

# 1968: Zaratustra posfordista

German Cano

Universidad Complutense de Madrid  
germcano@ucm.es



Fecha de recepción: 30/11/2021

Fecha de aceptación: 9/2/2022

## Resumen

En este artículo trataré de discutir la tesis según la cual el «efecto Nietzsche» en el pensamiento francés ligado al Mayo del 68, aparte de inaugurar una funesta «hermenéutica de la inocencia», solo sirvió de trinchera ideológica en una «revolución pasiva» frente a las reivindicaciones políticas y económicas de la clase trabajadora. A la luz de esta intención, me gustaría explorar en qué medida el efecto intempestivo nietzscheano empieza a cobrar sentido en un nuevo escenario «histórico» que busca esclarecer otro sentido de su «modernidad» y su sentido crítico de gobierno. Un movimiento aún crítico que, en esa medida, se caracteriza por una insurrección contra ese orden del tiempo que tiene sus coartadas teóricas en cierta lectura de Hegel y el historicismo del siglo XIX, y que termina reconociendo también los efectos peligrosos de su total distensión.

**Palabras clave:** Nietzsche; Deleuze; Foucault; Mayo del 68; historicismo; crítica; capitalismo; neoliberalismo; política; Hegel

## Abstract. 1968: Post-Fordist Zarathustra

In this article I aim to discuss the thesis that the “Nietzsche effect” in French thought linked to May ‘68, apart from launching a disastrous “hermeneutics of innocence”, only served as an ideological trench in a “passive revolution” in the face of the political and economic demands of the working class. With this aim in mind, I would like to explore to what extent the Nietzschean “untimely” effect begins to make sense in a new “historical” scenario that seeks to clarify another sense of its “modernity” and its critical sense of government; a still critical movement which, to that extent, is characterised by an insurrection against that order of time that has its theoretical alibis in a certain reading of Hegel and nineteenth-century historicism, and which also ends up recognising the dangerous effects of its total distension.

**Keywords:** Nietzsche; Deleuze; Foucault; May ‘68; historicism; critique; capitalism; neo-liberalism; politics; Hegel

## Sumario

1. El orden y el tiempo
  2. Una «problematización» intempestiva
  3. Una pedagogía contra «el último humano»
  4. Una «ilustración malvada»
  5. ¿Nietzsche y el espíritu capitalista?
  6. Nietzsche tras el 68
- Referencias bibliográficas

Cuando Zaratustra hubo dicho estas palabras contempló de nuevo el pueblo y calló: «Ahí están», dijo a su corazón, «y se ríen: no me entienden, no soy yo la boca para estos oídos. ¿Habrá que romperles antes los oídos, para que aprendan a oír con los ojos? ¿Habrá que atronar igual que timbales y que predicadores de penitencia? ¿O acaso creen tan sólo al que balbucea? Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a eso que los llena de orgullo? Cultura lo llaman, es lo que los distingue de los cabreros».

Por esto no les gusta oír, referida a ellos, la palabra «desprecio». Voy a hablar, pues, a su orgullo. Voy a hablarles de lo más despreciable: «el último humano».

Y Zaratustra habló así al pueblo: «Es tiempo de que el ser humano fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado».

¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el ser humano dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros.

«¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del ser humano más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo».

¡Mirad! Yo os muestro el último humano. «¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?» —así pregunta el último humano, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último humano, que todo lo empujeña. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último humano es el que más tiempo vive.

«Nosotros hemos inventado la felicidad» —dicen los últimos humanos, y parpadean». (Nietzsche, 1999a: 22)

## 1. El orden y el tiempo

Todo lector familiarizado con Nietzsche conoce sin duda esta importante cita del prólogo del *Zaratustra*. Me gustaría explorar en estas páginas en qué sentido esta, en principio, *fracasada* interpelación educativa hacia los «últimos humanos», «orgullosos de su cultura» —sin duda, un tema que preocupa mucho a Nietzsche desde sus inicios: la crisis del modelo historicista e idealista de reproducción cultural— y sordos a esta buena nueva, empieza a ser escuchada desde otros «oídos» en el contexto filosófico próximo al llamado *Mayo francés*. A la luz de esta indagación trataré asimismo de discutir la tesis según la cual este «efecto Nietzsche» en el 68, aparte de inaugurar una funesta «hermenéutica de la inocencia», solo sirvió de trinchera ideológica en una «revolución pasiva» frente a las reivindicaciones políticas y económicas emergentes de la clase trabajadora (Rehmann, 2004; Losurdo, 2002).

Arranquemos preguntándonos contra qué dirigía su crítica el Mayo del 68. Enfocada contra la «pesadez de la sociedad tradicional», pero también contra «el dogma comunista de la Revolución que obligaba a esperar que le llegara la hora manteniendo la obediencia al partido» y «el dogma estatal del progreso» (Donzelot, 2007: 140), la experiencia política de la época comenzaba a reclamar otros diagnósticos teóricos que ya no eran exactamente los procedentes del marxismo y el psicoanálisis; una reflexión sobre el «poder» que desplazaba la gramática marxista de la explotación a otros escenarios no tan invisibles o «inconscientes» como «secretos» desde la economía normalizada de la información y el uso político de la palabra.

Por otra parte:

[...] el progreso debía permitir una evolución autónoma de la sociedad, el cumplimiento de un proceso que la llevaría naturalmente hacia la realización de su ideal. Pero ese ideal —se dirá en Mayo del 68— también se había convertido en la coartada de un orden, de un orden del tiempo que hacía del progreso un fin en sí, que ignoraba los sueños, los deseos, los conflictos, las contradicciones —toda la vida real de la sociedad— en nombre de los imperativos abstractos del crecimiento. (Donzelot, 2007: 140)

El deseo de «cambiar la vida». Esta era la nueva consigna de una década, la de los sesenta. Un umbral en donde el contrato social de posguerra que legitimaba el reparto desigual de las cargas del progreso empezaba a ser experimentado como malestar, si no como una nueva forma de dominio («Uno no se enamora de una curva de crecimiento», rezaba un grafiti en la Sorbona). Si este deseo y este malestar encontraron en el pensamiento de Nietzsche su legitimación fue, entre otras razones, por este *rechazo del orden temporal del progreso* y sus expectativas siempre postergadas. En esa invitación a esta nueva espontaneidad corporal «no se temía, pues, tanto el regreso de la guerra civil como al orden que se instauraría para conjurarla» (Donzelot, 2007: 141).

