

## Los sobrinos de Zaratustra: vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo

Louis Pinto

*Centre européen de sociologie et de science politique de la Sorbonne (CESSP)\**

Traducción de Francisco Manuel Carballo Rodríguez

### RESUMEN

Nietzsche es un autor que se presta especialmente a todo tipo de proyecciones por parte de lectores que ocupan posiciones a menudo alejadas e incluso opuestas. Por ello, se puede interpretar la recepción de su obra en Francia como una expresión del funcionamiento del campo filosófico nacional, un escenario de disputas entre los agentes por la imposición de clasificaciones, principios de jerarquización y fronteras. A través de los cambios ocurridos desde principios del siglo XX, se pueden identificar algunas constantes; especialmente las estrategias que apuntan a un doble juego, tratando de desacreditar, a la vez, una orientación teórica que podemos llamar racionalista y a la institución escolar, ambas sospechosas de ejercer la censura y la represión.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía francesa, Sociología de la filosofía, posmodernismo, neo-nietzscheanismo.

La recepción de Nietzsche en Francia puede considerarse como una expresión del funcionamiento del campo filosófico nacional, un escenario de disputas entre los agentes por la imposición de clasificaciones, de principios de jerarquización y de fronteras. Este es el principal interés de un análisis de las redistribuciones

---

\* Texto realizado en el marco del proyecto de I+D FFI2010-15196 “Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)”.

sucesivas que, a través de esta recepción, se produjeron en el campo filosófico francés entre 1960 y 1968, cuyas principales figuras son eminentes autores como Deleuze, Foucault y Lyotard. No se trata únicamente de disputas acerca de su interpretación, como sucede en el caso de la mayoría de autores, comenzando por los más consagrados. Se trata más bien de saber si Nietzsche es un filósofo, y si lo es, lo que eso quiere decir para la filosofía, para sus objetos y su estilo.

Este campo se estructura en torno a dos oposiciones esenciales. La primera oposición diferencia a los filósofos en función de su distancia al mundo profano: de un lado los eruditos, los especialistas, y del otro los generalistas que carecen de competencias específicas y que se dirigen a un público amplio. La segunda oposición los diferencia en función de su distancia con la institución académica, instancia de reproducción de los agentes y de la cultura que los define. Así, mientras que de un lado se impone el modelo del docente, del otro se impone el modelo del creador, del pensador.

Considerando esta estructura, en dicho espacio cada posición está definida por el volumen y la composición del capital filosófico. De este modo, los generalistas, que se ocupan de toda clase de temas, propios de la tradición académica, se oponen a los especialistas por excelencia, los historiadores de la filosofía. Mientras que los primeros, a menudo profesores en las clases de “khâgnes” (cursos de preparación para las pruebas de acceso a las Escuelas Normales Superiores), rechazan la especialización y abordan los grandes temas de manera poco técnica, los segundos se adaptan bien a la imagen de una disciplina científica dotada de una tradición propia. Por otra parte, un mismo individuo puede ser definido según los dos ejes. Esto es, al igual que la excelencia académica puede alcanzarse, bien mediante la figura del historiador de la filosofía, bien a través de la de profesor de “khâgne”, del mismo modo, los filósofos más originales pueden, o bien estar dotados de una competencia específica, en particular en el dominio de la ciencia, o pueden poseer una competencia genérica, particularmente en historia de la filosofía, de la que se sirven en ocasiones de manera innovadora: los primeros se sitúan más bien en el polo de la ciencia y los segundos en el del arte. La evolución de las relaciones entre las principales regiones del campo, determinan la forma que éste adopta en cada momento.

La filosofía es así el lugar en el que dos lógicas se encuentran en tensión. La primera procede de las presiones a las que se encuentra sometida la disciplina por razón de su posición. La filosofía se sitúa en la cúspide de las disciplinas que se imparten en la enseñanza secundaria (la asignatura solamente se enseña en los

últimos cursos, aunque en todos los centros). La segunda es una lógica interna de racionalización, para la cual la ciencia resulta un recurso esencial, cuando no un modelo. Tenemos de un lado la altura, la profundidad y la superación de las posiciones anteriores, y en el lado opuesto la ciencia, la razón, la lógica. El polo racionalista siempre ha estado expuesto a críticas, de carácter más o menos profético, que rechazan el “dogmatismo” en nombre de la vida, de la pluralidad, de la creatividad. Esas críticas se dirigen a las clasificaciones, sospechosas de amordazar al pensamiento, de ignorar la excepción, lo extraordinario, pero su objetivo principal no es otro que la identidad del pensador, a quien por excelencia, se le presume inclasificable.

Esta oposición entre las dos lógicas muestra diferentes formas de capital filosófico y distintos modos de utilizarlo. La posesión de capital filosófico de carácter científico puede utilizarse de distintas maneras, incluso bajo la apariencia de una mezcla de ciencia y humanidades, como en el caso de Michel Serres, filósofo de la ciencia convertido en un pensador de la modernidad, un “sabio”, un “humanista” apreciado por los medios de comunicación.

