judith Butler acerca del pensamiento político posfundacional y la crítica que en *Gender Trouble* le hace al feminismo por su matriz moderna representacional se centra en esta herencia nietzscheana. La matriz filosófica moderna necesita de la categoría *mujer* como un sujeto estable. Proponer la creación de ficciones en el nihilismo futuro bien puede entenderse como una propuesta que

139 Nietzsche, F., JBG, *KSA* 5, § 17. Nietzsche, F., *Más allá...*, *op. cit.*, p. 203.

140 *Ibidem* . *Ibidem*, p. 185.

tematiza la categoría mujer sin dejar de reconocer que es una categoría necesaria, pero de carácter contingente.

El pensamiento nietzscheano propone una ontología crítica de la idea de sujeto moderno y esto implica una crítica a la política de las identidades cerradas y los fundamentos últimos. “No hay verdad sobre la mujer en sí”, parece ser aquello que Jacques Derrida, Sarah Kofman y Judith Butler retoman de Friedrich Nietzsche.

Luego de describir el tratamiento nietzscheano de la diferencia sexual y sus críticas al feminismo de su época por intentar definir desde una perspectiva científicista una serie de verdades sobre la mujer en sí, describiré el tratamiento derrideano y nietzscheano de la animalidad para completar el análisis del modo en el que el falocentrismo y el carnocentrismo se implican mutuamente.

La serpiente y el pensamiento animal

Pues, el pensamiento animal,
si lo hay, depende de la poesía.
Aquí tenéis una tesis
y es eso de lo que la filosofía,
por esencia ha tenido que privarse.
Es la diferencia entre un saber
filosófico y un pensamiento poético.

Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*

¿Qué quiere decir que el pensamiento animal depende de la poesía? ¿Por qué no puede haber un pensamiento animal desde la filosofía? Jacques Derrida no se engaña acerca de la posibilidad de escindir a la filosofía de su matriz carnocéntrica. La filosofía es un discurso –en sentido foucaultiano– que depende de la distinción, en términos de esencia, entre lo humano y lo animal. Esta distinción nace del esquema metafísico oposicional sobre el que se construye la metafísica occidental. La verdad, como valor absoluto de la filosofía, está supuestamente resguardada por la facultad humana de la razón. Esto es lo que le concede legitimidad a sus premisas, de esta manera, el reino animal está privado de acceder a la verdad. En palabras de Heidegger, el animal es pobre de mundo.

En estas coordenadas teóricas no es posible, entonces, imaginar un pensamiento animal; pero sí es posible imaginarlo en la poesía. Con esto retomo lo desarrollado en el primer capítulo en

torno a la operación femenina que, como lenguaje, se da en los márgenes de la filosofía. Esta operación femenina es cercana a una operación animal, y ambas se nutren del pensamiento poético porque el pensamiento poético está asociado a la ficción y no a la verdad de los esencialismos; así es posible pensar que la diferencia entre el hombre y el animal es solamente de grado y no de esencia y que, por lo tanto, es posible entendernos con los animales y con el animal que somos.

¿Es posible entonces la respuesta del animal? La tradición filosófica responde negativamente. El animal no responde porque el animal no habla y, si hablara, lo que diría no sería relevante. El punto es cuestionar quién y cómo define lo que es o no es relevante, pertinente y con sentido. En palabras de Humpty Dumpty, el personaje de “Cuando uso una palabra”, utilizando un tono más bien burlón dice, “[esto] quiere decir lo que elijo que quiere decir; ni más ni menos”. A lo que Alicia le responde: “El punto es si puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes”. Y Humpty Dumpty retruca: “El punto es quién es el jefe. Eso es todo”.¹⁴¹

Las palabras no obtienen su significado de una fuente neutra. El significado está atravesado por una semántica del poder, por un peso dado a cada cosa que se dice, por una traducción de nuestras valoraciones. El sentido de las palabras se da a partir del modo en que el poder traza nuestras cuadrículas semánticas (y políticas). Nietzsche –en un giro lingüístico *avant la lettre*– decía que el problema no son los nombres que le damos a las cosas, sino que olvidamos que inventamos esos nombres. El nombre inventado o “velo” termina operando como una “esencia” de la cosa que nombra.

El problema, entonces, no es el nombre –o el velo de una cosa–, sino el valor asignado a ese nombre. Se trata del valor (o el poder). La pregunta entonces es: ¿cuánto vale cada nombre que es también un velo, un significado y una esencia? Una moneda de un peso no vale lo mismo que una moneda de dos pesos. Tampoco vale lo mismo aquello que designan las palabras: “hombre”, “mujer” y “animal”.

Comienzo abordando una de estas preguntas. Una que revela, especialmente, los supuestos antropocéntricos y androcéntricos del debate biopolítico: ¿es posible la respuesta del animal? ¿Puede el animal responder? ¿Y hablar? Y, sobre todo, ¿puede dar cuenta de sí? Derrida lo analiza muy bien, la respuesta es siempre la misma y es negativa.

Negar la posibilidad de respuesta al animal encuentra su razón de ser en un marco de lo político: es el poder lo que dicta el ritmo de nuestras coreografías conceptuales y de nuestros valores. Siguiendo con la tradición más extendida en el pensamiento filosófico el animal no tiene ni razón, ni alma, ni lenguaje y, por lo tanto, tampoco tiene responsabilidad. La pregunta fue

141

articulada –y re articulada– al infinito, pero su respuesta, en la tradición filosófica occidental, se mantiene siempre negativa. Jacques Derrida traza esta genealogía, en sus seminarios analizando el tratamiento que se le da al animal desde Aristóteles, pasando por Descartes y Heidegger, y llegando hasta Lacan y muestra como todos coinciden en excluir a los animales de toda responsabilidad, es decir, del ámbito comunitario.

El hombre es aquel que piensa; que tiene razón, alma o conciencia; tiene lenguaje y conciencia de sí; responde, y en consecuencia, puede ser responsable. El animal, en cambio, es puro instinto, respuesta mecánica; automatismo sin pensamiento, lenguaje ni responsabilidad.

Derrida compara este mecanismo de la filosofía –el de repetir una misma respuesta ante una misma pregunta– con el supuesto funcionamiento del instinto; el dispositivo conceptual que la tradición utiliza para decir que el animal no responde porque responde siempre lo mismo. Resulta entonces que la filosofía es una *animalada*, un dispositivo maquínico similar al animal. Es como un cableado y está incapacitada para revisar sus propios supuestos metafísicos y su escala de valores. Es por esto que es necesario recurrir al pensamiento poético para dar una respuesta no carnocéntrica al problema que nos plantea la convivencia con los animales.

La escritura comparte con los animales esta definición en términos de ausencia de respuesta. La escritura, irresponsablemente, tampoco responde. Lo terrible de la escritura, dice Sócrates, es que, al igual que la pintura, engendra cosas que parecen seres vivos, pero no responden, y esto da lugar a la interpretación que disemina la univocidad del gran *Principe falo padre*. El rey no puede estar presente para determinar el sentido de sus palabras, y por eso prohíbe la escritura. La escritura, así como la *différance* en la deconstrucción, señala el espacio de una tensión ontológica. El lugar donde no se es ni pensamiento ni cuerpo, ni materia ni Idea. La escritura no es ni filosofía ni literatura. La escritura, así como la *différance* mantiene en tensión el esquema de las oposiciones para desplazar justamente la jerarquía que la sostiene y produce.

Desde esta perspectiva deconstructiva la cuestión para la filosofía, entonces, no es determinar si la ontología funda la política o si la política funda la ontología: ambas responden a la escritura, al lenguaje, a la palabra. Ambas son ficciones, y las ficciones sólo se evalúan con un criterio: el de la vida. Se trata entonces de escuchar al animal.

El gesto autoinmunitario, del pensamiento político occidental que define lo humano en contraposición a lo animal tiene dos consecuencias. En primer lugar, delimita las diferencias entre el hombre y el animal, como si fuera posible establecer de este modo la división entre el hombre y todo el resto de los vivientes, como si no hubiera diferencias al interior de aquello que la mirada antropocéntrica reúne bajo un solo nombre: “animal”. El hombre, de un lado, y las hormigas, los

elefantes y los delfines, del otro. Todo igual y todo por debajo. Derrida prefiere hablar no ya del *animaux* sino del *animot* para dar cuenta de que esa línea se multiplica y complejiza.

En segundo lugar, esta distinción no es inocente, ni neutra, frente a las relaciones de poder que se establecen entre el hombre y el animal. Es decir, la explotación, la experimentación con fines cosméticos y científicos, la matanza, el abandono, el maltrato, se sostienen sobre una jerarquía ontológica y semántica, deben sostener su legitimidad política y jurídica. El animal, por su falta de respuesta, queda excluido de un modo absoluto de la esfera del derecho. Hasta hace poco tiempo las mujeres y los esclavos compartíamos ese mismo casillero. Los trabajadores, que según Nietzsche son el esclavo moderno, también comparten el mismo destino de subordinación al hombre, blanco, propietario.

Pero volvamos sobre nuestra pregunta en torno a la capacidad de respuesta del animal. Nuestra estructura metafísica supone la división ontológica entre un ámbito del ser y un ámbito del no-ser; esto implica una serie de dicotomías que estructuran el edificio del pensamiento occidental: luz-oscuridad, verdad-ficción, espíritu-materia, masculino-femenino, hombre-animal, razón-pasión, libertad-instinto, mente-cuerpo, etcétera. Estos polos dicotómicos no son equivalentes, sino que suponen una jerarquía de valores, que se traduce en una jerarquía política. En cada una de estas dicotomías uno de los polos tiene mayor peso y valor que el otro. Siguiendo con la herencia nietzscheana en la deconstrucción, es necesario, en primera instancia, invertir los valores –o realizar una transvaloración de todos los valores–, con el objetivo, no de reinaugurar el mundo de las certezas y la “Verdad”, dejando intacta la estructura jerárquica, sino con el objetivo de desplazarla a través de un pensamiento y una economía de valores de mayor complejidad. Generar un espacio de equilibrios en tensión y en devenir que se logren sostener entre los polos de estas dicotomías, sin anular uno en detrimento del otro. Este desplazamiento, y equilibrio de fuerzas en tensión, implica realizar un esfuerzo del pensamiento y abandonar la comodidad de las taxonomías simplificadoras.

El lenguaje, las palabras y las definiciones que utilizamos para referirnos al mundo, a nosotros mismos y al animal, presuponen la metafísica occidental y, por esto, resultan de suma importancia a la hora de pensar el ser-con-el-animal. Es necesario construir una convivencia con el Otro animal no basada sobre el régimen sacrificial y carnofalologocéntrico, que define nuestra convivencia política y económica actual. Nuestro lenguaje no es únicamente dicotómico, sino también fálico, sacrificial y valora únicamente la palabra hablada del Padre o Príncipe. En la noción de escritura de Derrida, las ideas de diferencia y de resto permiten pensar una ontología del devenir, abandonando las verdades absolutas.

Es Derrida quien señala la complicidad de la filosofía con el antropocentrismo y la capacidad subversiva del lenguaje poético al afirmar que, entre quienes piensan de otro modo al viviente animal, hay un mayor número de poetas y profetas que de filósofos. En mi opinión, esto es un síntoma del esquema dicotómico del pensamiento filosófico occidental. La literatura y, sobre todo, la poesía han sido calificadas de mero invento, adorno decorativo y entretenimiento para espíritus femeninos, que no entienden los rigores del trabajo conceptual filosófico.

Aún las definiciones antiguas, escolásticas o racionalistas del hombre lo presentan como un animal, racional pero animal al fin. El hombre es animal y es también racional, divino, libre y responsable, porque tiene la chispa de algo que trasciende el mero instinto. Respecto del animal, el hombre construye un imaginario de no pensamiento, no lenguaje y no respuesta que se opone a la razón; las delimitaciones de este imaginario se reproducen a la hora de pensar la interioridad de la subjetividad humana, estableciendo un ámbito de lo racional, puro y prístino en oposición a lo meramente instintivo, mecánico, afectivo y bajo de las pasiones.

Así, la consecuencia del antropocentrismo, no es únicamente la opresión de los animales, sino también el desprecio del hombre hacia lo animal en sí. El antropocentrismo y la lógica sacrificial suponen el rechazo del cuerpo, la desvalorización de los sentidos y de la afectividad. El humanismo, como teología secularizada —donde la idea de razón reemplaza la idea de alma— conserva las marcas de este antropocentrismo y es, en este sentido, un proceso de domesticación de la animalidad del hombre. Es posible pensar la relación entre el maltrato y la tortura sistemática hacia los animales y la relación del hombre con su ser animal, es decir, con su propio cuerpo. Los crueles procesos de domesticación del animal en la industria cosmética o de la carne se reproducen maltratando constantemente nuestro cuerpo, en la explotación del hombre por el hombre, en las relaciones violentas de pareja, en las relaciones violentas de los adultos hacia los niños y niñas, en el culto a la belleza anabólica, etc. Detrás del rechazo filosófico a los sentidos y a las pasiones se oculta una estrategia y unas tácticas de guerra contra el animal. Derrida encuentra en esta repetición automática, en esta denegación constante, las marcas de lo que quizás constituye la filosofía misma. La razón por la que se compara al animal con un autómeta es porque está exento de lenguaje y bajo la categoría de instinto se encierran todos sus movimientos, como si nada lo diferenciara de un autómeta o robot.

La mujer no es neutra en esta escena sacrificial y ya desde la tradición bíblica se la asocia al animal como origen del mal en la vida del hombre. De este modo la estructura del pensamiento occidental, a través de dicotomías jerarquizadas, constituye las coordenadas de nuestra configuración política y comunitaria. Así como lo masculino y lo racional es valorado

positivamente; lo femenino, lo corporal y lo animal son lo que debe ser sacrificado para alcanzar el bien y la verdad.

Sin embargo, mi propuesta en este trabajo no busca invertir estas jerarquías, sino desplazarlas. No intento afirmar que lo femenino y lo animal son superiores a lo masculino o a lo racional, sino pensar estas dicotomías como ficciones. Este desplazamiento no es arbitrario: obtiene su impulso de la experiencia práctica de la opresión, la crueldad y el maltrato que viven los animales y las mujeres.

Esta subversión del pensamiento filosófico occidental es posible a partir de la irrupción que Nietzsche supone sobre el mismo. En su tratamiento de la corporalidad hay una deconstrucción de la definición tradicional del hombre y del animal. Su ataque a la metafísica occidental –y a las nociones de sustancia y sujeto– permiten redefinir lo humano, a partir de la noción de lo ultrahumano. Así, ya no hay una diferencia de esencia el hombre y lo animal y aquello que los diferencia no supone una jerarquía.

La corporalidad como animalidad

En el *Así habló Zaratustra* el cuerpo aparece como equivalente al “sí mismo¹⁴²”, *Leib* en alemán, que también es “cuerpo” y se trata de una instancia que antecede al yo. El cuerpo es la gran razón y el “yo” es una pequeña razón, o un instrumento del cuerpo. Detrás del cuerpo están las pasiones o apetitos y, detrás de estos, están las fuerzas de la voluntad de poder. En este sentido, es imposible señalar un inicio para la interpretación o la creación de ficciones y nombres. El movimiento se anilla sobre sí mismo en la forma circular que expresa la voluntad de poder en el eterno retorno. De esta manera, la interpretación no es una actividad exclusiva del ser humano. Cada movimiento de las fuerzas en el mundo molecular genera un movimiento sobre el resto de las fuerzas sobre las que impacta; todo ese movimiento forma parte del movimiento de la interpretación. Esto quiere decir que existe una interpretación animal, es decir, una comunicación animal y, por lo tanto, un pensamiento animal. De este modo ya no es posible excluir al animal del ámbito de lo comunitario porque el animal al tener parte en la actividad que produce el pensamiento puede responder por sus acciones. Este desplazamiento, donde el cuerpo aparece como gran razón conduce a una revaloración del animal.

142Nietzsche, F., Za, “Von den Verächtern des Leibes”, *KSA* 4. Nietzsche, F., *Así habló...*, *op. cit.*, p. 61.

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche afirma: “*Es denkt*”¹⁴³ (“ello piensa”). El “ello” como cuerpo piensa; mientras el “yo” y la conciencia sólo traducen una parte reducida de este acontecer subterráneo. Esta idea de “ello”, que es el cuerpo, puede pensarse como cercana a la noción freudiana del inconsciente. Tanto con Freud como con Nietzsche se produce un desplazamiento tectónico en la tradición que piensa el cuerpo y lo afectivo bajo un signo negativo.

La racionalidad entendida como conciencia en Nietzsche y en Freud constituye una ruptura que acompaña las transformaciones en el arte y la poesía que se dieron a comienzos del siglo XX. En poesía se abandona la métrica para incursionar en el ritmo, el dibujo del verso y los espacios en la hoja en blanco, el corte, el espaciamiento; es decir, se promueve el verso libre que hace estallar los moldes de la métrica. El inconsciente ingresa como elemento al universo de la pintura, en las experiencias del surrealismo en torno a los sueños, y al universo literario, en la escritura automática que influiría a filósofos Walter Benjamin¹⁴⁴, quien buscaría la experiencia de los estados ampliados de conciencia con el uso de alucinógenos y otro tipo de psicoactivos. En todas estas experiencias hay una cercanía entre la lengua animal y los estados alterados de conciencia como modos de romper con las telas de araña de una racionalidad Ilustrada en decadencia.

En *La revolución del lenguaje poético* Julia Kristeva asocia las ecolalias de los infantes que comienzan a utilizar el lenguaje a los procesos poéticos de las vanguardias¹⁴⁵. Este uso del lenguaje que hacen las vanguardias propone un corte a la organización edípica y falocéntrica de la lengua. Así, los procesos de escritura automática que nacen con el surrealismo heredan un uso del lenguaje cercano a esta idea de pensamiento animal. En la escritura de vanguardia aparece todo aquello reprimido por el superyó colectivo; allí el dolor trasmuta se trasmuta en la poesía.

El desplazamiento que implica la lengua animal es cercano a la idea de la muerte del autor en la filosofía francesa contemporánea. A partir de este, se produce un descentramiento del sujeto, la conciencia queda en un segundo plano; esto genera un espacio de apertura hacia todo lo que obtura el antropocentrismo. En la lengua animal, también cercana a la *écriture féminine* (Hélène Cixous) Se valora aquello que aparece como una voz primitiva, ancestral, salvaje, (por ejemplo, en textos como *Rizoma* de Gilles Deleuze y Félix Guattari). Así el “qué importa quién escribe¹⁴⁶” sobre el que escribe Michel Foucault adquiere todo su alcance. No se trata solamente de cuestionar el valor editorial y académico de la firma autorizada, sino de un nuevo modo de entender la subjetividad donde la racionalidad no es separada de las emociones.

143 Nietzsche, F., JBG, *KSA* 5 Erstes Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen, § 17. Nietzsche, F., *Más allá...*, *op. cit.*, p. 16.

144 Benjamin, M., *El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea*, Madrid Taurus, Ed., 1980.

145 Cfr. Kristeva, J., *La revolución del lenguaje poético*, París, Éditions du seuil, 1974.

146 Foucault, M., «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 63, n° 3, julio-setiembre de 1969, págs 73- 104 (société française de philosophie, 22 de febrero de 1969).

Detrás del principio de individuación las fuerzas que componen la corporalidad alimentan una escritura que renuncia al control y se deja escribir por el Otro animal, y abandona toda pretensión de control en un acto de desobra. Es por todo esto que los poetas y los profetas están más cerca que los filósofos de la escritura animal, porque están más cerca de la experiencia mística de disolución del yo.

Según Jacques Derrida y Sarah Kofman es posible encontrar en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de Friedrich Nietzsche un giro lingüístico *avant la lettre*, que anticipa un temblor en el pensamiento a partir de su uso y definición de la metáfora. Este pensamiento poético que Jacques Derrida invoca cómo el único que permite pensar de manera hospitalaria la animalidad implica el carácter metafórico del lenguaje. Ricoeur es quien señala que la tradición filosófica intentó deshacerse de la metáfora entendiéndola como un mero adorno del lenguaje, excluyéndola del uso científico, por entorpecer la referencia de los enunciados y promover la ambigüedad del sentido¹⁴⁷.

En el pensamiento poético, como el de Nietzsche, ya no hay hechos, sino interpretaciones y cada interpretación es una posibilidad más entre otras. Se busca romper con esos esquemas y categorías de la razón para luchar contra una interpretación hostil a la vida. Esta idea de metáfora también aparece en el modo en que Jacques Derrida lee a Friedrich Nietzsche en *Espolones*. Así, es posible ensayar otro modo de estructurar el lenguaje, las palabras y el sentido. En el lenguaje poético las fuerzas ocultas de la conciencia atraviesan menos filtros racionales. En *La llegada a la escritura* dice Cixous:

Hay una lengua que yo hablo o que me habla en todas las lenguas. Una lengua a la vez singular y universal que resuena en cada lengua nacional cuando quien la habla es un poeta. En cada lengua fluyen la leche y la miel. Y esa lengua yo la conozco, no necesito entrar en ella, brota de mí, fluye, es la leche del amor, la miel de mi inconsciente. La lengua que se hablan las mujeres cuando nadie las escucha para corregirlas.¹⁴⁸

Siguiendo el pensamiento de Hélène Cixous esta lengua no es ni filosófica ni poética, es a la vez universal y singular. Como ejemplos de esta lengua podemos citar a Friedrich Nietzsche y William Blake. Ambos autores refieren una serie de nociones generales acerca de esta crisis de las categorías tradicionales. Su búsqueda por generar una ruptura en el principio de individuación, en la división cuerpo-mente, su elogio de la embriaguez como modo legítimo del conocimiento, los llevan necesariamente a usar el lenguaje de otro modo, con una mayor plasticidad en las

147 Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa. 1980.

148 Cixous, H., *La llegada a la escritura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 43.

definiciones y, por tanto, al revisar el funcionamiento de la racionalidad, ofrecen una mayor hospitalidad para con el Otro animal.

Algunos de los elementos comunes entre Friedrich Nietzsche y William Blake son la revalorización del cuerpo, del animal, el rechazo del pensamiento binario y la crítica a la herencia moral del cristianismo.

En *El matrimonio del cielo y del infierno* dice Blake:

Todas las Biblias o códigos sagrados han sido la causa de los errores siguientes:

1. Que el hombre posee dos principios reales de existencia: un cuerpo y un alma.
2. Que la Energía, llamada mal, no procede sino del cuerpo; y que la razón, llamada Bien, no procede sino del alma.
3. Que Dios atormentará al hombre durante la eternidad por haber seguido sus energías.

Pero los siguientes contrarios son verdaderos:

1. El hombre no tiene un cuerpo distinto de su alma. Aquello que llamamos cuerpo es una porción de alma percibida por los cinco sentidos, pasajes principales del alma en esta edad.
2. La Energía es la única vida, y procede del cuerpo; y la Razón es el límite o circunferencia de la energía.
3. Energía, delicia eterna.¹⁴⁹

Es llamativo el tono nietzscheano de estas líneas de Blake; por ejemplo, al afirmar que el hombre no tiene un cuerpo distinto de su alma y que la razón es el límite de la energía y que la energía procede del cuerpo. Con Blake y con Nietzsche podemos afirmar que hay un pensamiento animal: en las huellas, en la mirada de los animales, en su canto, en su modo de transmitir placer, dolor, aprobación o rechazo. El animal responde, el animal piensa porque el cuerpo piensa. Además, si el animal no responde y el hombre es un animal, ¿cómo es posible que el hombre responda?

Esto, por un lado, tiene consecuencias para pensar la comunidad con el Otro animal y, por otro, señala la potencia de la lengua poética en la deconstrucción del fonofalocentrismo. No es casual que el tratamiento derrideano acerca de la mujer en Nietzsche haga tanto hincapié en su estilo literario para hacer filosofía. Se trata de la misma operación, por momentos enfocada desde la perspectiva del falocentrismo o del carnocentrismo, pero ambas suponen otro modo de usar el lenguaje y otro modo de hacer filosofía.

Estas transformaciones sacuden las bases fundantes de nuestra mitología blanca –nuestros mitos occidentales acerca del mundo– y tienen el poder de transformar nuestra visión de mundo y,

¹⁴⁹ Blake, W., *El matrimonio del cielo y el infierno*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 78.

por tanto, nuestro modo de vincularnos con el Otro. Por otro lado, ¿qué sucede con la lengua humana cuando recibe en un gesto de hospitalidad a un Otro no humano? El Otro no humano ha sido delimitado por dos sectores del ser, Dios y el animal. Esto es lo que se distingue a partir del antropocentrismo, pero retorna unido en la escritura animal de Blake, quien afirma en “El matrimonio del cielo y del infierno”:

Un petirrojo enjaulado pone a todo el cielo furioso/ Una casa de palomas enjauladas provoca escalofríos en todas las regiones del infierno/ Un perro hambriento en la puerta de su amo predice la ruina del Estado/ Un caballo maltratado en la ruta reclama al cielo sangre humana/ Cada grito de la liebre cazada destroza una fibra del cerebro/ Un ave herida en el ala, y un querubín deja de cantar/ Un perro criado para la pelea atemoriza al sol naciente.¹⁵⁰

Y así continúa en varios versos donde critica las representaciones tradicionales del animal y el trato que les da el hombre. Del mismo modo que la escritura automática del surrealismo, la escritura femenina y la escritura animal implican una crítica de los ideales iluministas –luego de la experiencia de la segunda guerra mundial y el genocidio–. Las nociones de hombre y sujeto solamente son universales en teoría y, a la vez, revelaron ser categorías sumamente restrictivas en la práctica, habilitando una serie de eugenismos que permiten que la relación con el animal se de en términos de exterminio y explotación.

En la escritura animal, que aparece a partir de la traza¹⁵¹, a partir de la que hay una apertura a escuchar aquello que rompe con la transparencia de la conciencia: el inconsciente y todo aquello que fue negado y rechazado por la conciencia. Un pensamiento no viene cuando yo quiero sino cuando él quiere, dice Nietzsche, señalando un ámbito que escapa a las pretensiones de la razón de erigirse como fundamento único del pensamiento. La escritura animal se encarna, se vuelve cuerpo y sana, porque performativamente es testimonio del dolor y, con ello, de la injusticia. La palabra animal emerge cuando se enfrentan los dispositivos que aseguran su silencio.

Por otro lado, no se trata de adscribirle al animal un lenguaje humano ni de identificarlo a lo humano, sino de multiplicar las diferencias entre lo humano y lo animal mostrando la inestabilidad del límite que los separa. Mostrando que aquello que se adscribe, con toda seguridad, al hombre, bajo la pretensión de basarse en un concepto seguro, riguroso y cerrado, también difiere de sí mismo. La palabra es siempre huella y siempre difiere de sí misma, y tampoco hay en

150 *Ibidem*, p. 34.

151 Utilizo la idea de traza tal como la utiliza Jacques Derrida para pensar las huellas de la escritura, en palabras como *différance*, que dislocan todo el sistema del fonocentrismo dado que solamente se hacen visibles en el lenguaje escrito. De esta manera rompen con el binarismo que subordina el lenguaje escrito al habla. Estas trazas son también las huellas de los animales y su modo de comunicarse entre sí, si lenguaje, como las abejas que se siguen en danza para decodificar a cuantos metros hay flores con polen.

el lenguaje humano certeza absoluta ni estabilidad semántica que asegure la transparencia de la comunicación. En palabras de Derrida:

Pues todo lo que me dispongo a confiaros consiste sin duda en pedirlos que me respondáis, vosotros a mí, que me respondáis a propósito de lo que es responder. Si podéis. Toda la susodicha cuestión de mencionado animal consistiría en saber no si el animal habla sino si puede saber lo que quiere decir responder. Y distinguir una respuesta de una reacción.¹⁵²

Jacques Derrida distingue aquí entre habla y respuesta y señala que el animal pertenece al ámbito de la responsabilidad, porque conoce la culpa y la vergüenza. Y la responsabilidad se hace evidente en la mirada del animal, como una de sus manifestaciones. Dice Derrida:

Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero –la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado– el también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato.¹⁵³

El objetivo que guía este pensamiento de la escritura animal en realidad busca pensar la comunidad con el animal. Ahora bien, para ingresar al ámbito del derecho es necesaria una instancia del yo. “Yo respondo de mí”; el derecho necesita de la subjetividad para sostener sus normas y, también, la pena. Esa desnudez autobiográfica que se confiesa frente al juicio, frente al bien y al mal. Sobre esa desnudez dice Derrida:

Es preciso tener inmediatamente en cuenta la seducción cazadora sin la cual no hay experiencia sexual, ni deseo o elección de la pareja en general. [...] Entonces una especie de pudor, a saber, cierta sensibilidad con respecto a la desnudez ya no estaría reservada al hombre ni sería ajena al animot. Algunos animales sexuados tendrían acceso a ella, algunos seres vivos no humanos tendrían acceso a ella y, es más, entrarían así en el orden del derecho, inseparable del orden la verdad, en la medida en que esta se vincula con el velo del pudor.¹⁵⁴

Más adelante: “El animot se muestra capaz de unos comportamientos indiscutiblemente culpables, escondiéndose o bajando la cola tras la falta”.¹⁵⁵ Así, Derrida señala, a partir del escepticismo femenino y sus velos el ingreso del animal al ámbito de lo comunitario. El ingreso

152 Derrida, J., *op. cit.*, p. 23.

153 *Ibidem*, p. 26.

154 *Ibidem*, p. 77.

155 *Ibidem*, p. 78.

del animal a la comunidad se sostiene sobre el velo que resume el tratamiento de la diferencia sexual y la deconstrucción del falocentrismo, de este modo, el animal y la mujer se encuentran en una posición solidaria frente a la subordinación a la que los somete el carnofalocentrismo.

Finalmente, en un intento de describir lo que aquí llamamos la lengua animal, dice Derrida:

¿Cómo hacer que se oiga aquí una lengua o una música inaudita, bastante inhumana en cierto modo, y no para hacerme pasar aquí por el representante o el emancipador de una animalidad olvidada ignorada, desconocida, perseguida, cazada, pescada, sacrificada, sometida, criada, aparcada, hormonizada, transgenetizada, explotada, consumida, devorada, domesticada, sino para hacerme entender en una lengua que sea una lengua, ciertamente, y no esos ruidos inarticulados, ruidos, rugidos, ladridos, maullidos, píos insignificantes que tantos hombres atribuyen al animal, una lengua finalmente cuyas palabras, conceptos, melodía, acento sean bastante ajenos a lo que, en todas las lenguas humanas, habrá albergado tantas animaladas sobre el susodicho animal?¹⁵⁶

Experiencia de romper con el principio de individuación, experiencia inhumana que nos remite al ámbito de lo dionisiaco en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Experiencia, también, de la poesía o de la literatura que, al contrario de la experiencia filosófica –o de determinada experiencia filosófica–, es la experiencia de una desubjetivación.

Luego Derrida relaciona estas bestialidades en torno a lo animal con las bestialidades dichas en torno a lo femenino:

El daño que se desea, que se inflige al animal, el insulto al animal serían entonces el hecho del macho, del hombre en cuanto homo pero asimismo en cuanto vir. El mal del animal es el macho. El mal le viene al animal por el macho. Sería bastante fácil mostrar que esa violencia que se inflige al animal es sino de esencia sí al menos predominantemente machista, lo mismo que la dominación misma del predominio guerrero, estratégico, cazador, viriloide.¹⁵⁷

En este sentido, es necesario invocar los mismos desplazamientos para construir la hospitalidad hacia las mujeres y los animales, porque la fraternidad de hermanos está basada sobre la herencia clásica de amistad entre hermanos varones. El falocentrismo depende del carnocentrismo y viceversa. En este la hermana y el animal para participar de lo público, tienen que convertirse en un caso del hermano.

Pero entonces, ¿qué es la lengua animal? En primer lugar, es una lengua que rompe con la noción activa, penetrante de la lengua para permitir un espacio a lo receptivo, una lengua que se deja hablar por el Otro, en tanto otro, respetando su diferencia.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 125.

Es una lengua donde irrumpe aquello que ha sido reprimido y denegado por la tradición filosófica: las pasiones, el cuerpo, la diferencia que supone la mujer y lo animal. También es una lengua que desquicia las dicotomías que supone la idea misma de fragilidad mostrando la fortaleza que reside en la actitud de entrega, que supone lo animal y lo femenino, en su exposición amante. El gesto autoinmune del humanismo viriloide se muestra inspirado por el temor y la pasividad; así, la exposición aparece como un modo de la fortaleza.

Esta es una lengua donde el animal no tiene prohibida, censurada, silenciada ni expropiada la posibilidad de responder de acuerdo a sus complejas manifestaciones de alegría y aversión, de generosidad y furia. Entendemos que negar el lenguaje y la respuesta a los animales encubre la necesidad de defender intereses que se sostienen, precisamente, al negarlas, poniendo el cuerpo y la carne del animal a disposición de la explotación y la violencia más sórdida en beneficio de la acumulación capitalista.

La noción de lengua animal no supone, en este sentido, una ruptura infantil de la sintaxis o la gramática. Sin embargo, según Nietzsche, aún creemos en Dios porque creemos en la gramática. Nuestra estructura de pensamiento necesita de la separación entre un sujeto y un predicado porque cree en el átomo, el alma y la sustancia y, finalmente, la idea de sujeto que emana de esta estructura supone una idea de sustancia capaz de reconducirse a su base teológica en la idea de Dios. En este sentido, en el pensamiento nietzscheano hay una apuesta por la ruptura de las normas del lenguaje, y sobre todo de sus definiciones y conceptos.