Dicho esto, me gustaría explorar en qué medida el efecto intempestivo nietzscheano empieza a cobrar sentido en este nuevo campo histórico que busca esclarecer otro sentido de su modernidad y su sentido de gobierno. Un movimiento aún crítico, crítico más bien *de otro modo*, que, en esa medida, se caracteriza, por un lado, por una insurrección contra ese orden del tiempo que tiene sus coartadas teóricas en cierta lectura de Hegel y el historicismo del siglo XIX y que, probablemente, termina subestimando también los efectos peligrosos de su total relajamiento. Nietzsche va a permitir al 68 pensar, pues, esta modernidad del tiempo insurrecto más allá del orden historicista, pero también de esa distensión posterior, surgida en las postrimerías de los sesenta, totalmente aligerada de problematización histórica que será reivindicada por parte de los llamados *nuevos filósofos*, cierto pensamiento «posmoderno» y, desde luego, el neoliberalismo<sup>1</sup>.

1. Como muy bien advertirán, entre otros, Deleuze, el fenómeno mediático que, surgido tras el agotamiento de Mayo del 68, da voz a los *nuevos filósofos* (Glucksman, Bernard-Henry

En lo que sigue quisiera, pues, analizar algunas coordenadas teóricas de esta nueva recepción nietzscheana ante el telón de fondo de lo que Foucault, siguiendo este marco teórico, va a denominar *crisis de la sociedad disciplinaria*, un umbral que, entiendo, solo puede clarificarse desde la crítica nietzscheana de la ideología «moral» y la emergencia sociológica del nihilismo. Aunque en los últimos tiempos sea frecuente encontrar diagnósticos orientados a subrayar las consecuencias despolitizadoras y culturalistas (la atención microfísica o «molecular») del «giro nietzscheano» en el llamado *pensamiento del 68*, así como el supuesto desplazamiento «restaurador» y naturalizador del orden capitalista que supuso esta recepción de cara a consolidar la hegemonía del neoliberalismo y sus élites económicas desde los años setenta (la ideología del «vivir peligrosamente»), me gustaría confrontar este relato crítico señalando otras posibles aproximaciones. Es más, creo que la lectura que, dando por bueno «el eclipse del Nietzsche francés» (Schrift, 1995: 123), se limita a entender la influencia del «efecto Nietzsche» en los años sesenta como un funesto desvío provisional respecto al humanismo, la democracia liberal y la acción intencional del sujeto (Ferry y Renault, 1991), deja de lado las nuevas exigencias críticas que, desde la introducción de cuestiones como la corporalidad, el 68 planteó en relación con las nuevas subjetividades emergentes.

## 2. Una «problematización» intempestiva

Si cabe hablar de una «problematización Nietzsche» tras la posguerra francesa es, en primer lugar, porque su obra empieza a anudarse con una serie de nuevas cuestiones que no encuentran respuesta en el campo intelectual tradicional, un tipo de cuestionamiento del orden cultural que entiende y toma distancia respecto a los nuevos «problemas», entendiendo estos no ya como obstáculos o limitaciones que el imaginario hegemónico de época experimenta en relación con algo externo, sino en relación consigo mismo, un modo de utilizar la historia para dar cuenta de un presente en tensión<sup>2</sup>. El pensamiento francés

---

Lévi, principalmente) y sus dicotomías abstractas (libertad o totalitarismo; democracia o terror, etc.) marca un desplazamiento *restaurador* respecto a la figura experimental del intelectual, las nuevas problematizaciones políticas ligadas a lo corporal y la tensión filosófica abiertas años antes bajo esa atmósfera nietzscheana. Llama la atención que, en los noventa, consolidado el giro hegemónico del neoliberalismo, la mayoría de los «filósofos» reactivos franceses se unieran para declarar la guerra abierta a Nietzsche y su nefasta influencia (Bosteels, 2013).

2. La problematización nietzscheana posibilitaba, en suma, politizar la vida cotidiana, ese nivel «molecular» *revelado* ahora en las luchas de los sesenta. «Si la lectura de tus libros (desde Nietzsche hasta lo que presiento de *Capitalismo y esquizofrenia*) [comenta Foucault a Deleuze] ha sido para mí tan esencial, se debe a que me parece que van muy lejos en la posición de este problema: bajo ese viejo tema del sentido, significado, significante, etc., por último, la cuestión del poder, de la desigualdad de los poderes, de sus luchas. [...] Y designar los lares, los núcleos, denunciarlos, hablar de ellos públicamente, es una lucha, no es porque nadie tuviera aún conciencia de ello, sino porque tomar la palabra sobre este tema, forzar la red de la información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, designar el

empezaba a extraer lecciones de una perspectiva genealógica, una crítica de la moral y un nuevo modelo formativo. Estos brindaban además un modelo metodológico ya no orientado a una «crítica de la Razón» o del desarrollo evolutivo en su conjunto, sino a un presente concreto, una actualidad agudamente consciente de su herencia cultural, pero también del agotamiento nihilista de esta (Vattimo, 1989: 75). Se trataba de resaltar el espesor histórico que habitaba el presente lejos de lecturas críticas maximalistas apuntando a una multiplicidad de procesos y temporalidades (Vázquez García, 2021: 77).