#### NIETZSCHE, DE 1900 HASTA LOS AÑOS 1960

Los años 1900 corresponden a un momento destacable del campo filosófico en Francia, durante el cual se produjo una importante difusión de Nietzsche. Ese momento se caracteriza por una reestructuración del sistema universitario, de lo que resulta un compromiso entre la tradición espiritualista y el nuevo espíritu científico. Bajo los auspicios de Kant, la filosofía es llamada a desarrollar un programa que sea al mismo tiempo pedagógico, cívico y teórico: la República reconoce los valores de racionalidad y de espíritu crítico, pero sin renunciar a otros valores, sobre todo morales y metafísicos. El predominio del polo racionalista en la Sorbona y en las revistas académicas del momento es bastante claro y los intereses científicos se imponen a la pura especulación y la erudición histórica. Una expresión de ello es la recepción de la sociología durkheimiana, en la que incluso cuando se manifiestan los desacuerdos, Durkheim no deja de ser considerado por los filósofos como uno de los suyos, sin duda alborotador e inquietante, pero jamás como un extraño. Mientras tanto, en los márgenes del mundo universitario, existen un número importante de revistas de carácter intelectual que tratan de filosofía, de literatura y de política. En ellas, ya sea como escritor, como pensador o como moralista, Nietzsche aparece como un personaje fascinante, liberador.

Fue Henri Bergson quien cuestionó esta cultura racionalista a través de su crítica

al kantismo. Podemos considerar que la diferenciación entre Durkheim y Bergson fue uno de los elementos que estructuraban el campo en este periodo. En un curso dedicado al pragmatismo, en 1913, Durkheim (1955: 11) asociaba a Bergson con esa corriente y veía en ella un “asalto a la razón”.

En relación a la corriente pragmático-bergsoniana, Nietzsche ocupa una posición bastante ambigua. Para algunos, no cabe duda de que forma parte de ella; mientras que Durkheim por su parte, piensa que se aleja al tratarse más de un artista que de un filósofo. Para la práctica totalidad de comentaristas de la época, Nietzsche no aparece verdaderamente como un filósofo que merezca ser confrontado metódicamente con los grandes nombres del momento. En concreto, sobre la cuestión de la teoría del conocimiento y de la verdad, parece difícil atribuirle alguna tesis o un “sistema” en el sentido que lo hacen los filósofos profesionales, aunque puede ser relacionado con ciertos nombres y por lo tanto opuesto a otros, empezando por Kant.

La alianza Bergson-Nietzsche-James es un producto de pensadores alejados del mundo universitario, menos preocupados por los problemas del conocimiento que de otras cuestiones menos técnicas. Así fue para los ensayistas que colaboraban en ciertas revistas y especialmente para los teóricos del anarcosindicalismo, situados en las fronteras que dividen al campo político y al campo intelectual. Ellos fueron quienes contribuyeron, en gran medida, a una crítica radical del racionalismo de izquierdas (Jean Jaurès, Lucien Herr, y los jóvenes *normaliens* cercanos al Partido Socialista Francés).

La decadencia general de las cuestiones de epistemología en el campo filosófico, durante el periodo de entreguerras, estuvo marcada por la constitución de la “filosofía alemana” como un dominio específico que ocupaba una posición destacada en las jerarquías internas. Esta denominación incluye desde los postkantianos hasta Nietzsche, además de los neokantianos y a la fenomenología, y excluye lo que pertenece al resto de la tradición en lengua alemana, como la filosofía austriaca, que se ve reducida a un positivismo desdeñado o temido. Lo que prevalece es un estado de ánimo vitalista-existencial, que llegará hasta el paroxismo en la *Lebensphilosophie*, puesto que sitúa en un segundo plano los problemas de la ciencia y del conocimiento. Mediante cuestiones como la existencia, la vida o los valores, Nietzsche logra ser tenido en cuenta entre los filósofos, aunque sin dejar de ocupar una posición periférica.

## LA LIBERACIÓN DE LOS INTÉRPRETES

Una parte de los aspirantes, del final de los años 1950, surgió de la fracción innovadora de los historiadores de la filosofía. Restringidos al ámbito universitario, aunque también gozaban del reconocimiento y la estima de varios profesores de la Sorbona (entre los que debe incluirse a Jean Hyppolite), estos aspirantes debían desarrollar una vía original y diferente, tanto de la cultura académica como del existencialismo que se encontraba en ese momento expuesto a la competencia de las ciencias humanas y cuya búsqueda de un humanismo progresista, más o menos vinculado al marxismo, se consideraba estéril. Ese es el momento al que hace referencia Gilles Deleuze (1977, 18-20):

*Durante la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía. Simplemente entrábamos en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos, como cachorros, hacia una escolástica peor que la de la Edad Media. (...) De ese modo, tras la Liberación, la historia de la filosofía se reforzó entre nosotros, sin que nos diéramos cuenta, bajo el pretexto de abrirnos a un futuro del pensamiento que a la vez sería el más antiguo de los pensamientos (...) La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder en la filosofía e incluso en el pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor (...) Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen.*

Parecía inconcebible prescindir totalmente de un autor de referencia y acertado llegar a “descubrir” alguno. Luego, ¿a qué autor acercarse?, ¿a Bergson?, ¿a Hume? Nietzsche tenía la inmensa ventaja de formar parte del capital de la filosofía alemana, lo que permitía debilitar el capital de otros candidatos acaparados por los competidores de Deleuze: Hegel, Husserl y Heidegger.