La práctica de esta lengua animal no puede reducirse a realizar un mero trabajo sobre la lengua o los valores, sino que debe haber una reconducción a un proceso que, aludiendo al concepto de operación femenina de Derrida en *Velos*, llamaremos “una operación animal”. Así, se invoca la deconstrucción de nuestro modo de entender y practicar lo político, abriendo otras posibilidades para habitar la relación comunitaria con el viviente animal.

Para pensar el vínculo político con el animal nos parece útil referirnos a las tensiones que plantea la diversidad funcional frente al humanismo. ¿Acaso una persona con una discapacidad mental severa no se comunica? ¿Las coordenadas del sentido solamente deben atenerse a los parámetros de la racionalidad? El problema para pensar estas cuestiones, en todo caso, no es de los animales, sino del ser humano: la supuesta inteligencia superior del hombre no puede descifrar otros modos de comunicación. La actitud del hombre es la actitud de un hablante frente a una lengua ajena que, en lugar de hacer el esfuerzo por comprenderla, se siente vedado en su acceso a la comunicación, por no compartir un código. El problema es tener demasiado pánico al cuerpo,

que se siente frente a un abismo ante la mera posibilidad de encarnar un lenguaje cercano al cuerpo y a sus señales, un lenguaje que también es un lenguaje del orgasmo y de la risa.

A partir de la transformación del pensamiento que supone la escritura animal los diques y filtros que establecen la censura se abran al sonido de otras voces, sonidos y lenguajes y, sobre todo, a la escucha de su demanda de Justicia. Una escritura que disloque las dicotomías como mente-cuerpo y, también, teoría-práctica. Donde la Justicia no sea solamente una cuestión en el mundo de las ideas, sino un movimiento que permita un cambio significativo y concreto en la vida de los animales y del animal que somos.

Si hay una respuesta animal y si hay una *écriture feminine* y una *écriture animot*, y ambas son necesarias en un proceso de deconstrucción de la metafísica y del derecho occidentales, entonces, las voces que no fueron escuchadas, los gritos, los graznidos, los llantos, las miradas de dolor(es) y sufrimientos serán escuchados en la tradición filosófica. Allí donde el tiempo histórico deja entrever la llegada del Otro inesperado, del arribante, de aquel que uno no desea en la casa propia, del que molesta, del que necesita, del frágil, del quien desde su fragilidad extra su fortaleza, y en esa exposición, desnuda al poderoso y le muestra que su rechazo es miedo y que el miedo sólo se aplaca amando.

Entonces: ¿es posible la respuesta de la mujer? ¿Es posible la respuesta del niño? ¿Es posible la respuesta del discapacitado? ¿Es posible la respuesta del mudo? ¿Y la del ciego, el loco, el pobre, el exiliado? ¿La del torturado, violado, explotado? ¿La del subalterno en cualquier jerarquía? ¿Puede hablar el aprendiz? ¿Puede hablar el alumno? ¿Puede hablar el que no sabe, el que no entiende, el que no maneja un código? Volveré sobre todas estas preguntas en nuestra lectura del parágrafo “De la redención”¹⁵⁸ en el próximo capítulo.

Anne Berger y la lengua poética

Volviendo sobre la relación entre la poesía y la lengua animal Anne Berger rastrea las marcas del erizo, desde Jacques Derrida hasta La Fontaine para pensar la poesía. Es que el erizo es como el poema. Cuando Derrida se dispone a responder a la pregunta ¿Qué es la poesía? Dice que le vienen dos palabras: corazón y memoria. El poema se aprende *par coeur* (de memoria) *Coeur* en francés quiere decir corazón. Se aprende de corazón quiere decir que se aprende de memoria, porque el poema se presenta en un solo y se abre como se abre una herida. Esta herida, que es la poesía misma, no es como la herida de la circuncisión, la herida que produce el poema viene del amor y viene del amor porque invoca siempre a otro. “El poema lírico trataba el canto de amor

¹⁵⁸ Za, “Von den Erlölsung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló...*, *op. cit.*, pp. 202-207.

hacia la amada y el poema moderno todavía habla de esto. Pero no habla del amor hacia la amada, sino que habla de amor, siguiendo su corazón¹⁵⁹”.

El erizo como el poema es el único animal que puede herir sin atacar. Su modo de enrollarse sobre sí, como lo hace el poema que se imprime en el corazón, que se recuerda de memoria, porque tiene la capacidad de conmover aquello que está vivo y “cuyo corazón puede moverse” La poesía entonces viene y va hacia: el corazón. Estas ideas de Anne Berger me permiten pensar un modo alternativo de hacer filosofía, se trataría de hacer filosofía como se hace poesía, es decir, por amor. La filosofía no ya como una actividad mental, cerebral, sino amorosa y del corazón. Un pensamiento que no busque justificarse en el cielo de las ideas sino en el amor al Otro, a ese Otro que siempre está por venir y hacia el que la hospitalidad como modo de ser en comunidad le permite aparecer en toda su diferencia, sin tener que rechazarla o ocultarla.

Desde el pensamiento poético o la lengua animal habría un modo no violento de pensar y vincularse con el otro, rompiendo con las herencias del logofalocentrismo, para abrirse a un pensamiento que ama: ama a los animales, ama a las mujeres y ama a la diversidad funcional. Quizás la poesía podría pensarse como un espacio posible en el que realizar la alquimia que propone el eterno retorno, porque ¿donde sino en el corazón se guardan las heridas?

Quisiera volver ahora sobre otra cosa que aparece en el texto de Berger y es el hecho de que Derrida afirma que las palabras memoria y corazón le “vienen” para definir la poesía. La idea de que el contenido de nuestro pensamiento nos adviene y no lo fabricamos es una línea de fuga a la concepción tradicional de la subjetividad racional. El pensamiento viene desde el inconsciente, que en la perspectiva nietzscheana, como decía más arriba es el cuerpo como entrecruzamiento de fuerzas. El poema viene es como un accidente aparece no hay propiedad ni presencia a sí del sujeto en la experiencia poética sino más bien un desasimiento una animalización de la lengua, un abandono de las pretensiones de la mente racional como fuente última del pensamiento.

Llegar al cuerpo: diferencias sexuales y corporalidad

A partir de la transvaloración nietzscheana el cuerpo vuelve a recuperar su valor, sobre todo a partir de su definición en términos de entrecruzamiento de fuerzas. En esta sección mi objetivo es intentar una aproximación frente al siguiente interrogante: ¿qué implica pensar las diferencias sexuales en diálogo con la noción nietzscheana de corporalidad?

159 Berger A., "Comment un hérisson de paroles" en Marie-Louise Mallet, dir., *Le Passage des Frontières. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, p. 111-119.

El pensamiento de Friedrich Nietzsche se nutre del vocabulario de la física de su época, pero aquello que le sucede a las palabras, cuando él las utiliza, implica siempre una torsión respecto del uso tradicional. Palabras como “vector” y “fuerza” en Nietzsche son a la vez aquello que la física entiende por vector de fuerza y son, también, una interpretación que realiza para dar cuenta del mundo de un modo provisorio y contingente, abierto a ser revisado. No hay una verdad última en el pensamiento nietzscheano. Tampoco un axioma, principio, esencia o *télos* sobre el que se asienta la realidad de las cosas y de la lógica.

Así, a partir del giro lingüístico y de las lecturas posestructuralistas de Nietzsche, la voluntad de poder comienza a entenderse como una ficción, como una interpretación. Se trata entonces de valerse de un lenguaje para hablar de algo que no tiene que ver, o al menos no solamente, con la materia, si entendemos a esta última como aquello que no es espíritu. La transvaloración nietzscheana implica una dislocación de estas oposiciones de la metafísica occidental.

En la voluntad de poder las fuerzas se entrecruzan y toman diversas configuraciones que dan cuenta tanto del mundo mineral, como del vegetal, animal y humano. Las diferencias no son antropocéntricas; es decir: en tanto es partícipe del movimiento de las fuerzas, una piedra también es parte del movimiento de la interpretación. La vida y la muerte son parte del movimiento de estas fuerzas en un continuo que se vincula a lo que Jacques Derrida en *Otobiografías* llama *lavida lamuerte*.

En cuanto a la importancia del cuerpo, no es el alma o la razón lo que tiene la prioridad para Nietzsche, sino aquello que lo antecede: los impulsos. En el *Zaratustra* el cuerpo tiene “más razón”¹⁶⁰ que la conciencia, que aparece como una “apuntaladora de conceptos” para el cuerpo¹⁶¹ Como quien dicta el texto a los actores en el teatro, y el personaje principal es el cuerpo. En los fragmentos póstumos, de publicación relativamente reciente, el cuerpo aparece como el hilo que hay que seguir. Allí las fuerzas de la voluntad de poder son las que provocan cada pensamiento en un juego de equilibrios provisorios. En palabras de Mónica Cragolini, el cuerpo, para Nietzsche, es un entrecruzamiento de fuerzas.¹⁶² El cuerpo, entonces, está constituido por un entrecruzamiento de fuerzas y este es el punto de partida que utilizaré para pensar el vínculo entre las diferencias sexuales y la corporalidad.

Corporalidad y coro de voces sexuadas

160 Za, “Von den Verächtern des Leibes”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló...*, op. cit., p. 60.

161 *Ídem*.

162 Cragolini, M., “Filosofía nietzscheana de la tensión. La re-sistencia del pensar”, *Contraste. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol V, Universidad de Málaga, 2000, pp. 225-240.

El idioma¹⁶³ que decide usar Derrida para pensar las disidencias sexuales y la opresión de las mujeres no es el del género sino el de la diferencia sexual. El género ya era una noción disponible en su época, pero él se alinea dentro de una tradición francesa, influida por determinada lectura crítica del psicoanálisis por parte de las feministas de la época como Cixous e Irigaray.

Siguiendo a Anne Berger en “Sexuar las diferancias”¹⁶⁴ podemos decir que lo que Derrida hace con la diferancias sexuales es algo muy diferente tanto a lo que hacen Sigmund Freud y Jacques Lacan, como a lo que hace determinada recepción estadounidense del pensamiento de la diferencia sexual¹⁶⁵.

La deconstrucción, lejos de todo esencialismo, desplaza las oposiciones de la metafísica tradicional sin reinaugurar el esquema dicotómico en una inversión de jerarquías. Es por esto que no se conforma una ontología de la materia, del cuerpo, de la mujer o del animal que subordina al espíritu, la consciencia, el hombre o la especie humana. Se trata de una ontología de la ficción que describe equilibrios provisorios y contingentes en continuo devenir, en busca de una mayor hospitalidad con el Otro.

La diferencia derrideana es una noción que muestra la inestabilidad de toda ontología, de toda semántica y de toda política de las sexualidades. No se trata, entonces, de pensar de una sola vez el corte del sexo¹⁶⁶, sino su multiplicación. No se trata tampoco de oponer un sexo a otro o de oponer un sexo a otros dos o tres, sino de incluir infinitas diferencias y voces sexuadas que nos habitan en lo individual y en lo colectivo. Así la identidad sexual y el sexo se vuelven incalculables, inestables, danzantes.

Se ha argumentado desde el “paradigma”¹⁶⁷ del género que la diferencia sexual implicaría algún tipo de persistencia de una identidad sexual o de género, sin embargo, cuando la diferencia sexual es bien leída aparecen las diferancias sexuales, categorías que son más plásticas que la idea del género como performance. No se trata de pensar un sujeto, una agencia, ni algo del orden de lo individual. La diferencia sexual que propone Derrida intenta pensar la idea de un coro de voces sexuadas.

163 Sigo aquí a Anne Emmanuelle Berger quien define la diferencia sexual como un idioma, en Berger, A., *El gran teatro del género*, trad. Lussich, D., Buenos Aires, Mardulce, 2016.

164 Berger, A., “Sexuar las diferancias”, *Lectora*, N° 14, 2008, pp. 173-187.

165 Rubin, Gayle, «The traffic in women: notes on the political economy of sex », REITER, R. (ed.). *Toward and Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

166 Seguimos a Jacques Derrida quien muestra cómo sección es parte de la etimología de la palabra sexo, y toda sección implica un corte.

167 Cfr. Berger, A., *El gran teatro...*, op. cit.

El idioma de las diferencias sexuales es ajeno al pensamiento filosófico tal como lo entendemos, al menos es ajeno a aquel que participa de la metafísica tradicional; en cambio, es afín a un pensamiento más poético, más danzado. Es quizás por esto que genera tantas resistencias. En palabras de Jacques Derrida:

Querría creer en la multiplicidad de voces sexualmente marcadas, en ese número indeterminable de voces enlazadas, en ese móvil de marcas sexuales no identificadas cuya coreografía puede arrastrar el cuerpo de cada “individuo”, atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo, ya esté clasificado como “hombre” o como “mujer”.¹⁶⁸

Así, las categorías de “hombre”, “mujer”, “homosexualidad”, “heterosexualidad” o “transexualidad” no tienen un lugar estable en el pensamiento derrideano de las diferencias sexuales. La imagen del coro de voces sexuadas que utilizan Anne Berger y Jacques Derrida también tiene que ver con recursos útiles para abordar la escritura; al unirse a la corporalidad nietzscheana este coro de voces puede implicar un nuevo horizonte de posibilidades para la investigación en torno a los géneros y el cuerpo sin recurrir a ningún tipo de esencialismo.

Retomo unas palabras de Hélène Cixous sobre las diferencias sexuales. Ella dice:

La “D.S.” no es una región, ni una cosa, ni un espacio preciso entre dos, es el movimiento mismo, la reflexión, el Se, la diosa negativa sin negatividad, lo inaprensible que me toca, que viniendo de lo más cercano me da por destellos a mí-misma, el imposible yo-otro, hace surgir el tú-que-yo-soy, al contacto del otro.¹⁶⁹

La diferencia sexual entonces no es una cosa, una sustancia, sino un movimiento de voces sexualmente marcadas al interior de la corporalidad, del mismo modo en el que se tejen la pluralidad de voces en un poema. No se trata ya de un régimen dicotómico de los sexos y de la sexualidad sino de una multiplicidad de sexos y sexualidades al interior de cada individuo.

Se trata de una multiplicidad de voces sexualmente marcadas, del mismo modo en que la corporalidad es un entrecruzamiento de fuerzas. En mi opinión, en algún sentido, este aspecto del pensamiento derrideano todavía resta a ser descubierto.

Siguiendo el desarrollo de Anne Berger en *El gran teatro del género* quiero pensar dos “paradigmas” presentes en la teoría feminista contemporánea a partir las diferencias sexuales y de la performance del género, para explicitar por qué elijo pensar desde las identidades sexuales en términos de diferencia sexual. Sigo a Berger en el uso de comillas en la palabra paradigma para

168 Derrida, J., “Coreografías”, *Lectora*, N° 14, trad. Masó, J. y Bassas Vila, J., 2008, p. 171.

169 Cixous, H., “Cuentos de la diferencia sexual”, *Lectora*, N° 21, 2015, p. 223.

señalar que en realidad no hay algo así como dos paradigmas separados o separables. No solamente porque son muchos los autores y las autoras que los sostienen sino también por las diferencias entre los tiempos de producción de los textos que analizo y por las variaciones temporales al interior de la obra de cada uno de ellos. A estas aclaraciones habría que sumar la aclaración de que el pasaje de las fronteras nacionales produce desplazamientos de sentido. Hablar de “paradigmas” es un gesto meramente esquemático. Para delinearlos me baso en el recorrido de Anne Berger en *El gran teatro del género*.

Tal como señala Berger Judith Butler discute la operación de los editores del primer *Gay and Lesbian Reader*, quienes sostienen que el sexo es a los *Lesbian and Gay Studies* lo que el género fue para a los *Women's Studies* y que determinando esto se fundaba un nuevo campo disciplinar completamente separable de los *Women's Studies*. Butler ve dos problemas que surgen al abandonar la categoría del género para los estudios sobre sexualidades y al dividir tajantemente entre campos disciplinares. En primer lugar, afirma que no sería posible dar cuenta de identidades sexuales trans. Por ejemplo, ¿cómo sería posible hablar del *drag* sin hacer referencia al cambio de género en escena que lo caracteriza? En segundo lugar, según Butler, deshacerse del género tornaría imposible dar cuenta de las asimetrías de poder que existen entre gays y lesbianas, entre otras cuestiones.

Tal como señala Berger esta misma discusión que Butler mantiene con la editorial del primer *Gay and Lesbian Reader* reaparece en otros términos en su texto de 1997 titulado “Contra los objetos propios”:

Si la sexualidad es concebida como liberada del género, entonces la sexualidad así “liberada” del feminismo suspenderá la referencia a lo masculino y a lo femenino; el rechazo de marcar esta diferencia se encontrará reforzado, lo que constituye la manera tradicional en la cual lo masculino se arroga el estatuto del “sexo que es uno”.¹⁷⁰

Al borramiento de las sexualidades trans y la imposibilidad de dar cuenta de la asimetría de poder entre gays y lesbianas se suma la preocupación por el abandono del feminismo, que acarrearía como consecuencia indeseable la misoginia. En un universo neutro, liberar a la sexualidad del género implicaría solamente una apertura de posibilidades; en el marco real donde la asimetría de poder entre hombres y mujeres existe esto conlleva el riesgo de reforzar el gesto misógino tradicional que subordina a las mujeres.

En este punto me gustaría plantear una pregunta: ¿sería posible ampliar el alcance de estas inquietudes que plantea Butler respecto a Rubin y al *Reader* hacia textos y zonas más extensas del

170 Butler, J., “Against Proper Objects”, *Feminism Meets Queer Theory*, p. 23.

“paradigma” del género como performance? Es decir, ¿estos problemas son intrínsecos a la teoría *queer* tal como queda formulada por Butler al identificar el sexo al género, en tanto señala que ambos son construcciones sociales? Preguntas como estas me llevaron a investigar en el uso de las diferencias sexuales.

La diferencia sexual

Como señala Anne Berger en *El gran teatro del género* sobre la entrevista entre Judith Butler y Gayle Rubin titulada “Sexual Traffic”, ambas pensadoras se interrogan sobre el uso que cada una hace de la diferencia sexual para darse cuenta de que no siempre están seguras del sentido que la otra le asigna a la categoría. Rubin, por su parte, aclara que la utiliza para referirse a problemas ligados a las diferencias sexuales y a la variedad de lo sexual. Es decir, para referirse a una lista de prácticas sexuales que han sido históricamente condenadas. Es por esto que para Rubin es necesario deshacerse de la categoría del género y pensar solamente en una política radical de las sexualidades. Butler no está de acuerdo.

Berger también señala que en la entrevista mencionada Gayle Rubin arriesga una idea, buscando aclarar los términos: le dice a Butler que cree que en sus textos la diferencia sexual remite al género. Entonces Butler le pregunta si cree que ella utiliza “diferencia sexual” tal como Rubin utilizó la categoría de género en “El tráfico de mujeres”; a lo que Rubin responde que no está segura y le pide a Butler que aclare en qué sentido habla de diferencia sexual. Es entonces que Butler ensaya una definición de la diferencia sexual como *framework* (“paradigma”). En palabras de Butler:

Pienso que quienes trabajan bajo el paradigma de la “diferencia sexual” consideran de hecho, en su mayoría, que hay una suerte de posición simbólica de lo masculino y lo femenino, o que habría alguna cosa persistente en la diferencia de los sexos entendida en los términos de lo masculino y lo femenino. Al mismo tiempo, tienden a utilizar el psicoanálisis o alguna teoría de lo simbólico.¹⁷¹

En el diálogo, Butler y Rubin parecerían darse cuenta de que no saben exactamente sobre qué están discutiendo. Para Rubin discuten sobre identidades sexuales y para Butler sobre una posición inconsciente ligada al psicoanálisis.

Acerca de la definición que arriesga Butler habría que señalar algunas cuestiones. Tal como afirma Berger en *El gran teatro del género* es un error adjudicarle a todo el “paradigma” de

171 Butler, J., “Sexual Traffic”, *Feminism Meets Queer Theory*, p. 74.

la diferencia sexual un mismo vínculo con el psicoanálisis. Por ejemplo, respecto al pensamiento de la heterosexualidad y la homosexualidad, tanto Jacques Derrida como Hélène Cixous sostienen ideas plásticas o fluidas.

Es un error afirmar que en estos autores y autoras hay una suerte de esencia persistente de lo femenino o lo masculino para referirse a la diferencia de los sexos en términos de masculino y femenino. Esto no es así, claramente según Jacques Derrida y Hélène Cixous, para quienes la diferencia sexual implica una multiplicación de las diferencias sexuales al interior del individuo (y en las identidades colectivas), volviendo imposible toda reificación de las mismas. En ambos lo que en el paradigma del género se entiende como identidad de género y como sexualidad es fluido.

Judith Butler quiere despegarse del “paradigma” de la diferencia sexual, pero no quiere renunciar ni al género ni al feminismo. Quizás lo que sucede es que intenta separarse de un modo en el que se lee la “diferencia sexual”. Legítimamente, Rubin podría preguntarle si al utilizar la diferencia sexual como género no está participando del paradigma de la diferencia sexual.

Butler ciertamente acierta al señalar que no es posible deshacerse de la categoría del género para pensar las diferencias sexuales en las que piensa Rubin. Para hablar de sexualidades fetichistas, que utilizan cuero, y prácticas sadomasoquistas, Rubin utiliza nociones como “femenino” y “masculino” en reemplazo del género. Es una salida posible, pero, como señala Berger, parecería que el género expulsado por la puerta vuelve a escabullirse por la ventana en este tipo de análisis.

Borrar de la sexualidad todo lo referido a las identidades sexuales y al género es un gesto que homogeneiza y elimina diferencias. Si el sexo no es más que el género entonces ya no hay lugar para el juego inestable de las identidades y las sexualidades, ni para las diferencias.

En este sentido, creo que es interesante la apuesta de la deconstrucción por multiplicar las diferencias al interior del individuo y en lo comunitario. Podríamos entonces preguntarnos: si lo que se quiere incluir son las luchas sobre las disidencias sexuales –en un feminismo de matriz heteronormativo, ¿por qué hay que abandonar el sujeto político mujeres?

Gottfried Leibniz, el filósofo alemán, se pregunta: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?”, Quizás nosotros podemos preguntarnos: ¿por qué la mujer es la que debe dejar de existir y no más bien el hombre? En el clima de genocidio contra las mujeres en el que vivimos pensar que el feminismo no es necesario, que la mujer debe desaparecer o abandonarse, puede tener consecuencias políticas indeseables. Yo, personalmente, prefiero afirmar gozosamente a las mujeres y a los seres identificados como mujeres. Posiciones como la de Butler con respecto al abandono de la categoría del género son consecuentes con el posfeminismo que niega la categoría

mujer. Quizás es hora de retomar el aporte de otras voces y otras latitudes para ayudarnos con estas preguntas. En pocas palabras, lo que intento pensar no es en cómo devolverle a la teoría *queer* la noción del género, sino en cómo retomar el aporte de la diferencia sexual, al momento en el que la teoría feminista parece manejarse casi exclusivamente bajo el “paradigma” del género como performance y de la teoría o de las teorías *queer*.

Desde el pensamiento de la diferencia sexual que retoma Anne Berger en “Sexuando las diferencias”¹⁷² lo femenino no es ya lo que la tradición define por femenino y tampoco es una categoría que refiere exclusivamente a la mujer. Lo mismo sucede con lo masculino. Estos términos tratan de designar una multiplicidad de voces al interior de la subjetividad o, en términos nietzscheanos, de pensar en vectores de fuerzas en el entrecruzamiento de fuerzas que es la corporalidad.

La danza de la diferencia sexual (o la diferencia sexual como danza)

Anne Berger propone una lectura de las diferencias sexuales en la obra de Jacques Derrida que nos enfrenta con esta pregunta: “¿Por qué y cómo Derrida, gran deconstructor de lo que él llama la “*sexualidad*” –es decir la lógica dual que sostiene la noción tradicional de la diferencia sexual y de la sexualidad en general– [...] permanece apegado al idioma de la diferencia sexual?”.¹⁷³

En primer lugar es necesario señalar que, por un lado, la diferencia sexual no se trata de un concepto, que es siempre singular, sino de multiplicar el corte y de sumar diferencias. Sin el corte de la sexualidad se correría el riesgo de perder las diferencias y no “la” diferencia; porque la línea entre los sexos no es una, sino muchas.

Jacques Derrida juega con el género de la locución *la différence sexuelle*, que en francés es de género femenino. Dice Anne Berger: “Juega también con la ‘diferencia’, del cual recuerda en *Coreografías* la movilidad y la inestabilidad que la constituyen. La diferencia (sustantivo del origen verbal), el diferir de la diferencia, no es un estado y sobre todo no es un estado de oposición, es una danza: el verbo *di-fero* en latín significa ‘el movimiento’”.¹⁷⁴

Tal como señala Berger las diferencias sexuales no son un concepto sino una danza y esto las vuelve cercanas a la idea de escritura animal de la que hablé antes, ambas son nociones que

172 Berger, A., “Sexuar las diferencias”, op. cit., pp. 173-187.

173 Berger, A., “La ‘différence sexuelle’ ou les fins d’un idiome. Réflexion sur la théorie en traduction”, juillet 2010, *REVUE Asylon(s)*, N°7, Que veut dire traduire ?, 2009-2010, p. 17. Disponible en: <http://www.reseau-terra.eu/article942.html>

174 *Ibidem*, p. 18.

permiten trazar líneas de fuga al universo de valores falocarnocéntrico. Esta danza es movimiento y quizás, podríamos agregar, es una diseminación. Además, mantener la palabra “sexualidad” le permite a Derrida abrir el diálogo con aquello que Foucault llamó “la era de la sexualidad”, pensando en el psicoanálisis, donde la diferencia sexual adquirió por primera vez valor epistémico.

Esto no quiere decir que hablar de diferencia sexual implique una aceptación sin más de la teoría psicoanalítica de la castración. Tal como lo señala Berger, al multiplicar el corte, estas partes se multiplican sin ser necesariamente coherentes. Surgiría así una suerte de “de-castración”.

En *Coreografías* el sueño aparece como un pensamiento que danza, que se sale de los lugares conocidos, que apunta a la multiplicidad de las voces sexuadas, más allá de todo binarismo. Este recurso de las voces es también una erotización de la escritura. Para Berger son las voces, y no solamente los sujetos, los que hablan el sueño de otras coreografías sexuales.

Según Berger lo que Derrida busca deconstruir es la diferencia sexual entendida como dicotomía, como oposición y como dialéctica. Esto tendría como horizonte obtener la victoria de un polo sobre el otro, pero dejando la estructura jerárquica intacta, porque todas las oposiciones retornarían sobre la economía falocéntrica. No se trata, entonces, para Derrida de pensar de una sola vez el corte del sexo sino su multiplicación. Así la identidad sexual y el sexo se vuelven incalculables, inestables, danzantes.

En una entrevista que Christie Mac Donald le hace a Derrida, ella le pregunta por el “lugar” de la mujer en la sociedad. El filósofo responde que la diferencia sexual rompe con nuestro modo de entender la espacialidad, el lugar y las jerarquías. Afirma que tiene que ver, más bien, con una danza incesante, con un movimiento ininterrumpido que desquicia las identidades y da lugar a las diferencias¹⁷⁵.

Diferancia y diferancias sexuales

Tal como muestra Berger en *Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica*¹⁷⁶ Derrida le critica a Heidegger la neutralidad del concepto *Dasein*, argumentando que implica un borramiento de la diferencia sexual. Sin embargo, es en esta misma neutralidad que Derrida señala la posibilidad de pensar una sexualidad originaria, positiva y no dicotómica. Para esto se basa en la analítica del *Dasein* tal como queda planteada en un curso contemporáneo a *Ser y Tiempo*. Allí, la

175 Sobre esto *Cfr.* Jacques Derrida (1995), “Chorégraphies”, *Points de suspension*, Elizabeth Weber (ed.), Christie V. McDonald (trad.), Stanford, Stanford University Press. Pp. 89-108.

176 Derrida, J., “*Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*”, *Psyché, Invention de l'autre*, t. I, Paris, Galilée, 1998.

neutralidad del *Dasein* se describe como la negación de toda característica positiva que le adjudique a esta categoría rasgos antropológicos o biológicos. A esta primera neutralización de un conjunto de rasgos genéricos le sigue inmediatamente la afirmación de que esta neutralidad no implica una asexuación, sino que el *Dasein* no pertenece a ningún sexo.

Jacques Derrida entonces se pregunta si en el *Dasein* no habría una sexualidad pre dicotómica y pre-dual. Para esto retoma la idea de una potencia originaria que, luego, en la concreción en uno u otro sexo, fuera neutralizada. En este esquema la neutralidad sería una negación de la dualidad de los sexos a través de una búsqueda o retorno sobre una sexualidad no dicotómica.

En varios sentidos, este es un tipo de discurso singular sobre la diferencia sexual. No se refiere a la diferencia sexual que Judith Butler le adjudica al “paradigma” de la diferencia sexual; tampoco es la diferencia sexual de Gayle Rubin o de Sigmund Freud. Al ubicarla en el plano metafísico, Jacques Derrida ubica la diferencia sexual en el plano de la escritura, la lectura y la diseminación.

Tal como señala Berger en “Coreografías”, cuando Derrida pregunta si se debe pensar la diferencia ‘antes de’ la diferencia sexual o ‘a partir’ de ella, está relejendo a Heidegger quien, al separar la diferencia sexual de todo discurso antropológico, biológico e incluso performático, permite que la diferencia sexual permanezca como un resto inaprehensible, que deconstruye todo intento de cierre o de totalización sobre el tema. No se trata de abordar una cuestión acerca del origen, lo que supondría adoptar la perspectiva de una metafísica dicotómica que privilegiara la presencia de la voz por sobre la diseminación de sentidos.

Con respecto a la diferencia y las diferencias sexuales no interesa pensar si una viene de la otra. La misma lógica genealógica del origen se ve cuestionada por la perspectiva de la deconstrucción que propone Jacques Derrida. Se trata de pensar en términos de interrupción, fragmentación y partes. Se trata de danzar de otro modo, es decir, de diseminar.

Sería posible preguntar ahora: ¿qué tienen que ver la danza y la lectura con las diferencias sexuales? Al respecto, Anne Berger dice:

Ahora, os podríais preguntar: ¿qué tiene que ver la “diferencia sexual” con “danzar” y “leer”? Yo diría que la invitación a danzar de Derrida es también, necesariamente, una invitación a reescribir y reinscribir la “diferencia sexual” como (y en) “diferencias sexuales” (con una “a” y en plural), es decir, como una multiplicidad de pasos divididos que se resisten a formalizaciones estables, una danza que difiere y agita a los sujetos y los forma en el/los movimiento(s), que los empuja hacia y lejos el uno del otro.¹⁷⁷

177 Berger, A., “Sexuar las diferencias”, *Lectora*, N° 14, 2008, p. 5.

Tal como señala Berger Jacques Derrida sueña con una relación sexual, que esté sexuada de otra forma: no una que esté dividida en dos partes, representadas por dos individuos reconocibles, sino una que esté inscrita en la subjetividad de múltiples maneras. Razón de más para aferrarse a las memorias que conjuga la expresión idiomática “diferencia sexual”: “diferencia sexual” evoca y conlleva la palabra “sexo”, al contrario de la expresión idiomática “género”. Se podría decir que, para Derrida, “sexo” (la palabra y lo que designa en francés y en inglés), los cortes de los sexos (aunque sean, como los sueña Derrida, “indeterminables” e “innumerables”), son una condición tanto del amor como de la danza. Sin sexo o sección, sin interrupción, sin lo que Derrida también llama “puntuación”, ¿habría ritmo? ¿Habría danza? Los pasos de baile, como la escritura poética, ¿no requieren del juego vacilante de cierta cesura?

Sin sexo (y sexos), ¿sería posible una relación sexual? Sin cortes de tipos quizá no existirían las diferencias, ya sean internas o externas, ni la diferencia, por ejemplo, entre auto- y alo-erotismo; no habría ni interrupción ni alteración del auto-amor, que es la condición para que el amor del otro pueda ser posible. Efectivamente, sin separaciones, particiones de tipos, podrían echarse a perder las oportunidades de que venga(n) otro(s).

Las voces de las diferencias sexuales, según Jacques Derrida, representarían una coreografía que podría arrastrar el cuerpo de cada “individuo”, atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo, ya esté clasificado como “hombre” o como “mujer” según los criterios al uso. Gracias a su coreografía, esta representación lograría efectuar la reinscripción o reescritura de la diferencia sexual en y como “diferencias sexuales”, aumentando las diferencias no sólo entre sujetos sino al interior de cada uno de ellos, imposibilitando asignar identidades, reconocer quién está hablando o cantando, ya que cada cuerpo “individual” se dividiría y multiplicaría con la llamada de voces entrelazadas.

De cyborgs y diosas

Si pensáramos la danza, la diferencia sexual, la performance y el género a partir de la dicotomía construcción/esencialismo, podríamos decir que ambos paradigmas –el de la diferencia sexual y el del género como performance– son constructivistas. La diferencia es que en el paradigma del género la idea de performance supone un modo de la subjetividad que no es compatible con este coro de voces múltiples voces el que Derrida piensa las diferencias sexuales.

En el paradigma de la performance la ontología del género depende del sujeto; en el ámbito de la diferencia sexual es esta la que lee –reduciendo las pretensiones omnipotentes de la conciencia. Además, la asimilación entre sexo y género logra lo que Judith Butler le critica a Gayle Rubin. Al igualar sexo y género, lo masculino y lo femenino dejan de tener sentido y existencia en la *Queer Theory*. La diferencia ya no tiene cómo sostenerse y, como decíamos antes, si en un universo neutro podría implicar una apertura de posibilidades, en un universo falocéntrico implica el riesgo de que lo masculino se adjudique el título del “sexo que es uno”.