¿Excesivas atribuciones y exigencias para una «filosofía» que, de ser objeto de una transformación práctica y crítica en Marx, recuperaba, en parte, cierto potencial *cultural* tras las crisis revisionistas del marxismo y el agotamiento idealista? *Nietzsche y la filosofía*, el significativo título del influyente libro de Deleuze de 1967 (Deleuze, 1987), intentaba trasladar al pensamiento político justo esta nueva urgencia: trabajar en una praxis filosófica a la altura de los tiempos de posguerra, asignar a la filosofía transformada la tarea de «diagnóstico» de las fuerzas históricas que el historicismo en todas sus versiones no podía ya cumplir. De ahí que, como destacaba Foucault, la orientación médico-cultural del nuevo uso histórico («genealogía») emerja a contrapelo del uso servil que la historia había realizado hasta entonces respecto a una filosofía idealista en última instancia «religiosa y demagógica». En la medida en la que el presente ya no se esconde en la falsa voluntad de una ley superior y la óptica genealogista no reniega ya hipócritamente de su carácter de perspectiva, el nuevo sentido histórico accede a esa hasta ahora renegada dimensión terapéutica de «lo próximo» (el cuerpo, la vida cotidiana, las diferentes energías en liza, los diferentes estratos o «juegos lingüísticos» del poder) (Foucault, 1997: 52).

Importa señalar que el peculiar regreso teórico a la intempestividad de Nietzsche como relevo de la crítica marxiana al hegelianismo también surgía del diagnóstico de que las sociedades capitalistas de posguerra sintomáticamente «volvían» a los territorios ideológicos burgueses del capitalismo decimonónico. El capital «restauraba» lo que «desterritorializaba», aunque también banalizándolo. Como escriben Deleuze y Guattari con la mirada puesta en la segunda intempestiva nietzscheana: «Todo vuelve a pasar, todo vuelve de nuevo, los Estados, las patrias, las familias. Esto es lo que convierte al capitalismo, en su ideología, en “la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído”» (Deleuze y Guattari, 1995: 40-41). Desde este ángulo, el «efecto Nietzsche» debe entenderse como un intento de comprender el desarrollo de un capitalismo que ahoga la tensión histórica de futuro en una suerte de «fin de la historia», un escenario crepuscular, epigonal que, liberado supuestamente de las falsas abstracciones del pasado, sin embargo, solo deslegitima ya cínicamente las fuentes culturales energéticas del valor en su destructivo desenmascaramiento de los «valores superiores».

---

blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso para otras luchas contra el poder» (Foucault, 1998: 15).

Aquí sin duda debemos ser matizados. No se trata tanto de que Nietzsche ocupe ahora el lugar de Hegel simplemente por la *hybris* de su «totalitarismo teórico» —perspectiva liberal luego hegemónica—, cuanto de que el «hegelianismo» obstaculiza una mejor comprensión de lo histórico y la immanencia en virtud de una ficción racional retrospectiva. Esta «racionalidad» no solo confunde ideológicamente lo empírico y lo formal, la efectividad y la idealidad, lo finito y lo infinito, sino que se presenta como una suerte de «buena nueva» neoevangélica. De este modo bloquea la promesa de otra historicidad y otra relación con la política, pero también el reconocimiento de cierta «herencia» histórica. Este escatológico «fin de la historia» de fuertes ecos cristianos ha sido bien analizado por Derrida, en su crítica a Fukuyama desde su atención a una «lógica del fantasma» distinta de la idealista, una propuesta que «excede necesariamente una lógica binaria o dialéctica, aquella que distingue u opone *efectividad* (presente, actual, empírica, viva —o no—) e *idealidad* (no-presencia reguladora o absoluta)» (Derrida, 1995: 77). Es a la altura de esta situación —esa crisis del relato liberal que, pese a todo, se empeña en reivindicar Fukuyama (Derrida, 1995: 83)— desde donde los asedios «espectrales» de Nietzsche y de Marx entran, más que en colisión, en un fructífero diálogo frente a las distensiones liberales y neoliberales del problema de la historicidad y el porvenir (Cano, 2020). Es más, ¿no es Nietzsche quien permite ahora un peculiar «regreso a Marx» sin el lastre del marxismo más hegelianizante?

Por otro lado, en la medida en que Deleuze en su *Nietzsche y la filosofía* comienza a defender «el proyecto de Nietzsche como la solución y la radicalización de la crítica kantiana» (Negri y Casarino, 2012: 175), reparamos no solo en la necesidad epocal de pensar la problemática de la práctica hurtada desde los parámetros de la filosofía de la historia hegeliana, sino en cómo esta problematización filosófica necesitaba ir más allá de la pinza del estructuralismo y el existencialismo, pero también de la falsa oposición entre vitalismo y «fin de la historia»<sup>3</sup>.

Una aproximación de este tipo, asimismo, ha de cuestionar la afirmación de que el «efecto Nietzsche» en este izquierdismo cultural representa lo que Gramsci llamaba *revolución pasiva* (Rehmann, 2004). Es más bien la distensión ideológica neoliberal del «fin de la historia» contra la que se alza el posnietzscheanismo francés la que sirve de coartada estratégica para esta «contrarrevolución» (Virno, 2003: 127) o «revolución pasiva» enfrentada a las demandas sesentayochistas. Es esta la que va a debilitar toda tensión de futuro bajo un horizonte de porvenir solo individualizado y una situación de poder económico supuestamente ya concluida.

3. Debemos observar aquí que la alternativa entre la «oscuridad» vital del horizonte que permite la acción histórica y la inercia del historicista crepuscularmente consciente, sobre la que gira la segunda intempestiva, es aún dependiente de un esquema hegeliano. «No es casualidad que Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, lleve a cabo una verdadera recuperación de la historia y de la historiografía, que culmina en la noción del pensamiento genealógico» (Vattimo, 1989: 283).

En este nuevo escenario, pese a todo, «filosófico» emergerán no pocas cuestiones contemporáneas que nos son hoy relevantes, entre ellas la fricción entre la posición del «cinismo histórico», ligado según Nietzsche al historicismo (Nietzsche, 1999b), y una nueva apertura al problema material y subjetivo de las relaciones entre la teoría y la práctica. Ahí encontramos, por ejemplo, algunas de las razones del regreso foucaultiano a otro cinismo, el antiguo como un modo de pensar los modos militantes, formas en los que los cuerpos pueden exponerse en su «decir verdad» (Foucault, 2010). Si el problema del presente se intensifica como una densa atmósfera que obliga a posicionarse al pensador y a no percibirse, *à la Husserl*, como «funcionario de la historia» es justo porque, *muerto* el orden teológico del tiempo historicista, la filosofía, ahora explícitamente encarnada en vida y cuerpo —«ese cuerpo [que] ya no es obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo» (Deleuze, 1986: 251)—, cobra un nuevo sentido tanto en la teoría como en la práctica. Pensar esa emergencia del cuerpo indisciplinado con la ayuda de Nietzsche abría un escenario filosófico nuevo y una relación más compleja entre la teoría y la praxis.