Un desafío fundamental para los comentaristas profesionales era la libertad de interpretar, lo que consistía en introducir en filosofía la lógica de las rupturas literarias y artísticas. Un estilo personal inspirado, que aprovechase los recursos de la metáfora, de la alusión literaria y las asociaciones verbales, marcaba la distancia entre una obra original y el comentario académico impersonal.

La consagración de Georges Bataille y de Maurice Blanchot en los años 1960-70 es un indicio de las transformaciones que afectan, tanto al campo filosófico y a sus relaciones con la literatura, como a las definiciones del intelectual, sin olvidar la relación con la política. A diferencia del periodo anterior, el radicalismo intelectual podía ir acompañado de un desinterés por la política más o menos explícito. Todo sucede como si, entre 1962 (final de la Guerra de Argelia) y 1968, en el seno de la comunidad de filósofos con una reputación anti-

académica, se hubiese establecido una línea de separación entre aquellos que, según el modelo sartreano, combinaban la filosofía y los compromisos revolucionarios, y los que rechazaban, en ocasiones con vehemencia, los discursos mesiánicos sobre el papel de la clase obrera en la historia. Esa línea de separación escondía, en parte, una diferencia entre generaciones. El capital hegeliano-marxista aparecía como un desafío: mientras que unos (Sartre) intentaban preservarlo, no sin tratar de renovarlo, los otros lo descalificaban tratando de imponer una nueva definición de filósofo. En este periodo, el debate teórico sobre el estructuralismo se confundía con cuestiones sobre política e historia.

Gilles Deleuze, nacido en 1925, fue profesor asociado de universidad en historia de la filosofía (1957-1960). Este joven y brillante aspirante, que tenía una imagen de genio un poco dandi, era apreciado por Ferdinand Alquié y por Jean Hyppolite, y adulado por los estudiantes. Y si sus primeras publicaciones fueron relativamente conformes con las normas de excelencia académica, más tarde se dedicó a pensadores procedentes de tradiciones menos prestigiosas que la alemana y también a autores tan poco heréticos como Hume y Bergson, sus autores de juventud, e incluso a un escritor, Marcel Proust; y todo ello, sin llegar a ignorar a un autor situado en la cúspide de la filosofía como Kant quien, junto con Nietzsche, era uno de los pocos alemanes verdaderamente reconocidos en Francia desde hacía mucho tiempo, por no decir desde siempre. Al mismo tiempo que colaboraba con la revista marginal *Arguments*, donde presentó un extracto de su libro sobre Nietzsche (Deleuze, 1959) además de un artículo sobre el escritor Sacher-Masoch (Deleuze, 1961), publicó sus libros, en particular el que dedica a *Nietzsche* (1965), en una editorial universitaria ortodoxa como la editorial PUF<sup>1</sup>. Publicado en la editorial Minuit a partir de 1968, Deleuze tiende a convertirse en una figura de la vanguardia filosófica<sup>2</sup>.

Desde Bergson hasta Nietzsche, Deleuze recorrió el camino de una “filosofía de la diferencia”, de la que sería el primero en hablar. Mientras que la superación “dialéctica” de las oposiciones a *vs* -a (ser *vs* no ser, mismo *vs* otro...) constituía el

<sup>1</sup> A esta lista habría que añadir un conjunto de textos de carácter pedagógico, *Instincts et institutions* (1955), en la colección dirigida por Georges Canguilhem, “Textes et documents philosophiques”. La tesis, *Différence et répétition* se publicó también en la editorial PUF, en 1968, en el momento en que la editorial Minuit publicó *Spinoza et le problème de l'expression*, seguido de *Logiques du sens* en 1969.

<sup>2</sup> La editorial Minuit publicaba: la revista *Critique*, la colección “Critique”, a los llamados autores del “Nouveau roman”, la colección “Arguments” dirigida por Kostas Axelos, y la colección “Sens commun” dirigida por Pierre Bourdieu.

producto teórico más acabado de la vanguardia anterior bajo la influencia de Hegel y Marx, Deleuze rechazaba la vía de la conciliación y, recurriendo a Bergson (Deleuze, 1956), mostraba que la diferencia, en lugar de asimilar o de conciliar las oposiciones (duración-espacio, espíritu-materia, vivo-mecánico...), tenía la virtud de fundar, de engendrar y de preservar su diferencia irreductible: la pobreza de una reducción abrió paso a un proceso creativo.