Frente a la idea de que el feminismo ya no es necesario o de que es necesario abandonarlo, frente a la idea de que no existen o no deben existir las mujeres, frente a las ruinas circulares del género y el sexo pensados como performance, me gustaría afirmar la necesidad de los feminismos y la potencia creadora de sentidos de la diferencias sexuales.

Si las diferencias sexuales nos permiten pensar la subjetividad como un coro de voces sexuadas; así, quizás es preferible ser una diosa antes que un cyborg. Aún cuando el cyborg que invoca Donna Haraway también nos habita en nuestro uso de tecnologías, redes y demás avances tecnocientíficos me interesa retomar esta idea de la diosa para pensar la cuestión del paganismo en oposición a los valores del neoliberalismo colonialista.

A modo de conclusión

El cuerpo en la filosofía nietzscheana no es una mera máquina cartesiana desprovista de alma sino una “gran razón” que en su multiplicidad de fuerzas se muestra como el antecedente de la conciencia o el ego (invirtiendo la desvalorización del cuerpo en la metafísica tradicional). Este desplazamiento nietzscheano permite las críticas derrideanas al carnocentrismo y al falocentrismo de la metafísica occidental. La idea de Nietzsche en torno a la corporalidad como multiplicidad de fuerzas –que se traducen en impulsos y luego se traducen en pensamientos– puede ser una herramienta para darle encarnadura y “materialidad” a las diferencias sexuales que se mantienen en el ámbito de la escritura, sin por esto plantear un esencialismo. Esto es así porque tanto las fuerzas como la voluntad de poder son ficciones –dada la crítica nietzscheana a la metafísica de la sustancia.

Al asociar las diferencias sexuales a la idea de fuerzas como uno de los vectores que componen la corporalidad es uno de los pasos necesarios para acercarnos a la idea del eterno retorno como alquimia y transmutación del dolor. Si el eterno retorno no es una idea sino una experiencia corporal, esta experiencia no puede darse por separado de la experiencia de la

sexuación y de la libido. Siguiendo la lectura de Jacques Derrida del *Dasein* heideggeriano en *Geschlecht* podemos pensar a la sexualidad como una fuerza que constituye la subjetividad y atraviesa toda su relación con el mundo. La sexualidad entonces es una fuerza creativa que al encontrar líneas de fuga al sacrificio a la que la somete la moral del carnocentrismo, permite afirmar la vida en todas sus posibilidades: las dolorosas, pero también las gozosas.

Capítulo 3

El eterno retorno y la transmutación del dolor

Yo veo y he visto cosas peores (...) seres humanos a quienes les falta todo excepto una cosa de la que tienen demasiado –seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande, –lisiados al revés los llamo yo

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*

En este capítulo propondré una lectura original del eterno retorno de Friedrich Nietzsche a partir de la relación que este construye entre las mujeres, los personas con diversidades funcionales, el cuerpo y los animales como una invocación hacia la transmutación del dolor individual y colectivo que impulsa una desarticulación de las violencias simbólicas y materiales a la base del especismo y el falocentrismo.

Primera aparición del pensamiento del eterno retorno

En su *Ecce Homo* Friedrich Nietzsche da cuenta por primera vez del eterno retorno. Esta referencia aparece en el capítulo dedicado al *Así habló Zaratustra*, escrito en agosto de 1881. En esta época el filósofo alemán solía caminar antes de escribir y estaba tomando un descanso en Suiza luego de abandonar su cátedra en la universidad de Basilea por motivos de salud. Fue durante una de estas caminatas que tuvo por primera vez el pensamiento del eterno retorno. Según relata en el *Ecce Homo* este le vino a “6000 pies más allá del hombre y del tiempo¹⁷⁸” En ese momento se encontraba caminando sobre los filos montañosos de Sils Maria en la Engadina Suiza, sobre una gran torre piramidal de roca.

Es interesante notar que este pensamiento no le viene al filósofo cuando este se encuentra leyendo o abstraído del cuerpo, sino en medio de la naturaleza y en medio de un gran esfuerzo físico. Esto coincide con mi idea de que el eterno retorno no es tanto un concepto como una experiencia. Se trata de un pensamiento gestado y parido en la naturaleza, en contacto con la tierra. De esta manera el eterno retorno hace su aparición en la obra nietzscheana y se irá constituyendo en uno de los enigmas centrales de su filosofía.

En las secciones que siguen me dedicaré a describir las principales interpretaciones de esta figura central del pensamiento nietzscheano.

La interpretación cosmológica del eterno retorno: los fragmentos póstumos

En los fragmentos póstumos, que Nietzsche escribe entre 1884 y 1888, es decir, en la misma época que el *Así habló Zaratustra* y el *Ecce Homo* es posible encontrar el eterno retorno en sentido cosmológico, tal como se lo presenta en este fragmento:

178 Nietzsche F., EH, *KSA* 6, § 1, p. 335. Nietzsche, F., *Ecce homo*, § 1, “Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie”, Bs. As., Alianza, 2007, p. 103.

Si es lícito que el mundo sea pensado como una determinada cantidad de fuerza y como un determinado número de centros de fuerza –y toda representación sigue siendo indeterminada y, en consecuencia, inutilizable– de ello se deriva que ha de recorrer un número calculable de combinaciones, en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación se habría alcanzado una vez, en algún momento; más aún, se habría alcanzado infinitas veces. Y puesto que entre cada combinación y su próximo “retorno” han de haber pasado todas las combinaciones incluso posibles en absoluto, y cada una de estas combinaciones determina la sucesión entera de combinaciones en la misma serie, con ello estaría demostrado un ciclo de series absolutamente idénticas: el mundo como ciclo que ya se ha repetido infinitamente muchas veces y juega su juego *in infinitum*. Esta concepción no es sin más una concepción mecanicista: pues si lo fuese, no determinaría un retorno infinito de casos idénticos, sino un estado final. Porque el mundo no lo ha alcanzado, el mecanicismo nos ha de valer como hipótesis incompleta y solamente provisional.¹⁷⁹

A partir de este fragmento hay tres cosas que quedan claras. En primer lugar, que Nietzsche solamente acepta el eterno retorno como parte de una explicación mecanicista de manera provisional. En segundo lugar, el eterno retorno muestra que toda representación “sigue siendo indeterminada” es decir que el eterno retorno no es solamente una explicación de la realidad, sino la causa –en sus millones de combinaciones posibles– de que sea imposible sostener una sólo explicación como la verdad absoluta y que sólo sea posible pensar en perspectivas. Además, estas no son “verdaderas” pero sí pueden medirse de acuerdo a su grado de rechazo o afirmación de la vida. En tercer lugar, que el eterno retorno se relaciona con las fuerzas, es más, el eterno retorno es la “forma” que toman las infinitas fuerzas que no pueden sino repetirse dado que el espacio y el tiempo son infinitos.

La idea que sostiene este párrafo es que el universo es un conjunto de fuerzas y de tiempo. Las fuerzas, en constante devenir, se van cruzando para dar nacimiento a innumerables combinaciones que, en un tiempo infinito, necesariamente van a repetirse. Es decir, si las fuerzas son infinitas y el tiempo es infinito, las combinaciones de sus cruces necesariamente han de repetirse en el tiempo.

Nietzsche aclara que en el eterno retorno no se trata de un “mecanicismo”, porque si así fuera existiría un estado final en el que las combinaciones se detendrían. En este sentido, aún en su formulación cosmológica, está presente la idea de una

179 Gutmann, J., "Tremendous Moment of Nietzsche's Vision", *The Journal of Philosophy*, Vol. 51, Nro. 25, Diciembre 28-30, American Philosophical Association Eastern Division: Papers to be presented at the Fifty-First Annual Meeting, Goucher College, 1954, pp. 838.

transformación donde la repetición no es la repetición de lo mismo, en tanto idéntico a sí mismo, sino que existe la posibilidad de la transformación y de la diferencia dentro de la repetición.

Siguiendo a Jacques Derrida, en su definición de la *différance* podemos señalar que es justamente la repetición lo que provoca que los hechos difieran de sí mismos porque, por definición, la iteración nunca logra una copia perfecta. La iteración es como una corrupción en el corazón mismo de la metafísica que intenta la totalidad y lo inmutable.

En el fragmento citado, Nietzsche retoma ideas de la física de su época para construir una versión del eterno retorno que sea compatible con el conocimiento científico. Tal como señala en “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula¹⁸⁰” el positivismo y el científicismo son máscaras útiles frente a las filosofías que postulan dos realidades y desdeñan la realidad material, de todos modos, también afirma que este es sólo un peldaño en el camino, pero no una etapa final. El positivismo permite rechazar cierto oscurantismo metafísico, pero aún sostiene la idea de una verdad última basada en la experiencia.

Como veremos más adelante, no es esta mirada cosmológica sobre el eterno retorno lo que más le interesa Nietzsche, sino el aspecto ético en la transformación de la subjetividad que invoca. Lo mismo sucede con la voluntad de poder. Sobre esta, en sus fragmentos póstumos, afirma que hay algo así como una voluntad de poder, sólo en sentido exotérico, pero que, en sentido esotérico, no existe nada como la voluntad de poder.

Gaya Ciencia: la interpretación ética del eterno retorno

En la visión teológica del mundo es necesaria la idea de un principio y un final. La perspectiva del eterno retorno como constante repetición de la realidad le permite a Nietzsche construir una perspectiva no teológica. La circularidad temporal que plantea el eterno retorno implica que la realidad no necesita de un Dios, *télos*, o *arkhé* (principio o fundamento de la realidad) La primera aparición de esta idea de circularidad temporal aparece en uno de los párrafos de *La gaya ciencia* y anticipa el tratamiento que

180 Nietzsche, F., EH, *KSA* 6, “Wie die “Wahre Welt” endlich zur Fabel wurde”, pp. 80-81 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”, Madrid, Alianza, 2007, pp. 57-58.

Nietzsche le dará a la noción en el *Zarathustra*. Allí en el párrafo §341, “La carga más pesada”, dice:

¿Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: “Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, todo lo que hay en la vida de inefablemente pequeño y de grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión, aun esa araña, y ese claro de luna entre los árboles, y ese instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le da vuelta una y otra vez y a ti con él, ¡grano de polvo del polvo!”? ¿No te tirarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O vivirías un formidable instante en el que serías capaz de responder: “Tú eres un dios; nunca había oído cosas más divinas”? Si te dominara este pensamiento, te transformaría, convirtiéndote en otro diferente al que eres, hasta quizás torturándote. ¡La pregunta hecha en relación con todo y con cada cosa: “¿Quieres que se repita esto una e innumerables veces más?” pesaría sobre tu obrar como la carga más pesada! ¿De cuánta benevolencia hacia ti y hacia la vida habrías de dar muestra para no desear nada más que confirmar y sancionar esto de una forma definitiva y eterna?¹⁸¹

Si no se trata de un mecanicismo y de una cosmología ¿entonces de qué se trata? En este texto se muestra el aspecto ético y subjetivo del eterno retorno. El demonio que aparece en este párrafo propone la repetición eterna de cada uno de los momentos de nuestra vida. Este matiz ético del pensamiento se vuelve evidente desde el principio del párrafo, donde Nietzsche proyecta la posibilidad de que se repita “cada placer y cada dolor¹⁸²”. No es casual que mencione el dolor y luego refiera dos reacciones posibles a la propuesta: “¿No te tirarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara¹⁸³?”. Así, queda claro que, ante la idea del retorno del dolor, es posible, por un lado, una reacción de rechazo –evocando una experiencia que hace rechinar los dientes– y, también, otra reacción muy distinta: aquella que evoca una experiencia del dolor –o pensamiento, en el sentido nietzscheano de corporalidad– que es capaz de preguntar: “¿O vivirías un formidable instante en el que serías capaz de responder: ‘Tú eres un dios; nunca había oído cosas más divinas’?”.¹⁸⁴ Frente al dolor; o bien se reacciona construyendo un infierno, o bien, una transformación que permita

181 Nietzsche, F., FW, *KSA* 3, § 341, p. 570. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Monte Ávila, 1989, p. 341.

182 *Ídem*.

183 *Ídem*.

184 *Ídem*.

extraer la fortaleza y aprendizajes a partir de una herida. La segunda opción conlleva una filosofía de la alquimia y la transmutación. Esta lee todo enunciado como síntoma de una disposición hacia la vida (afirmativa o de resentimiento). Este va a ser el *criterio de la vida* sobre el que Nietzsche mide las fuerzas de un cuerpo y su disposición anímica en términos de resentimiento o jovialidad. El eterno retorno en sentido afirmativo, entonces, implica una repetición en la que aquello que vuelve sufre una transformación, rompiendo con la identidad de aquello que se repite con respecto a sí mismo. La escena vuelve, pero transformada en tanto querida.

La referencia al concepto de “instante” es importante porque se puede vincular con la idea de *amor fati*, que también aparece a lo largo de la obra nietzscheana y significa el amor del instante. El instante es una unidad de tiempo que rompe la secuencia de la temporalidad repetitiva y permite que advenga algo diferente cuando es afirmado por el ultrahombre. Aun si la misma escena retorna ya no es la misma porque está transformada por la voluntad que la afirma. Esta transformación implica una afirmación de todo lo vivido, aún en sus aspectos dolorosos. La experiencia de afirmación del instante y de transformación de los hechos dolorosos se basa en la relación inescindible que la vida plantea entre el dolor y el goce, la tristeza y la felicidad y la vulnerabilidad y la fortaleza.

De esta manera no es posible pensar el eterno retorno como una pura positividad o una pura negatividad, pero sí como una transmutación donde se mantienen en equilibrio provisorio las dos orillas de lo positivo y lo negativo, lo doloroso y lo gozoso. De hecho, el pasaje conduce al goce porque permite transmutar el dolor en algo positivo, en un aprendizaje que alcanza una nueva perspectiva sobre la vida; en palabras de Nietzsche, “alcanza una gran benevolencia hacia todo lo vivido”¹⁸⁵.

Pérez Mantilla lo formula de este modo:

En él [Nietzsche] no se trata de darle ser al devenir en el sentido de paralizarlo [lo que sería la pretensión del eterno retorno *cosmológico*], sino de aceptarlo y dejarlo ser como devenir, en un acto de afirmación suprema.¹⁸⁶

Se trata entonces de una afirmación suprema y, además, no se trata de una idea, sino de un acto. La clave del eterno retorno es que involucra la voluntad y las emociones

185 *Ídem*.

186 Mantilla Pérez, R., *Textos reunidos*, Parra, L. y Vargas L. H. (eds.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2011, p. 157.

(porque aquellas que son negativas deber ser tramutadas para poder afirmar el retorno de las experiencias que las originaron) Nietzsche no está tan interesado en ofrecer una explicación acerca del origen del universo o de la naturaleza del tiempo, sino en establecer una suerte de criterio para evaluar el modo en que nos relacionamos con la vida. Es así que el eterno retorno visto desde el instante se empalma con la voluntad de poder. En todo caso, la explicación que construye acerca del tiempo y el universo le permite presentar un *como sí*, donde la transformación se constituye como centro de todo su pensamiento.

Por otro lado, si bien este pensamiento tiene un costado ético o, más bien, corporal –porque, como veremos más adelante, no se aprehende de modo racional, sino a partir de una experiencia corporal (y en ese sentido también los animales pueden experimentarla) no tiene que ver con la moral heredada.

Frente al dualismo que, desde la herencia de la filosofía griega, implica un rechazo de todo aquello que no es la luz, la verdad, la conciencia, lo activo, esta perspectiva supone un encuentro con la oscuridad, los afectos, el cuerpo y la pasividad. Para Nietzsche, como ya mencioné, el cristianismo que define al cuerpo como sede de los pecados es una suerte de dentista que en lugar de curar un diente con una pequeña caries lo arranca por entero.

Esta perspectiva impulsa una transvaloración de todos los valores. Así el cuerpo, la sexualidad, el placer y el dolor ya no serán rechazados sino incluidos en el camino que invoca el eterno retorno. De hecho, Nietzsche piensa que la conciencia, tal como la entendemos a partir de sus orígenes platónicos y socráticos, es una defensa ante el dolor. También podríamos decir, desde el lenguaje del psicoanálisis, un modo de la neurosis.

La pregunta que voy a tratar de responder en la próxima sección es ¿cómo es posible la benevolencia necesaria para confirmar y sancionar la propia vida de forma afirmativa? Para reflexionar sobre esto es necesario retomar algunas ideas nietzscheanas acerca de la enseñanza y el aprendizaje.

¿Cómo se accede al conocimiento?

En *Sobre el porvenir de nuestras instituciones de enseñanza* Nietzsche describe dos tendencias de la educación de su época que podrían resumirse, por un lado, como la expansión de la cultura y, por el otro, como la reducción de la cultura. La primera tendencia busca que la cultura alcance a todos los hombres con el objetivo de que

obtengan la mayor cantidad de ganancia económica posible. Así, todo aquel que tenga otros objetivos, que sea más lento, cultive otras actividades, o sea solitario, será considerado como alguien que realiza una afrenta a la moral social. Según esta perspectiva, la cultura se expande como respuesta a la opresión religiosa o para sostener a un Estado. En este sentido la cultura constituye un modo del nacionalismo.

Con respecto a la segunda tendencia, de reducción de la cultura, Nietzsche refiere el fenómeno de la especialización. A partir de las transformaciones del conocimiento científico que suceden en la modernidad deja de haber una mirada integral sobre el saber –como sí la había, por ejemplo, en el Renacimiento–, y se torna necesario dedicarse con exclusividad a un campo del conocimiento o disciplina. Ya no es posible saber y estudiar, por ejemplo, matemática, música y poesía y ser considerado “riguroso”

En la modernidad el conocimiento se fragmenta; y esto produce una subjetividad abocada a un único objeto del saber en detrimento de otros; lo que conlleva una comprensión de la realidad que pierde su condición integral. Según Nietzsche la consecuencia de este proceso de especialización del saber es que el hombre se convierte en un lisiado al revés. El hombre moderno en el *Zarathustra* se presenta como un hombre que tiene demasiado de una sola cosa y muy poco del resto. Esta discapacidad invertida, que aparece con el fenómeno de la especialización moderna, guarda relación con aquello que Marx describiera bajo el concepto de alienación, y que refería a las divisiones en ámbitos del trabajo y a las consecuencias de esta alienación para la subjetividad.

Este proceso histórico es retratado en la película *Tiempos Modernos*, donde el personaje reproduce de modo automático los movimientos que realiza en la fábrica, sin poder evitar un estado de total alienación. Este automatismo que aliena el cuerpo y el ánimo del trabajador es el mismo automatismo de los estudiantes que atraviesan la formación académica en la universidad moderna: saben mucho de aquello que estudian, pero no pueden relacionarse con otros campos del saber; en ese sentido tienen atrofiada una parte de su consciencia.

Así, pues, dicho estudioso, exclusivamente especialista, es semejante al obrero de una fábrica, que durante toda su vida no hace otra cosa que determinado tornillo y determinado mango, para determinado utensilio o para determinada máquina, en lo que indudablemente llegará a tener increíble maestría.¹⁸⁷

187 Nietzsche, F., NS, *KSA I*, Nachgelassene Schriften, die Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Vortrag I., p. 670. Nietzsche, F., *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, Barcelona,

A ojos de Nietzsche el supuesto hombre del conocimiento se revela como un engranaje más dentro de una cadena de montaje epistémica. Su saber se restringe a un área y a un método, a una serie finita de premisas que se repiten una y otra vez. No puede ser sujeto de una investigación realmente libre, innovadora ni puede ser parte de una investigación interdisciplinaria. Este hombre, hijo de lo que podríamos llamar el taylorismo epistémico, es el que Nietzsche identifica en su *Zaratustra* como un “lisiado al revés”¹⁸⁸. A este mismo personaje se refiere en *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, cuando describe las aulas de las instituciones educativas de esta manera:

Una sola boca que habla y muchísimos oídos, con un número menor de manos que escriben: tal es el aparato académico exterior, tal es la máquina cultural universitaria, puesta en funcionamiento. Por lo demás, aquel a quien pertenece esa boca está separado y es independiente de aquellos a quienes pertenecen los numerosos oídos: y a esa doble autonomía se la elogia entusiásticamente como “libertad académica”. Por otro lado, el profesor –para aumentar todavía más esa libertad– puede decir prácticamente lo que quiere, y el estudiante puede escuchar prácticamente lo que quiere: sólo que, detrás de esos dos grupos, a respetuosa distancia y con cierta actitud anhelosa de espectador, está el Estado, para recordar de vez en cuando que él es el objetivo, el fin y la suma de ese extraño procedimiento consistente en hablar y en escuchar¹⁸⁹.

La academia, tal como la pinta Friedrich Nietzsche, conlleva un aire similar al de *Tiempos modernos*, con esa repetición incesante de movimientos de la cadena de montaje epistémica. No hay un pensamiento propio por parte de los alumnos; ellos se dedican únicamente a transcribir lo que escuchan y acaban transformándose en máquinas de registrar. No son mentes, sólo son manos y oídos. Del igual modo, el profesor se limita a reproducir lo que le dicta el Estado. Sólo es una boca. Esta educación construye una cultura que atrofia todas las facultades salvo una: la escucha reproductiva. En el aula hay varias orejas y sólo una boca. Los alumnos son máquinas de repetición automatizadas. No se representan ni siquiera como un gran cerebro, lo que

Tusquets, 2000, p. 23.

188 Nietzsche, F., Za, “Von der Erlösung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 203.

189 Nietzsche, F., NS, *KSA I*, Nachgelassene Schriften, die Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Vortrag I., p. 740. Nietzsche, F., *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 149-150.

acaso simbolizaría un incremento de las capacidades intelectivas. Estas, para Nietzsche, no entran en juego en la educación moderna. Siguiendo a Michel Foucault, en *Vigilar y castigar* podemos agregar que la función de la escuela y de la academia no es tanto enseñar como domesticar: iniciar la domesticación del cuerpo que luego será necesaria en el ámbito del trabajo. Así, la primera función de la academia es aplicar el cepillo de la cultura sobre la población y homogeneizarla, volviéndola una población acrítica, consumista, miedosa y sin capacidad de subvertir el orden social dado.

Esta descripción que hace Nietzsche de los alumnos como grandes oídos se asemeja a la representación popular del burro con sus largas orejas y su estupidez. Estos alumnos que se afanan por registrar y reproducir las palabras del docente no son más que burros de grandes orejas. A este modo de la enseñanza, la educación y la cultura Nietzsche opone la figura de Dionisos, quien simboliza otro modo de vincularse con el saber. Son justamente sus oídos pequeños aquello que lo vuelve atractivo para las mujeres. De esta manera las mujeres y Dionisos son figuras que subvierten este modo de entender el conocimiento.

En el pensamiento de Nietzsche las mujeres son grandes escépticas: saben de la no verdad de la verdad, desconfían de esa verdad que intentan enseñarles como absoluta, porque viven la contradicción de los valores morales en su propio cuerpo, cuando les imponen al mismo tiempo la castidad y la reproducción.

Contra este estado de cultura, Nietzsche propone centrarnos no en la búsqueda de la verdad metafísica, sino en la alquimia de nuestras heridas, no en el pensamiento, sino en una experiencia corporal, que no implica un contenido proposicional (lo que reinauguraría el esquema discipular y reproductivo del aula) y que, por lo tanto, no se puede enseñar del modo en que entendemos la enseñanza. Este pasaje o transfiguración, si bien no es un contenido proposicional o conceptual, sí puede experimentarse y encontrarse al atravesar la experiencia transformadora del dolor.

¿Por qué, según Nietzsche, las mujeres aman a Dionisos el de oídos pequeños? ¿En qué sentido las experiencias del dolor ofrecen un saber que sólo se alcanza al atravesarlas, una fortaleza en la vulnerabilidad, un viaje al interior de sí mismo?

Si bien la transmutación del dolor no puede explicarse desde una axiomática, en el pensamiento nietzscheano hay algunas corporalidades que se emparentan con esta transmutación, tal como aparecen en el párrafo “De la redención¹⁹⁰”: el cuerpo, las

190 Za, “Von den Erlösung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

mujeres y los personas con diversidades funcionales, estos comparten la experiencia de la opresión y la discriminación y por eso son testimonio de las posibilidades del cuerpo para transmutar el dolor.

Para realizar este pasaje la subjetividad necesita abandonar el orgullo y otras notas de virilidad falocéntrica que le permitan dejarse atravesar por el dolor que, como el fuego, todo lo arrasa y volver renacida de las propias cenizas. De la misma manera Zaratustra, al inicio del primer capítulo, baja al mercado cargando con sus propias cenizas. Aquello que Zaratustra tiene para compartir tiene que ver con su propia transmutación o renacimiento a partir del fuego. El eterno retorno, en este sentido, puede condensarse en la imagen del ave fénix, ave mitológica que periódicamente se consume en sus propias cenizas y renace fortalecida de su propia muerte.

El eterno retorno y las tres transformaciones del espíritu

¿Pero cómo es posible esta benevolencia capaz de afirmar la repetición de la vida aún en sus aspectos más dolorosos que invoca el eterno retorno? El mapa para esta alquimia del espíritu son las tres transformaciones del espíritu.

Como ya mencioné en el segundo capítulo, siguiendo a Mónica Cragnolini, las tres formas del nihilismo definidas por Nietzsche coinciden con las figuras del parágrafo “De las tres transformaciones”.¹⁹¹ El camello, el león y el niño. Estas figuras permiten establecer una organización de la obra nietzscheana donde, en primer lugar, el *Así habló Zaratustra* se ubica como el libro más afirmativo y coincide con la figura del niño, que puede crear nuevos valores;¹⁹² en segundo lugar, el momento de obediencia a la tradición de la metafísica occidental coincide con la figura del camello, que se arrodilla, y, por ello, coincide también con las ideas metafísicas de lo dionisiaco y lo “Uno” presentados en *El origen de la tragedia*; y, en tercer lugar, el resto de la obra coincide con la figura del león, por ser crítico de la filosofía nietzscheana que niega todos los valores recibidos: *Humano demasiado humano*, *Aurora*, *El anticristo*, *Genealogía de la moral*, *La gaya ciencia* y el resto de sus obras. Sólo el niño puede inventar nuevos valores en un juego serio, y deshacerse de la actitud orgullosa del león, que niega los valores heredados para alejarse del lugar subordinado del camello. El prólogo a *La gaya*

191 Za, “Von den drei verwandlungen”, *KSA*, 4. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 49.

192 Sobre esto Cfr. Cragnolini, M., *Nietzsche camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

ciencia, por otro lado, se acerca a las ideas de la época del *Zaratustra* y por eso puede considerarse como parte de la obra afirmativa.

Propongo leer el párrafo “De la redención”¹⁹³ junto al prólogo de *La gaya ciencia*, para pensar la figura del niño como un parto donde la vida se da nacimiento a sí misma a partir del encuentro con el dolor y la negatividad. El niño, el camello y el león no son figuras que inauguran una teleología, porque se mantienen constantemente en tensión.

Teniendo todo esto en cuenta, el párrafo antes mencionado me permite proponer una lectura compatible con mi interpretación del eterno retorno: como el círculo donde se configuran las fuerzas de la voluntad de poder a partir de la alquimia del dolor. Ahora bien, no se trata de un concepto teológico, porque no contiene un *télos* ni un *arkhé*, sino que constituye un círculo donde no es posible establecer principio ni fin.

Estas fuerzas de la voluntad de poder componen tanto el mundo de lo inorgánico, así como el mundo de lo orgánico, lo humano y lo comunitario. Las fuerzas se anillan a sí mismas, repitiéndose, dando lugar a infinitas combinaciones, conformando una realidad cíclica. Pero en el eterno retorno se produce un corte, un desplazamiento del tiempo cíclico y la misma escena que vuelve idéntica es, a la vez, transformada en tanto querida y afirmada por el ultrahombre. Sólo el ultrahombre puede transformar la realidad y romper con la repetición de lo mismo en tanto idéntico a sí mismo. De hecho el ultrahombre adviene a partir de esta trasmutación de la herida. ¿Pero cómo es posible esta trasmutación?

Cuando Zaratustra se pregunta quién puede enseñarle a la voluntad a afirmar el instante y no repetirlo (sino transformarlo, en tanto querido) la respuesta viene de los personas con diversidad funcional, porque con ellos Zaratustra puede hablar de un modo no discipular, (que es como habla con sus discípulos). Esto nos da a entender que Zaratustra no tiene nada que enseñarles a los personas con diversidad funcional, pero si tiene mucho para aprender de ellos. Esto es así porque son testimonio corporal de la capacidad de la vida de afirmarse a sí misma a pesar de los aspectos negativos y dolorosos que la atraviesan.

A diferencia de otras lecturas del eterno retorno no creo, en primer lugar, que se trate de una repetición de lo mismo y, en segundo lugar, no creo que esa capacidad de

193 Za, “Von den Erlölsung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

afirmación y de transformación, que es lo que define al superhombre, sea exclusiva de los seres humanos. En la filosofía nietzscheana la idea de cuerpo queda definida, ya desde los primeros párrafos del *Zaratustra*, como una gran razón que tiene al “yo” –o pequeña razón– como un mero intérprete de aquello que en el cuerpo se da como multiplicidad y entrecruzamiento de fuerzas. Así, en la filosofía nietzscheana la dicotomía mente-cuerpo queda desplazada. La racionalidad no queda excluida de los afectos y del cuerpo, y la mente o conciencia sólo es una traductora de estos impulsos y afectos. La corporalidad es lo animal en el hombre y, en ese sentido, la afirmación de la vida no proviene de una facultad mental, sino de una transmutación que se realiza a nivel de los afectos o impulsos.

Sostener una metafísica donde la razón no es la organizadora del sentido es quizás el gesto filosófico más disruptivo de Friedrich Nietzsche frente a la tradición y, en mi opinión, esta disrupción todavía está lejos de ser realmente integrada en las corrientes de pensamiento que lo sucedieron. Los personas con diversidad funcional, entendidas como maestros, afirman que puede existir fortaleza en la vulnerabilidad. Esto implica cierto grado de entrega, de pasividad, de dejarse atravesar por el dolor, que es aquello que, justamente, la conciencia y la racionalidad prefieren rechazar: evitando la duplicación del dolor –que insiste, al ser reprimido–, evitando que una misma escena regrese una y otra vez a la conciencia.

Martin Heidegger señala en su *Nietzsche* que es en el párrafo “De la redención”¹⁹⁴ donde encontramos la clave para entender el eterno retorno. Su lectura se centra en el discurso que Zaratustra les da a sus discípulos, (donde se refiere a la voluntad que no puede con la piedra del pasado). A partir de esta escena Heidegger concluye que la voluntad en Nietzsche no puede escapar a la repetición y que, bajo el imperio de la técnica, el superhombre se ve destinado a la vuelta recurrente de lo mismo, como destrucción de la naturaleza por el avance tecnocientífico.

Para distanciarme de esta lectura voy a retomar algunos elementos del contexto en el que Zaratustra describe el movimiento de la voluntad que se repite a sí misma que no son tenidos en cuenta en la lectura heideggeriana. El párrafo comienza con una escena que, a primera vista, no se relaciona con el contenido central del discurso. En ella, Zaratustra se encuentra con un hombre al cruzar un puente. En realidad, dice

194 Za, “Von den Erlösung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

Zaratustra, no se trata de un hombre sino de un gran oído. Cuando Zaratustra le pregunta por esta visión al pueblo, le responden que se trata de un gran sabio.

Zaratustra acaba llamando al hombre “lisiado al revés”, porque se trata de alguien que tiene mucho de una sola cosa, pero está atrofiado en otros aspectos. Para comprender esta imagen del gran oído como un lisiado al revés es necesario remitirnos nuevamente a *Sobre el porvenir de nuestras instituciones de enseñanza*, donde Nietzsche describe aquello que ve al entrar a un aula. Tal como he señalado con anterioridad, de acuerdo a su descripción, el aula es como una hilera de oídos sentados en pupitres, que están ligados por un cordón umbilical a las palabras del maestro. Ellos copian cada palabra como máquinas repetitivas. Es más: estas ideas no son del profesor, sino que provienen del Estado porque el profesor está atado al mismo a través de otro cordón umbilical. La ironía de pensar a los estudiantes como grandes oídos se vincula con la representación que ellos mismo hacen al burlarse de la supuesta falta de inteligencia de algún compañero: lo llaman burro de orejas largas. Para Nietzsche todos ellos son burros de orejas largas: ningún conocimiento se adquiere exclusivamente a partir de la mente y, menos aún, reproduciendo las ideas que impone el Estado.

A esta pedagogía Nietzsche opone la figura de Dionisos, a quien llama el de oídos pequeños. Este dios pagano nos permite establecer el vínculo entre los personas con diversidad funcional y las mujeres porque las mujeres aman en Dionisos, justamente, que tiene oídos pequeños, y los personas con diversidad funcional se oponen a los “lisiados al revés” que son sólo grandes oídos. Como ya mencioné, en el pensamiento nietzscheano la mujer es la gran escéptica, porque vive en su propio cuerpo las contradicciones de un sistema de valores que la destina a la reproducción al tiempo que reprime su sexualidad. Las mujeres son escépticas y no creen en las verdades del falocentrismo porque viven sus contradicciones en su propio cuerpo. Así, Dionisos y las mujeres tienen en común esta característica positiva –según la valoración nietzscheana– de no tener oídos grandes. No tienen oídos para la metafísica trasmundana que los excluye y subordina. Es decir, no son meros reproductores de lo que aprenden. Así estas figuras se contraponen a la figura del lisiado al revés y nos conducen a experimentar las transformaciones que propone el eterno retorno y en ese mismo gesto ayudan a dismantelar las estructuras sociales que provocaron sus heridas. No es posible sanar una herida que viene de una injusticia social sin tomar conciencia de la misma y para ello es necesario participar de los colectivos que denuncian y visibilizan las violencias del especismo, el capacitismo y la misoginia.