Que solo se piense bien el presente, en definitiva, desde una emergente «intolerancia» material y corporal hacia sus bloqueos no solo significa llamar la atención sobre un plano estético-afectivo previo, sino también que la crítica se *apasiona*, se moviliza, desde otro lugar más apremiante, las diferentes fuerzas que no se limitan a adaptarse a ese *estúpido* —por cínico, cabría añadir— «orden del tiempo». Esto es «un asunto de vida o muerte» (Deleuze, 1995: 171).

La estupidez y la bajeza no cesan de formar nuevas alianzas. La estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, las de nuestros contemporáneos, nuestra estupidez y nuestra bajeza. A diferencia del concepto intemporal de error, la bajeza no se separa del tiempo, es decir del transporte del presente, de esta actualidad en la que se encarna y se mueve. Por eso la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, [...] Pensar activamente, es «actuar de una forma inactual, o sea contra el tiempo, y a partir de ahí incluso sobre el tiempo, en favor (así lo espero) de un tiempo futuro». (Deleuze, 1986: 151)

Este juego entre el orden histórico y el tiempo intempestivo debe entenderse en su tensión propia. «Sin la historia, la experimentación quedaría indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, sino filosófica» (Deleuze, 1995: 171). La fórmula nietzscheana *enfermo de su época*, enfermo para tener el nuevo derecho *crítico* a pensar el sentido y el valor, ¿no adquiriría así toda su relevancia para la actualidad inquieta de un cuerpo social, el de la posguerra francesa, que empezaba a sentirse «enfermo», por ejemplo, de su familia, su forma de educarse, trabajar, relacionarse o practicar su sexualidad, de unos valores e identidades demasiado *pesados* que estaban ya siendo cuestionados por las nuevas formas de vida?

Si cabe hablar en el campo intelectual francés de posguerra, en suma, de una «atmósfera nietzscheana» es por la creciente conciencia de esta *inadaptación* y de formas de resistencia al determinado encuadramiento disciplinario,

la racionalidad productivista del consenso social de posguerra. Si ese «peso estúpido» inercial o malestar ante el poder del Estado social empezaba a sentirse ahora críticamente, a diferencia de las generaciones ascético-morales anteriores, como un poder ya no soportable, ¿no era porque, como planteaba Nietzsche, esas «cadenas morales» civilizatorias, funcionales para la reproducción social, *en virtud de su consolidación histórica*, podían ahora por fin «aligerarse» en sus ahora herederos en pos de nuevos experimentos subjetivos de libertad, nuevas aventuras críticas de una nueva ascética moderna que podía dejar de ser ya solo liberal-burguesa u obrerista? Aquí, sin embargo, es necesario no confundir, como sucede habitualmente, el sentido de la crítica sesentayochista de influencia «nietzscheana» («cambiar la vida») a la subordinación bajo el Estado providencia de su crítica de corte liberal. Mientras el izquierdismo «ya no *quería* ser gobernado como antes» en nombre del orden disciplinario del Progreso, el reformismo liberal lamentaba que ya no «se *podía* gobernar como antes» (Donzelot, 2007: 162) Es decir, mientras la crítica izquierdista planteaba su malestar ante el estado keynesiano de posguerra en los términos de una promesa de futuro truncada por postergada (agotamiento de la confianza en el tiempo automático del progreso y del consumo), la crítica derechista subrayaba sus efectos anómicos de irresponsabilidad y pasividad (miedo al desorden).

Si la primera crítica denuncia que ese modo de gobierno moral estatal esconde el antagonismo estructural entre trabajo y capital y subordina la demanda estructural de justicia a la exigencia liberal de un derecho de compensación, la crítica liberal, por su parte, se limita a denunciar la cómoda pasividad («papá Estado») que la dependencia estatal genera en los individuos, debilitando así su espíritu emprendedor y su iniciativa privada. ¿Pero no era justo esta relativa seguridad social hasta ahora funcional de la moral, ya consolidada pero vacía, solo ya inercial, lo que permitía ahora otra posibilidad moderna de «heredar» ese pasado para el «espíritu libre» nietzscheano? Entiendo esta pregunta como un modo de aproximarnos a lo que Boltanski y Chiapello denominarán, como veremos, la tensión sesentayochista entre la «crítica social» y la «crítica artista» (Boltanski y Chiapello, 2004). ¿Cómo conquistar «ligereza» *contra* pero también *en* esa «gravedad» de hábitos sociales ya consolidados y, por ello, susceptibles de ser problematizados de otra forma, contra ese «orden del tiempo» que revela ahora sus fracturas y contratiempos? En este tránsito de «lo personal es político» a «lo político es (solo) personal», ciertamente, se pierde ese plano de politización colectiva de la vida cotidiana que impulsó muchas de las demandas del 68, pero sería injusto atribuir este desplazamiento a un simple «efecto nietzscheano» sobre la nueva economía libidinal neoliberal.

### 3. Una pedagogía contra «el último humano»

Si la «buena nueva» de Zaratustra llega anacrónicamente es porque llega a destiempo, intempestivamente, respecto a un presente que se siente a sí mismo epigonal, crepuscular, «fin de la historia» (el «último humano»). Esto indica que su gesto va a contracorriente del tiempo, digámoslo así, «tempestivo»:



Zaratustra se dirige, pues, de ese final cansado a un —otro— «principio» porque aún puede apelar a un cierto «caos» no normalizado, cierto desorden, una tensión, cierto plano «enfermo» no normalizado, los «fallos» o contratiempos, por el relato triunfante del tiempo histórico fáctico, realizado. Sabedor de que la retórica demagógica solo puede halagar al «último humano», el tiempo de Zaratustra no puede sino «hablar al pueblo» desde una tensión extraterritorial «tentadora», experimental, que no puede ser ya más que modernista y vanguardista, una gramática que no en vano fue escuchada fundamentalmente por las corrientes artísticas más experimentales del siglo (Cano, 2020).