El concepto de diferencia, relativamente conforme con la lógica escolar de la “superación”, sólo sirvió para señalar las carencias de las formas de conocimiento (también de las científicas), confirmando así las jerarquías filosóficas. El discurso filosófico se define ahora, no tanto como un dominio legítimo, con sus propios temas y preguntas, sino más bien por una función de exploración activa que consiste en detectar, en cualquier discurso, las singularidades conceptuales inclasificables o paradójicas, cuando no irresolubles. La diferencia podía adaptarse a una amplia variedad de contenidos e inscribirse en un doble registro: el de los significados inmanentes del discurso filosófico y el de los significados ordinarios. Como consecuencia de los cambios en la coyuntura ideológica, el concepto de diferencia pudo modificar su apariencia sucesivamente: desmovilizados y activistas, refinados y subversivos...

Nietzsche fue promocionado como el héroe de la lucha filosófica final, de la superación definitiva de las formas de pensamiento de la tradición científica simbolizadas por Hegel: “el superhombre va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y la transvaloración contra la dialéctica de la apropiación o de la supresión de la alienación” (Deleuze, 1962: 9). Gracias a Nietzsche, parecía salirse al fin de la monotonía de una época de compromiso uniformizante: “Lo que quiere una voluntad, es afirmar su diferencia” (Deleuze, 1962: 10). Había llegado el momento de clarificar: “no hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche” (Deleuze, 1962: 222).

El nuevo paradigma filosófico se caracteriza por el rechazo de las nociones corrientes, ingenuamente realistas y partidarias de la objetividad: “A la dualidad metafísica de la apariencia y de la esencia, y también a la relación científica del efecto y la causa, Nietzsche opone la correlación de fenómeno y sentido” (Deleuze, 1962: 3-4). Lo que se privilegia es el trabajo de interpretación: “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor” (Deleuze, 1962: 1). “Toda la filosofía es una sintomatología y una semiología. Las ciencias son un sistema sintomatológico y semiológico” (Deleuze, 1962: 4). En la segunda edición de *Proust et les signes*, Deleuze (1970: 195) escribe: “No hay Logos, no hay más que jeroglíficos. Pensar,

es interpretar, es entonces traducir”. La teoría “nietzscheana” de la pluralidad de “interpretaciones” consistía en subordinar cualquier interpretación a la calidad (“activa” o “reactiva”, “noble” o “ruin”) del intérprete. Mientras que el amo nietzscheano defiende la pluralidad y quiere la “diferencia”, el esclavo aparece en cambio como dogmático, realista, piadoso, respetuoso con lo absoluto, la unidad y la uniformidad, el fundamento, la verdad, etc. Sustituyendo la pregunta metafísica tradicional del qué (la esencia), por la de quién (¿quién quiere?), Deleuze subordina la validez de las afirmaciones a la calidad de quien las enuncia. En función de esa calidad se fundamentan los juicios, que nunca se ocupan con fidelidad de una realidad externa, sino que más bien se trata de evaluaciones, de juicios de valor que informan menos sobre las cosas que sobre el intérprete. Y puesto que lo único que está en juego es la voluntad de poder, se trata de un proceso de creación.

La dialéctica debe combatirse por su mal gusto, que la inclina a privilegiar la negación: “Sustituye la afirmación de la diferencia como tal por la negación de lo que difiere; la afirmación de sí mismo, por la negación del otro; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación” (Deleuze, 1962: 224). Detrás del conflicto filosófico entre Nietzsche-la-diferencia y Hegel-la-dialéctica, lo que estaba en cuestión no era una alternativa puramente abstracta, sino la disputa entre dos modelos de humanidad, una mezquina e hipócrita, la otra generosa y sincera: “«El placer de saberse diferente», el goce de la diferencia: este es el nuevo elemento conceptual, agresivo y aéreo, que el empirismo<sup>3</sup> opone a las pesadas nociones de la dialéctica y, sobre todo, como dice el dialéctico, al *trabajo* de lo negativo” (Deleuze, 1962: 10). Un discurso verdaderamente irresistible ¿Quién habría sido tan estúpido como para elegir deliberadamente una opción intelectual con tintes tan miserables de “tristeza”, de “resentimiento”, de “negatividad”, mientras que se le ofrecía una salida inteligente, “feliz”, “alegre”, “creativa”?

*Nietzsche y la filosofía* puede considerarse un manifiesto por una filosofía que dominaría el campo filosófico en Francia durante varias décadas. Con el concepto de la diferencia, Deleuze propuso, no sólo un concepto “subversivo”, sino un ethos intelectual basado en la búsqueda de lo inclasificable. Frente a la filosofía universitaria y la vanguardia hegeliano-marxista, anunciaba otra vía, decididamente antihumanista (sin sujeto y sin reconciliación por y en la historia), antirrealista (la interpretación prevalece sobre una realidad independiente), antiobjetivista (la objetividad de las ciencias es un mito), y

---

<sup>3</sup> Aquí, empirismo significa, más bien, inmanencia o rechazo de la esencia oculta.

finalmente, reconciliaba las figuras del filósofo y del artista.