De la redención

En su *Nietzsche* Heidegger señala tres nociones centrales en el pensamiento de este autor: la voluntad de poder, el eterno retorno y el *Übermensch*, o ultrahombre. Creo, con Heidegger, que estas nociones no pueden entenderse la una sin la otra. Sin embargo, no estoy de acuerdo con la interpretación que hace de cada una de ellas y, sobre todo, con la idea de que el eterno retorno es un círculo que no puede escapar a la repetición en el marco de la era tecnocientífica. Considero que esta interpretación de Heidegger conforma una estrategia de lectura para sostener que, de haber posibilidad de disrupción del círculo vicioso, esta sólo se da a partir de las premisas del pensamiento heideggeriano. En este sentido no se trata tanto para Heidegger de pensar con Nietzsche, sino de utilizarlo para señalar el valor de su propio pensamiento. Roberto Espósito, en su trilogía *Bíos, Inmunitas y Communitas*, utiliza la misma estrategia y señala que la voluntad de poder y el eterno retorno son una repetición sin salida que solo podrán ser interrumpidas a partir de su pensamiento.

Por otro lado, coincido con Heidegger cuando este afirma que tanto la voluntad de poder como el eterno retorno y el ultrahombre son nociones que toda lectura sobre Nietzsche necesita explicar. Sin embargo, y aquí me aparto de la lectura de Heidegger y de Espósito, considero que la posibilidad de establecer un corte con la repetición ya está dada por el propio texto nietzscheano y se relaciona con la transmutación del dolor. A partir del mismo párrafo del *Zarathustra* que toma Heidegger, “De la redención”¹⁹⁵, intentaré argumentar contra la idea de que no hay ruptura posible de la repetición.

Según Heidegger, este es el párrafo donde Nietzsche despliega las coordenadas principales de la noción del eterno retorno. Su lectura se centra en el discurso que Zarathustra les da a los discípulos y deja sin consideración el resto de los elementos del párrafo; como, por ejemplo, la interacción entre Zarathustra y un grupo de personas con diversidad funcional. El encuentro de Zarathustra con un gran sabio (que para Heidegger no es más que un gran oído) y el porqué de la negativa de Zarathustra ante el pedido de los personas con diversidad funcional por sanarse.

Su interpretación no da cuenta de estos elementos porque afirma que en el pensamiento nietzscheano no hay elementos disponibles para responder a la siguiente

195 *Idem.*

pregunta: “¿Quién le ha enseñado [a la voluntad] incluso el querer hacia atrás?”.¹⁹⁶ Esta es la pregunta que, según Heidegger, Nietzsche no puede responder. Sin embargo, intentaré demostrar que, si se toma en cuenta la totalidad de elementos del párrafo, es posible mostrar cómo la voluntad logra escapar a la venganza contra sí misma (y dejar de repetirse) y también es posible responder a la pregunta por quién le enseña a la voluntad a querer hacia atrás.

En este sentido es posible entender por qué Zaratustra presenta a la voluntad del siguiente modo:

Redimir a los que han pasado, y transformar todo “fue” en un “así lo quise” –¡sólo eso sería para mí redención! Voluntad –así se llama el libertador y el portador de alegría: ¡esto es lo que yo os he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero. El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador? “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho –es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo –esa es la más solitaria tribulación de la voluntad.¹⁹⁷

A partir de este fragmento Heidegger postula la imposibilidad de que la voluntad afirme el pasado y escape a la repetición. Por un lado, si bien es cierto que, hacia el final del fragmento, la voluntad se presenta como una permanente tribulación respecto de lo que fue y sucumbe bajo el peso de la voracidad del tiempo, también dice: “Voluntad – así se llama el libertador y el portador de alegría”. ¿Cómo es posible que la voluntad sea a la vez una permanente tribulación acerca del pasado y un elemento liberador y portador de alegría?

Si tenemos en cuenta que la voluntad misma es *todavía* un prisionero, entonces, su tribulación se constituye en un momento de la voluntad. En el momento de la tribulación de la voluntad se articula el eterno retorno como repetición de lo mismo. Heidegger se centra en este aspecto y concluye que la voluntad no puede escapar a la repetición y que, a partir de esta imposibilidad, el ultrahombre se ve destinado a la vuelta de lo mismo, bajo el imperio de la técnica y la alineación que esta implica.

¹⁹⁶ Za, “Von den Erlösung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 206.

¹⁹⁷ *Idem*.

Pero, como referí anteriormente, hay otros elementos del párrafo que permiten explicar que la voluntad es, también, un libertador y un portador de alegría. Para entender esto es necesario un recorrido por los diferentes diálogos y momentos de este párrafo, que se inicia cuando un grupo de personas con diversidad funcional le pide a Zaratustra que los sane a lo que este les responde:

Si al jorobado se le quita su joroba se le quita su espíritu [...] Mas, desde que estoy entre hombres, para mí lo de menos es ver: “A este le falta un ojo, y a aquél una oreja, y a aquél tercero la pierna, y otros hay que han perdido la lengua o la nariz o la cabeza”. Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aun callar quisiera: a saber, seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado – seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande–, personas con diversidad funcional al revés los llamo yo.¹⁹⁸

Zaratustra se niega a curar a los enfermos. De acuerdo a su visión la diversidad funcional no es algo negativo y es por esto que afirma que si al jorobado se le quita su joroba se le quita su espíritu. Es por esto que afirma en el mismo párrafo que Zaratustra mismo es: “Un vidente, un volente, un creador, un futuro también, y un puente hacia el futuro - y, ay, incluso, por así decirlo, un lisiado junto a ese puente: todo eso es Zaratustra¹⁹⁹. La diversidad funcional es dolorosa pero eso mismo es lo que la convierte en un espacio donde es posible la posibilidad de trasmutación del dolor y en ese sentido deja de constituirse como una experiencia negativa. Zaratustra se identifica con las persona con diversidad funcional.

La perspectiva de Zaratustra es opuesta a la del pueblo y a la de sus discípulos, que piensan que los personas con diversidad funcional son los primeros de los que hay que compadecerse, los que más sufren; en cambio, para Zaratustra el peor dolor lo cargan los “lisiados al revés”, los hombres y discípulos “normales” que no están listos para las verdades de Zaratustra ni para trasmutar su dolor. Zaratustra repite una y otra vez que aun no hay oídos para lo que él tiene para decir. Para explicar la idea de “lisiados al revés” dice:

Y cuando yo venía de mi soledad y por vez primera atravesaba este puente: no quería dar crédito a mis ojos, miraba y miraba una y otra vez y acabé por decir: “¡Esto es una oreja! ¡Una sola oreja, tan grande

198 *Ibidem. Ibidem*, p. 203.

199 *Ibidem. Ibidem*, p. 204.

como un hombre!”. Miré mejor: y, realmente, debajo de la oreja se movía aún algo que era pequeño, y mísero, y débil hasta el punto de provocar lástima. Y verdaderamente la monstruosa oreja se asentaba sobre una pequeña varilla delgada –¡y la varilla era un hombre! –. Quien mirase con una lente podría haber reconocido aún un pequeño rostro envidioso, y también que en la varilla se balanceaba una abultada almita. Y el pueblo me decía que la gran oreja era no solo un hombre, sino un gran hombre, un genio. Más yo jamás he creído al pueblo cuando ha hablado de grandes hombres; y mantuve mi creencia de que se trataba de un lisiado al revés, que tenía muy poco de todo, y demasiado de una sola cosa.²⁰⁰

Un lisiado al revés, entonces, es una persona que tiene demasiado de una sola cosa y muy poco de todo. ¿Qué quiere decir esto? De alguna manera la visión de Zarathustra genera una suerte de inversión de la mirada dualista occidental; bajo su mirada, la supesta genialidad no es más que un atrofiarse del alma, un proceso que la secciona. Cuando Zarathustra le pregunta al pueblo por esta visión, le responden que aquello con lo que se cruzó es un gran sabio. ¿Y por qué elige Nietzsche una gran oreja y no elige, por ejemplo, una gran cabeza o un gran cerebro para representar a un gran sabio? Porque lo que busca dar a entender es que aquello que los hombres entienden por sabiduría, no es más que reproducción. El supuesto gran sabio no es más que una acumulación de erudiciones obtenidos de la misma manera que los alumnos que aparecían como grandes oídos en las aulas.

Como ya dije, la ironía de representar a los estudiantes en forma de grandes oídos se vincula a la broma que utilizan los alumnos para señalar la falta de inteligencia de otro estudiante al acusarlo de ser un burro de orejas largas. Según Nietzsche, en realidad, todos los alumnos son burros porque intentan adquirir conocimiento únicamente a partir de la mente, reproduciendo ideas impuestas por el docente y el Estado. En la filosofía de Nietzsche mente y cuerpo no están separados; ni el cuerpo está subordinado a la mente, como en la tradición del dualismo occidental. Por el contrario: el cuerpo es una gran razón y la mente es una pequeña razón. No se trata de escuchar insistentemente a la mente sino de aprender a escuchar al cuerpo (y dejar respirar al cuerpo).

La pedagogía convencional produce grandes orejas y las confunde con genios. Por eso a esta pedagogía Nietzsche le opone la figura de Dionisos, la divinidad griega, de oídos pequeños. Dionisos y las mujeres comparten esta característica positiva de no

200 *Ibidem. Ibidem*, p. 203.

tener oídos grandes en la valoración nietzscheana. Es decir: no son reproductores acrílicos de lo aprendido.

Así, las personas con diversidad funcional no deben ser curados, quienes deben sanarse a sí mismos son los lisiados al revés, sus grandes orejas son producto de una educación que enseña a despreciar el cuerpo y reproduce valores que se montan sobre el dualismo del pensamiento filosófico griego y, luego, sobre la moral cristiana que lo retoma, produciendo un desprecio por la vida y el cuerpo.

¿Y cuál es el problema de los lisiados al revés? ¿Acaso su problema es únicamente que son educados en aulas donde se los domestica y atrofia? No. Para explicar cuál es su problema mayor Zaratustra se dirige, con mal humor, a sus discípulos y les dice que el problema de los hombres a quienes considera lisiados al revés es que han quedado presos del pasado, no pueden digerirlo y por ello rechazan el dolor que retorna constantemente y se duplica. En su rechazo, la voluntad se muerde a sí misma en forma de resentimiento y autocompasión.

Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” - así se llama la piedra que ella no puede remover. Y así ella remueve piedras, por rabia y por mal humor, y se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor. Así la voluntad, el libertador, se ha convertido en un causante de dolor: y en todo lo que puede sufrir véngase de no poder ella querer hacia atrás. Esto, sí, esto solo es la venganza misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su “Fue”. En verdad, una gran necesidad habita en nuestra voluntad; ¡y el que esa necesidad aprendiese a tener espíritu se ha convertido en maldición para todo lo humano! El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo.

“Castigo” se llama a sí misma, en efecto, la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia(...)¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra ‘Fue’: eternos tienen que ser también todos los castigos!” Así predicó la demencia²⁰¹.

Al terminar esta explicación sobre la voluntad que no puede liberarse del pasado Zaratustra pregunta: “¿Pero, entonces, ¿quién puede enseñarle a la voluntad a romper con las repeticiones, a querer incluso su pasado?”²⁰² Lo pregunta dos veces y en ese instante Zaratustra interrumpe su discurso.

201 *Ibidem. Ibidem*, p. 206

202 *Ídem*.

A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no-querer, ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la demencia! Yo os aparté de todas esas canciones de fábula cuando os enseñé: “La voluntad es un creador”. Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!” Hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así! (...)¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes? ¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación? Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder - : sin embargo ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?» En este momento de su discurso ocurrió que Zaratustra se detuvo de repente, y semejaba del todo alguien que estuviese aterrorizado al máximo. Con ojos horrorizados miró a sus discípulos; sus ojos perforaban como con flechas los pensamientos de éstos e incluso los trasfondos de tales pensamientos. Mas pasado un poco de tiempo volvió ya a reír y dijo con voz bondadosa: «Es difícil vivir con hombres, porque callar es muy difícil. Sobre todo para un hablador²⁰³»

Luego, uno de los personas con diversidad funcional se adelanta y le pregunta: “¿Por qué hablas con tus discípulos de modo distinto que con nosotros?”, a lo que Zaratustra responde: “¡Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados es lícito hablar de manera jorobada!” “Bien, dijo el jorobado; y con discípulos es lícito hablar de manera discipular.²⁰⁴

Como queda claro a partir de este párrafo para Zaratustra los personas con diversidades funcionales no son discípulos, él no puede explicarles a ellos lo que intenta explicarles al resto. Ellos ya lo saben. La verdad de Zaratustra es una verdad de la experiencia, del cuerpo, del atravesamiento del dolor y eso no puede transmitirse en el modo en que se transmite una doctrina. Los discípulos son grandes oídos que se limitan a escuchar y repetir; los personas con diversidad funcional, en cambio, conviven con su dolor y esa experiencia corporal es una enseñanza mucho más potente que todos los discursos posibles. Los personas con diversidad funcional muestran que, a pensar de las mayores dificultades, la voluntad otorga siempre la posibilidad de trascender el dolor, dejarse incinerar o transformarse para renacer con una nueva fortaleza y una nueva capacidad de alegría. Esta es una nueva perspectiva para el trabajo filosófico que pone el foco no ya en desentrañar cual es la verdad sobre la realidad o sobre el ser, sino en el

203 *Ídem.*

204 *Ibidem. Ibidem.*, p. 207.

aprendizaje que puede entrañar el dolor. La tierra entonces es la escuela a la que venimos con el objetivo de aprender.

No es casual que Nietzsche pregunte quiénes son capaces de enseñarle a la voluntad a romper con su pasado y, a continuación, nos muestra que los personas con diversidad funcional no son sus discípulos. Este es uno de los pocos parágrafos que no termina con la frase: Así habló Zaratustra, porque allí no hay lección de Zaratustra sino de las personas con diversidad funcional.

Sus cuerpos tienen la capacidad (y la posibilidad) de transformar el dolor y la negatividad en sanación y esta capacidad no es racional. Considero que esa capacidad de atravesar las enseñanzas del dolor –en lugar de negarlo, silenciarlo o reprimirlo–, tiene una potencia política que, proyectándose a nivel comunitario, permite imaginar y producir líneas de resistencia y desplazamientos dentro de la grilla del poder que oprime y explota. De este modo el eterno retorno no sería ni pura positividad ni pura negatividad sino un tránsito constante en una búsqueda de justicia. Y es constante porque nunca hay una sola herida. En la idea del eterno retorno el individuo no está separado de la comunidad que lo contiene y de los valores de la misma. La transvaloración de todos los valores que propone implica una transformación tanto comunitaria como subjetiva, del mismo modo que la trasmutación del dolor. No hay reparación de la herida que provoca la educación sin una nueva enseñanza y un nuevo sistema de valores que afirmen el sentido de la vida y de la tierra.

Si bien esta idea tiene alguna semejanza con el esquema freudiano de elaboración del dolor, se diferencia en que, por un lado, implica una crítica, una inversión y, finalmente, un desplazamiento del dualismo metafísico y, por otro lado, supone una subjetividad donde el cuerpo no es considerado una máquina cartesiana ni la mente es considerada un residuo de la idea de alma, sino que el cuerpo se define como un entrecruzamiento de fuerzas, entre las que se encuentran las pulsiones, y también los afectos y los pensamientos.

Escapar de la repetición y de la duplicación del dolor es posible; liberar a la voluntad del destino de repetir constantemente su pasado es posible. Esta posibilidad está ligada a la capacidad de asimilar las enseñanzas del dolor, de entender al dolor como maestro, encontrar la sanación y la curación. Que el cuerpo duela es un síntoma; seguir el hilo del cuerpo que se comunica de esta manera es necesario para entender qué es necesario cambiar en nuestras relaciones sociales.

En el párrafo “De la redención”²⁰⁵ del *Así habló Zaratustra* se construye una oposición fundamental para entender la relación entre memoria y política que subyace al eterno retorno. Los discípulos, al igual que el hombre que cruza el puente, quedan del lado de quienes no comprenden la verdad más alta del pensamiento nietzscheano, que es la del eterno retorno.

Solamente si se dispusiera a atravesar el dolor la voluntad podrá afirmar la vida en sus momentos más terribles. La fortaleza que genera esta disposición se torna más evidente en las personas con diversidad funcional que en los discípulos de Zaratustra, dado que los últimos son simplemente testigos del dolor. Por el contrario, las personas con diversidad funcional portan en su cuerpo las marcas de una vida que continúa y se afirma en medio de un dolor profundo.

Este vínculo entre afirmación, dolor y eterno retorno aparece en el prólogo a *La gaya ciencia*. Allí Nietzsche señala que el problema del nihilismo integral es la “tiranía del orgullo²⁰⁶”, condensada en la figura del león. En palabras de Nietzsche, la tiranía del orgullo no permite asumir las consecuencias del dolor. Si bien otorga fuerza para reponerse y levantarse de la condición de sufrimiento (hacia la forma del camello y del nihilismo decadente), el orgullo del león no permite atravesar el dolor como lo atraviesa la figura del niño. Así, la figura del niño es cercana a la figura de las personas con diversidad funcional. En palabras de Nietzsche: “De tales abismos, de esa grave y larga enfermedad, también de la larga enfermedad que es la grave sospecha se regresa como *recién nacido*, desollado, más susceptible, más maligno, con un gusto más delicado para la alegría”.²⁰⁷

En este fragmento resulta claro que la figura del niño no refiere a una infancia como si se tratara de un retorno a una inocencia absoluta o una ingenuidad en la jovialidad, sino, más bien, a un renacimiento o segunda infancia. Para alcanzar esa segunda infancia es necesario atravesar antes la muerte y la resurrección, en la forma de un parto o de un darse a luz a sí mismo en la propia vida. O también en la forma de una alquimia o iniciación a través del fuego: por eso se vuelve desollado.

El niño es capaz de dar un gran ¡Sí! dirigido a la vida, y también lleva una larga serie de noes. Tiene memoria del dolor y recuerda aquellos valores hostiles a la vida que lo oprimían. Es por esto que atravesar el dolor no tiene como consecuencia un

205 Za, “Von den Erlölsung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

206 Nietzsche, F., FW, *KSA 3*, p. 346. Nietzsche, F., *La gaya..., op. cit.*, p. 1.

207 Nietzsche, F., FW, *KSA 3*, p. 351. *Ibidem*, p. 5.

relativismo sino una nueva axiología: esta es la potencia política del eterno retorno, que además, no busca imponerse con las mismas pedagogías de la crueldad que conocemos.

En el mismo prólogo dice Nietzsche:

Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas; continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir, eso significa para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere.²⁰⁸

En la herencia nietzscheana ya no se trata del filósofo como rana pensante o descendiente del sacerdote, sino la del filósofo artista que en un parto doloroso crea sus verdades provisionarias y sus nuevos valores. Es necesario transformar las heridas en luz y en llama.

Jacques Derrida y el “así lo quise”

En *Otobiografías*, Derrida piensa el nombre propio de Nietzsche tal como aparece en el *Ecce Homo* como un momento en que el eterno retorno adquiere su sentido más propio; es decir, un sentido performativo. La formulación biográfica del eterno retorno en la obra nietzscheana se torna nítida y crucial: no son solamente las personas con diversidad funcional quienes comparten con Zaratustra el impulso de afirmar la vida, sino que Nietzsche mismo asume un compromiso en nombre propio con ese impulso afirmativo. Este es el Nietzsche enfermo que intenta sanarse en las montañas y, en medio de ese proceso, halla su pensamiento más alto, aquel que afirma que volvería a vivir todo aquello que ha vivido, aún los dolores más terribles, como la tristeza por la muerte de su padre. Nietzsche identifica el punto más alto de su filosofía con el eterno retorno.

En el prefacio del *Ecce Homo* el filósofo dice: “Hoy es mi cumpleaños. [...] He mirado hacia atrás, he mirado hacia adelante, y jamás he visto de una vez tantas cosas, y

208 *Ídem*.

tan buenas”.²⁰⁹ Es un momento sin sombra, el eterno retorno se afirma performativamente y sin negatividad; es el día del cumpleaños de Nietzsche. Sin embargo, en este gran mediodía hay un entierro: se entierra la muerte. Nietzsche enumera las obras que ha escrito ese año y asegura que, por ellas, está agradecido de su vida entera. También señala que durante ese año logró sobreponerse a la larga enfermedad que lo aquejaba, enterrando así la negatividad y la muerte en su propia vida.

En su lectura del eterno retorno en *Otobiografías* Derrida retoma los problemas de la firma que instituye el poder político. En relación a la firma y al nombre de Nietzsche y dice:

Y como el yo de ese relato sólo se destina en el crédito del eterno retorno, no existe, no firma, no se logra antes del relato como eterno retorno. Hasta aquí, *hasta ahora*, vivo, no soy acaso más que un prejuicio. Es el eterno retorno el que firma, o sella.²¹⁰

Para Derrida no es Nietzsche el que debe ser escuchado (lo que reinauguraría el esquema discipular), sino más bien el eterno retorno. Este se muestra a través de la vida, del texto nietzscheano y a través de la figura de las personas con diversidad funcional. Nietzsche señala que, hasta que esa escucha del eterno retorno no tenga lugar, el está muerto y su vida no es más que un prejuicio. Su vida-obra se abre generando un crédito que solamente podrá saldarse a través de la escucha del eterno retorno en una invocación intempestiva dirigida hacia los filósofos del futuro. En palabras de Derrida:

No podrán, entonces, pensar el nombre o los nombres de Friedrich Nietzsche, no podrán escucharlos antes de la reafirmación del himen, antes del anillo o la alianza del eterno retorno. No escucharán nada de su vida, ni de su-vida-su-obra, antes de ese pensamiento del “sí, sí” otorgado al obsequio (*Geschenk*) sin sombra, a la madurez del mediodía, bajo la copa desbordante de sol²¹¹.

Coincido con estas afirmaciones donde el sentido de todo el pensamiento nietzscheano queda atado al eterno retorno como un anillo o una alianza que nos convoca, que nos invita a repetir el gesto sumándonos a esta mediodía sin sombra, a este entierro de la muerte.

209 Nietzsche F., EH, *KSA* 6, p. 263. Nietzsche, F., *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, A., Madrid, Alianza, 1996, p. 5.

210 Jacques Derrida, *Otobiografías*, Amorrortu, Madrid, 2009, p. 44.

211 *Ídem*.

En este mismo libro Derrida analiza la constitución norteamericana y el modo en el que la firma de Thomas Jefferson la valida, y sin embargo, su validez no está dada por la firma de Jefferson, sino porque este estaría traduciendo la voluntad general, garante de la soberanía que fundamenta la constitución de esta nación. Para Derrida el eterno retorno firmado por Nietzsche en el *Ecce Homo* funciona de la misma manera que la firma del pueblo en su constitución, pero en este caso inaugurando otro modo de entender todas las instituciones políticas y de enseñanza a partir de la transmutación de todos los valores que Nietzsche propone. Con esto Derrida logra vincular el eterno retorno de Nietzsche a la política.

Según Derrida el eterno retorno de Nietzsche abre un crédito en su nombre y en el lugar de su propia vida, que funciona como una invocación política a nivel performativo. Es por esto que Derrida, en el film *D'allieurs Derrida*, retoma esta invocación y en la última escena de la película afirma el eterno retorno respecto de su propia vida y en su nombre propio. Con este gesto da cuenta del modo en el que es posible afirmar el eterno retorno, únicamente en primera persona. Al elegir darle su firma en la última escena de una película que trata de su vida y pensamiento es clara la importancia que le otorga el filósofo argelino a esta noción nietzscheana y al gesto alquímico al que nos invita.

No es posible entonces comprender nada de la vida y la obra de Friedrich Nietzsche sin la afirmación del eterno retorno; todas las interpretaciones acerca de su pensamiento que no den cuenta de esta noción rozan la superficie de su aporte filosófico. Transformarse a través del dolor afirmando la vida y su eterno retorno como gran mediodía, o momento sin sombra, es la tarea que Nietzsche invoca y que Derrida retoma para pensar la firma, la enseñanza y las instituciones. Sin embargo, esta idea de eterno retorno, si bien señala claves de lectura para pensar la política, no funciona como un nuevo *arkhé* o *télos* que un maestro deba transmitir, y que unos discípulos deban repetir.

Derrida profundiza acerca de esto en el tercer apartado de *Otobiografías*. Para ello retoma la noción del lisiado al revés y la opone a la figura de Dionisos, el de oídos pequeños, virtud que, según la obra nietzscheana, comparte con Ariadna, con Nietzsche mismo y con las mujeres. A su vez, Derrida retoma aquella escena de *Sobre el porvenir de nuestras instituciones de enseñanza* donde las orejas largas caracterizan a los alumnos. Luego, hacia el final de *Otobiografías*, Derrida acaba señalando a la mujer como la gran lisiada. De esta manera en su pensamiento también hay una relación entre

los personas con diversidad funcional y las mujeres, estas corporalidades son flechas que nos muestran el camino de la posibilidad de la transmutación a partir del dolor, y a partir de esa misma posibilidad encarnan una crítica de las estructuras logocarnocéntricas de la metafísica binaria occidental y su política.

En *La difunta ceniza* aparece una cita de *Three Guineas* de Virginia Woolf, que refiere a esta crítica de la enseñanza y la atrofia que produce:

El dinero ganado [por las mujeres] no deberá destinarse en ningún caso a la reconstrucción de una universidad a la antigua usanza y, como seguro que no podrá consagrarse a la construcción de una universidad fundada sobre nuevas bases, esta guinea portará la mención: “trapos, gasolina, fósforos”. Se le adjuntará esta nota: “Tomen esta guinea, y reduzcan la universidad a cenizas. Quemen las viejas hipocresías. ¡Que la luz de la hoguera espante a los ruseñores! ¡Que enrojecza a los sauces! ¡Que las hijas de los hombres bien educados bailen alrededor del fuego! Que mantengan la llama arrojando en ella brazadas de hojas muertas y que, desde las ventanas más altas, sus madres se asomen y griten: ‘¡Arde! ¡Arde! ¡Pues hemos acabado con esta educación’”²¹²

La crítica al falocentrismo implica un compromiso con la lucha de las mujeres, que en este fragmento aparecen como figuras de resistencia a una educación que, desde la perspectiva nietzscheana, produce lisiados al revés. Esto me permite trazar una relación entre lo femenino y las diversidades funcionales, respecto del eterno retorno. En la deconstrucción hay un tratamiento explícito de la relación entre lo femenino y la animalidad como figuras de resistencia frente al falocarnocentrismo. Ahora bien, este tratamiento que hemos reconstruido a partir de la figura del lisiado en *Otobiografías* nos habilita a retomar una lucha, que involucra el reclamo por los derechos de las personas con diversidades funcionales y que, a la vez, permite demostrar la relación de esta lucha con un concepto central de la filosofía política nietzscheana que es el eterno retorno.

De este modo, la noción de eterno retorno como transmutación del dolor no se constituye únicamente como un proceso a nivel individual, sino que se constituye como un proceso a nivel colectivo, donde son reducidas a cenizas aquellas tradiciones occidentales que definen una *episteme* que, en sentido nietzscheano, es hostil a la vida, y que en palabras de Derrida se conforma como fonologofalocarnocentrismo. Así, el gran mediodía de la humanidad al que hace referencia la gran política nietzscheana adquiere un sentido en el eterno retorno aludiendo y aportando a diversas luchas: las mujeres, los

212 Jacques Derrida, *La difunta ceniza*, Buenos Aires, La Cebra, 2009., p. 53.

personas con diversidad funcional, los animales, y toda forma de vida que sea violentada por este sistema capitalista, especista, capacitista y patriarcal. El resurgimiento del fénix, sentido primario del eterno retorno, se resignifica como una transformación de lo político y de las instituciones a nivel colectivo.

En palabras de Jacques Derrida:

De allí la dificultad para determinar la fecha de tal acontecimiento. ¿Cómo situar la llegada de un relato auto-biográfico que obliga, como la idea del eterno retorno, a dejar llegar de otra manera todo acontecimiento?”. Así el exergo del *Ecce Homo* sitúa el lugar desde el cual la vida se recitará, es decir, se reafirmará, sí, sí, amén, amén, una vida que debe volver eternamente (selectivamente como viva y no como lo muerto en ella, que es preciso enterrar), la vida ligada consigo misma por el anillo nupcial. Ese lugar no está ni en la obra –es un exergo– ni en la vida del autor. Al menos, no lo está simplemente, porque tampoco les resulta exterior. En el se repite la afirmación: sí, sí apruebo, firmo suscribo ese reconocimiento de deuda para “consigo mismo”, para con “mi vida”, y quiero que eso vuelva. Ese lugar entierra hasta la sombra de toda negatividad: es mediodía.²¹³

Hasta aquí: mediodía sin sombra y, sin embargo, Derrida agrega:

El mediodía de la vida no es un lugar, no tiene lugar. Y por eso mismo no es un momento, sólo un límite que desaparece al instante. Para volver luego todos los días, siempre cada día, con cada vuelta del anillo. Siempre antes de mediodía, después de mediodía. Si sólo es lícito leer la rúbrica de F.N. en ese instante, el instante en que firma “mediodía, sí, sí, yo y yo que me relato mi vida”, advertirán entonces el imposible protocolo de lectura y sobre todo de enseñanza.²¹⁴

No se trata entonces de un tólos, o un lugar para llegar de una vez y para siempre sino de un modo de pensar la vida y darle sentido al sufrimiento, tomarlo como un aprendizaje, como la posibilidad de una transformación y una alquimia, los hechos dolorosos se revelan como algo positivo, algo que está ahí para permitirme un aprendizaje, el verdadero aprendizaje que conduce a la sabiduría y no a la acumulación de erudición a la que conduce la educación tal como la conocemos.

Para seguir descifrando el sentido del eterno retorno es necesario remitirnos nuevamente al prólogo a *La gaya ciencia*, donde Nietzsche agrega una serie de notas que se agregan al modo en el que las tres transformaciones del espíritu aparecen en el *Así habló Zaratustra*. Este prólogo es de 1886, es decir que es posterior al pensamiento

213 Derrida, J., *Otobiografías*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p . 44.

214 *Ídem*.

del eterno retorno. Allí la figura del niño en las tres transformaciones que debe atravesar el espíritu representa el momento afirmativo y propositivo de la filosofía nietzscheana que se expresa en el *Zarathustra*, obra donde aparecen los conceptos del eterno retorno y el ultrahombre. Siguiendo con el paralelismo: el león, o el nihilismo integral, aparece como una figura que da cuenta de lo que Nietzsche denomina, en el prólogo a la *Gaya ciencia*, la tiranía del orgullo. Esta tiranía le permite al espíritu luchar contra los dogmas que oprimen a la figura del camello, del nihilismo decadente del que es posible salir a partir de la fortaleza del león: “Esta tiranía del dolor es superada aún por la tiranía del orgullo, que rechazaba las *conclusiones* del dolor”.²¹⁵

El camello entonces se arrodilla a la tradición y sufre por la moral trasmundana que destina el cuerpo y los afectos y la sexualidad al sacrificio. El león niega y rechaza todo servilismo a la tradición. Lo que se agrega en el prólogo es el límite que encarna el momento del león, y es la incapacidad de extraer los aprendizajes del dolor. El único que puede hacer esto es el niño, porque para volver a ser niño es necesario morir a esta vida, cambiar de piel y volver a nacer. Así, y a contrapelo de nuestro sentido común, el niño es una figura que no es ajena al dolor. Únicamente el león es ajeno al dolor. El camello sufre corporalmente la decadencia de la enfermedad occidental y carga con sus interpretaciones hostiles a la vida; luego el león rompe con todo eso y lo rechaza, pero solamente el niño puede extraer los aprendizajes del dolor: “De tales abismos, de esa grave y larga enfermedad, también de la larga enfermedad que es la grave sospecha se regresa como *recién nacido*, desollado, más susceptible, más maligno, con un gusto más delicado para la alegría”.²¹⁶

Este niño, ahora en el *Gaya ciencia*, se revela como el niño *desollado*, como dije antes y es la última de las transformaciones del espíritu. Hay un pasaje por el fuego, este es el sentido en el que el niño está desollado, incinerado y renace de sus propias cenizas. Esto nos permite pensar este pasaje como la encarnación del mito del ave fénix, que retorna periódicamente fortalecido de su propia muerte.

Es decir, si no hay muerte, si el dolor es reprimido o rechazado, tampoco será posible el renacimiento y todo el goce que este implica. Además, la transformación que invoca el eterno retorno no es un momento de detención del movimiento de los tres nihilismos, porque sin estos no habría devenir posible y se detendría el movimiento de la vida, lo que equivaldría a alcanzar una nueva configuración de muerte. Es por esto

215 Nietzsche, F., FW, *KSA* 3, p. 350. Nietzsche, F., *La gaya...*, *op. cit.*, p. 1.

216 *Ibidem.*, 345. *Ibidem.*, p. 1.

que la noción de ultrahombre implica un movimiento constante, una flecha lanzada que jamás se detiene, un movimiento constante de la vida como autosuperación.