Reparemos, en primer lugar, en que esta pedagogía intempestiva interviene socialmente como un movimiento dramático a contracorriente del orden histórico y su sentido del valor:

[...] se dirige del final al principio, desde el presente —el tiempo de la representación, el que mide y traiciona el movimiento— hacia el pasado, pero hacia un pasado que no es un presente antiguo, sino lo que difiere esencialmente del presente. Es un movimiento de regresión, de involución, de retorno, pero no de retorno a una etapa anterior, sino a aquello de cuya denegación surge la existencia misma de «etapas» (la división del movimiento en puntos). (Pardo, 2011: 131)

Aquí podemos comprobar el difícil equilibrio desde el cual Nietzsche aún se ofrecía a su futuro próximo como educador. Imposibilitado como figura de la autoridad paterna, intentando reparar así «ser hijo de sus padres», Zaratustra advertía claramente una tendencia social, la del «último humano», que no había hecho más que intensificarse como problema de la transmisión cultural: ¿cómo educar en una situación de transición donde el eclipse de la mediación paterna solo parece conducir al dominio indiscutible del principio del placer? ¿Ha de renunciarse, por tanto, al desafío de educar?

¡Ay, adónde debo ascender yo todavía con mi anhelo! ¡Desde todas las altas montañas busco con la vista el país de mis padres y de mis madres! Pero no he encontrado hogar en ningún sitio: un nómada soy yo en todas las ciudades, y una despedida junto a todas las puertas.

Ajenos me son, y una burla, los hombres del presente, hacia quienes no hace mucho me empujaba el corazón; y desterrado estoy del país de mis padres y de mis madres. Por ello amo yo ya tan sólo el país de mis hijos, el no descubierto, en el mar remoto: que lo busquen incesantemente ordeno yo a mis velas. En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres: ¡y en todo futuro, este presente! (Nietzsche, 1999a: 179)

Sabemos que, a pesar del reconocimiento de la dificultad de enseñar su «buena nueva», Zaratustra no desiste de relacionarse desde la tensión con su presente de cara a un futuro —«el país de mis hijos»—, pero también es consciente de que su papel como mensajero no puede rendirse a esa pulsión inmediata eudaimonista de «el último humano», cuyo modelo «abigarrado», descreído, hedonista y banalizado de «salud» individual erosiona con su desprecio a toda

mediación cultural, sintiéndose «espejo» de toda la historia anterior (Nietzsche, 1999a: 177). Lo que ha reemplazado a la moralidad disciplinaria no es más que una suerte de «yo expresivo» (Vázquez García, 2015) que gira en un círculo vicioso. El corazón empuja a Zaratustra hacia ese presente, pero entiende que no es posible ya una comunicación fácil. El estilo del mensaje, por tanto, debe trabajarse siendo consciente a la vez de esa distancia y de la necesidad de relativizarla para construir un futuro diferente. Nietzsche advierte también de la paradoja de que la crisis del viejo paternalismo pastoral no conduce a una diferencia real en los receptores ni a una mayor libertad, sino a una mayor uniformidad y la subordinación. Su polémica con el protestantismo luterano en su obra no deja de insistir en este punto crítico sobre el tipo de individualismo ascético que se ha impuesto en la modernidad. Solo una tensión cultural aún, en cierto sentido inédito, «paternalista» puede tratar a sus receptores como mayores de edad y resistir a los mensajes condescendientes cada vez más hegemónicos. Zaratustra no es un mero catalizador emocional de los sentimientos. Su disposición retórica no es halagadora, aunque no pueda dejar de lado la cuestión afectiva del deseo, cierto plano utópico inmanente.

Como figura de transición —«soy un nómada en todas las ciudades»—, Zaratustra solo puede enseñar «espacios de paso» y solo puede ser escuchado por quienes ya se sienten de paso. Es una buena nueva dirigida básicamente a quienes sienten la llamada de «lo desconocido», aunque tampoco sepan exactamente lo que desean. El trabajo pedagógico se entiende así como un modo de «violencia feliz» sobre un receptor que ha de ahondar en su fragilidad, no en sus certezas identitarias, en sus «patologías», no en sus seguridades. Es una buena nueva que no atomiza o privatiza. No es necesario comentar en qué medida esta figura educativa, despedida de toda función pastoral, tampoco puede identificarse con algo parecido al intelectual democrático gramsciano o con una vanguardia leninista. Zaratustra no busca generar un efecto que conduzca a reconocer una estructura más fundamental como el capital, pero tampoco se rinde a la lógica eudemonista de «el último humano». Es inevitable apreciar cómo aquí se abre un nuevo gesto crítico en relación con la «minoría de edad» del presente que supera el marco epistemológico kantiano. La invitación de Zaratustra a su presente no es tanto a conocerlo mejor como a tener el coraje de salir de una situación que se percibe como descuidada, dependiente y limitada.

El caso biográfico de Michel Foucault, con su lucha teórica y práctica contra la identidad sexual que le condenaba médicamente a ser una «anomalía», es un ejemplo significativo de esta deuda teórica con la enseñanza nietzscheana. ¿No permitía este «desarrollar legítimamente la legítima rareza» (Eribon, 1999: 13) sin miedos? ¿No posibilitaba el pensador enfermo de su tiempo que era Nietzsche esa voz desacomplejada del Foucault «anormal»? De esa salida de las oscuridades del armario moral normalizador propiciada por el decisivo «sol nietzscheano» habla Didier Eribon en los términos de una transmisión energética casi erótica:

Nietzsche, para Foucault, fue el rayo fulgurante que iluminó ante él la cara oculta de las cosas, el haz de luz que evocaba Georges Dumezil cuando hablaba, en su nota necrológica, de la mirada de Foucault, que, decía, «giraba como un faro sobre la historia y sobre el presente, presta a los descubrimientos menos tranquilizadores». Pero ese rayo, ¿no fue en principio al mismo Foucault a quien iluminó, como si fuera una revelación, aportándole un enfoque nuevo sobre lo que pasaba en su interior? (Eribon, 2004: 57)

Interesa valorar este papel nietzscheano de «despertador» en Foucault relevando a Marx como un modo de entender la crítica «no solo mediante los instrumentos de pensamiento que forja, sino, y quizá primero y sobre todo, por el “efecto” de autorización que ofrece a la sensibilidad crítica, la fuerza y legitimidad que le confiere al permitir que se exprese» (Eribon, 2004: 82).