## GENEALOGÍA

Michel Foucault ilustra bien la relación de la nueva generación de filósofos con las diferentes disciplinas y especialidades. No podemos comprender su trayectoria sin tener en cuenta la tensión entre los dos polos, el de la historia de la ciencia y el de la literatura. Si bien se inscribe en la línea de la epistemología histórica de Gaston Bachelard y de Georges Canguilhem, Foucault encuentra en los comentarios de los escritores de vanguardia una fórmula original de ruptura con la especialización universitaria. Lo que marca su relación con las ciencias humanas es el punto de vista anti-objetivista y soberano de filósofo que tiende a ver, en esas disciplinas de “saberes dudosos”, pretenciosos proyectos orientados, bien por el “positivismo”, bien por una antropología implícita e ingenua. La genealogía, nueva disciplina histórico-filosófica inventada por Foucault, se pretende a salvo de las clasificaciones. Esta disciplina se diferencia de la filosofía por el papel que concede a la historia, por otra parte, se distingue de la historia hecha por los historiadores, por el peso que concede a la “interpretación” de la “realidad”. En todo ello, Nietzsche apareció como una alternativa al camino seguido por la fenomenología para afrontar el problema de los fundamentos: “¿Puede un sujeto de carácter fenomenológico, transhistórico, dar cuenta de la historicidad de la razón? Aquí es donde la lectura de Nietzsche supuso para mí una fractura. Es decir, hay una historia del sujeto del mismo modo que hay una historia de la razón, y no debe buscarse el origen en un acto fundador y primero del sujeto racionalista” (Foucault, 1994: 6). “Mucho de lo que debo a Nietzsche corresponde a sus textos del periodo de 1880, donde la cuestión de la verdad, la historia de la verdad, y de la voluntad de verdad eran fundamentales para él” (Foucault, 1994: 15)<sup>4</sup>. Por una suerte de inversión paradójica, lo que Foucault (1994: 15) pedía que se destacase era el problema de la verdad: “mi problema jamás ha dejado de ser la verdad, el decir verdadero, el «wahr-sagen», la relación entre el «decir verdadero» y las formas de la reflexividad, reflexividad sobre sí mismo”.

Un Nietzsche genealogista de la moral aparece como el emblema de la ruptura

---

<sup>4</sup> Foucault precisa: “Creo que hay un cambio significativo en los textos de Nietzsche, entre los que, en términos generales, están dominados por la cuestión de la voluntad de saber y los que lo están por la cuestión de la voluntad de poder. Aunque no entraré en ese debate por una simple razón, y es que hace años que no he vuelto a leer a Nietzsche”.

filosófica con la tradición: “La genealogía es la historia en tanto que carnaval concertado” (Foucault, 1971: 168). “Toda esta farsa” que descubre el genealogista, debe “llevarse al extremo”, escribe Foucault, quien añade: “[el genealogista] debe poner en marcha un gran carnaval del tiempo en el que las máscaras no cesarán de volver” (Foucault, 1971: 168). De ello se desprende una “disociación sistemática de nuestra identidad”: se trata de “actualizar los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad” (Foucault, 1971: 170). Las nociones asociadas a la problemática hegeliano-marxista de la historia están siendo rechazadas: conciencia, yo, identidad, realidad, sentido y fin de la historia: “la historia tiene mejores cosas que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y narrar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los colapsos” (Foucault, 1971: 163).

Así, lo que opera en la historia son las disputas de las fuerzas interpretativas por imponer su dominación: “el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones” (Foucault, 1971: 158), “las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha” (Foucault, 1971: 161).

#### DEL IZQUIERDISMO AL POSMODERNISMO

Recurrir a la utilización de Nietzsche era útil para mantener las ambigüedades. Estas surgieron especialmente después de 1968 cuando se difundieron sus versiones vitalistas y libertarias, de las que Foucault, por otra parte, trató de distanciarse. Nietzsche se benefició entonces de la coyuntura ideológica determinada por los valores del espontaneísmo y de la contracultura. Nos encontramos ante una inversión total de las clasificaciones en el campo filosófico. En efecto, un pensamiento de tipo fenomenista o “ilusionista” (Schopenhauer) había aparecido durante mucho tiempo como políticamente conservador, puesto que se había construido específicamente contra las creencias atribuidas al racionalismo “positivista” y “cientificista” (la verdad, la realidad, el progreso...)<sup>5</sup>. Pero he aquí, que ahora la idea de una verdad plural, relativa, fragmentada pasó a la izquierda, desplazando a la derecha el discurso

---

<sup>5</sup> De hecho, antes de 1968, ciertas teorías críticas abordaron algunos de los temas de la Escuela de Frankfurt situando la ciencia y la racionalidad del lado de la tecnocracia y la burocracia. El estructuralismo se construyó a finales de los años 1950, en parte contra esta postura romántica, mediante una crítica de las nociones de sujeto y de alienación.

universalista considerado represivo, normalizador, uniformizante. Todo pasaba como si estuviese de un lado la ciencia, la represión, el dogmatismo, y del otro la liberación, el afecto, el perspectivismo<sup>6</sup>. El rostro de Zarathustra cambiaría, pasando del apoliticismo aristocrático (“pathos de la distancia”) a la marginalidad y la radicalidad<sup>7</sup>. Por ello, había distintas maneras de ser de vanguardia que se correspondían con las distintas maneras de apropiarse de Nietzsche. Así, podemos distinguir la posición del saber histórico o “genealógico”, encarnado por el filósofo de más prestigio, Michel Foucault; la posición libertaria, vitalista y místico-existencial de los filósofos marginales de la universidad de Vicennes, como Gilles Deleuze y Jean-François Lyotard; y la posición intelectualista de la historia hereje de la filosofía (“deconstrucción”) de Jacques Derrida.