En el plano de lo político este devenir constante implica que este gran mediodía no puede darse nunca al modo de una presencia absoluta. En palabras de Nietzsche:

Solo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la gran sospecha [...] Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como con madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender a nuestra última profundidad.²¹⁷

Solamente a partir del gran dolor será posible establecer la relación entre la figura nietzscheana de la parturienta y el eterno retorno. Los dolores de parto que implica devenir ultrahombre refieren a esta experiencia dolor. Esta experiencia, como la lee Oscar del Barco, involucra otra experiencia, la de la trascendencia. Del Barco señala la condición mística y extática del amor que subyace a esta afirmación radical de la vida. Solamente a partir de la muerte y del dolor es posible que ocurra este parto, que es un darse a luz a sí mismo y que, en palabras de Nietzsche, permite transformar continuamente lo que somos en luz y en llama.

El vínculo entre elaboración del dolor y afirmación de la vida que he rastreado en el párrafo “De la redención”²¹⁸ y en el *Ecce Homo* de Nietzsche, al unirse con figuras como la mujer y el animal, pensadas en el marco de la deconstrucción, y sus críticas al logofonofalocarnocentrismo, nos conduce a pensar el vínculo entre memoria y política que también habilita el eterno retorno nietzscheano. Así, este gran mediodía de la humanidad permite la inscripción colectiva.

Esta interpretación performativa del eterno retorno que hace Derrida se torna posible a partir de las figuras de las personas con diversidad funcional, como aquellos que enseñan a la voluntad a transformar todo “fue” en un “así lo quise”. Es necesario pensar en deconstruir el antropocentrismo y las definiciones de hombre como ser racional, en desmedro del cuerpo y de los afectos, para pensar una comunidad justa con las personas con diversidad funcional. Si la responsabilidad como fundamento de lo político continúa atada a la racionalidad, entonces no será posible reconocer otras

217 *Idem*.

218 Za, “Von den Erlösung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

formas de comunicación y de responsabilidad que atraviesan el lazo con las personas con diversidad funcional y con los animales.

Se trata, entonces, de pensar otros modos de entender los lazos que fundan la comunidad. Si esta deconstrucción fuera posible se invertiría el *dictum* racionalista de Descartes, demostrando que la conciencia no es la cosa mejor repartida del mundo sino el dolor, y también el amor. Algunas personas con diversidades funcionales mentales y los animales no tienen razón, tal como la define la tradición occidental. Excluirlos del ámbito de la autonomía y de la responsabilidad termina funcionando como una coartada para negar la responsabilidad colectiva para con ellos. Recordemos que el argumento racionalista también fue utilizado para mantener durante siglos a las mujeres por fuera del ámbito de lo público y bajo la tutela de los hombres.

Esta relación entre dolor y afirmación, que invoca el eterno retorno al señalar figuras específicas, muestra un camino político en el que la transformación del dolor pueda convertirse en una lucha política por los derechos de sujetos que muchas veces permanecen invisibilizados aún dentro de tradiciones críticas, como por ejemplo la tradición biopolítica, donde estas luchas no son tematizadas y donde no hay un pensamiento del ser-con el animal. En la tradición biopolítica hay una crítica que pone en primer plano la idea del poder y las relaciones de poder, frente a la lectura marxista de la realidad que solamente tiene en cuenta el vector económico de la explotación para pensar las relaciones sociales. De esta manera entran en escena algunos ámbitos que funcionan como paradigmas de la realidad social contemporánea: la escuela, la fábrica y la cárcel todas instituciones donde el poder se ejerce a través de la vigilancia continua que se introyecta al modo de autovigilancia. El poder ya no busca controlar desde su amenaza de muerte, sino más bien regulando la vida. Desde la concepción la biopolítica entra en juego en las políticas de natalidad y en la escuela, la cárcel y la fábrica se ejerce la anatomopolítica una grilla que establece el modo en el que los cuerpos se distribuyen y se comportan de modo “correcto” El panóptico es el modo en el que se ejerce el poder sobre los cuerpos en estas instancias. Se trata de un dispositivo mediante el cual hay una torre circular espejada desde la cual se ejerce la vigilancia sobre las celdas de la prisión. Como no es posible ver hacia dentro el individuo nunca está del todo seguro si se encuentra en ese momento bajo vigilancia o dejó de estarlo, y por eso se asume bajo vigilancia permanente. Hay un control total sobre la vida, que ya no se ejerce únicamente en el momento del castigo sino de manera constante. Si bien esta tradición foucaultiana de pensar el poder amplía la grilla de la subjetividad marxista, no hay un

tratamiento de los supuestos especistas que subyacen a una subjetividad definida en términos de lo humano y del falocentrismo en una definición que no tematiza las diferencias sexuales.

Es a partir del feminismo y del antiespecismo y sus perspectivas procurando sobre la opresión y sus progresivas ampliaciones de nuestra perspectiva androcentrada y antropocentrada, que se constituyen como una línea de fuga, que moviliza la deconstrucción de occidente. Es la memoria de la opresión lo que genera potencia política en estos movimientos. En este acompañamiento se inscribe mi interpretación de los textos nietzscheanos y mi interpretación sobre su invocación a los filósofos del futuro.

A partir de este recorrido podemos afirmar que el eterno retorno no es una noción, ni un concepto, sino una experiencia. Por otro lado, siguiendo la herencia nietzscheana, se trata de una experiencia que sólo puede realizarse a través de la corporalidad. El eterno retorno no puede aprehenderse a través de las facultades intelectuales, sino únicamente a partir de la experiencia emocional del encuentro con la herida y su transmutación.

Gaya ciencia: el dolor como gran maestro

El prólogo de *La gaya ciencia* comienza explicando que el sentido de las páginas que lo siguen tiene que ver con la curación, pero no se trata de una curación en sentido abstracto, sino que se relaciona con la experiencia del propio Nietzsche, de su propio proceso de curación. En sus palabras: “Parece escrito [el libro] con el lenguaje del viento del deshielo [...] El agradecimiento se derrama continuamente, como si acabara de acontecer lo más inesperado: el agradecimiento de un convaleciente; pues la curación era lo más inesperado”.²¹⁹ Unas líneas más adelante habla también de la “*embriaguez* de la curación”.²²⁰ La filosofía no teoriza sobre la curación y, sin embargo, la curación está en el corazón de la noción de eterno retorno que es, a su vez, el corazón de la filosofía nietzscheana.

Al entender el pasaje que invoca el eterno retorno como transmutación del dolor, es decir, como curación, Nietzsche abre un nuevo horizonte para la filosofía. Como decía más arriba, en *La gaya ciencia* la curación aparece como tema central y se

219 Nietzsche, F., FW, *KSA* 3, “Vorrede zur zweiten Ausgabe”, p 345. Nietzsche, F., *La gaya...*, *op. cit.*, p. 1.

220 *Idem.*

propone como un tema válido para la filosofía, disputádoselo a la medicina, que entiende al hombre solamente a partir del ámbito físico (y entendiendo lo físico como algo meramente orgánico). A partir de la transvaloración nietzscheana, la filosofía se convierte en una sintomatología, demostrando su capacidad para distinguir entre los sistemas teóricos que afirman realidades trasmundanas (y con esto se convierten en hostiles a la vida) y aquellos sistemas teóricos que afirman los valores de la tierra. El arquetipo para Nietzsche de la filosofía trasmundana es la postulación platónica del mundo de las ideas. Una filosofía de afirmación de la vida sería la filosofía de Heráclito con su afirmación del devenir o el pensamiento en torno a las pasiones alegres de Spinoza.

De este modo la curación no puede ser solamente física (considerada como algo escindido de los impulsos, los sentimientos y los pensamientos); la curación debe ser abordada filosóficamente, en el sentido que aporta la filosofía promoviendo una transvaloración de todos los valores, por la transformación del plano de los pensamientos, pero también de los afectos, los impulsos y lo somático. Así, se comprende que todo síntoma es un mensaje del cuerpo para una curación que involucre todos los planos del cuerpo.

Para alcanzar la curación, según Nietzsche, es necesario dejar algunas cosas detrás. En el mismo prólogo enumera las siguientes: “Este trozo de desierto, de agotamiento, de incredulidad, de congelamiento en medio de la juventud, esta ancianidad insertada en un lugar inapropiado; esta tiranía del dolor superada aún por la tiranía del orgullo, que rechazaba las *conclusiones* del dolor”.²²¹La invocación del desierto nos recuerda el camello que aparece en “Del las tres transformaciones”. Allí el camello da lugar al león, que luego da nacimiento al niño. El camello es la figura que se arrodilla, que cumple con obediencia los mandatos de la tradición, que sigue bajo el influjo del desprecio de la vida y el cuerpo de la religión y de la moral cristianas que moldean la metafísica tradicional y dividen entre cuerpo y espíritu, poniendo al segundo por encima del primero.

A este momento, como he señalado antes, le sigue el momento del león, que rechaza y niega todas las verdades heredadas y, para hacerlo, utiliza la máscara del científico. Este es el Nietzsche académico y filólogo que descubre en la genealogía de los conceptos su arbitrariedad y carácter ficcional. Pero el león, con su orgullo, no puede extraer las conclusiones del dolor. Es necesario todavía un movimiento más del espíritu

221 *Ídem.*

y debe estar representado por la figura del niño. Aquí se refiere la transmutación. Para convertirse en un recién nacido deberá atravesar la muerte en vida y volver a nacer. Es decir, darse parto a sí mismo. La vida necesita de la muerte para crear nueva vida, necesita destruir estructuras que la envenenan y resurgir de las propias cenizas. De hecho, Nietzsche habla de sí, en este prólogo, como de un “resucitado”²²² que obtuvo nueva fuerza a través de su propia curación.

Insisto: se trata de pensar la relación entre curación y filosofía. El rol del filósofo ya no es tanto el rol de un buscador de la verdad, como valor en sí mismo –lo que para Nietzsche implica una suerte de espejismo generado por una visión trasmundana–, sino el rol de un psicólogo que ausculta los conceptos y las teorías para ver si resultan funcionales a la vida o a la muerte. Desde un lenguaje más freudiano podríamos decir que busca establecer si son tanáticas o eróticas.

Según este prólogo hay dos modos de hacer filosofía. Uno acontece bajo la presión de la enfermedad. El filósofo que practica este tipo de filosofía necesita de la filosofía como salvación. Otro modo acontece cuando la filosofía es la expresión de la salud y se convierte en un agradecimiento triunfador. La filosofía se convierte, entonces, en una sintomatología, en un modo de leer el discurso pretendidamente neutro del conocimiento como reflejo de una disposición de salud. A esto se refiere Nietzsche cuando habla de filosofar a martillazos. No se trata de romper las verdades heredadas sin más, sino de golpearlas con suavidad para escuchar si están huecas y muertas por dentro y, entonces, abandonarlas.

Con respecto a la filosofía entendida como sintomatología, el diagnóstico de Nietzsche es desalentador: predominan en la filosofía los pensadores enfermos. No es difícil identificarlos dado que son todos aquellos que se inscriben en la estela socrático platónica y reproducen el gesto que subordina la materia al espíritu. Sobre esto afirma:

Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo.²²³

222 Nietzsche, F., FW, KSA 3, “Vorrede zur zweiten Ausgabe”, p. 346. *Ibidem*, p. 3.
223 *Ibidem*. p. 348. *Ídem*.

Todo anhelo de un más allá es para Nietzsche una suerte de disfraz de las necesidades de estabilidad, de encontrar un mundo donde no haya devenir, ni sufrimiento, ni muerte. La filosofía se revela entonces como una interpretación del cuerpo y, sobre todo, como una mala comprensión del cuerpo. Debe aparecer entonces un médico filósofo que sostenga que la filosofía nunca se ocupó de la verdad sino de la salud. El modo de distinguir entre estos dos modos de la filosofía es haber experimentado varias veces la salud y la enfermedad en uno mismo. Solo así se podría entender de dónde viene el ánimo de un pensamiento.

Esta mirada que podríamos pensar como terapéutica de la filosofía pide una transformación absoluta del modo de valorar la vida y abandonar las exigencias de un deber ser cristiano atado a la idea de obtener conocimiento mediante el rechazo del cuerpo y de los sentidos. Aun hoy el mundo académico sostiene, en parte, la premisa de la necesidad del “rigor científico”, a la que supone garante de la objetividad y que es efecto de una neutralidad que implica la trascendencia del espíritu por sobre la materia. La ciencia objetiva busca borrar las marcas de la singularidad, de la primera persona, de la experiencia. Pero el pensamiento del eterno retorno solo es posible de ser expresado en primera persona. Aún cuando involucra aspectos de lo comunitario, la primera persona genera potencia política volviendo sobre las heridas y generando resistencia a los dispositivos que las provocan.

Volviendo al prólogo de *La gaya ciencia*, allí Nietzsche afirma que la filosofía es el arte de la transfiguración y, acto seguido, se refiere al filósofo que desconfía de la división entre cuerpo y pensamiento, porque piensa desde el cuerpo y a partir del cuerpo. La transfiguración el dolor es lo que da a luz a los pensamientos; es decir, lo que se transfigura es el dolor. Hay una alquimia del dolor. Así, para practicar esta filosofía es necesario parir, devenir madre, compartir con los pensamientos todo lo que hay en uno de dolor, sangre, corazón y fuego. Esta alquimia se realiza mediante un pasaje por el fuego, por eso Zarathustra baja al mercado trayendo sus cenizas de la montaña, porque es como un Fénix que regresa de sus propias cenizas. En la filosofía que propone Nietzsche hay pasión, resurrección y redención. Transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama. No se trata de postular axiomas y deducir teoremas, se trata de dejarse consumir por el dolor para que este no retorne en el modo de la repetición.

Cuando se lo rechaza, el dolor insiste para poder manifestar sus enseñanzas; eso hace que se duplique. Para Nietzsche el modo de la subjetividad occidental que busca escapar del dolor es una especie de receta para multiplicarlo: si se vive una vez el hecho

doloroso y después se lo rechaza, este se repetirá constantemente, aún a riesgo de reducir toda una vida a una única escena dolorosa que acapare el sentido de todo lo que se viva.

El dolor es el maestro de la gran sospecha y el liberador del espíritu. En palabras de Nietzsche: “Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como con madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender a nuestra última profundidad”.²²⁴ Este dolor genera sospecha, se presenta en el momento del camello y nos empuja hacia el momento del león, pero este no es el fin de la travesía del espíritu. De ese dolor y de esa sospecha “se regresa como *recién nacido*, desollado, más susceptible, más maligno, con un gusto más delicado para la alegría, con una lengua más tierna para todas las cosas buenas, con sentidos más alborozados, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantiles a la vez, y cien veces más refinados que todo lo que jamás se fue antes”.²²⁵

La serpiente, junto al águila, son los animales que acompañan a Zaratustra. El niño desollado sería igual a la serpiente que cambia de piel. Por eso se vuelve del dolor *desollado*. El cambio de piel de la serpiente simboliza esta transfiguración, este renacimiento periódico que también puede pensarse como el cambio de las estaciones. Trae consigo una segunda inocencia. Esto demuestra que no se trata de una vuelta sin más a la infancia sino de un nuevo nacimiento, de una resurrección. Esta transfiguración y este renacimiento conllevan un aspecto estético, pero no se trata de la estética romántica, contemporánea de Nietzsche, sino de una estética de la creación. Una vez que los valores antiguos son desterrados es necesario crear nuevos valores. Y esta creación ocurre mediante la risa: no se trata de reemplazar los antiguos dogmas con nuevos dogmas, sino de crear jugando, como niños. Aceptar esta posición hasta sus últimas consecuencias implica que los filósofos pierdan sus privilegios en el campo simbólico como únicos portadores del conocimiento y del saber.

Para Nietzsche el conocimiento es creación, no desvelamiento. No se accede al conocimiento corriendo velos para alcanzar la verdad. Se accede, en todo caso, desde una nueva profundidad, desde otro modo de alegría y creación epistémica; hay que abandonar el ideal del sacrificio que parece dotar de un aura de legitimidad al filósofo. El ideal de sacrificio arrastra el ideal ascético que validaba a los sacerdotes, quienes intentan reemplazar los filósofos.

²²⁴ *Ibidem.*, p. 350. *Ibidem*, p. 5.

²²⁵ *Ídem*.

Baubo y el duelo de Deméter

En este prólogo a *La ciencia jovial* aparece Baubo, la divinidad griega que nos permite relacionar la transfiguración del dolor en el pensamiento nietzscheano con las mujeres. Nietzsche pregunta:

¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ¿Es tal vez su nombre, para hablar griegamente, Baubo? ... ¡Oh estos griegos! Ellos sabían cómo *vivir*: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales, ¡por ser profundos!²²⁶

La idea de pliegue se relaciona con la idea de velo que aparece en el *Ecce Homo* cuando Nietzsche dice que la verdad se feminiza. Se vuelve distante y desde entonces ya no hay una búsqueda de la verdad absoluta sino una comprensión de su carácter perspectivo. Las mujeres son modelo de este modo de entender la verdad, a partir de la idea de velo porque, como hemos señalado, son las grandes escépticas, de oídos pequeños, que desconfían de las verdades del falocentrismo, al vivir sus contradicciones (el mandato de castidad y reproducción en simultáneo) en su propio cuerpo. En “Baubo: theological perversion and fetishism” Sarah Kofman retoma la figura de esta divinidad griega y señala:

Baubo aparece en los misterios de Eleusis consagrada a Deméter. Bajo el dolor por la pérdida ante la desaparición de Perséfone, Deméter, su madre y diosa de la fecundidad, se había estado comportando como una mujer estéril. Por nueve días y nueve noches no bebió, ni comió, ni se bañó, ni se adornó. Baubo logró que se ría. Ella la hizo reír al levantarse su pollera y mostrarle la panza en donde una figura había sido dibujada se piensa que [esta figura] es la de Iachos, el hijo de Deméter, una deidad oscura a veces identificada con Dionisos (...) La figura de Baubo indica que la simple lógica nunca podría entender que la vida no es ni profundidad ni superficie, que detrás del velo hay otro velo, detrás de una capa de pintura hay otra capa. Significa además que la apariencia no nos debería causar ni pesimismo ni escepticismo, sino más bien la risa afirmativa de un ser viviente que sabe que, a pesar de la muerte, la vida puede volver indefinidamente.²²⁷

226 Nietzsche, F., FW, KSA 3, “Vorrede zur zweiten Ausgabe”, p. 352. *Ibidem*, p. 6.

227 Sara Kofman: Baubo: theological perversion and fetishism”, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, Ed. by Kelly Oliver and Marilyn Pearsall, Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1998., pp. 44.

La risa aparece en varias ocasiones en el pensamiento nietzscheano, es esta capacidad de Baubo de hacer reír a Deméter en medio de su duelo lo que la convierte en una imagen de la mujer afirmativa en la lectura de Kofman. La risa a pesar de la muerte. Sobre la risa: en el primer párrafo de *La gaya ciencia* Nietzsche nos exhorta:

Reírse de sí mismo como se tendría que reír desde dentro de la verdad plena [...] ¡Tal vez aún existe un futuro para la risa! En aquel tiempo en que la proposición “la especie lo es todo, uno es siempre ninguno” se haya hecho cuerpo en la humanidad, y en que para cada uno esté abierto en todo momento el acceso a esta última liberación e irresponsabilidad. Tal vez entonces se habrán aliado la risa y la sabiduría, tal vez sólo entonces exista la “ciencia jovial”. Entretanto es completamente diferente, entretanto no se ha “hecho consciente” a sí misma la comedia de la existencia, entretanto continúa el tiempo de la tragedia de la moral y de la religión²²⁸.

Hasta hoy la ciencia está vinculada al espíritu de la pesadez, a partir de idea de rigor científico, que es la versión laica del ideal ascético. Se trata, según Nietzsche, de construir una ciencia que no excluya la posibilidad de la risa y el disfrute. Realizar esta afirmación gozosa de la vida es posible cuando la voluntad logra querer todo (incluso su pasado) pero no en el modo de la resignación, tal como lo muestran Baubo y Deméter.

Nietzsche expresa continuamente su respeto por los gustos griegos, por su amor a la forma, en la escultura griega y en cómo duplica la realidad espejándola. Hay una ligereza en este modo de entender la filosofía, un amor por el enigma que se mantiene como enigma, un respeto por el misterio, una concepción artística de la ontología. Así la creación es el objetivo de todas las fuerzas del universo que se crean y recrean constantemente. El hombre crea cuando abandona su pasado de obediencia de la tradición y obtiene un nuevo modo de pensar el mundo, propio.

En los primeros aforismos de *La gaya ciencia* vuelve a aparecer la serpiente, que hemos señalado como una figura cercana a la del niño:

Ya se me parte y muda la piel
después de digerir tanta tierra,
con nuevo impulso, de tierra ya está ávida
la serpiente en mí.
Ya me arrastro entre la piedra y la hierba
hambriento entre torcidas huellas,
para comer lo que siempre he comido,

²²⁸Nietzsche, F., FW, *KSA* 3, “Erstes Buch”, p. 370. Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989. Pp. 26

Es la serpiente con su cambio de piel la que indica el camino de la nueva valoración. No se evoca un cielo como lugar de alturas espirituales y de verdades excelsas, sino la tierra, el polvo, el cuerpo. Es la serpiente después de todo la que provocó el despertar del cuerpo en el Génesis bíblico. Con su cambio de piel la serpiente también nos indica el camino de la transmutación a partir del dolor.

En el marco de la deconstrucción del pensamiento derrideano las dicotomías vida-muerte y obra-vida se dislocan. Para Derrida no existe una verdad del sujeto, porque la ontología es en sí misma ficcional y titila permanentemente entre la ausencia y la presencia. Este temblor de la ontología permite poner en relación dos series que para la metafísica tradicional son excluyentes: el plano de la vida y el plano de la obra de un modo que mantiene en tensión la polaridad de la biografía y la ficción. No se trata de volver a entronar el valor absoluto de una verdad última, en términos de experiencia.

De este modo aparece con nitidez la importancia de realizar una formulación biográfica del eterno retorno en la obra nietzscheana: no son solamente los personas con diversidad funcional quienes comparten con Zaratustra el impulso de afirmar la vida en el dolor, sino que Nietzsche mismo asume un compromiso tomando ese impulso de afirmación en nombre propio. Según Sánchez Pascual en su introducción al *Zaratustra* hay un momento previo en el que Nietzsche se anticipa a este giro que su pensamiento tendrá a partir del *Zaratustra*. Nietzsche se anticipa en sus cartas refiriendo un cambio en su gusto musical que se le presenta como un ave fénix de plumaje iridiscente:

En una pequeña localidad termal de montaña, no lejos de Vicenza, en Recoaro, donde pasé la primavera del año 1881, descubrí juntamente con mi maestro y amigo Peter Gast, también él un "renacido" que el fénix Música pasaba volando a nuestro lado con un plumaje más ligero y más luminoso del que nunca había exhibido²³⁰

Me interesa resaltar aquí la relación que hay entre este Fénix, que se aparece más ligero y luminoso, y la descripción de Gast como un "renacido"²³¹ Además, Nietzsche aclara que Gast es: "también él un renacido"²³² dando a entender que esta es una condición que ambos comparten. Mi objetivo en este capítulo ha sido mostrar que la

229 *Ibidem*, p. 11.

230 Nietzsche F., EH, *KS A 6*, "Also sprach Zaratustra. Ein buch für alle und keinen", p. 335. Friedrich N., *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 103-104.

231 *Ibidem*.

232 *Ibidem*.

clave para entender la noción más enigmática del pensamiento nietzscheano es este renacer, que sólo es posible a partir de la propia muerte, es decir, a partir del encuentro con el dolor.

El eterno retorno, como gran mediodía, es la tarea que invoca Friedrich Nietzsche y Jacques Derrida retoma para pensar la política, la firma, la enseñanza y las instituciones. La gran política nietzscheana es una filosofía de la sanación. Por otro lado, su idea del eterno retorno, si bien señala claves de lectura para pensar la política en una estela post-nietzscheana, no funciona como un nuevo *arkhé* o *télos* que un maestro pueda enseñar (y que unos discípulos deban repetir); es por esto que representa un límite que desaparece a cada instante, y que no puede expresarse nunca al modo de una presencia absoluta. Esto aleja su pensamiento de las doctrinas que se reproducen, meramente, en el discurso, sin encarnarse en la corporalidad. La invitación nietzscheana aparece entonces como un llamado a otro modo de hacer filosofía, un modo corporal, un modo atento a la afectividad, un modo que no niega los aspectos dolorosos de la vida, sino que los integra y alquimiza en el modo de un renacer.

Es justamente la figura del fénix la que permite iluminar la relación entre la transformación del dolor y el eterno retorno. El fénix tiene la potencia de invocar una experiencia que puede atravesar todo viviente, la experiencia de sobreponerse a una herida. En el eterno retorno la subjetividad, como el fénix, se consume en el fuego de sus propias heridas para volver fortalecida, con un nuevo amor por la vida.

Capítulo 4

Louise Bourgeois: tejidos, arañas y mujeres.

Lo que me motivó a empezar esta investigación no es el interés meramente erúdito sino la experiencia del abuso. Es por esto que no quisiera que estas ideas quedaran “en el aire” y por ello dedico este último capítulo a pensar la obra de la artista plástica Louise Bourgeois como un caso de esta trasmutación del dolor en el que las voces de las mujeres se vuelven audibles y el testimonio del dolor es pertinente para el proceso de creación del conocimiento.

Para ello primero estableceré algunas coordenadas en torno al uso del psicoanálisis en las ciencias sociales porque retomaré algunos de sus elementos teóricos para pensar la obra de la artista plástica.

Sigmund Freud y las ciencias sociales

A lo largo del siglo XX las diversas conexiones trazadas entre historia y psicoanálisis sufrieron severas críticas. Este panorama se da en el contexto de los debates contemporáneos, de herencia Ilustrada, en torno al conocimiento científico, en el marco del auge de la epistemología neopositivista, que atacaría al psicoanálisis en términos de pseudociencia. Este tiene un interés particular para este trabajo: es el esfuerzo sistemático más amplio que existe a la hora de pensar el dolor y los afectos.

Las críticas recibidas por el psicoanálisis permiten dar cuenta de lo problemático que resulta pensar desde las ciencias sociales utilizando elementos del psicoanálisis. Estas relaciones plantean problemas y preguntas tanto a nivel filogenético como ontogenético. Es decir, en el desarrollo de la historia individual como de la historia colectiva.

Otro elemento, ineludible en las tensiones entre historia y psicoanálisis, es lo político. Sobre esto nos remitimos a la posición nietzscheana y benjaminiana, acerca de la historia como un ámbito inescindible de la cuestión del poder. Por otro lado, los intentos de vincular psicoanálisis e historiografía no conducen a un abandono acrítico de las exigencias de rigurosidad y veracidad, ni a la afirmación de una supuesta verdad última que niega –y por lo tanto afirma– su contenido político.

La historiografía, por su parte, construyó una relación menos problemática con otros campos del saber, como la demografía o la sociología. Estas tampoco son ciencias duras o exactas, pero no suscitaron las resistencias que provoca el psicoanálisis en el ámbito del conocimiento científico.

Lo histórico en la obra freudiana tiene una tematización clara en textos como *Moisés y la religión monoteísta* y *Tótem y Tabú*. Allí aparece, a nivel histórico, la Ley del Padre, que configura el complejo de Edipo. Esta funciona como hipótesis cierta o contingente –según la posición epistemológica con la que se la lea– tanto a nivel ontogenético como filogenético. Además, es necesario remitir al pasaje entre un primer Freud, entusiasmado con las posibilidades de cura de los individuos y las sociedades, y un segundo Freud que en *Más allá del principio de placer* presenta la pulsión de muerte, explicando la persistencia de la repetición y las resistencias en el proceso psicoanalítico.

A pesar de este tono pesimista son varios los autores que retoman los conceptos freudianos con el objetivo de construir una visión de la historia que permita la posibilidad del cambio. Desde la escuela de Frankfurt, Althusser y Benjamin hasta, Foucault, Deleuze y Derrida. La interpretación –en psicoanálisis– decodifica en chistes, fallidos y sueños los pensamientos que fueron reprimidos.

Para determinadas corrientes historiográficas, como la escuela de Frankfurt y el post-estructuralismo francés, ligado a la recepción de Nietzsche en autores como Deleuze, Derrida y Foucault, la reapropiación del psicoanálisis se inscribe bajo una mirada crítica. Para otras escuelas, de herencia positivista o neopositivista, el psicoanálisis no constituye un horizonte de referencia. En estas escuelas la cuestión de la temporalidad, que inaugura la idea de trauma ligada a la represión no es considerada un esquema válido o útil para pensar la temporalidad.

Entre las críticas principales al pensamiento freudiano podemos enumerar la crítica al complejo de Edipo como teoría de lo social, dadas sus implicancias conservadoras al sobre-determinar las posibilidades de la identificación. También se le critica al psicoanálisis la reducción de la libido a lo sexual, frente a lo que sería una complejidad mayor de lo psíquico. Sin embargo, la persistencia del psicoanálisis quizás se explique en su capacidad de dar cuenta del síntoma.

Algunas de las críticas más acérrimas al psicoanálisis provienen del pensamiento feminista. Esta discusión es contemporánea a Freud, quién recibió la crítica de sus colegas a la idea de *Penisneid* (envidia del pene) El feminismo critica además la teoría freudiana de la bisexualidad del hombre y la mujer dado que esta aparecería únicamente para conceder algo a partir de las críticas recibidas al asimilar a las mujeres inteligentes a la masculinidad, sosteniendo la persistencia de la inferioridad del resto de las mujeres.

De este modo la tesis de la bisexualidad solamente aparece ligada a las mujeres y en ningún caso para tematizar la feminidad del hombre²³³.

Hélène Cixous criticó la comparación freudiana de la sexualidad femenina con un continente negro, desde un punto de vista feminista y anticolonialista. Además, rechaza la idea de que la sexualidad femenina y la muerte petrifiquen al observador como la medusa. Freud utiliza este ser mitológico para ilustrar el horror que produce la supuesta castración femenina²³⁴. A partir de las discusiones con sus colegas el padre del psicoanálisis retoma sus críticas para elaborar una teoría donde lo pre-edípico en la mujer tendría una importancia mayor al momento edípico.

Esta discusión continúa entre Lacan y sus colegas. Del mismo modo que Freud, Lacan retoma las críticas de sus colegas feministas para reformular su teoría. Esto explica que una autora como Judith Butler utilice conceptos lacanianos en el contexto de una teoría feminista.

Las alternativas, entonces, para las ciencias sociales son tres: en primer lugar, rechazar el psicoanálisis, en segundo lugar, utilizar el psicoanálisis como fuente de sentido último, y en tercer lugar, realizar una crítica a la idea de sentido –a través de una ontología ficcional– que permita pensar el recurso psicoanalítico y biográfico como parte de la creación artística. En este capítulo leeré la obra de Bourgeois desde la perspectiva de esta última alternativa. Para eso utilizaré la lectura derrideana del tejido femenino y la noción nietzscheana del velo, en contraposición al tratamiento freudiano del mismo. El velo como estructura ontológica ficcional, como trama de sentidos contingentes, permite una alternativa, tanto al rechazo, como la aceptación ingenua del psicoanálisis. Finalmente, creemos que una ontología ficcional permite construir puentes entre historiografía y psicoanálisis: al atacar los supuestos epistemológicos que sostienen la falsa dicotomía: psicoanálisis sí o no.

En la deconstrucción se cuestionan las oposiciones ontológicas como: ficción-verdad, masculino-femenino, mente-cuerpo, razón-pulsiones, humano-animal, etc. Este desplazamiento tiene consecuencias sobre los límites disciplinares entre filosofía, arte y psicoanálisis. Los rígidos compartimientos del saber se contaminan unos a otros en un entramado en constante devenir. La ontología ficcional del velo anilla psicoanálisis, historia, arte y política.

233 O la de Freud mismo, como señala Kofman en: Kofman, S., *El enigma de la mujer*, Barcelona, Gedisa, 1997.

234 Cixous, H., *Le Rire de la Méduse*, Paris, Galilée, 2005.

En una lectura deconstructiva de la obra de Bourgeois, las referencias biográficas y psicoanalíticas dejan de funcionar como fundamentación última, y pasan a formar parte del entramado ficcional de interpretación de la obra. Ya no habría una verdad de la obra, y mucho menos una verdad de la biografía. En todo caso, la biografía se enhebra en la obra junto al resto de los elementos como un desfiladero de estigmas: la relación con su padre y la amante, el autoritarismo del padre, etc.

Esta operación permite el ingreso de un yo biográfico y narrativo que no se erige como polo último de sentido sino que asume su rol ficcional junto al resto de los elementos que participan de la obra. A partir de esta biografía ficcional es posible pensar el arte como un espacio donde es posible esta trasmutación del dolor que invoca el eterno retorno.

En este caso, además, es necesaria una atención específica al psicoanálisis, dada su proliferación en la obra y en el discurso de la artista. Esta ha publicado varios libros acerca del arte, la estética, el psicoanálisis, etc. Junto con el catálogo de la muestra “El retorno de lo reprimido²³⁵”, realizada en 2011 en el museo Proa de la ciudad de Buenos Aires, se publican por primera vez los escritos de la artista que tratan su compleja y duradera relación con el psicoanálisis.

235 Phillippe Larrat Smith, *Louise Bourgeois: El retorno de lo reprimido*, Buenos Aires, Proa, 2011.

En la lectura lacaniana de “La carta robada”²³⁶ de Edgar Alan Poe los personajes permiten pensar núcleos conceptuales del psicoanálisis, como la posición masculina y la posición femenina, sin recurrir en ningún momento a reflexiones en torno a Poe, su infancia ni sus padres. Este tipo de lectura permite pensar obras de Bourgeois como *Arch of Hysteria*²³⁷ (1993), escultura en bronce de un cuerpo masculino en forma de círculo.