Por ontología del presente no cabe entender así una historia desde el presente, sino una voluntad de investigar críticamente nuestra relación presente con esa historia que nos ha terminado identificando como determinados sujetos (normales o anormales). Es también el derecho a preguntar por parte de una ética del conocimiento a una moral social que se apoya en conocimientos epistemológicamente discutibles. Al desatender este desplazamiento intempestivo, la crítica a Nietzsche desde premisas historicistas no puede por menos de perder esa tensión de su obra, su invitación a pensar de otro modo ese gesto moderno rechazado como profunda perturbación o caos a la luz del tiempo histórico «normal», ese tiempo que, sin embargo, ya no podía ser entendido como «normal» para la generación de posguerra. Tras las experiencias de los sesenta y los setenta, el pensamiento francés empezó a leer a Nietzsche como una suerte de «máquina de intensidad», ahondando en ese nuevo nomadismo enfrentado al «último humano». Reconstruido una y otra vez a lo largo del siglo veinte, el Nietzsche señor, sueño húmedo de filisteos en busca de compensación narcisista, se convertía en el «Nietzsche francés».

Repetir para Deleuze el gesto de Nietzsche en los sesenta es justamente repetirlo no bajo la forma en que el pasado «fue efectivamente», sino desde su virtualidad inherente traicionada por su actualización en el propio pasado. Es decir, repetirlo no retrospectivamente según la historia de sus efectos históricos, sino como promesa de futuro, como una suerte de «memoria invertida» kierkegaardiana (Zizek, 2006: 29) en donde la producción de lo nuevo desplaza la reproducción de lo ya reconocido. Esta voluntad de repetición asume precisamente lo que Nietzsche planteaba como reto a la modernidad: desplazar la pregunta por el origen hacia el significado, puesto que «con la comprensión del origen se incrementa la falta de significación del origen» (Nietzsche, 2000: 89). Frente al gesto conservador, restaurador, que trata de regresar hacia atrás, de los sacerdotes y moralistas, se impone la necesidad de pensar el tiempo asumiendo su irreversibilidad modernista: «nadie es libre de ser un cangrejo». «No hay remedio: hay que ir hacia delante, esto es, avanzar paso a paso hacia la *décadence* (esta es mi definición del “progreso” moderno...). Se puede poner obstáculos a esa evolución y, con ellos, embalsar la degeneración misma, con-

juntarla, hacer más vehemente y repentina: más no se puede hacer» (Nietzsche, 1997: 119). Aunque el análisis histórico pueda mostrar las complicidades de la teoría de Nietzsche con la experiencia política conservadora, como su lectura crítica de la Revolución Francesa o la Comuna de París.

[...] esto no contradice en modo alguno el hecho de que haya más verdad en el «descontextualizado» Nietzsche francés de Deleuze y Foucault que en este Nietzsche preciso en términos históricos. El argumento no es tan sólo pragmático ya que no es que esa lectura de Nietzsche por Deleuze, aunque históricamente desacertada, sea más productiva. Es más bien que la tensión entre el marco básico universal del pensamiento de Nietzsche y su particular contextualización histórica está inscrita dentro de la misma estructura del pensamiento nietzscheano, forma parte de su verdadera identidad. (Zizek, 2004: 184)

Si la invitación a la «vida peligrosa» cambiaba de signo en el mundo de la posguerra francesa, si emergía otro metabolismo hermenéutico, era justo porque, a la luz de los trágicos acontecimientos históricos del siglo, Nietzsche enseñaba a pensar críticamente «el poder» ya de otra forma no historicista. Reparemos brevemente en este desplazamiento de la recepción. Allí donde la lectura «señorial» del fascismo, «otoñal» (Nietzsche, 1984: 231), parasitaria, vinculada a un cinismo muy marcado de las clases dirigentes, enfatizaba la temática de una voluntad ponderosa compensatoria de las tensiones de la modernidad e inmune a las nuevas fragilidades, próxima a una autoafirmación sensiblemente enrocada, la lectura sesentayochista, consciente de las tentaciones de la generación anterior, ahondaba en la modernidad crítica a la que invitaba la intemperstividad nietzscheana.

El nuevo estilo de escritura debía ser sensible al nacimiento de lo nuevo más allá de pesimismo y optimismos injustificados. Escribir para lo por venir, teniendo en cuenta que el presente no es solo la consecuencia del pasado, sino un espacio frágil, lleno de fisuras. Si Foucault más tarde, en diálogo con Kant, insistirá en una ontología del presente a la luz de sus límites y contingencias, sus diferentes ritmos, será a causa de esta lección *metabólica* nietzscheana: si el conocimiento histórico no apunta a satisfacer ningún hambre, si no obedece a un impulso vital, sus efectos se asemejan a una pesadez estomacal: «un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior» (Nietzsche, 1999b: 13).