El congreso celebrado en Cerisy en 1972 y dedicado a Nietzsche resulta una situación de observación cuasi experimental sobre la situación de la vanguardia filosófica (sólo faltaba Foucault). Alrededor de Pierre Klossowski y de Maurice Blanchot se dan cita diferentes fracciones de la vanguardia. Maurice Blanchot acababa de publicar un libro sobre Nietzsche dedicado a Gilles Deleuze y era un gran admirador de Derrida y de Foucault (la admiración era recíproca en ambos casos). Deleuze, Derrida y Lyotard estaban en el congreso y contaron con el apoyo de los “jóvenes”, lo que atestigua su radicalidad política y filosófica. Equivalente del izquierdismo político en el orden filosófico, Nietzsche resulta ser para todos los intérpretes, el portador de la noción de “diferencia”: aporta al nuevo pensamiento la garantía de que no se caerá en la “teología”, el “logocentrismo”, etc. Pero Nietzsche, se percibe además dividido entre dos grupos de propiedades: un grupo exotérico que reposa sobre la “afirmación”, la “vida”, el “afecto”, la “inversión” de las “jerarquías”..., y un grupo esotérico que, como la “ocultación” (según el título de dos ponencias presentadas en el congreso), el “juego”, la “apariencia”, la “lectura”, el “estilo”, la “máscara”, sugiere toda la complejidad de un autor destinado a lectores entendidos, raros y sutiles. Este doble grupo puede oponerse a un conjunto de términos asociados a la vieja filosofía, tales como la “representación”, la “metafísica”, la “identidad”, la

---

<sup>6</sup> La relación de Michel Foucault con las corrientes de pensamiento del “deseo” parece ser una excepción a esta orientación general, al menos si consideramos su obra a partir del primer tomo de la *Histoire de la sexualité*, la *Volonté de savoir*, publicado en 1976, al final de este periodo “izquierdista” (y tal vez rompiendo con él).

<sup>7</sup> Oswald Spengler se inclinó ideológicamente hacia la izquierda, tal como lo muestra Jacques Bouveresse (2012).

“unidad”, el “sentido”, la “interpretación”<sup>8</sup> (“reductora”, la interpretación “reduce” a un “sentido” y a “un” sentido, a la “representación”).

Deleuze y Lyotard, profesores en la universidad de Vicennes, representan una versión de Nietzsche, al mismo tiempo vitalista y politizada. El “pathos de la distancia” se ve retraducido en el lenguaje de la subversión cultural radical y generalizada. Con estos autores, Nietzsche se convirtió en un gran “rebelde”. Ambos insistirán en ese sentido. Mientras que Marx y Freud se contentarían, a juicio de Deleuze, con sustituir los viejos códigos por otros “nuevos”, Nietzsche los rechaza todos: “Nietzsche no intenta hacer una recodificación. Él dice: todavía no se ha hecho lo suficiente, todavía no sois más que niños”. Nietzsche es el “pensamiento nómada”, la filosofía para uso de los “rebeldes”: “El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la ley, la institución, el contrato (...) Sin embargo, si Nietzsche no forma parte de la filosofía, tal vez se deba a que es el primero en concebir otro tipo de discurso a modo de contra-filosofía. Es decir, un discurso ante todo nómada” (Deleuze, 1973: 160 y 174).

El carácter irracionalista del izquierdismo nietzscheano se acentúa aún más con Jean-François Lyotard, que trata de oponer la “intensidad” y el “afecto” a la “representación” de las “teorías” filosóficas y científicas: “Lo que promueve la representación es la debilidad, la pérdida de intensidad, el abandono”. Lyotard descubre el lenguaje de la mística en su esfuerzo por superar todas las limitaciones, todas las oposiciones: “El autor es aniquilado en el texto, el texto es aniquilado por los lectores (...) El aniquilamiento es sobre todo disolución, lisis, liquidación, pérdida de confianza...”. Este radicalismo filosófico se ve reforzado por el prestigio del izquierdismo político:

*Más importante que el izquierdismo político, más cerca de una aproximación de las intensidades: un amplio movimiento soterrado, (...) Paros en la producción, confiscaciones (robos) de productos para el consumo, rechazo a “trabajar”, comunidades (¿irreales?), espectáculos, movimiento de liberación sexual, ocupaciones (de locales públicos, de centros de trabajo, de inmuebles), secuestros, producción de sonidos, de palabras, de colores, sin “intención artística”. Estos son los “hombres de excesos”, los “amos” de hoy: personas marginales, pintores experimentales, pop, hippies y yippies, parásitos, locos. Hay más intensidad y menos intención en una hora de sus vidas, que en*

---

<sup>8</sup> La interpretación es un término ahora mal visto, después de haber sido valorado como un arma contra el realismo.