En esta escultura un torso humano se arquea hacia atrás, en una figura anatómicamente imposible, haciendo que las manos se plieguen sobre los talones. Como es sabido, la histeria se caracteriza por un dibujo circular de las pulsiones. Estas se repliegan en torno al yo, frente a la amenaza que constituye el encuentro con el otro. El cuerpo de *Arch of Hysteria* adquiere la forma de un círculo, espejando el arco de la histeria y configura un ejemplo del trabajo con y desde el psicoanálisis que propone la obra de esta artista. Bourgeois se nutre de su estudio de las obras de Freud, Charcot y Klein para ponerlas en discusión con otras líneas teóricas como el feminismo: en el psicoanálisis la histeria fue siempre asociada al universo femenino, sin embargo, esta obra muestra un cuerpo masculino para retratar a la histeria.



Fig. 1

236 Lacan, J., *Escritos I*, “Seminario sobre la carta robada”, México, Siglo XXI, 1980 pp. 5-35.

237 Ver Fig. 1.

La obra de Bourgeois es sumamente polisémica y refuerza constantemente el vínculo entre arte y psicoanálisis que, por otro lado, es tan antiguo como el surrealismo. *Arch of Hysteria* propone una lectura psicoanalítica análoga a la realizada por Lacan en “El seminario sobre La carta robada”, donde el psicoanálisis aparece para un análisis estructuralista ampliando el horizonte de sentidos que invoca la obra sin remitirse a lo biográfico.

Tejido y deconstrucción de la verdad

Como un continente negro. Con esa metáfora Sigmund Freud invoca el lugar enigmático de lo femenino. Tanto en su obra como en la de Jacques Lacan este problema aparece como un misterio irresoluble, que toma forma una y otra vez siguiendo las discusiones con el feminismo que les es contemporáneo. Para Freud no hay representación de la vagina en el inconsciente. La ausencia y el hueco parecen aterrorizar la mirada que busca el cierre, lo completo. La ausencia de pene en la mujer es un descubrimiento insoportable, recuerda el terror que produce la amenaza de castración. Los genitales femeninos y la muerte son comparados con la mirada de la medusa: petrifican a quién los enfrenta. Frente a este horror, las mujeres, según Freud, adquieren la maestría del tejido, para velar esta falta, con velos, vestidos y tramas; imitando el trabajo que realiza la naturaleza a través del vello púbico. El autor de *La interpretación de los sueños* señala que esto explica el hecho de que el tejido es la única técnica o ciencia que las mujeres dominaron a lo largo de la historia. Como eternas Penélopes las mujeres tejen velos para esconder la falta.

En contraste con esta mirada Friedrich Nietzsche y Jacques Derrida ven el tejido y los velos femeninos bajo otra perspectiva. El velo es metáfora de un escepticismo radical, que no renuncia a la construcción de verdades provisionarias²³⁸. Estas verdades no se presentan como dogmas inmutables, sino como interpretaciones, ficciones o tramas. El movimiento constante del velo señala que no hay algo así como una verdad última: debajo de cada pliegue se esconde siempre otro pliegue. El velo tiene una estructura maleable y resistente a la vez. Es una imagen que contrasta espacialmente con el modo arquitectónico y fálico con que el pensamiento occidental construye sus catedrales conceptuales. En la discusión con Lacan por el lugar de lo femenino Derrida forja la

238 Sobre esto Cfr. Derrida J., Cixous H., *Velos*, México, Siglo XXI.

idea de una *operación femenina* para designar el proceso de deconstrucción de la verdad –que invoca tanto a hombres como mujeres– en la deconstrucción del *falocentrismo*.

En *Velos* Jacques Derrida y Hélène Cixous retoman a Sigmund Freud para invertir la desvalorización del tejido, que ligán a la animalidad y a los gusanos de seda, como maestros del tejido y la trama. Según cuenta Louise Bourgeois sus primeros diseños nacieron diseñando tramas para tapices. A partir de ese momento el tejido acompaña la obra de la artista en sus distintas etapas. Esto es visible los tapices de *Spider*²³⁹ y también en los hilos de *Fèe Couturière* (1963). Así, hay una línea semántica en la obra que une constantemente el tejido y lo femenino. El tejido es omnipresente en su obra. La feminidad también es onnipresente en la obra de esta artista, que confiesa su herencia feminista. El vínculo del tejido con lo femenino es central en una de sus obras emblemáticas: *Mamán*²⁴⁰

239 Ver Fig. 2.

240 Ver Fig. 3.

(1999) una araña de proporciones monstruosas en bronce, acero inoxidable y mármol. La araña revela su relación con lo femenino en una doble condensación de sentido. Por un lado, a través del título de la obra –que quiere decir madre en francés– y por el otro, el animal carga bajo su cuerpo con su cría. *Mamán* es una gran madre-animal-mujer-tejedora.



Fig. 2



Fig. 3

En esta obra se cifra la relación entre la obra de Bourgeois con la deconstrucción. El tejido y lo femenino aparecen ligados en *Maman* —expresando el núcleo central de la lectura que proponemos— y se repite una y otra vez en el resto de las esculturas y acuarelas. Las arañas tienen una presencia tan importante como el tejido y lo femenino, y los tres elementos se unen en esta escultura.

Siguiendo a Jacques Derrida, el tejido femenino es una forma de la deconstrucción de las verdades últimas, y en este sentido, esta gran madre-araña-tejedora posiciona la obra de Bourgeois en el marco de una crítica a la necesidad de plantear verdades últimas, como crítica al *falocentrismo*. Bourgeois transgrede los límites disciplinares y retoma la pregunta por lo femenino con una radicalidad que excede los esquemas conceptuales del psicoanálisis y de la filosofía tradicional. Esto permite acercarla a la deconstrucción, donde las mismas oposiciones son cuestionadas, y finalmente desplazadas. El pasaje permite pensar el lugar de los elementos psicoanalíticos y biográficos que invoca su obra como parte de la creación artística misma y ya no como fundamentaciones últimas de su obra. De esta manera los hilos que componen la obra no son, ni solamente psicoanalíticos, ni solamente biográficos, ni

solamente estéticos. Son todo ello a la vez, y a la vez ninguno, porque son tramas, creaciones, ficciones provisorias, como esta misma lectura.

A partir de este punto construiremos una oposición entre una posición masculina y una posición femenina, que si bien será esquemática, nos permitiría pensar dos series distinguibles en la obra. Dos series y no una. Es decir, la *operación femenina* no es una inversión del falocentrismo sino, un juego de tensiones en constante devenir entre la posición masculina y la posición femenina. Como el frágil equilibrio entre lo masculino y lo femenino al interior de toda subjetividad.

En la teoría lacaniana las posiciones masculinas y femeninas se definen por oposición y diferencia en el ámbito de lo Simbólico. Esto logra separarlas de toda referencia a lo anatómico. Por lo tanto, es posible afirmar que un sujeto –y una obra– pueden asumir las tensiones entre ambas posiciones, del mismo modo en el que las diferencias sexuales se constituyen como una trama de voces al interior de la subjetividad en su devenir-hombre y devenir-mujer. Este camino resulta más interesante, dado que el intento de plantear una única posición como referencia última de la obra, retornaría sobre una economía esencialista. Como si hubiera algo así como una verdad de la obra, o una verdad de lo femenino.

Estas tensiones, entre la búsqueda de la verdad –como conocimiento científico– y el arte, -como ámbito de la ficción– marcaron el tortuoso parto del psicoanálisis. En sus inicios gran parte del esfuerzo teórico de Sigmund Freud estaba encaminado a la legitimación del psicoanálisis frente al tribunal científico de su época. El esquema formal y axiomático de los positivismos y de los empirismos lógicos se construye extrayendo el modelo arquitectónico de la geometría de Euclides. Un sistema axiomático se estructura en forma piramidal y punzante a partir de una base compuesta por principios fundamentales de los cuales se extraen todo el resto de las premisas o teoremas del sistema. Derrida asimila esta configuración al universo económico del *falocentrismo*, al que opone la figura del velo femenino.

Estas dos series: operación masculina y operación femenina, presentes en el nacimiento del psicoanálisis, también están presentes en las tensiones epistemológicas de fines del siglo XIX, tensiones de las que Bourgeois, Freud y Nietzsche fueron contemporáneos. Los tres se debatieron entre las exigencias del positivismo y las exigencias de su trabajo en torno a lo pulsional y lo creativo. Según Bourgeois, la ingenuidad estética de la colección de objetos antiguos de Freud se explicaría por su interés exclusivo en torno al conocimiento científico. Por otro lado, Bourgeois relata su

temprano interés por la geometría, ciencia que llega estudiar en la Sorbonne antes de dedicarse definitivamente al arte. Esto produce huellas evidentes en su obra.

Así, la serie posición masculina-axiomática-verdad aparece enfrentada a la serie posición femenina-velos-ficcionalidad. La primera entra en relación con el universo de valores androcentrados, que Derrida designa como *falocentrismo*, y la segunda con lo que él entiende por *operación femenina*. En la primera se incluyen los dibujos sobre hojas cuadriculadas y pentagramas: *Unconscious Compulsive Thoughts* (1998) y *Untitled* (2002), que muestran casilleros coloreados en rojo dibujando diversas figuras geométricas. También la composición milimétrica de frascos de vidrio, sobre una estantería de varios pisos en: *Le Défi II*²⁴¹ (1992) en madera, vidrio y luces eléctricas. Para el análisis de esta serie, resulta de interés una de las poesías de *Unconscious Compulsive Thoughts*:

Elementos minúsculos, obsesivos
Patrones circulares, geométricos
Repetidos indefinidamente
Expresan el miedo a no ser
Capaz de actuar
Capaz de complacer
Capaz de sobrevivir.²⁴²

Esta mirada milimétrica, obsesiva, inspirada en el miedo aparece también en otro texto: “Siempre hay algo que me falta, por eso no puedo hacer un inventario. Debo hacer frente a ese agujero o más bien a esa pérdida y aparece ese temor²⁴³” Esta operación construye patrones geométricos e inventarios, en un intento de ocultar la falta. En este sentido, es asimilable al afán de conocimiento de herencia axiomática y geométrica que resume la forma de la operación masculina como búsqueda de cierre, eliminación de todo *resto* y develamiento.

241 Ver Fig. 4

242 Phillipe Larrat Smith, *Louise Bourgeois: El retorno de lo reprimido*, Buenos Aires, Proa, 2011, p. 230.

243 Phillipe Larrat Smith, *Louise Bourgeois: El retorno de lo reprimido*, Buenos Aires, Proa, 201, p. 145.



Fig. 4

Estas obras milimétricas, ordenadas, asediadas por el temor a la falta, contrastan con la segunda serie, donde las obras abordan la sexualidad, el dolor, los cuerpos, el erotismo, lo materno y lo nutricional. La meticulosidad de las figuras geométricas en hilo y lápiz contrasta en el trazo difuso y el rojo estridente de acuarelas como *The Family*²⁴⁴ (2008) El trazo prolijo y apretado estalla en figuras de gran tamaño, en esculturas amorfas en bronce con ecos fálicos y vaginales y, finalmente, en los siniestros muñecos de tela. La estridencia de este contraste permite leer la complejidad de la obra y las contradicciones que se permite habitar.

244 Ver Fig. 6



Fig. 5

*Seven in Bed*²⁴⁵ (2001) retrata siete muñecos de tela enfrentados de tal modo que cada uno tiene relaciones sexuales con otro. Los mismos temas aparecen en obras como: *The Family* (2008), *The Reticent Child*²⁴⁶ (2003), *Mamelles*²⁴⁷ (1991), *Nature Study*²⁴⁸ (1984-2002) y *The Feeding*²⁴⁹

245 Ver Fig. 5

246 Ver Fig. 7

247 Ver Fig. 8

248 Ver Fig. 10

249 Ver Fig. 9

(2007)

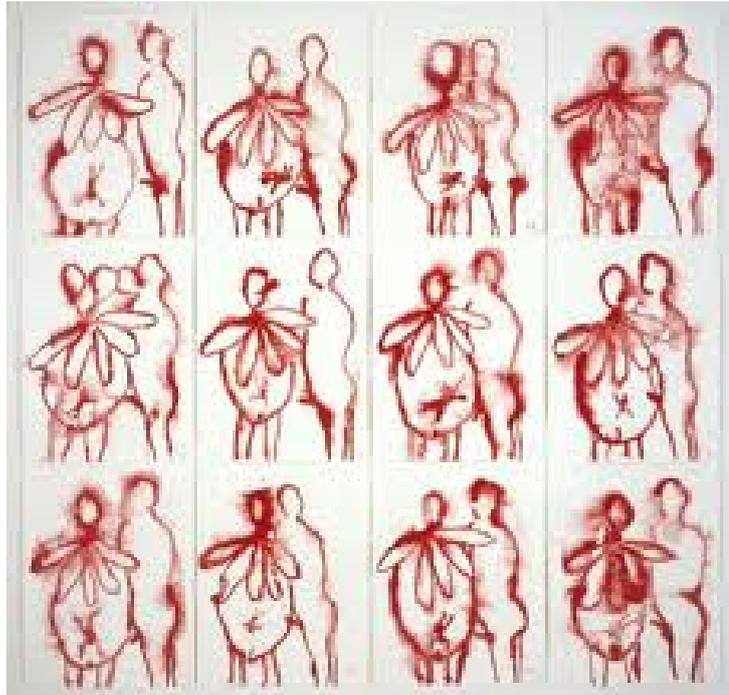


Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

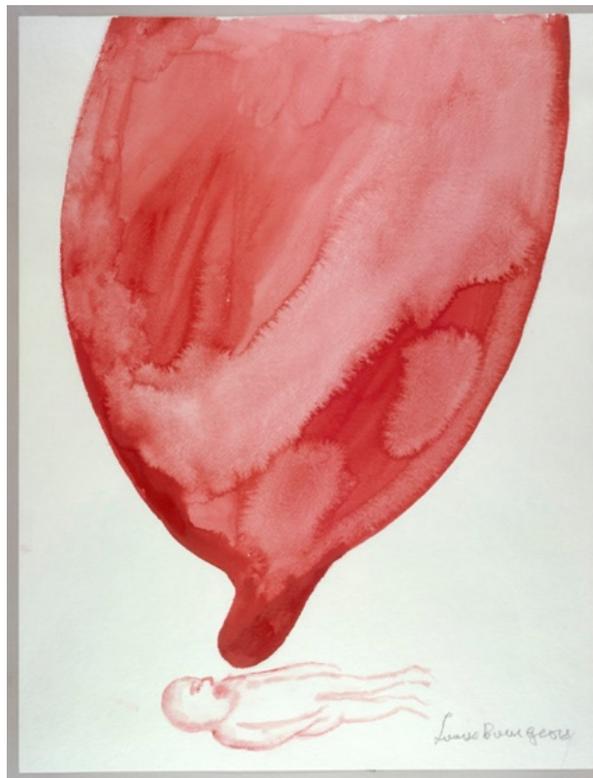


Fig. 9



Fig. 10

Los colores que predominan en esta serie son de la gama del rojo al rosa. La presencia de lo materno inunda el espacio. Los muñecos de tela también representan mujeres embarazadas, las acuarelas de *The Family*²⁵⁰ muestran una mujer embarazada junto a un hombre en diversos recuadros, como si fuera una historieta.

*Nature Study*²⁵¹ representa una loba sin cabeza, con múltiples pares de pechos colgantes y genitales masculinos. Esta es una obra que permite pensar lo femenino en su devenir monstruoso. No en el sentido del feminismo que Nietzsche y Derrida llaman fálico –volveremos sobre esto– sino, cuando lo femenino se absolutiza sin ninguna referencia al mundo, al límite, a lo masculino y se convierte en énfasis totalizante. La loba tiene genitales masculinos cubiertos por múltiples pechos femeninos. Es casi como si al absolutizarse y autopositionarse como valor único la femineidad corriera el riesgo de encarnar la posición masculina al girar sobre sí misma en el vacío. Este devenir reaparece también en las agobiantes jaulas que teje la gran madre-araña de *Spider*. La absolutización de lo femenino, del velo, de la ficcionalidad en la *operación femenina* corre el riesgo de devenir economía *falocéntrica*.

250 Ver Fig. 6.

251 Ver Fig. 10.

En *Janus Fleuri*²⁵² (1968) y *Hanging Janus with Jacket*²⁵³

252 Ver Fig. 11

253 Ver Fig. 12

(1968) también aparecen estas tensiones. Estas figuras ambiguas donde los genitales femeninos y masculinos se metamorfosean el uno en el otro en un equilibrio inestable, abren la pregunta en torno a lo fálico, trazando desplazamientos sobre las miradas psicoanalíticas y feministas. La pregunta por lo femenino en la sociedad contemporánea –a partir de los movimientos sufragistas del siglo XX– está lejos de ofrecer una respuesta unívoca. En este sentido, la obra no propone respuestas absolutas sino, que abre problemas que aún hoy desafían a la teoría psicoanalítica y a la filosofía contemporánea: son las preguntas sobre lo político, lo femenino y el deseo.



Fig. 11



Fig. 12

La pregunta por lo femenino: el problema político

Algunas voces dentro del feminismo denuncian que en la lucha por el espacio público no se cuestionan los valores masculinos que lo estructuran. Esto implica que la lucha de las mujeres termina por reprimir inadvertidamente lo femenino, en una búsqueda de igualdad sobre valores falocéntricos. De ahí surge, el riesgo de devenir mujer fálica, que Derrida y Nietzsche advierten para un sector del feminismo. Quizás es en *Femme Maison*²⁵⁴

254 Ver Fig. 13

(1994) donde mejor aparece este tipo de feminismo, que es el más clásico. Esta escultura muestra un cuerpo de mujer coronado por una casa en lugar de una cabeza. La “mujer casa” da cuenta, a través de la ironía, del problema de la asimilación de la mujer al ámbito de lo doméstico. Este feminismo, más tradicional, o primer feminismo respondió a esta situación con la salida de la mujer del ámbito de lo doméstico y el ingreso al ámbito de lo público, el trabajo y lo político. El problema es que el universo burgués, donde parecían residir las esperanzas de liberación, simplemente agrega un nuevo nivel de explotación. Ya no se realizan solamente las tareas domésticas sino, que además se suman los trabajos tradicionalmente masculinos. Así, el feminismo tradicional que denuncia la asimilación de la mujer a lo doméstico corre el riesgo de ser funcional a un grado mayor de opresión al plantear una igualdad como identidad con lo masculino. Esto es lo que se conoce en el feminismo como problema de la doble jornada. A esto hay que sumar la problemática de la precarización del trabajo doméstico asalariado.

Las respuestas acerca del carácter artificial de las construcciones de género tampoco dan una respuesta satisfactoria a este problema ¿Cuál es el espacio de lo femenino en el ámbito público contemporáneo? ¿Se puede “ganar lo público” sin más, dejando intactas sus instituciones o, más bien, la crítica al falocentrismo exige una mirada diversa del modo en que se estructura lo público?

La radicalidad de la mirada de Louise Bourgeois, en su trabajo sobre el velo y la ficcionalidad, reformula la pregunta por las diferencias sexuales escapando a una economía del conocimiento que ocultaría la opacidad y la ambigüedad de toda respuesta. Una mirada como esta implica una dislocación de las oposiciones estáticas entre masculino y femenino, vida y obra, arte y psicoanálisis, verdad y ficción permitiendo un juego de equilibrios provisorios entre ellas. Como hemos señalado más arriba esto permite inscribir a la obra de Bourgeois en la estela de la deconstrucción, donde la igualdad no es pensada como identidad, sino como atención constante al Otro en tanto diferente. Así, los rasgos de lo histórico femenino ya no son razón de humillación sino que son revalorizados, en el contexto de una cultura virilizante y violenta.

La lógica de integración al sistema, sin cuestionamiento de sus estructuras ontológicas retoma la herencia del primer feminismo de matriz Ilustrada. Para ilustrar este problema utilizaremos una analogía con la lucha de los pueblos originarios. El primer feminismo trata a lo femenino como si este fuera un pueblo originario que

reivindicara su derecho a sumarse a la cultura popular globalizada en lugar de reivindicar también su derecho a valorar su propia cultura. Algunos sectores del posfeminismo contemporáneo, en este sentido, se encuentran en un camino de negación de lo femenino en un contexto de valores que subordina a las mujeres y todo lo asociado a las mujeres.



Fig. 13

Obra y estigma: el criterio de la vida.

Al iniciar este capítulo afirmé que mi objetivo es señalar en la obra de Bourgeois un caso de la trasmutación del dolor a través de una lengua animal, esa que adviene cuando cae el paradigma de la verdad y que en palabras de Hélène Cixous: “se hablan las mujeres cuando no hay nadie allí para corregirlas²⁵⁵” Esta dislocación de las oposiciones entre masculino y femenino que propone su obra parece llevar a un relativismo absoluto. La pregunta entonces es: ¿es posible encontrar un criterio para evaluar ficciones? Nietzsche respondía que sí y su propuesta era afirmar la vida aún en sus aspectos más dolorosos. Eterno retorno de lo mismo, pero diferente en tanto

255 Cixous, H., *La llegada a la escritura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 43.

querido. Así, el pensamiento nietzscheano del eterno retorno se presenta como un trabajo sobre el dolor y la herida. El problema es que la filosofía responde al impulso contrario: el filósofo abandona el testimonio –lo biográfico– en su intento de eliminar el dolor, aún si esto implica negar la vida, el cuerpo, las pulsiones. En este sentido, la apuesta de Bourgeois por lo biográfico recrea en las artes plásticas la subversión que el *Ecce Homo* de Nietzsche realiza sobre el tabú filosófico en torno al testimonio.

Una vez deconstruidas las verdades últimas, a través de la reivindicación del tejido y del velo femenino en *Maman*, ya no hay riesgo de totalizar el sentido de la obra. Los límites se desdibujan para permitir la polisemia de sentidos. Incluso los dos niveles de análisis que hemos separado –el estructural y el biográfico– se revelan íntimamente relacionados sin por ello perder su especificidad. En *Arch of Hysteria* si bien la artista no habla de su padre explícitamente como en *Destruction of the Father*, es posible afirmar que en esa obra se condensan todas sus experiencias personales con la histeria: la propia, la ajena, la del padre y la teórica. La división entre teoría y práctica es otra de las dicotomías que son desplazadas en la deconstrucción y en el feminismo.

Este pasaje permite pensar la eficacia política de la obra y del testimonio biográfico. Si, como dice Walter Benjamin, los horrores de la modernidad llevaron a la imposibilidad de narrar la propia experiencia entonces, la efectividad política de lo testimonial en la obra de Louise Bourgeois reside en invocar en el espectador los propios estigmas y cuestionar los propios silencios. Este gesto no es menor porque propone subvertir un orden cultural y político que produce shock, anestesia y silencio ante el dolor –propio y ajeno– como modo imperante de la subjetividad.

Bourgeois afirmó que toda su obra es biográfica y, también, que su obra es psicoanálisis. Para la artista, el proceso de creación es un modo de exorcizar sus propios fantasmas. Ahora bien, estos fantasmas no adquieren ninguna relevancia hasta que no invocan los propios estigmas del espectador en un movimiento especular. *Arch of Hysteria*, por ejemplo, nos devuelve la figura circular e impenetrable a la que nos condena la histeria propia y ajena. De todos modos este trabajo sobre nudos conceptuales del psicoanálisis como la histeria, o la crítica a la relación entre la histeria y lo femenino, no son el único plano que nos interesa. También nos interesa el punto donde la biografía de la artista se hace presente en la obra en relación al psicoanálisis. Es decir, si bien es cierto que es posible un modo de trabajo con el psicoanálisis que, al modo de Lacan en el “Seminario sobre la carta robada”, se centre sobre un trabajo estructural que deje de lado las cuestiones individuales, también nos interesa el uso del

psicoanálisis donde aparece un tratamiento de la propia biografía en la obra de arte. Es justamente esto lo que la obra –y sobre todo la crítica– debería silenciar, pero en este caso lo hace. El punto, como dijimos más arriba, es la capacidad de estas experiencias de dolor de universalizarse. Así, lo biográfico y lo testimonial adquieren su valor al plantearse en un marco comunitario. Esas experiencias de dolor si bien son particulares, encuentran el modo de resonar universalizándose y politizándose. De esto modo es posible trazar el vínculo entre lo psicogenético y lo ontogenético que permite poner en relación historiografía y psicoanálisis.

El arte que propone Bourgeois es un arte terapéutico. En su biografía hay diferentes marcas del dolor, entre ellas, las traiciones de su padre a su madre, un hombre que aparentemente amaba a todas las mujeres salvo a las de su familia. Frente a estas heridas la artista tenía dos opciones. La primera era reprimir ese dolor y negarlo para luego repetirlo. La segunda es hacer con ese dolor un trabajo alquímico y transformarlo en algo positivo, en este caso en una obra plástica. El poder de la marca de la primera persona en la obra artística, es el poder del testimonio que por un lado, invoca las mismas heridas en quien observa la obra y, por el otro, socava las condiciones estructurales y políticas en las que se producen el dolor y la injusticia como consecuencia de una economía de valores patriarcal. Podríamos leer, en este sentido la obra de Bourgeois como una crítica al falocentrismo y también como un caso de transmutación del dolor como el que Friedrich Nietzsche invoca con el eterno retorno.

Conclusiones

El siglo XX fue el escenario de un proceso donde, en palabras de Marshall Berman “todo lo sólido se desvanece en el aire²⁵⁶” Esta fragmentación alcanzó a todos los grandes relatos. El marxismo y el materialismo dialéctico vivieron un período de decadencia y transformaciones, tanto a nivel teórico como a nivel práctico. En gran parte estos problemas nacieron de las dificultades del socialismo real para atravesar la etapa del gobierno de los trabajadores y alcanzar una sociedad sin clases. A este problema se sumaron las complicaciones ocasionadas por las modificaciones a nivel de la estructura de producción del capitalismo: los avances tecno científicos, la era de las comunicaciones, el capitalismo financiero y globalizado, el flujo de capitales internacionales y una economía centrada en los servicios (y no en la producción). Todo esto pareció demandar otro diagnóstico acerca del sistema capitalista y, por lo tanto, otro modo de estructurar las luchas y las resistencias por parte de los movimientos sociales.

En paralelo a estas transformaciones de las tradiciones anticapitalistas se dio un auge de luchas emancipadoras que no centran su relato únicamente en el sujeto del marxismo, es decir, el trabajador asalariado. Los movimientos de mujeres y de disidencias sexuales, los movimientos antirracistas y, también, los movimientos por los derechos de los animales, por los derechos de lo migrantes, los movimientos campesinos, los movimientos de pueblos originarios y los movimientos por los derechos de las personas con diversidades funcionales trazan un mapa de conflictos social con intensidades y horizontes distintas a las de las luchas proletarias de comienzos del capitalismo industrial del siglo anterior.

Con todo, hay una misma pregunta que sigue en pie: ¿cómo es posible, en medio de estas transformaciones, construir una sociedad más justa? En este contexto es necesario retomar la crítica al sistema capitalista contemplando, por un lado, otro modo de entender la construcción política y los lazos comunitarios a partir de la experiencia de las luchas de carácter antiautoritario y de los cuestionamientos que realizan los movimientos que luchan contra la violencia de género, contra la discriminación de las personas con diversidades funcionales y contra la explotación de los animales. Estos

256 Marshall, B., *Todo lo sólido se desvaneces en el aire*, México DF, Siglo XXI, 2000.

movimientos producen modos de resistencia al capitalismo, al patriarcado y al especismo. El aporte que puede hacer la filosofía es la deconstrucción de los supuestos metafísicos que promulga la filosofía tradicional y que fundamentan la opresión, la explotación, el sometimiento y la tortura sistemática de animales y mujeres.

Es en esta búsqueda que me gustaría enmarcar los argumentos que presenta este trabajo. La versión del eterno retorno que propongo invoca conjuntamente la transformación del plano de lo colectivo y el plano de lo individual. Esto es así porque la encarnación de la afirmación de la vida, a partir de la trasmutación de la herida y del dolor, sólo puede atravesarse a partir de un proceso de toma de conciencia (que no es tanto racional como afectiva) y que, a su vez, supone el trabajo sobre la memoria que realizan los movimientos sociales. En este sentido no hay una liberación individual, sin una liberación colectiva. Es a través de la participación en lo colectivo que el sujeto puede tomar conciencia de que las injusticias que sufre no son suyas únicamente, sino que son estructurales. La trasmutación del dolor, a partir del eterno retorno, permite pensar una potencia política que no se restrinja a la dicotomía capital-trabajo, logrando inscribir otras luchas en la problemática que plantea la explotación del hombre por el hombre en el marco del capitalismo avanzado.

A este modo de pensar la filosofía quizás se le podría objetar que, si bien es cierto que el sufrimiento animal debe llegar a su fin, no es necesario llevar la cuestión hasta el punto de proponer una deconstrucción de la metafísica y del lenguaje. A esto respondo que si se continúa considerando el sufrimiento animal como una cuestión meramente de “piedad”, los resultados prácticos, políticos y legislativos no dejarían de ser inestables y efímeros. La piedad puede ser un punto de partida útil, pero debe encontrar modos de constituirse en un proceso de transformación si pretende alcanzar el plano del derecho y de la justicia. Construir una comunidad con los animales no es del orden de lo deseable sino de lo moral. De otro modo, la cuestión de los derechos de los animales permanece en un tono condescendiente y paternalista que, por mejores intenciones que exprese, resulta inofensivo frente a los intereses políticos y económicos que sostienen la extinción, explotación, experimentación y asesinato sistemático del viviente animal. Como ejemplo de un pensamiento contemporáneo que sí considera la cuestión de la animalidad podemos citar a Jacques Derrida. Es por esto que me interesa recuperar la deconstrucción para inscribir voces ausentes en las tradiciones post-nietzscheanas que intentan pensar lo político.

En mi lectura del eterno retorno tal como la presenté en el tercer capítulo las personas con diversidad funcional señalan que la voluntad puede cortar con la repetición de un pasado doloroso. El interés político de esto es que este corte no puede darse de manera individual sino colectiva. El *übermensch* (ultrahombre) nietzscheano es el sujeto capaz de transformar el pasado al afirmarlo. En general, el *übermensch* se entendía en la mayoría de los comentaristas de Nietzsche como exclusivamente humano, racional y masculino; sin embargo, a partir de la lectura de “De la redención²⁵⁷” que propongo en este trabajo, es posible ver cómo, en realidad, las personas con diversidad funcional son las que señalan el camino hacia la transmutación del dolor para los lisiados al revés.

Las personas con diversidades funcionales y la mujer, como la “gran discapacitada²⁵⁸”, señalan los puentes y las flechas hacia la comunidad y la democracia *a venir* en su crítica de una forma de entender la racionalidad que erosiona las bases del pensamiento falocéntrico. Para ellas, la democracia no se define como fraternidad de hermanos varones, sino que se afirma a partir de una corporalidad donde se inscriben las *diferencias sexuales* y las fuerzas afirmativas de la vida.

La opresión de la mujer bajo el patriarcado no es una esencia inscrita bajo el cielo de las ideas platónicas, sino el efecto de las relaciones de poder existentes, las condiciones de vida de los animales en las granjas industriales tampoco responden a un decreto divino o ley de la naturaleza, sino a la necesidad de un sistema capitalista que necesita de la acumulación constante para sostenerse. La subjetividad nietzscheana no define al sujeto en términos de esencia sino como entrecruzamiento de fuerzas que son, indefectiblemente, sociales. La transmutación del dolor constituye una ruptura con la repetición y, como el baile de las diferencias sexuales, habilita una posibilidad individual y comunitaria, ya que combina fuerzas y voces en la corporalidad y en la comunidad.

A partir de este modo de entender el eterno retorno las dicotomías del pensamiento nietzscheano adquieren nuevos sentidos. Lo alto y lo bajo, lo noble y lo plebeyo, todas estas dicotomías se redefinen en torno a la medida de afirmación de la vida. El criterio de la vida y de la salud. Se trata de una filosofía de la sanación.

El eterno retorno es considerado una de las nociones más complejas, e incluso crípticas, por diferentes hermeneutas del corpus nietzscheano. Podemos decir que es una de las nociones ficcionales de Friedrich Nietzsche (junto a la voluntad de poder) dado

257 Za, “Von den Erlösung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

258 Cfr. Derrida, J., *Otobiografías*, Amorrortu, Madrid, 2009.

que no describe hechos sino interpretaciones. Son un modelo de la realidad. Dentro de la filosofía nietzscheana el eterno retorno es la noción más cercana a lo que puede entenderse como una explicación cosmológica o metafísica desde el punto de vista de la metafísica tradicional (con la salvedad de su carácter ficcional y no ontológico). La idea de que todas las fuerzas necesariamente repiten los cruces que realizan en la configuración de la realidad –porque tanto ellas como el tiempo son infinitos– conlleva una visión circular del tiempo y de los hechos. Esto no implica que el eterno retorno sea un círculo cerrado sino que funciona como un espiral, como una posibilidad de transformación subjetiva.