Como se ha señalado, era comprensible que la recepción francesa de Nietzsche en la posguerra, concretamente su ensayo sobre el agotamiento cultural historicista, encontrara fructíferos paralelismos de su diagnóstico con un momento histórico burgués definido por el cinismo y el fin de la historia. Esa consciencia agotada inherente al hombre decimonónico, al hombre liberal-conservador, su «filisteísmo», no daban más de sí. Deleuze y Guattari hablan así de «la edad del cinismo que viene acompañada por una extraña piedad» (Deleuze y Guattari, 1995: 232). Y donde dicho cinismo y piedad «constituyen

el humanismo: el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un *Urstaat* espiritualizado» (Deleuze y Guattari, 1995: 232). La gran importancia filosófica de la segunda consideración intempestiva para el clima intelectual del 68 residía en brindar una nueva conciencia del tiempo histórico que, por un lado, apreciaba el sinsentido de la ideología bélica y, por otro, reconocía las ahora visibles limitaciones del corsé hegeliano: políticas en cuanto legitimaba la forma estatal del poder; antropológicas, por cuanto soslayaba la equivalencia entre la «muerte de Dios» y la «muerte del hombre», y filosóficas, en la medida en que el pensador se adaptaba estructuralmente a su casilla como mero «funcionario». En este sentido, para Deleuze, la fórmula «hemos inventado la felicidad» describía ese tipo social fenomenológico que, surgido como resultado del agotamiento de la lógica hegeliana, estaba demasiado cansado para actuar:

Así explicada, la historia nos conduce aun a la misma conclusión: el nihilismo negativo viene sustituido por el nihilismo reactivo, el nihilismo reactivo desemboca en el nihilismo pasivo. De Dios al asesino de Dios, del asesino de Dios al último hombre. Pero esta conclusión es el saber del adivino [...]. Durante mucho tiempo la vida reactiva se esfuerza en segregarse sus propios valores, el hombre reactivo ocupa el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el hombre. Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social. Estos son los nuevos valores que nos son propuestos en lugar de Dios. Los últimos hombres dicen todavía: «hemos inventado la felicidad». (Deleuze, 1986: 212)

Reflexionar sobre «la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida» tras la posguerra significaba, además, romper no solo con la generación anterior y sus estériles debates filosóficos<sup>4</sup>. No es difícil comprender por qué Nietzsche pasaba a ser el cronista decisivo de una época, como explica Foucault en su entrevista con Duccio Trombadori del año 1978, definida por una dolorosa quiebra, una «crisis» sin precedentes. Ante este telón de fondo, el de Nietzsche era el único campo filosófico posible para una generación de jóvenes intelectuales inconformistas y «no normalizados» a los que «la experiencia de la guerra —una sociedad que aceptaba el nazismo y luego se había entregado en bloque a De Gaulle— había enseñado la necesidad y la urgencia de crear una “sociedad radicalmente diferente” de la que vivían» (Trombadori, 2010: 58).

¿Bajo qué signos apreciaba, por ejemplo, Foucault esta insoportable *estupidéz del tiempo presente*? En primer lugar, como una crisis del paradigma político de la modernidad irrumpida en ese gran punto de inflexión que fue

4. Maurice Pinguet ha evocado este descubrimiento de Nietzsche por Foucault en las playas italianas, durante las vacaciones del verano de 1953: «Hegel, Marx, Freud, Heidegger, tales eran en 1953 sus ejes de referencia, cuando se produjo el encuentro con Nietzsche; recuerdo como si lo estuviera viendo, a Michel Foucault, leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia, las *Consideraciones intempestivas*». Paul Veyne confirma: «mantuvo en 1983 largas conversaciones con Michel Foucault que anotó en su diario. Foucault le precisó la fecha en que empezó a leer a Nietzsche: 1953» (Eribon, 2004: 84).

el 68. En esta misma conversación, Foucault habla, sobre todo, de una «crisis de gobierno» como signo distintivo de su presente.

Por gobierno entiendo el ensamble de instituciones y prácticas a través de las cuales se conduce a los hombres, desde la administración a la educación. Es este ensamble de procedimientos, de técnicas, de métodos que garantizan la conducción de unos hombres por otros, lo que me parece, hoy, estar en crisis, tanto en el mundo occidental como en el mundo socialista. (Trombadori, 2010: 156)

Es curioso, además, que Foucault compare su contemporaneidad con la época de fines del medioevo, entre los siglos xv y xvi, cuando se produjo en Europa una reorganización total de la cuestión del «gobierno»: «protestantismo, formación de los grandes Estados nacionales, constitución de las monarquías autoritarias [...] Me parece que nos encontramos en el punto de partida de una gran crisis de reevaluación del problema del gobierno» (Trombadori, 2010: 155)<sup>5</sup>.

Mientras que Marx y Freud se contentan con sustituir los viejos códigos por otros «nuevos», Nietzsche los cuestiona:

[...] [Nietzsche] no intenta hacer una recodificación. Él dice: todavía no se ha hecho lo suficiente, todavía no sois más que niños [...] 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, 2005: 123)

Partiendo de los códigos de «los padres», para él se trata de dejar pasar algo que, no codificable desde ellos, se abra a «los hijos». «Transmitirlo a un nuevo cuerpo, inventar un cuerpo al que pueda transmitirse y en el que pueda circular: un cuerpo que sería el nuestro, el de la Tierra, el de la escritura» (Deleuze, 2005: 123). El último Foucault llegaba por aquellos mismos años a una conclusión muy parecida: «Creo que, efectivamente, no hay un nietzscheanismo, no se puede decir que hay un nietzscheanismo verdadero o que el nuestro sea más verdadero que los otros» (Foucault, 1999: 320).

#### 4. Una «ilustración malvada»

Es el creciente reconocimiento de la «abstracción» del movimiento historicista en el campo filosófico del 68 lo que obliga, pues, a realizar un desplazamiento en donde no tanto Marx como la tradición marxista se exponen al juicio médico nietzscheano, y donde también reaparecen ciertas enseñanzas kantianas

5. Significativamente, allí donde Foucault se interesa por Nietzsche desde la cuestión, digamos, más kantiana del «buen gobierno» y las relaciones políticas entre verdad y poder, Gilles Deleuze, desde un sesgo más ontológico, va a ser uno de los receptores que más subraye la posibilidad política de *éxodo*.

respecto a la relación entre teoría y praxis. Es la crisis histórica de una posición como la hegeliana, incapaz de entender el nuevo tiempo del devenir, la que busca comprender ahora eso que Nietzsche trata de pensar como una «atmósfera» intempestiva hurtada a la historia (Nietzsche, 1999b). Si el 68 puede definirse como un clima nietzscheano es justo en este sentido: una «atmósfera» filosófica en la que ya «no se trata de predecir, sino de estar atentos a lo desconocido que llama a nuestra puerta» (Deleuze, 1995). Aunque modulado desde intereses distintos, sin embargo, para Deleuze y Foucault este trabajo «teórico» y metodológico con el tiempo intempestivo, esta práctica filosófica, tenía que ver con una cartografía que invitaba no «a establecer puntos, sino a recorrer y desenmarañar líneas» (Deleuze, 1995: 140).