*trescientas mil palabras de un filósofo profesional. Más nietzscheanos que los lectores de Nietzsche* (Lyotard, 1973: 157).

Es en este periodo cuando comienza la canonización universitaria de Nietzsche, que se convierte entonces en un autor de programa. De este modo, se multiplica la aparición de libros<sup>9</sup>, de artículos, de números especiales de revistas científicas (*Revue philosophique*<sup>10</sup>), de manuales universitarios; y las cátedras universitarias en favor de autores nietzscheanos dejan de parecer impensables<sup>11</sup>.

Podemos plantear como hipótesis que el posmodernismo es una versión desmovilizada del izquierdismo filosófico. Algunas pistas van en esa dirección. Recordemos, para empezar, que es Jean-François Lyotard quien introdujo el término en Francia. No en vano, los filósofos de vanguardia se distanciaron bastante pronto de las formas estructuradas y organizadas de lucha contra el capitalismo, en las que veían una repetición de las mismas ilusiones que pretendían combatir. Mientras que unos se apartan de cualquier compromiso y se consagran a una forma de estetización de la existencia, otros mantienen lazos, más o menos explícitos, con la política, pero sin otra referencia que las “luchas”, tan radicales como poco concretas. Entre el filósofo de izquierdas y el posmodernismo, no es extraño que podamos encontrar principios de clasificación y de evaluación muy cercanos: una lucha contra los ídolos que suponen los fundamentos, los absolutos, la verdad y la “representación”; la celebración de la acción, del afecto y del deseo; la utilización del modelo del texto, del relato, de la interpretación. Una alternativa a la ciencia “positivista” y “determinista”, esa fue la lección más importante que el historiador Paul Veyne conservó de su amigo Michel Foucault. La “buena” ciencia se acerca al arte a través de su dimensión creativa (Veyne, 1971).

---

<sup>9</sup> Entre los que cabe destacar: Pierre Klossowski (1969), Jean-Michel Rey (1971), Bernard Pautrat (1971), S. Kofman (1972). Habría que añadir a esta lista otros trabajos, y en particular *L'Entretien infini* de Maurice Blanchot (1969) que, si bien no se trata estrictamente de un libro sobre Nietzsche, sí le dedica un amplio espacio “al margen” de los libros de Michel Foucault, de Gilles Deleuze, de Eugen Fink, de Jean Granier y de los artículos de Jacques Derrida incluidos en *L'Écriture et la différence*.

<sup>10</sup> En el número especial dedicado a Nietzsche por la *Revue philosophique* (nº 3, juillet-septembre 1971) colaboraron universitarios como Jean Granier, Angèle Kremer-Marietti y Pierre Trotignon.

<sup>11</sup> Incluso para algunos peor considerados como Jean Granier, y más tarde Sarah Kofman.

El posmodernismo se reclama heredero de un cierto número de autores que le proporcionan legitimidad. Esa es la razón por la que junto a Nietzsche se evoca a las grandes figuras del pragmatismo, sobre todo a William James y John Dewey. Fue Gilles Deleuze el que contribuyó al regreso de Gabriel Tarde, sociólogo olvidado durante mucho tiempo, también apreciado por Bruno Latour, y a quien se tiende a presentar como una víctima de la sociología “dominante” representada por Durkheim.

De este modo, podemos defender que entre los años 1970 y los años 2000 se produjo, en el polo de los pensadores de vanguardia, una redistribución de las posiciones filosóficas. El debilitamiento del izquierdismo político proporcionó una salida al marxismo, objetivo de los “nuevos filósofos” y de los filósofos universitarios que optan por el regreso a la *philosophia perennis*. Sacrificar a Marx sin renunciar a Nietzsche (y Freud) era el modo de conservar el capital de radicalidad y de resistir al regreso a la ortodoxia filosófica, la de las “filosofías del sujeto” y de la “filosofía política”. Muy pronto se presentaría otra amenaza hasta entonces desconocida: la aparición de la filosofía analítica, frente a la cual, las herramientas deconstructivistas parecen, sino insignificantes, al menos sí inapropiadas. Pero un nuevo refuerzo compensaría ese riesgo, el de los “teóricos” americanos que contribuyeron a hacer de la *French Theory* el pensamiento global de todas las vanguardias. Entre los “americanos en París”, Richard Rorty fue sin duda uno de los más valiosos, ya que aportó la garantía de poseer un capital filosófico acumulado en parte gracias a la filosofía analítica. De ese modo, Rorty se sumaba a un conjunto de lectores de la vanguardia francesa en el que se encontraban los intérpretes americanos de Derrida, Foucault, y de autoras feministas como Judith Butler, etc.