En “Notas sobre la mística nietzscheana” dice Oscar Del Barco:

En toda crítica siempre hay dos puntos metateóricos que le dan su verdadero sentido: el primero es el del lugar desde donde se critica, y el segundo es el para qué se critica. En Nietzsche la crítica se realizó desde la experiencia mística del Eterno Retorno y su objetivo fue esa misma experiencia propuesta como una ética.²⁵⁹

El eterno retorno entonces no se piensa, ni se formula o se deduce, sino que se experimenta en el cuerpo; y esa experiencia constituye una transmutación del dolor y una propuesta ética. Esta lectura que integra el eterno retorno, la mística, la poesía, la experiencia visionaria y la ética, lleva a Oscar Del Barco por caminos poco explorados del pensamiento político. Bajo su lectura, el eterno retorno no puede ser ni un concepto ni una idea, dado que rompe con toda actitud metafísica al mantenerse como lo inasible en el lenguaje; esto es, al expresarse como intensidad vivida, imposible de transmitir. El eterno retorno designa una experiencia de beatitud más cercana a la poesía y a la experiencia mística que a la deducción lógica. Por otro lado, en este contexto de crisis de los fundamentos, que atraviesa las categorías fundacionales de la política, esta lectura habilita una discusión con algunas propuestas posmodernas que definen lo posthumano afirmando las posibilidades liberadoras de la técnica. Retomando las tesis heideggerianas acerca de la dominación tecno-científica, Del Barco realiza una crítica a esas corrientes posmodernas que centran su propuesta en el imaginario del cyborg²⁶⁰.

Así, Del Barco retoma una lectura mística de Nietzsche para pensar un más-allá-del-hombre que no devenga sistema con nuevas configuraciones de la alienación

259 Del Barco, O., *El abandono de las palabras*, “Notas sobre la mística de Nietzsche”, Buenos Aires, Letra Viva, 2010, p. 71.

260 Sobre el imaginario del cyborg como una fusión deseable del hombre y la máquina *Cfr.* Los trabajos de Donna Haraway. En especial su “manifiesto cyborg” Haraway, D., Madrid, Ediciones Inestables, 2018.

técnica. Mística, erotismo y arte se constituyen como fisuras en un sistema que busca maximizar progresivamente el alcance de su control. El verdadero exceso frente a esta producción masificada de engranajes-humanos por parte de un sistema-circuito no reside en la radicalización de las premisas del conocimiento tecno-científico, sino en la emergencia de aquellos elementos que le son absolutamente subversivos. Aquí entran en juego la mística, lo dionisiaco, el arte y el erotismo. De este modo, para del Barco, en las alternativas contemporáneas de lo posthumano, se abre el camino para la existencia de un pensamiento que retoma la propuesta nietzscheana de un más-allá-del-hombre como un modo de resistencia frente a las nuevas configuraciones de la dominación poscapitalista.

El eterno retorno, entonces, es una experiencia mística; el dolor es un umbral que habilita el contacto con una dimensión espiritual, con la experiencia dionisiaca. El atravesamiento del dolor no puede experimentarse como un esfuerzo, sino como un abandono que conecta al ultrahombre con otras dimensiones de la realidad.

La trasmutación del dolor también invoca un grado de exposición, que puede pensarse tomando en cuenta aquello que considera Blanchot como exposición en *La Comunidad inconfesable*. Es decir, la exposición como un gesto que rechaza el movimiento autoinmunitario en la base de la política moderna. Posicionándose frente a la búsqueda de protección por parte del Leviatán, Blanchot habla de la exposición y, para definirla, recurre al personaje de una trabajadora sexual que aparece en *En el mal de la muerte* de Marguerite Duras.

En esta obra uno de los personajes es un hombre enfermo que no logra entrar en contacto con sus sentimientos. Es por esto que contrata a una trabajadora sexual, intentando sentir amor por primera vez antes de morir. Cuando la trabajadora escucha su pedido le dice que su búsqueda es imposible, que no está enfermo solamente en un aspecto físico, sino que está viviendo una muerte en vida: la disociación de los afectos. Este hombre es también un “lisiado al revés” y frente a la exposición como modo de ser-con-el-otro el gesto autoinmunitario, en el cierre de la subjetividad sobre sí misma frente a toda otredad, se revela inspirado por el miedo

Este personaje, según Maurice Blanchot, condensa todo lo que Nietzsche señala el referirse al último hombre como producto de la domesticación del cristianismo y la religión ilustrada. Para poder dejarse atravesar por el dolor un cuerpo tiene que abandonar la domesticación del racionalismo viriloide, permitirse habitar la pasividad, dejarse atravesar por los afectos.

En este sentido el punto de partida para el pasaje hacia el ultrahombre que invoca Nietzsche no es el mismo que el del psicoanálisis –que estructura el deseo en el Edipo, es decir, en un complejo centrado en el individuo que emerge de la familia nuclear como centro organizador de la psique–; el punto de partida es el dolor, como una de las fuerzas que componen la multiplicidad del cuerpo. Como señalé en el segundo capítulo me interesa mencionar la relación que existe entre este atravesamiento del dolor y las experiencias de la *écriture féminine* (Cixous), donde la subjetividad corporal y textual muchas veces se sostiene sobre el ejercicio de la primera persona y la narración de todo aquello que la filosofía desestima por considerarlo subjetivo. Un ejemplo de este tipo de escritura puede encontrarse en *Las ensoñaciones de la mujer salvaje* de Hélène Cixous, donde aparece toda la violencia contra las mujeres, los judíos y los árabes en Argelia, en tiempos de la colonia francesa.

A partir de la modernidad, y la crisis de la fundamentación de la verdad que implicó, la filosofía deja de pretender ser un reemplazo de la teología, en tanto portadora de la verdad sobre el ser, y empieza a comprender que sólo pueden producirse interpretaciones. El pensamiento de Nietzsche termina de derribar a los últimos “ídolos”, es decir, las nociones que reemplazan en el imaginario occidental a la idea de Dios: la razón, el bien y la verdad. Contra estas nociones Nietzsche dirige su martillo, herramienta que no sirve para destruir, sino que, al golpear los conceptos, busca producir un sonido y comprobar si están huecos, es decir, si carecen de vida. Por eso, para Nietzsche los filósofos tradicionales reemplazan la figura religiosa del sacerdote y son momificadores de conceptos. La racionalidad occidental rechaza el devenir, los aspectos trágicos de la vida, los afectos, las pulsiones y el dolor: niega el cambio y momifica los conceptos y la vida.

Frente a este modo tanático de hacer filosofía Nietzsche sostiene que la verdad es un juego de pliegues, un juego de velos: no hay nada debajo de ellos. Al comprender esto, el pensamiento de Nietzsche supone una suerte de anarquismo epistemológico. Si pensamos en la idea de la filosofía tradicional de *arkhé*, como principio o axioma del que se deriva la verdad de cada enunciado, comprendemos que su esquema no es más que la extrapolación de la teología y del orden social medieval, con el rey y sus súbditos, al campo filosófico. Por el contrario, la filosofía nietzscheana supone una pedagogía crítica, donde no existe una enseñanza vertical, ni una epistemología vertical, solo hay interpretaciones, movimientos de ese velo que produce sentidos pero que nunca

los detiene ni los cristaliza en una verdad absoluta. Una postulación constante de nuevas preguntas.

Al señalar el valor epistemológico de la experiencia del dolor, el pensamiento de Nietzsche nos permite rescatar el valor político de la experiencia de las víctimas de violencia desde una perspectiva que ubique su palabra en el centro del trabajo filosófico y también el valor político de quienes son construidos como inaudibles según el discurso del derecho, como los niños que sufren maltrato, los animales y las personas con diversidades funcionales. No se trata únicamente de un tratamiento filosófico de las escrituras del yo y del testimonio sino también de la posibilidad de pensar una nueva epistemología donde la experiencia subjetiva no constituya un desmedro para las ideas, sino al contrario una base firme en las que estas se sostengan.

Como he señalado en el primer capítulo la lectura de Nietzsche que propone este trabajo sigue especialmente a Jacques Derrida en cuanto a su señalamiento de la solidaridad entre la metafísica tradicional y el fonofalologocarnocentrismo, donde los sacrificios de la carne del animal y de la corporalidad –como lo animal en el humano– no pueden pensarse separadamente del sacrificio de la mujer. Las tres religiones del libro proponen cada uno de esos sacrificios. El judaísmo, el cristianismo y el islam comparten esta herencia fonofalologocarnocéntrica y, en la filosofía occidental, la lectura que la patrística hace del pensamiento griego es lo que refuerza esta valoración negativa de la mujer. Así, la mujer queda excluida del lazo comunitario porque se la asocia al mal y a la sexualidad. Se trata de un mismo gesto que excluye a la mujer por estar asociada a la sexualidad, el cuerpo, los afectos y los animales.

Al retomar el pensamiento de Friedrich Nietzsche y de Jacques Derrida para señalar aquellos aspectos de la metafísica occidental que sostienen, reproducen y naturalizan las violencias simbólicas y materiales hacia las mujeres y los animales, mi interés no fue establecer una interpretación “verdadera” de su pensamiento, sino proponer una lectura que se construya a partir de la búsqueda de herramientas teóricas para la desarticulación de las violencias especistas y de género.

La pregunta por la corporalidad, cuando se la piensa a partir de las diferencias sexuales, ha quedado sin respuesta en el pensamiento derrideano. Para pensar las diferencias sexuales, la vertiente derrideana habla de voces masculinas y femeninas al interior de la subjetividad. Desde la perspectiva de la teoría *queer*, en su vertiente butleriana, cuando se la interroga sobre el cuerpo, responde que es necesario pensar la relación como un quiasmo donde siempre hay algo del lenguaje que excede el cuerpo y

algo del cuerpo que excede el lenguaje; pero esta perspectiva no parece útil para pensar la materialidad del cuerpo, sino que se reduce a describir la relación del cuerpo con el lenguaje. Es por esto que en el segundo capítulo propuse abordar el tratamiento nietzscheano de la corporalidad en tanto entrecruzamiento de fuerzas con el pensamiento de las diferencias sexuales. De este modo es posible encarnar las diferencias sexuales.

En el tercer capítulo de este trabajo señalé como Nietzsche formula la noción de eterno retorno en su *Así habló Zaratustra*. Allí presenta tres figuras que dan cuenta de las tres transformaciones del espíritu: el camello, el león y el niño. La primera figura, el camello, representa una obediencia servil a los valores heredados; la segunda, el león, el rechazo de esos mismos valores; y la tercera, el niño, una afirmación de valores provisorios, pero que no por ello son volátiles. Estos nuevos valores tienen la consistencia de las reglas de juego que acuerdan los niños. La risa tiene un lugar central en estas transformaciones; según Nietzsche, sólo mediante la risa se mata. Para el filósofo, la filosofía no puede darse en el plano de las deducciones, dado que no hay una verdad última sobre la que construirlas; debe darse sobre un pensamiento ajeno al procedimiento tradicional filosófico.

En *La gaya ciencia* el dolor aparece como un maestro de la gran sospecha. Allí Nietzsche señala que las mujeres son las grandes escépticas, porque son quienes viven en carne propia las contradicciones de una moral y de unas valoraciones que les demandan ser castas y ser madres a la vez. Las mujeres son las grandes escépticas y, precisamente desde este escepticismo es posible hacer una crítica a la filosofía que naturaliza y justifica los valores patriarcales.

En *El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida señala que la violencia hacia el animal es solidaria y dependiente de la violencia hacia las mujeres y, también, que el proceso de domesticación del animal está ligado al proceso de domesticación del animal en el hombre. A partir de la herencia filosófica que retoma determinadas oposiciones del pensamiento griego y cristiano, el cuerpo y la sexualidad (y las mujeres, por estar asimiladas a la sexualidad y al pecado) deben ser sacrificados para alcanzar el bien y la verdad. El proceso político y económico de aniquilación del animal alrededor del globo es el mismo proceso que pretende aniquilar todo lo animal en el hombre: es decir, el cuerpo, los sentidos y los afectos. Es decir, el universo tradicionalmente ligado a “lo femenino”.

La corporalidad es lo animal en el hombre y, en este sentido, la afirmación de la vida no requiere del uso de las capacidades racionales, sino de experimentar una trasmutación a nivel de los afectos o impulsos.

Esta encarnación del pensamiento me permitió analizar el eterno retorno como una trasmutación del dolor que invoca un corte con el círculo de la violencia a partir de un reconocimiento por parte del sujeto del carácter político y comunitario de su sufrimiento. En este sentido, cuando retomo la idea nietzscheana de dolor como gran maestro, tal como aparece en *La gaya ciencia*, no aludo a un punto de vista médico ni psicológico sino político. No se trata de una dolencia física, sino de las heridas pensadas en un marco colectivo, es decir, político. La trasmutación del dolor implicaría, entonces, un trabajo sobre la memoria individual y colectiva que tiene efectos políticos en la búsqueda de justicia; entendiendo por justicia aquello que nunca se alcanza del todo, que deconstruye incesantemente la homogeneidad del plano del Derecho. Es decir, como propone Jacques Derrida, la justicia es una idea regulativa.

Tal como Jacques Derrida desarrolla en *Otobiografías*, la trasmutación del dolor, o el “gran mediodía”, no puede explicarse desde una axiomática, pero es posible señalar algunas figuras que tienen una cercanía mayor con la misma: el cuerpo, las mujeres y los personas con diversidades funcionales comparten la experiencia de la opresión y la discriminación y por eso son testimonio de las posibilidades del cuerpo para transmutar el dolor y, en ese pasaje o alquimia, cuestionan y desplazan las mismas estructuras que lo producen.

La imagen de las cenizas del inicio del *Zaratustra* –donde este baja al mercado desde la montaña trayendo consigo sus cenizas– nos permite entender el eterno retorno a partir de la imagen del fénix, el ave mitológica que periódicamente se consume en sus propias cenizas para renacer fortalecida. El eterno retorno es, entonces, el puente que debe atravesar la subjetividad para alcanzar lo ultrahumano. Sin embargo, no es un *télos*, un punto de llegada definitivo, una detención del movimiento, sino que implica siempre una posibilidad dinámica de cuestionamiento del poder que produce muerte y dolor.

En el plano filosófico la trasmutación del dolor implica una *operación femenina*, un desplazamiento de los límites disciplinares y un cuestionamiento de énfasis en la especialización que supone el modo de entender la producción de conocimiento académico. La filosofía se abrirá a una textualidad que ya no podrá entenderse solamente como filosófica, ficcional o biográfico, sino que podrá utilizar muchas

máscaras provisionarias, porque no busca una verdad sino ensayar respuestas para ese imposible llamado Justicia. En este sentido, se trata de retomar la herencia levinasiana de crítica a la metafísica y el modo en que esta es reemplazada por la ética, pero recogiendo el trabajo de Derrida en la crítica al carnocentrismo y al falocentrismo.

La subjetividad que supone este pasaje hacia la trasmutación del dolor necesita abandonar el orgullo y otras notas de la virilidad para dejarse atravesar por el dolor que todo lo arrasa, como el fuego, para que el sujeto vuelva renacido de las propias cenizas. En este sentido hay una práctica de la escritura donde el devenir hombre y el devenir mujer del sujeto se entremezclan, como las voces de un poema se mezclan con el yo literario y se permiten devenir mujer, hombre, piedra, animal, cuerpo. En este punto, me basé en la idea de diferencias sexuales de Hélène Cixous, Jacques Derrida y Anne Berger, para pensar de otro modo la relación entre sexo, género e identidad sexual y la fluidez de estas categorías al interior de toda subjetividad. Desde esta perspectiva las diferencias sexuales son un hecho de lenguaje que suspende toda posibilidad de sostener categorías estables. Se trata de un devenir femenino de la escritura con el objetivo de contrarrestar los efectos de una tradición filosófica androcentrada.

Mi propuesta de leer el parágrafo “De la redención”²⁶¹ junto al prólogo de la *La gaya ciencia*, revela la clave para pensar la figura del niño como un nuevo nacimiento, como un parto que la vida se da a sí misma a partir del encuentro con el dolor y la negatividad; una suerte de muerte en vida donde lo doloroso se transforma.

Con esta lectura de las tres transformaciones del espíritu, el prólogo a *La gaya ciencia* y el parágrafo “De la redención”²⁶² intenté ilustrar aquello que invoca el eterno retorno. No se trata de reinaugurar la teleología, el tiempo escatológico y una nueva profecía redentora, sino de una transformación de la subjetividad y del plano de lo político que siempre necesita volver a actualizarse y escuchar nuevas voces y su testimonio sobre nuevas heridas.

En el eterno retorno, tal como propongo entenderlo, hay un corte, un desplazamiento del tiempo cíclico donde la misma escena vuelve idéntica a sí misma siendo, a la vez, transformada en tanto querida y afirmada por quien la atraviesa –si logra realizar el aprendizaje que implica la vivencia del dolor, sin negarlo ni reprimirlo–

Cuando Zaratustra se pregunta quién podrá enseñarle a la voluntad a afirmar el instante y abandonar el yugo de la repetición, arriba a la respuesta de que solo con los

261 Nietzsche, F., Za, “Von der Erlösung”, *KSA* 4. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 202.

262 *Idem*.

personas con diversidad funcional puede hablar de un modo no discipular, con lo que da a entender que entre las personas con diversidad funcional se siente –no con discípulos– sino entre pares.

En este sentido, a diferencia de otras lecturas del eterno retorno, no considero, en primer lugar, que se trate de una repetición de lo mismo en tanto lo mismo y, además, no considero que esa capacidad de afirmación y de transformación (que es lo que define al ultrahombre) sea exclusiva de lo humano.

En resumen, las personas con diversidad funcional no son para Zaratustra un motivo de preocupación, como sí lo son los últimos hombres, los hombres del mercado, quienes tienen demasiado de una sola cosa y nada del resto: las personas con diversidad funcional al revés. Las personas con diversidad funcional al revés son lo contrario al hombre integral del renacimiento; no son íntegros, sino que están atrofiados. Son los hijos de la moral del castradismo, de la negación del cuerpo, de los afectos y la idealización de la razón como única facultad válida para el conocimiento. De hecho, la mirada *perspectivesca* de Nietzsche y su modo de entender la corporalidad, como fuente de todo saber (y no la mente), también nos permite ver que nuestra definición de la verdad como un producto de la mente es arbitraria. Si comprendiéramos esto, la historia podría haber sido otra y hoy estaríamos repitiendo que el único modo de conocer la verdad son los afectos: ¿por qué no? ¿Cuál es el argumento que prueba el valor de la razón como única fuente del conocimiento? Incluso desde la perspectiva del empirismo, donde se revaloriza la experiencia, la misma debe validarse por la razón, y los afectos no son tenidos en cuenta²⁶³.

Al comprender la construcción falocarnocéntrica del binarismo de la metafísica occidental es posible advertir que, en realidad, el altar en el que se coloca a la razón no es el producto de una deducción, sino que es un reflejo de las relaciones de poder. El racionalismo no es tanto una tesis acerca de la esencia de la verdad, sino acerca de la obligación de sacrificar la carne y de la separación esencial entre lo humano y lo animal.

Es por esto que las personas con diversidad funcional muestran el camino hacia el eterno retorno y no son discípulos de Zaratustra, porque no participan de la moral del castradismo: atraviesan la experiencia del dolor y afirman la vida. Con esto no pretendo esencializar un modo de afirmación ni caer en una discriminación “hacia arriba”, produciendo una versión edulcorada e idealizada de las personas con diversidades

263 Me refiero a la tradición antigua y moderna de la filosofía tradicional. Sin embargo habría que excluir el pensamiento de Gilles Deleuze, Félix Guattari, y Sara Ahmed, contemporáneos que sí han tratado la cuestión de los afectos en su pensamiento.

funcionales. La transmutación del dolor no es una experiencia que ellos tengan necesariamente, sin embargo, la mayoría de ellos son maestros para nosotros. Su presencia nos hace tomar perspectiva de nuestros parámetros de dolor propios, y su dolor, en su vulnerabilidad, los hace fuertes. Las personas con diversidad funcional son la figura que Nietzsche contrapone a aquello que se encuentra en el inicio del párrafo “De la redención²⁶⁴”: la gran oreja; aquella que el pueblo afirma que pertenece a un genio, a un gran sabio. Pero Zaratustra, lo único que ve es una gran oreja. Esto nos reenvía directamente a un texto de juventud de Nietzsche, donde describe lo que encuentra cada vez que entra en un aula: grandes orejas sentadas en pupitres, atadas al docente a través de un cordón que está unido, a su vez, a un cordón al Estado. Es decir: en la escuela y en la universidad se reproduce esta discapacidad invertida, esta atrofia del hombre, como restricción de la realidad a los límites del racionalismo y a su exclusión de los afectos.

Pensar la ultrahumanidad a partir de la discapacidad, los afectos, el cuerpo y las mujeres me permitió distanciarme de las lecturas canónicas del eterno retorno, tal como he mostrado en capítulos anteriores. En estas se pensó al ultrahombre como una especie de superman, supermacho, superracional y, sin embargo, una lectura coherente del párrafo “De la redención²⁶⁵” demuestra que este tipo de interpretaciones son insostenibles. Este es el único párrafo que no termina con un “así habló Zaratustra”, por lo que se infiere que aquí quienes se pronuncian con sabiduría son las personas con diversidad funcional. El párrafo implica también una crítica al logocentrismo a partir de la diversidad funcional: según Nietzsche, el pensamiento más alto (el eterno retorno) no puede alcanzarse con la mente, es más bien una experiencia de alquimia afectiva.

Resumo nuevamente la relación del eterno retorno con las mujeres. Nietzsche afirma que las mujeres aman a Dionisos porque tiene orejas pequeñas. Otra vez, esto nos reenvía a la gran oreja en “De la redención²⁶⁶” y a las grandes orejas en las aulas en *Sobre el porvenir de nuestras instituciones de enseñanza*. Y, como las personas con diversidad funcional, las mujeres tampoco son lisiadas al revés: no creen en la verdad del racionalismo porque viven sus contradicciones en su propio cuerpo. La moral del

264 Za, “Von den Erlölsung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

265 Za, “Von den Erlölsung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

266 Za, “Von den Erlölsung”, *KSA 4*. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 202-207.

castradismo racionalista las quiere castas y madres a la vez; por esto la mujer es la gran escéptica para Nietzsche. En todo caso, la mujer actúa como si estuviera castrada, pero sabe que no hay tal castración, porque no hay verdad última.

Finalmente, la reflexión acerca de los animales y el cuerpo se desprende de las reflexiones nietzscheanas sobre las mujeres. En nuestra mitología blanca, Eva es el nombre que se le da a las mujeres en el origen y la serpiente es su complemento inseparable. Ambas representan el mal. No hay Eva sin serpiente ni serpiente sin Eva. Los nombres que se les da a la mujer y al animal son cargas, valoraciones que los condenan y los reducen a una relación subordinada en la grilla de las relaciones sociales. En el castradismo se impugna a la mujer por su sensibilidad y por su sexualidad, es decir, su animalidad. Es este sacrificio de la carne y el rechazo de los afectos lo que cuestiona el eterno retorno porque no hay posibilidad de atravesarlo sin dejarse atravesar por los afectos.

Así, las críticas derrideanas al carácter logocéntrico, falocéntrico y carnocéntrico de la metafísica occidental permiten señalar los modos en que las violencias simbólicas y materiales contra los animales, las mujeres y las personas con diversidad funcional se sostienen y se naturalizan a partir de una misma herencia metafísica. Desde esta perspectiva realicé una lectura del eterno retorno de Friedrich Nietzsche a partir de la corporalidad, la animalidad, la discapacidad y las mujeres como un llamado a la transmutación del dolor, en pos de proponer esta lectura del eterno retorno como una herramienta teórica disponible para dismantelar las violencias machistas y especistas. Con esto no quiero señalar que hay algo así como una relación esencial entre las mujeres y la animalidad, sino que se trata de una relación que es consecuencia de las relaciones de poder que los someten. También busqué señalar que la escritura, que puede pensarse en la línea de la escritura femenina permite una posición de enunciación que supone un “entre” que mantiene en tensión las posiciones “objetivas” de la posición de enunciación del conocimiento científico disociado de la experiencia personal y las posiciones “subjetivas” que hablan desde el testimonio. Sobre todo, al tratarse de una noción como el eterno retorno que no es una noción abstracta sino la invitación a una experiencia que solo puede hacerse en nombre propio.

En el cuarto capítulo utilicé esta idea de transmutación del dolor como clave de lectura de la obra de Louise Bourgeois, artista plástica, quien trabaja con temas del feminismo, la sexualidad, el psicoanálisis y, también, del orden de lo autobiográfico. De esta manera esta invocación a la transformación del dolor aparece como un llamado

concreto y no como una mera idea abstracta. Es decir, como una posibilidad para la subjetividad de convertir los propios fantasmas y las propias heridas en el material de una obra que los exorciza al nombrarlos.

Hasta aquí retomé las ideas que fueron trabajadas en los capítulos previos. Creo que la filosofía puede abrirse hacia interrogantes y problemas que hoy son monopolizados por los autores y autoras encolumnados bajo la categoría de la “nueva era” es en estos textos donde las personas están buscando respuestas en un tiempo de grandes incertidumbres y la filosofía académica, con su tendencia a la especialización, y sus intentos de sostener su utilidad social sobre la pulcritud y el rigor, que se resumen a no dejarse contaminar por aquellos temas que preocupan a las personas, solamente se está convirtiendo en un desierto inerme. Es por esto que propongo un nuevo modo de hacer filosofía, no tanto como una experiencia mental, sino como una experiencia afectiva y corporal, guiada por la empatía hacia los seres que sufren bajo las condiciones de vida de un patriarcado capitalista, capacitista y especista.

Es por eso también que creo que es necesario tomar esta idea de transmutación del dolor para salir de la revictimización en que pueden sumirse a las víctimas de estas violencias patriarcales o capacitistas. Zaratustra afirma que la última prueba para la humanidad es el abandono de la compasión y afirma que no será compasivo para no ofender el orgullo de su vecino. Esto no implica un gesto que busque desestimar su dolor, sino un modo de ser-con-el-otro que, en lugar de desempoderarlo, busca su afirmación propia y lo alienta en su proceso intransferible de transmutación del dolor. Este camino conlleva atravesar distintos momentos, como el olvido, en el sentido de una “buena digestión” o “activa capacidad de olvido”, que permite y prepara para la risa. Es bajo esta perspectiva que me interesa pensar esta filosofía de la sanación, como un espacio para las voces que son testimonio de las injusticias del sistema, pero también como un espacio disponible para su transmutación y sanación. Inaugurando un modo de ser en común que no sea el de la “com-pasion” (padecer juntos) sino el de la celebración por la alquimia y la transmutación alcanzada. De esta manera quizás nos acercaremos más a la visión nietzscheana de la tierra como un lugar de sanación.

A partir de este recorrido podemos afirmar que el eterno retorno no es una noción, ni un concepto, sino una experiencia. Por otro lado, siguiendo la herencia nietzscheana, se trata de una experiencia que sólo puede realizarse a través de la corporalidad. Esta investigación entonces tiene un carácter paradójico y es que busca pensar y presentar algo que es heterogéneo al modo lineal y racional en el que la

filosofía tradicional suele construir sus conceptos. No hay ninguna premisa teórica que permita afirmar la posibilidad de transmutar el dolor, desde la teoría “pura”. De hecho desde esa perspectiva el dolor es razón suficiente para negar el valor de la vida en su conjunto, como sucede en algunas versiones del existencialismo, que no hacen más que llevar hasta sus últimas consecuencias las premisas del racionalismo. Sin embargo, allí están los animales, las mujeres, las personas con diversidad funcional que muchas veces se ven condenados a experimentar cosas que desde lo racional deberían destruirlos, pero no se rinden y, a su vez, se dejan transformar por el dolor. Vuelven de esa incineración más fuertes, con otras verdades, con otra mirada sobre nuestro modo de relacionarnos.

En la propuesta de leer el eterno retorno como una transmutación o una alquimia del dolor podríamos decir que hay un llamado a transformar estas pasiones tristes que nos inculca el poder para volver sobre pasiones alegres que aumenten nuestra potencia. Ahora bien, estas no pueden emerger en las condiciones de vida dadas, sino que suponen una transformación de las estructuras sociales que producen los modos de vida de sujetos a las pasiones tristes. Se trata de una transformación de las estructuras del colonialismo, el patriarcado, el especismo, el capacitismo, el colonialismo y el capitalismo y toda su violencia visible e invisible. Desmantelando así la pretensión de objetividad de una realidad social impuesta que solamente produce hambre, explotación y sufrimiento.

Bibliografía

A.A.V.V., *Cadernos Nietzsche*, Sao Paolo. N° 23. 2007.

A.A.V.V., *Estudios Nietzsche*, España, Vol 8, 2008.

A.A.V.V., *Encyclopédie Philosophique Universelle. II, Les notions philosophiques*, Dictionnaire, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

Ahmed S., *La política cultural de las emociones*, México, Universidad Autónoma de México, 2015.

Ansell-Pearson, K., “Who is the Ubermensch? Time, Truth, and Woman in Nietzsche” en: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 53, No. 2, Abril-Junio 1992, pp. 309-331.

Ansell-Pearson, K. (Ed), *A Companion to Nietzsche*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006.

Amorós, C. “A vueltas con el problema de los universales: Guillerminas, Roscelinas y Abelardas”, en Femenías, M.L., *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002, pp. 215-230.

-----, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1998.

-----, (coordinadora), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Crítica, 2000.

-----, y A. de Miguel, *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, 3 volúmenes.

-----, *Mujeres e imaginarios de la globalización*, Rosario, Homo Sapiens, 2008.

----Austin, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Andier, C., *Nietzsche sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1954.

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. J. Pallí Bonet, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

-----, *Política*, trad. C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Bs. As., Alianza, 1997.

Bacarlett Pérez, M. L., *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo, la enfermedad*, México, Universidad Autónoma de México, 2006.

Barrenechea, M. A., *Nietzsche e a libertade*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.

Barrios Casares, M., *La voluntad de poder como amor*, España, Ediciones del Serval, 1990.

-----, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de 'El nacimiento de la tragedia'*, Sevilla, Editorial A. Er., 1993.

Bataille, G., *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943.

-----, Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*. trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 2002.

-----, "Nietzsche et le écriture fragmentaire" en *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

-----, "Du côté de Nietzsche" en *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.

-----, *La escritura del desastre*, trad. de Place. P., Caracas, Monte Ávila, 1987.

Berkowitz, P., *Nietzsche: la ética de un inmoralista*, trad. M. Condor, España, Cátedra, 2000.

Borges, J.L., *Obras Completas*, Bs. As., Emecé, 1989, Tomo 11.

Bornedal, P., "The incredible profundity of the truly superficial Nietzsche's 'Master and 'Slave' as mental configurations", *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch, die Nietzsche-Forschung*, 2004, N° 33, pp. 129-155.

Borradori, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogo con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. J. Botero y L. E. Hoyos, Bs. As., Taurus, 2004.

Burnett, H., "Humano, demasiado humano, livro 1. Nice, primavera de 1886" en *Cadernos Nietzsche*, N 8 , Sao Paulo, GEN, 2000.

Benhabib, S., "Feminismo y postmodernidad. Una difícil alianza", *Feminaria*, N° 14. Buenos Aires, 1995.

-----, Cornell, D., *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

Barbera, S., «El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari», en *Res publica* 7, 2001, pp. 11-36.

-----, «L'archivio Nietzsche tra nazionalismo e cosmopolitismo», en *ibid.*, Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche, Florencia, Le Lettere, 2010, pp. 161-188.

-----, «Alfred Bäumler e il culto dell'eroe», en *supra*, pp. 203-217.

Barker, E., *Nietzsche and Treitschke: The Worship of Power in Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1914.

Barrios Casares, M., «Un siglo tras Nietzsche», en *Revista de Libros* 48 (2000), pp. 29-32.

-----, *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

-----, «Jünger y la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 10, 2010, pp. 33-52.

-----, «Abrazo al caballo. Aspectos entre Nietzsche, el nihilismo y las vanguardias», en *Estudios Nietzsche* 14, 2014, pp. 11-32.

-----, «Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre», en *Guía Comares de Nietzsche*, J. Conill-Sancho y D. Sánchez Meca (eds.), Granada, Editorial Comares, 2014, pp. 49-69.

-----, «Prefacio a *Ecce homo*», en *OC IV*, pp. 775-780.

Benn, G., «Nietzsche, cincuenta años después», en *ibid.*, *El yo moderno y otros ensayos*, Valencia, Pre-Textos, 1999, pp. 165-175.

Brandes, G., «Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche», en *Deutsche Rundschau* 63, 1890, pp. 52-89 [ed. cast. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Madrid, Sexto Piso, 2008].

-----, *Lettres choisies et annotées par Paul Krüger*, vol. 3: L'Allemagne, Copenhague, Rosenkilde og Bagger, Brinton, C., 1966.

-----, «The National Socialists' Use of Nietzsche», en *Journal of History of Ideas* 2, pp. 131-150, 1940.

-----, *Nietzsche*, Cambridge/Massachussets, Harvard University Press, 1941.

Brobjer, Th. H., «The Place and Role of Der Antichrist in Nietzsche's Four Volume Project *Umwertung aller Werthe*», en *Nietzsche-Studien* 40, 2011, pp. 244-255.

Berger, A., "Sexuar las diferancias" en *Lectora*, 14: 173-187. ISSN: 1136-5781, 2011.

-----, "Sexing Differences", en *Differences*, "Derrida's Gift", número especial, 16-3, pp. 52-67, 2015.

-----, *Le Grand Théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en "Amérique"*, Paris, Belin, 2013.

-----, *El gran teatro del género*, trad. Dolores M. Lussich, Buenos Aires, Mardulce, 2016.

-----, "Comment un hérisson de paroles" , in Marie-Louise Mallet, dir., *Le Passage des Frontières. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, pp. 111-119.

Benjamin, M., *El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea*, Madrid Taurus, Ed., 1980.

Butler J., *Gender trouble*, New York, Routledge, 2006.

Butler, J., "Sexual Traffic", entrevista con Gayle Rubin, en Elizabeth Weed y Naomi Schor (eds.), *Feminism Meets Queer*

Theory. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 68-108.

-----, "Against Proper Objects", en Elizabeth Weed y Naomi Schor (eds.), *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 1-30.

-----, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

-----, "The End of Sexual Difference?", en Elisabeth Bronfen y Misha Kavka (eds.), *Feminist Consequences. Theory for The New Century*. New York, Columbia University Press, 2001, pp. 414-434.

-----, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.

-----, *Feminism Meets Queer Theory*, Schor, N. and Weed, E. (eds.), Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 74.

-----, *Cuerpos que importan*, Bs. As., Paidós, 2002.

----*Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York, Columbia University Press, 1987.

-----, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York-London, Routledge, 1993.

-----, *Excitable speech. A politics of the Performativity*, Nueva York, Routledge, 1997.

-----, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, California, Stanford University Press, 1997.

-----, *Undoing Gender*, New York-London, Routledge, 2004.

-----, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2005.

-----, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London-New York, Verso, 2006.

Benhabib, S., Butler, J., Fraser, N., y Cornell, D., *Feminist Contentions: a Philosophical exchange*, Routledge, New York, 1995.

Bergoffen, D., "Nietzsche was no feminist", en *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998, Pp., 225-236.

Bigot, P., Joan Rivière, "La mascarada y la disolución de la esencia femenina" en *Athenea Digital*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, ISSN; 1548-8946, 2007.

Burgos Díaz, E., "Afirmando las diferencias. El *feminismo* de Nietzsche", en *Asparkía. Investigación Feminista*, nº 11, 2000, pp. 77-93.

Burgos Díaz, E., "A propósito de la *misoginia* de Nietzsche", en *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 10, 2002, pp. 133-153.

Burgos Díaz, E., "Mujeres. Figuras polisémicas en la escritura de Nietzsche", en Joan Bautista Llinares Chover (ed.), *Nietzsche, 100 años después*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 89-112.

Braidotti, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, trad. G. Ventureira y M. L. Femenías, Barcelona, Gedisa, 2004.

-----, R., *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2000.

Cortés y A, Leyte, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'" en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

-----, *Nietzsche. en Gesaintausgahe*. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1997. *Zwei Baiide* (Versión española: *Nielzsche*, trad. J. L. Vernal, Madrid, Destino, 2000).

-----, "Quién es el Zaratustra de Nietzsche?" en *Conferencias y artículos*, Trad. E. Baijau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

Cacciari, M., *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, trad. M. B. Cragnolini, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.

Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. R. Medina, México, Folios Ediciones, 1983.

Cassirer, E., *Filosofía de la ilustración*, trad. E. linaz, México, Fondo de cultura económica, 1943.

Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus lemas, conceptos y autores*, Bs. As, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

Marshall, B., *Todo lo sólido se desvaneces en el aire*, México DF, Siglo XXI, 2000.

Cixous Hélène, *Entre l'écriture*, Des femmes, 1986.

-----, *La llegada a la escritura*. Madrid: Amorrortu, 2006.

-----, *Las ensoñaciones de la mujer salvaje*. Madrid, horas y Horas, Cuadernos inacabados, 41, 2003

-----, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, 2001.

- , *Insister. À Jacques Derrida*, Galilée, 2006.
- , *Double Oubli de l'Orang-Outang*, Galilée, 2010.
- , *Le Livre de Promethea*, Gallimard, 1983.
- , *Ève s'évade: la ruine et la vie*, Galilée, 2009.
- , *Voiles* (with Jacques Derrida), Galilée, 1998.
- , *Le Rire de la Méduse*, Paris, Galilée, 2005.
- , “Contes de la différence sexuelle”, en Anne Emmanuelle Berger y Mara Negrón (eds.), *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des femmes, pp. 31-68.
- Maudemarie Clarke, “Nietzsche’s Misogyny”, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998, Pp., 187-198.
- Cragolini, M. B., “Mujer: los riesgos de la multiplicidad” en *Moradas nietzscheanas, Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La cebra, 2006.
- , *Nietzsche Camino y Demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Calvino, I., *Por qué leer los clásicos*, Madrid, Siruela, 2009.
- Campioni, G.,
- , *Leggere Nietzsche. Alle origini dell’edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, ETS, 1992.
- , «“Nel deserto della scienza”. Una nuova edizione della Volontà di potenza di Nietzsche», en *Belfagor XLVIII* (1993), pp. 205-224 (= «“En el desierto de la ciencia”». Una nueva edición italiana de la Voluntad de poder de

Nietzsche», en *Er. Revista de filosofía* 15 (1994), pp. 215-239).

-----, «Aventuras y desventuras de quien se “autocensura”: el caso Nietzsche y el caso Losurdo», en *Estudios Nietzsche* 3 (2003), pp. 199-205.

-----, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.

-----, «Edizioni e interpretazioni: la “lettura lenta” di Domenico Losurdo», en *Verità e prospettiva in Nietzsche*, F. Totaro (ed.), Roma, Carocci, 2007, pp. 19-65.

Cragolini, M.B., "De la risa disolutiva a la risa constructiva: una indagación nietzscheana" en Cragolini, M. B. y Kaminsky, G. (comps), *Nietzsche actual e inactual*, Vol 2. Bs. As., Oficina de publicaciones del CBC, 1994.

-----, *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As., La cebra, 2007.

-----, "Extrañas amistades" en *Perspectivas nietzscheanas*, Año VII, N' 7 y 8, Bs. As., EUDEBA, 1998.

-----, "Filosofía nietzscheana de la tensión" en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, Año 1. Vol. 1. Bs. As., primavera de 2001.

-----, "Memoria y olvido: los avatares de la identidad en el 'entre" en *Escritos de Filosofía*, Academia nacional de Ciencias, Bs. As., N° 37, 2000.

-----, "Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche" en G. Melendez (Comp.),

Nietzsche en perspectiva, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001.

-----, *Moradas nietzscheanas. De sí mismo, del otro y del entre'*, Buenos Aires, La cebra, 2006.

Perú, 2003.

1990, pp. 7-25.

-----, "Nietzsche: la imposible amistad" en: *Escritos de filosofía*, N° 209,

-----, "Nietzsche. la moral y el nihilismo" en Cuadernos de ética, N° 9,

-----, *Nietzsche, camino y demoro*. Bs. As., EUDEBA, 1998.

-----, "Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación de Esposito" en Mendiola, I. (coord) *Rastros y rostros de la hiopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.

248

Canetti, E., *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1983.

Casals, J., *Afinidades vienesas. Sujeto, arte, lenguaje*, Barcelona, Anagrama, 2003.

Chauvelot, D., *Elisabeth Nietzsche, de la sottise à la trahison*, París, L'Harmattan, 1998.

Colli, G., *Dopo Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1974.

-----, *Scritti su Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1980.

Colli, G./M. Montinari, «Etat de textes de Nietzsche», en *Nietzsche. Colloque de Royaumont 1964*, París, Les éditions de minuit, 1967, pp. 127-140.

Conrad, M. G., Corngold, S/G. Waite, «A Question of Responsibility: Nietzsche with Hölderlin at War, 1914-1946», en Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy, J. Golomb y R. S. Wistrich (eds.), Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 196-214.

Crawford, C., The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language, Nueva York/Berlín, Walter de Gruyter, 1988.

Campioni, G, y Venturelli, A. (eds). *La Biblioteca Ideale' di Nietzsche*, Nápoles, Guida, 1992.

Crawford, C., *To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadna*, New York, State University of New York, Press, 1995.

Däuble, H., «Friedrich Nietzsche und Erwin Rohde», en Nietzsche-Studien 5, 1976, pp. 321-354.

Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962.

Deleuze, G., “Sur la volonté de puissance et l'éternel retour” en
Deleuze, G. (Comp.): Nietzsche, Colloque de Royaumont, París, Les Éditions de Minuit, pp. 275-287, 2000.

Deleuze, G. *Foucault*, M., Trad. José Vázquez Pérez. Buenos Aires, Paidós, 2008.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Carmen Artal, Barcelona, 2008.

Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Bs. As., Amorrortu, 2009.

D'Iorio, P., La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche, Genova, Pantograf, 1995.

-----, Nietzsche: storia di un processo politico. Dal nazismo alla globalizzazione, Soveria Manelli, Rubbetino, 2011.

De Lauretis, T., *Pulsions freudiennes. Psychanalyse, Littérature et Cinéma*, trad. Jacques Brunet-Georget. Paris, PUF, 2010.

De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, trad. J. García Puente, Bs. As, Sudamericana.

-----, “La tecnologías de Género”, en *Mora* N° 2, IIEG, Universidad de Buenos Aires, nov. 1996, 1989, pp. 6-34.

Derrida J., *De la Grammatologie*, Collection Critique, Paris, Minuit, 1967.

Derrida, J., “*Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*”, *Psyché, Invention de l'autre*, T. I, París, Galilée, 1998.

-----, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.

-----, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.

-----, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, Champs 41, 1978, p. 34.

-----, “Chorégraphies”, entrevista con Christie McDonald, en Elisabeth Weber (dir.), *Points de Suspension*. Paris, Galilée, 1994, pp. 95-115.

-----, “Fourmis”, en Anne Emmanuelle Berger y Mara Negrón (eds.), *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des femmes, pp. 69-102.

-----, *L'écriture et la différence*, Collection Tel Quel, Paris, Seuil, 1967.

-----, *La Dissémination*, Collection Tel Quel, Paris, Seuil, 1972.

-----, *Marges de la philosophie*, Collection Critique, Paris, Minuit, 1972.

-----, *Positions*. Collection Critique, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

-----, *Glas*, Collection Débats, Paris, Galilée, 1974.

-----, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, Champs 41, 1978.

-----, *La Carte postale. De Socrates à Freud et au-delà*, Collection La Philosophie en effet, Paris, Flammarion, 1980,

-----, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Collection Débats, Paris, Galilée, 1984.

-----, *La Filosofía como Institución*, Barcelona, Juan Granica, 1984, (Publicado originalmente en español como traducción de A. Azurmendi de los seminarios impartidos por Derrida en la Universidad del País Vasco en 1982)

-----, *Feu la cendre*, Paris, Editions des Femmes, 1987.

-----, *Circonfession*, Jacques Derrida, Paris, Le Seuil, 1991, con G. Bennington L'autre cap. *La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991.

-----, *Passions*, Paris, Galilée, 1993.

- , *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.
- , *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- , *Spectres de Marx Paris*, Galilée, 1993.
- , *Prégnances. Quatre lavis de Colette Deblé*. Paris, Brandes, 1993.
- , *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.
- , *Points de suspension Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.
- , *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1995.
- , *Apories. Mourir s'attendre 'aux limites de la vérité*, Paris, Galilée, 1996.
- , *Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- , *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.
- , *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- , *Voiles*, Hélène Cixous et Jacques Derrida, Paris, Galilée, 1998.
- , *Foi et savoir / Le siècle et le pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- , *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.
- , *H.C. pour la vie c'est à dire*. Paris, Galilée, 2002.

-----, *Chaque fois unique, la fin du monde* (con P.A. Brault y M. Nass), Paris, Galilée, 2000.

-----, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 125.

-----, *Echographies de la télévision*. Paris, Galilée, INA.

-----, "Fourmis", en Anne Emmanuelle Berger y Mara Negrón (eds.), *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des femmes, 1994, pp.69-102.

-----, Derrida, J., *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy. 1997 (Versión española: *La hospitalidad*, trad. M. Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2000).

-----, *Dar el tiempo. 1. La moneda fusa*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, *Khóra*, trad. D. Tatián, Córdoba, Alción. 1993.

-----, "La différence" en *Márgenes de Ici filosofía*. trad. C. González Marín. Madrid, Cátedra, 1998.

-----, *Memorias para Paul de Man*, trad. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.

-----, *Pasiones, Ficha de Cátedra de Teoría y Análisis Literario*, trad. J. Panesi, Bs. As., FFyL, 1997.

-----, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger* trad. P. Peñalver y Francisco Vidarte, España, Trotta, 1998.

-----, "Sobrevivir: Líneas al borde", trad. Susana Guardado y del Castro en Bloom, H. et al. *Deconstrucción y crítica*, México, Siglo veintiuno editores, 2003.

-----, *Spur. Les Sles de Nietzsche*. Paris, Flammarion, 2004
(Versión española: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad.
M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1997).

-----, *The Ear of the Other. Otobiography. Transference,
Translocation*, Lincoln and London. University of Nebraska
Press. 1982.

Descartes, R.. *Discurso de/método*. trad. E. Bello Reguera.
Barcelona, Altaya. 1993.

Desiato, M., *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Caracas,
Monte Ávila, Editores latinoamericano, 1998.

Devereux, G., *Baubo. La vulva mítica*, trad. E. del Campo.
Barcelona, Icaria, 1984.

Dotti, J., *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político
hegeliano*, Bs. As.. Hachette, 1983.

Duby, G. y Perrot, M. (dirs.), *Historia de las mu/eres. 1. La
antigüedad*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Taurus, 1992.

-----, *Historia de las mujeres en Occidente. 4. El siglo
XIX*,
trad. M. A. Galmarini, Madrid, Taurus. 1993.

Delphy, C. *L'Ennemi principal : Penser le genre*, Paris,
Collection Nouvelles Questions Féministes, 2001.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Carmen Artal,
Barcelona, Anagrama, 1998.

Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari
Marotto, Bs. As., Amorrortu, 2006.

Farrell Krell, D., *Postponements, Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Fornan, M. C., Franzese, S. (éds.), *Friedrich Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2007, pp. 1-19.

-----, De Peretti, C., "Entrevista con Jacques Dernida". en *Políticay Sociedad*, Madrid, N° 3. 1989.

-----, De Santiago Guervós, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

Francesconi S., « Negotiation of Naming in Alice Munro's "Meneseteung" », *Journal of the Short Story in English*, 55 | 2010, [Online], Online since 01 janvier 2011, URL: <http://jsse.revues.org/index1070.html>, Revisado en junio 2012.

Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta*, Buenos Aires, Amorrotu, 1978, Vol. XXIII, pp. 100-132.

Freud, S., *Totem y Tabú*, Buenos Aires, Amorrotu, 1978, Vol. XIII, pp. 103-162.

Freud, S., *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Amorrotu, 1978, Vol. XVIII, pp. 7-62.

Freud, S., *La feminidad*, Buenos Aires, Amorrotu, 1978, Vol. Giacoia, J. O., "Nietzsche e o feminino" en: *Nat. hum.* 2002, vol.4, n.1, pp. 9-31.

Ferraris, M., *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Milán, Bompiani, 1989.

-----, "Storia della volontà de potenza", en F. Nietzsche, *La volontà di potenza*.

-----, Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori, M. Ferraris y P. Kobau (eds.), Milán, Bompiani, 1992, pp. 563-688.

-----, M. Ferraris (ed.), Guida a Nietzsche. Etica, politica, filología, música, teoría dell'interpretazione, ontología, Roma/Bari, Laterza, 1999.

Foucault, M., *Historia de la Sexualidad*, V. I, Bs. As, Siglo XXI, 2005.

-----, «Qu'est-ce qu'un auteur?», Bulletin de la Société française de philosophie, año 63, n° 3, julio-setiembre de 1969, págs 73- 104 (société française de philosophie, 22 de febrero de 1969).

-----, *El orden del discurso*, Madrid, La Piqueta, 1996.

-----, «Estructuralismo y postestructualismo (Entrevista con G. Raulet)», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 307-334.

-----, *Defender la sociedad*. trad. H. Pons, FCE, Buenos Aires. 2006.
250

-----, *Dits et Ecrits 1, 1954-1975*, Paris, Gallirnard, 2001.

-----, *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1995.

-----, *Los anormales*, trad. H. Pons. Buenos Aires, FCE, 2006.

-----, *Microfísica del poder*. trad. J Varela y F Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La piqueta, 1992.

Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión, trad. A. Garzón del Camino. México, Siglo XIX, 1995.

-----, Franco Ferraz, M. C., "Das três metamorfoses: Ensaio de rumação" en *Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio: /o que nos faz pensar*, Brazil, 2000.

-----, "Nietzsche: esquecimento como atividade" en *Nietzsche, N° 7*, Brazil. Gem, 1999. *Cadernos*

-----, Frezzatti Junior, W. A., *Ñietzsche contra Darwin*. Sao Paulo, discurso editorial, 2001.

Gadamer, H.-G., «El drama de Zarathustra», en *Estudios Nietzsche* 3, 2003, pp. 115- 130.

Gauger, K., «El culto a Nietzsche en Alemania», en *Estudios Nietzsche* 7, 2007, pp. 123-139.

Gamba, S. B., (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Bs. As., Biblos, 2007.

Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

-----, Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. F. Payaróis, Bs. As., Paidós, 1997.

Gros, F., *Michel Foucault*, trad. 1. Agoff, Buenos Aires, Arnorrortu, 2007.

Heller, E., *The importance of Nietzsche, Ten Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

Heller, P., "Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau" en *Studies on Nietzsche*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.

Hopenhayn, M., "Nietzsche y el eterno retorno de la liberación" en Jara, J. (Comp), *Nietzsche. Más allá de su tiempo*, Valparaíso, Edeval, 1998.

Haraway Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.

Hawkesworth, M., "From Constitutive Outside to the Politics of Extinction: Critical Race Theory, Feminist Theory, and Political Theory", in *Political Research Quarterly*, Vol. 63, No. 3, September 2010, Utah, Sage Publications.

Holub, R. C., «The Elisabeth Legend: The Cleansing of Nietzsche and the Sullyng of his Sister», en Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy, J. Golomb y R. S. Wistrich (eds.), Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 215-234.

Horkheimer, M./Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

Hoyos, I., «Instrumentos de trabajo para la investigación», en OC IV, pp. 933-949.

Haicault M., « Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre», *Rives méditerranéennes* [En ligne], 41 | 2012, mis en ligne le 23 février 2012, Consulté le 10 juin 2012. URL: <http://rives.revues.org/4105>

Heidegger, M., *Nietzsche*, trad. Juan Luis Verma, Ed. Destino, 2000.

Holland, J., N., (Ed.), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997.

Haar, M., *Nietzsche et la métaphysique*, París, Galirnard, 1993.

Hayas, R., *Nietzsche 's Genealogy. Nihilism and the Will to Knowledge*, New York, Cornell University Press, 1995.

Irigaray, L., *Amante Marine de Friedrich Nietzsche*, París, Minuit. 1980.

Kaufmann, W.; *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New

Jersey, Princeton University Press, 1974.

Jünger, E., *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1987.

-----, *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, 2003.

Jünger, F. G., *Nietzsche*, Fráncfort, Klostermann, 1949.

Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, España, Anthropos, 1998.

Jaspers, K., *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, trad. E. Estiú, Bs. As., Sudamericana, 2003.

Juliá, y., Kohari. W., et al, *La tragedia griega*, Bs. As, Plus Ultra, 1993.

Kofman, S., *El enigma de la mujer: con Freud o contra Freud*, Barcelona, Gedisa, 1982.

Kofman, S., “Baubo: theological perversion and fetishism” trad. Tracy B., Strong, en: Kelly O., Marilyn P., *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press, 1998.

Kofman, S., *El nacimiento del arte*, Trad. Patricia Canto, Bs. As., Siglo XXI, 1973

Kofman, S., *Cámara oscura*, Trad. Anne Leroux, Madrid, Taller de ediciones Josefina Batancor, 1975.

-----, *Nietzsche and Metaphor*, translated by Duncan Large, Stanford, Stanford University Press, 1993.

Kelly O., Marilyn P., "Introduction: Why feminists read Nietzsche" en *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press, 1998.

Kristeva, J., *La revolución del lenguaje poético*, París, Éditions du seuil, 1974.

Kais, L., "Le Nietzschéanisme, c'est moi". Oscar Lévy und die

Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950.

Koselleck, R., «Ficción y realidad histórica», en *ibid.*, Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?, Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 107-400.

Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Ímaz, México, FCE, 1999.

Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton university press, 1974.

Klosowski, P., *El círculo vicioso*. trad. R. Páez, Argentina, Altamira, 2000.

Krell, F., *Postponements. Women, Sensuality and Death in Nietzsche*, USA, Indiana University Press, 1986.

Kremer-Marietti, A., *Nietzsche: Un homme et ses labyrinthes*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Kofman, S., *Nietzsche el la scene philosophique*, Paris, Galilée, 1986.

-----, *Camara Obscura de la ideología*, Madrid. Taller de ediciones Josefina Betancor, 1975.

Lavernia Biescas, K., «Introducción a los Ditirambos de Dioniso», en OC IV, pp. 863-876.

-----, «La recepción de Nietzsche e historia de sus ediciones», en OC IV, pp. 949-1006.

Llinares, J. B., «Nietzsche en los ensayos del poeta Gottfried Benn. Una aproximación», en Nietzsche, 100 años después, J. B. Llinares (ed.), Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 199-233.

-----, «Thomas Mann y Nietzsche», en Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera, G. Campioni et al. (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 451-462.

Losurdo, D., Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico, Turín, Boringhieri, 2002.

Love, F. R., Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1981.

McClure, C. E., Germany's War-Inspirers Nietzsche and Treitschke, Londres, Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1914.

Lacan, J., *Escritos I*, "Seminario sobre la carta robada", México, Siglo XXI, 1980 pp. 5-35.

Lacan, J., "La significación del falo", *Escritos*, Tomo II, Buenos Aires, Siglo XX, 2002.

Larrat Smith, P., *Louise Bourgeois: El retorno de lo reprimido*, Buenos Aires, Proa, 2011.

Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*. Madrid, A. Machado Libros, 2000, pp.65.

Lemm, V. “Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico.” *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 223-24

López C., Hélène Cixous y la cuestión de la *escritura femenina*, en *Del prudente saber* N° 7, Año XIII, diciembre 2012, pp. 103-114.

Lussich Dolores, “Friedrich Nietzsche: la noción de vida y su relación con el cuerpo, la mujer y la animalidad” en CD-ROM de las actas, VII Jornadas de Adscriptos y Becarios del Departamento de Filosofía, UBA. Organizado por el Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, noviembre de 2009 (en prensa)

-----, “El Eterno Retorno de Nietzsche y su motivo resiliente: El Fénix resurge de sus propias cenizas” en CD-ROM de las actas, I Jornadas de estudiantes de Filosofía. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, Argentina. 19, 20, 21 de octubre 2011. (en prensa)

-----, “Memoria y Política en el Eterno Retorno de Nietzsche”; I Jornada Políticas de la subjetividad en la filosofía (post) nietzscheana. Organizada por el Proyecto de Reconocimiento Institucional “La temática de la subjetividad en Nietzsche y sus derivaciones ético-políticas en la filosofía post-nietzscheana”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011. (en prensa)

-----, "La mujer y lo femenino en el pensamiento de Friedrich Nietzsche" XV Congreso Nacional de Filosofía AFRA, 5-10 de Diciembre de 2010, Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires

-----, "Oscar del Barco, Alternativas de lo posthumano. Escritos reunidos" en *Instantes y Azares*, Nro. 8, Primavera de 2010, La cebra, Buenos Aires, ISSN: 1666-2489, ISSN 1853-2144;

-----, "Nietzsche y Literal: genealogía de una intriga", *Instantes y Azares*, Nro. 8, Primavera de 2010, Editorial La Cebra, Buenos Aires, ISSN: 1666-248

-----, "Animalidad, biopolítica y discapacidad en el pensamiento post-nietzscheano", *Instantes y Azares*, Nro. 10-11, Otoño de 2012, Editorial La Cebra, Buenos Aires, ISSN: 1666-2489

-----, "La figura de la mujer en el pensamiento de Friedrich Nietzsche" en CD-ROM I Jornadas CINIG de Estudios de Género Humanidades y Ciencias de la Educación, Editorial: Universidad Nacional de La Plata. ISBN: 978-950-34-0609-0

Lacan, J., *El seminario: Libro VII. la ética del psicoanálisis 1959-1960*, trad. D. S. Rabinovich, Bs As, Paidós, 1992.

Lange, A., *Historia del materialismo*, trad. D. V. Colorado, Madrid, Daniel Jorro editor, 1903.

Le Rider, J., "Oubli, mémoire, histoire dans la 'Deuxième considération inactuelle" en *Nietzsche moraliste. Revue germanique internationale*, Paris, Puf, 1999.

López Feréz, J. A., "Una lectura de la *Lisitrata* de Aristófanes" en *Synthesis*, V. 13, La Plata, 2006.

Martínez Cristerna, G. y Quesada Marín, J. (Comps), *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*, México, Ediciones Hombre y Mundo, 2009.

Moldenhauer, G., (ed), *Cuaderno IV del Instituto de Filología Moderna. Homenaje a Heinrich Von Kleist*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1964.

Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, trad. E. Lynch, Barcelona, Salamandra, 2003.

Marciel C., R., "Lo otro-femenino. Différences sexuales, Y si la deconstrucción fuese mujer? ", *Atlantis. Revista de pensamiento y educación*, nro 1, Melilla, 2012

Munnich Busch, S., *Nietzsche: la verdad es mujer*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994

Meyerowitz, J., A History of "Gender", en: *American Historical Review*, American Historical Review, Chicago, The University of Chicago Press, Vol. 113, No. 5 (December 2008), pp. 1346-1356.

McGovern, W., *From Luther to Hitler*, Cambridge/Massachussets, Harvard University Press, 1941.

McGrath, W. J., *Dyonisian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1974.

Morillas, A., «Introducción», en *L'Anticrist. Maledicció sobre el cristianisme*, Barcelona, Llibres de l'Index, 2004, pp. 7-46.

-----, «Concordancias La voluntad de poder – edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 4 (2004), pp. 193-208.

-----, «Estado actual de la edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 6, 2006, pp. 149-163.

-----, «Ecce homo (Turín 1888 – Leipzig 1908). Historia de una ocultación», en *Estudios Nietzsche* 8, 2008, pp. 167-191.

-----, «Apuntes sobre la edición en español de los textos de Friedrich Nietzsche», en *Aurora. Papeles del «Seminario de María Zambrano»* 10, 2009, pp. 104-111.

-----, «Los otros textos de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 10 (2010), pp. 197-224.

Muirhead, J. H., *German Philosophy in Relation to the War*, Londres, J. Murray, 1915.

Muñoz, J. (ed.), *Epistolario de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Navarrete, R./E. Zazo, «De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo», en *Estudios Nietzsche* 15 (2015), pp. 83-96.

Nietzsche Friedrich., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrg. Von Giorgio Colli und Massimo Montinari, Munchen, Berlin, New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.

Nietzsche Friedrich., *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2007.

-----, *Aurora*, Trad. Germán Cano., Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

-----, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Bs. As., Alianza, 2007.

-----, *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 2007.

-----, *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 2007.

-----, *El anticristo*, Trad. Andrés Sánchez Pascual., Madrid, Alianza, 1996.

-----, *El nihilismo: Escritos póstumos*, Gonçal Mayos, Barcelona, Península, 1998.

-----, *Fragmentos Póstumos (1869-1874)*, Volumen I, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y notas de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007.

-----, *Fragmentos Póstumos*, V. IV (1885-1889), Volumen IV, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y notas de Juan B. Llinares y Juan L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2006.

-----, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, trad. Alfredo Brotons Muños, Madrid, Akal, 1996.

-----, *La genealogía de la Moral*, trad. A. Sánchez Pascual Bs. As., Alianza, 1998.

-----, *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1989.

-----, *Más allá del Bien y del Mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Bs. As., Orbis Hyspamerica, 1983.

-----, *Poesía Completa*. Trad Laureano Perez Latorre. Madrid, Trotta, 2000.

-----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, 1990.

-----, Nietzsche, F., *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, Barcelona, Tusquets, 2000.

Ocaña, E., *Duelo e historia. Un ensayo sobre Ernst Jünger*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1996.

Overbeck, F., *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Errata Naturae, 2009.

Oliver, K., "Woman as truth in Nietzsche's writing", en Kelly O., Marilyn P., *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press, 1998.

Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.

-----, «Nueva edición de los manuscritos póstumos 1885-1889», en *Estudios Nietzsche* 2, 2002, pp. 259-262.

Piossek Prebisch, L., *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Universidad Nacional de Tucumán, 2005.

Porter, J. I., *Nietzsche and the Philology of Future*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

Rubin, Gayle, «The traffic in women: notes on the political economy of sex », REITER, R. (ed.). *Toward and Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980.

Richard, N., *Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana*, "Cultura, política y sociedad *Perspectivas latinoamericanas*", Daniel Mato, CLACSO,

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad autónoma de Buenos Aires, Argetina, 2005, pp. 455-470.

Ricoeur, P., «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 169-195.

Rodríguez, Fermín “El chiste y su relación con el biopoder: 2666 de Roberto Bolaño” en [http:// www.escriitoresdelmundo.com/2012/09/el-chiste-y-su-relacion-con-el-biopoder.html](http://www.escriitoresdelmundo.com/2012/09/el-chiste-y-su-relacion-con-el-biopoder.html). [Consultado el 20 de setiembre 2012]

Rubin, G., “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política del sexo”, en Navarro, M., y Stimpson, C.R. (comp.). *¿Qué son los estudios de las mujeres?* Buenos Aires, FCE, 1998, Vol. 4 vols.

Rivas, F. “Diga *queer* con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano”, en: *Por un feminismo sin mujeres*, Santiago de Chile, CUDS, 2011. pp. 59-75.

Steiner, R., *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Weimar, Emil Felber, 1895. [trad. cast. *Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época*, Madrid, Editorial Rudolf Steiner, 2000].

R. Reschke y M. Brusotti (eds.), *Berlín/Boston*, De Gruyter, 2012, pp. 25-50.

Roos, R., «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en *Revue philosophique* 146, 1956, pp. 262-287.

-----, «Règles pour une lecture philologique de Nietzsche», en *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, París, 10/18 – UGE, 1973, pp. 283-318.

Ruddick, S., *Maternal Thinking*, Boston, Beacon Press, 1989.

Richard, Nelly. "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana", en: Mato, D. *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005. pp. 455-470.

-----, "Qué es un territorio de intervención política", en: *Por un feminismo sin mujeres*, Santiago de Chile, CUDS, 2011. pp. 159-178.

-----, "La crítica feminista como modelo de crítica cultural" en *Debate feminista*, Nro. 40, 2009, pp.75-85

Reinach, S., *Cultes, mythes, religion*, Paris, Leroux, 1912, vol. 4.

Salaquarda, "Nietzsche und Lange", en *Nietzsche-Studien*, N° 7, 1978.

Salaquarda, J, «Der sohn des "Elephanten-Weibchens". Nietzsches Theorie des Schaffens und die psychologisch-biografische Auslegung von Also sprach Zarathustra,» en Schmirmer, Andreas,/ Schmidt, Rüdiger (ed.)

Sánchez, S.A., *De la última transformación*, Bs. As., Umbrales, 1994.

Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre*, España, Anthropos, 1989.

Savater, F., *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995.

Schacht, R.(ed), *Nietzsche, Genealogy, Moral. Essays on Nietzsche 's Genealogy of Moral*, Los Angeles, University of California Press, 1941.

Schutte, O., *Más allá del nihilismo. Nietzsche sin máscaras*. Madrid, Ediciones del laberinto, 2000.

Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1981.

Segato Rita, “Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez” 2004-2005.

Sabsay, L., “¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y el feminismo ilustrado”, en *Feminismo/s*, 15, pp. 1-17.

-----, *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2011.

-----, “Tras la firma de Judith Butler. Una introducción posible a los ecos de su escritura”, *AIBR (Revista de Antropología Iberoamericana)*, Volumen 4, Número 3. Septiembre-Diciembre 2009.

Schutte O., “Nietzsche’s Politics”, en Kelly O., Marilyn P., *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Penn State Press, 1998.

Sánchez Meca, D., «Proyecto de edición íntegra en español de los Fragmentos Póstumos de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 3, 2003, pp. 195-197.

-----, «Introducción general a la edición española de los Fragmentos Póstumos», en *FPI*, pp. 15-34.

-----, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2011.

-----, *Conceptos en imágenes. La expresión literaria de las ideas*, Madrid, Avarigani, 2016.

Santiago Guervós, L.E. de, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

Skirl, M., La politización del eterno retorno a la sombra del nihilismo en *Res Publica. Revista De Historia De Las Ideas Políticas*, (7). [Recuperado a partir de <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/46216>]

Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1989.

-----, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el pensamiento de la liberación*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 2003.

-----, *Introducción a Nietzsche*, Trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1996.

-----, "La sabiduría del superhombre" en *Diálogo con Nietzsche. Ensayo 1961- 2000*, trad. T. Oñate, Bs. As., Paidós, 2001, pp. 197-205.

-----, "Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia" en *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, Diótima, N° 9/10, primer semestre de 2001, pp. 172-180.

VV.AA., «Presentación», en *Estudios Nietzsche* 1, 2001, pp. 5-9.

Vázquez García, F., *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

-----, «Il cavaliere, la morte e il diavolo. Nietzsche e il germanesimo idealizzato di Barbera y R. Müller-Buck (eds.) Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 59-76.

Voegelin, E., «Nietzsche, the Crisis and the War», en *The Journal of Politics* 6/2, 1944, pp. 177-212.

Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Beck C. H.; Vierte, aktualisierte Auflage, 2006.

Vermal, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos. 1987.

Vorzimmer, P. J., *Charles Darwin: The Years of Controversy*, Philadelphia, Temple University Press, 1870.

Waite, G., Nietzsche and Deconstruction: The Politics of "The Question of Style", in "The Bulletin of the Midwest Modern Language Association", Vol. 16, No. 1 Spring, Midwest Modern Language Association Stable, 1983.

Walker Lenore, *The battered woman*, New York, Perennial Library, 1979.

Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

-----, «Du texte aux lectures», en *Lectures de Nietzsche*, J.-F. Balaudé y P. Wotling (eds.), Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 9-32.

-----, «La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique», en *Nietzsche-Studien* 37, 2008, pp. 1-50.