El posmodernismo era en el fondo, un modo atrevido de constatar el estado de las relaciones de fuerza en el campo filosófico. Los filósofos de la diferencia y de la disidencia, y los pensadores y ensayistas conservadores, compartían el rechazo a las pretensiones de la ciencia, de la racionalidad y de las ideologías “totalizantes” (o “totalitarias”). La importancia que se atribuía a la lógica en la argumentación filosófica no podía ser percibida más que como una invasión de los positivistas bárbaros (anglosajones). Para Deleuze, Wittgenstein no era más que un “asesino de la filosofía”<sup>12</sup>.

Nietzsche posee casi todo lo necesario para seducir a las distintas fracciones de la vanguardia: un estilo excelente, un tono profético, la falta de un “sistema”, la

---

<sup>12</sup> Wittgenstein no fue únicamente una figura negativa. Algunos autores posmodernos como Lyotard, intentaron interpretarlo en un sentido posmoderno aceptable.

crítica de la objetividad científica, etc. A pesar de ello, y si consideramos al conjunto del autor y su obra, su canonización fue en parte paradójica, puesto que debía asumir ciertos rasgos que se oponían a los valores radicales que proclamaba. Lo cual suponía, como condición necesaria, guardar silencio sobre sus orientaciones conservadoras y elitistas, el rechazo a distinguir entre el profetismo y el “saber alegre”, entre la transvaloración de los valores y la crítica de las ilusiones metafísicas o religiosas, entre los aforismos oscuros y las ideas claras y vigorosas. Este es el tipo de piedad que conservaban estos pensadores impíos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BLANCHOT, M. (1969) : *L'Entretien infini*, París, Gallimard.
- BOUVERESSE, J. (2012) : “Ce que des auteurs infréquentables ont à dire à ceux qui ne veulent pas leur ressembler”, *Agone*, 48.
- DELEUZE, G. (1952) : *Hume, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie* (avec A. Cresson), París, PUF.
- DELEUZE, G. (1953) : *Empirisme et subjectivité*, París, PUF.
- DELEUZE, G. (1955) : *Instincts et institutions*, París, Hachette.
- DELEUZE, G. (1956) : “La conception de la différence chez Bergson”. *Les Études bergsoniennes*, Vol. 4.
- DELEUZE, G. (1959) : “Sens et valeurs”, *Arguments*, 15.
- DELEUZE, G. (1961) : “De Sacher-Masoch au masochisme”, *Arguments*, 21.
- DELEUZE, G. (1962) : *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF.
- DELEUZE, G. (1963) : *La philosophie critique de Kant*, París, PUF.
- DELEUZE, G. (1964) : *Marcel Proust et les signes*, París, PUF.
- DELEUZE, G. (1966) : *Le bergsonisme*, París, PUF.
- DELEUZE, G. (1968a) : *Différence et répétition*. París, PUF.
- DELEUZE, G. (1968b) : *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit.
- DELEUZE, G. (1969) : *Logiques du sens*, París, Minuit.
- DELEUZE, G. (1970) : *Marcel Proust et les signes*, (2<sup>ème</sup> édition), París, PUF.
- DELEUZE, G. (1973) : “Pensée nomade”, 10-18, en *Nietzsche aujourd'hui?*, Tomo 1.

París.

DELEUZE, G. (1977) : *Dialogues* (avec Claire Parnet), París, Minuit.

DURKHEIM, E. (1955) : *Pragmatisme et sociologie*, París, Vrin.

FOUCAULT, M. (1971) : “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF (publicado en M. Foucault (1991) : *Dits et écrits*. Tomo 2, París, Gallimard).

FOUCAULT, M. (1994) : “Structuralisme et poststructuralisme” (entrevista con Gérard Raulet) en *Telos*, 55, vol. XVI, printemps, recogido en FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Tome 4.

KLOSSOWSKI, P. (1969) : *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France.

KOFMAN, S. (1972) : *Nietzsche et la métaphore*, París, Payot.

LYOTARD, J.-F. (1973): “Notes sur le retour et le kapital”, en *Nietzsche aujourd’hui?* 10-18. Tomo 1, París.

NIETZSCHE, F. (1965): *Nietzsche* (Conjunto de textos escogidos y presentados por G. Deleuze), París, PUF.

PAUTRAT, B. (1971) : *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil.

REY, J.-M. (1971) : *L’enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París, Seuil.

VEYNE, P. (1971) : “Foucault révolutionne l’histoire”, en *Comment on écrit l’histoire*, París, Seuil.

Recibido: 4 de octubre de 2013

Aceptado: 19 de noviembre de 2013

**Louis Pinto**, director de investigación emérito en el CNRS (CESSP-CSE), se ha dedicado a la sociología de los intelectuales –y especialmente de los filósofos–, así como a otros temas como la institucionalización de la categoría de consumidor. En el ámbito de la cultura, ha trabajado sobre los gustos y los sistemas de clasificación (los discursos cultos sobre las obras de arte, la arquitectura de Beaubourg, el espíritu literario). Algunas de sus publicaciones más destacadas son: *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France* (1995), *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine* (2007), *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au 20<sup>ème</sup> siècle* (2009), *Le Collectif et l'individuel. Considérations durkheimiennes* (2009), *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier* (2010). También ha publicado un estudio: *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social* (1999, 2002). louis.pinto@cse.cnrs.fr