Esta se apoya, en primer lugar, en una voluntad de conocimiento «en lucha», obligada «incesantemente a abandonar el terreno en el que el hombre suele vivir y a lanzarse hacia lo incierto» (Deleuze, 1995: 139), un trabajo ascético de violencia con uno mismo que congelaba así a contracorriente esas cálidas cartografías marxista y freudiana orientadas a «reencontrarse» con una supuesta esencia humana olvidada o perdida.

Declarar que la fuerza de trabajo es la esencia del hombre, ¿no es ya ignorar todas las estrategias, coerciones y sumisiones que son necesarias para organizar las singularidades pre-subjetivas de modo que la producción deseante quede subordinada a la producción social? ¿No es dejar de lado todo el trabajo histórico necesario para producir esa figura anónima (el trabajador)? Declarar que la sexualidad es la esencia del hombre, ¿no es justificar, legitimar y olvidar las condiciones de producción del «sujeto deseante» contemporáneo, adaptado a sus circunstancias? (Pardo, 2014: 147)

Como «antipedagogo del trabajo y el deseo consumista», por tanto, Nietzsche aparecía, por un lado, como alguien que mostraba las continuidades históricas de estos supuestos discursos emancipadores con la tradición precedente. Por otro, si esta práctica experimental, moderna, del «nuevo investigador», como Nietzsche reconocía, no podía sino parecer «malvada», sacrilega, contradictoria, «espectral», moralmente hablando (Nietzsche, 2000: 248), era porque ponía críticamente «bajo hielo» el valor afectivo supuestamente indiscutible de esas identidades reconocibles («hombre trabajador», «hombre del deseo»), pero, visto desde el punto del diagnóstico histórico médico-cultural, ahora reveladas como cómodas falsedades imaginarias. Por eso la recusación de esta «maldad» nietzscheana, inequívocamente moderna, solo puede ser valorada como tal desde una posición historicista donde una identidad en crisis se atrincheró frente al nuevo tiempo histórico, esto es, un presente reactivo que aún disfruta de las inercias ficticias de su superioridad moral. En la medida en que esta ética filosófica respecto a su tiempo tiene un plano crítico en donde el trabajo teórico se vincula con una atención a lo emergente, un malestar social concreto, esta, justo por fidelidad a la tensión moral del pasado ahora debilitada, debe mostrarse necesariamente como «traidora» respecto a las continuidades de la herencia histórica hegemónica. En esa medida, esa «maldad»

metodológica nietzscheana —analítica, terapéutica, experimental— no desafía a la posición ilustrada, sino a la posición historicista que se presenta como ilustrada, no problematiza la racionalidad desde los derechos de lo irracional, sino esa tentación de inteligibilidad ilimitada que desdeña otra aproximación crítica a la racionalidad<sup>6</sup>.

En ese tenso espacio experimental donde la teoría no necesita quedar desacreditada por los supuestos privilegios de la práctica ni la práctica debe subordinarse por completo a la teoría, Foucault aquí propone utilizar «la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las formas y de los dominios de intervención de la acción política» (Foucault, 1994: 91). Como vemos, este «uso político» nietzscheano solo puede entenderse bajo la premisa de la necesidad de relacionarse con el presente de forma no historicista. Por ello merece la pena cuestionar la tesis esgrimida por parte de ciertos críticos de orientación marxista de que esta nueva «filosofía analítica de la política» inspirada epistemológicamente en el gesto crítico-intempestivo nietzscheano, solo es una estrategia de «blanqueamiento» ligada a una simple pulsión irracionalista.

Lo que debe subrayarse aquí es, por un lado, el momento inequívocamente «moderno» de la crítica intempestiva del historicismo y, por otro, el sinsentido de hablar ya de una «voluntad» o de una decisión última como imposición metafísica de poder, sobre todo a la vista de que ese movimiento nunca accede al origen de una fuerza única, sino a una relación económica de fuerzas, activas y reactivas, en el mismo presente, como insiste en señalar Deleuze (Deleuze, 1986). Digámoslo de otro modo: una vez que es el orden historicista el que se revela como simple fuerza fáctica, ese cínico «poder de los hechos» del que advierte críticamente ya el joven Nietzsche, la «voluntad intempestiva» solo puede ser una fuerza por venir, a contracorriente de los valores dominantes, que no se identifica con un plano de consciencia. De ese modo podemos entender cómo la potencia sesentayochista del «efecto Nietzsche», ya no entendida tempestivamente como el Nietzsche fascista o «guerrero», podía servir ahora como «introducción a la vida no fascista», una ética y una militancia «no enamorada del poder» (Foucault, 1994: 91), esto es, no adaptativa a esa fuerza disciplinaria dominante del presente, esa fuerza que, desde su óptica invertida, solo puede ver lo «débil» o «lo enfermo» en su presente como un ofensivo obstáculo, un «fallo» o contratiempo de su poder. No cabe, por tanto, decir que «la voluntad de poder es la fuerza que impulsa el pensamiento, lo que

6. Como explica Foucault en 1979: «El historicismo parte de lo universal y lo pasa, por así decirlo, por el rallador de la historia. Mi problema es el contrario. Parto de la decisión, tanto teórica como metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existen, y entonces planteo la pregunta a la historia y a los historiadores: ¿cómo se puede escribir la historia si no se admite a priori que existe algo como el Estado, la sociedad, el soberano, los sujetos? [...] Por lo tanto, es exactamente lo contrario del historicismo lo que me gustaría poner en marcha aquí. No se trata, pues, de cuestionar los universales utilizando la historia como método crítico, sino de partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntarse qué tipo de historia se puede hacer» (Foucault, 2009: 16).



origina los conceptos, si no se advierte esa economía interna decisiva, a saber, que en una voluntad puede dominar lo activo sobre lo reactivo o puede suceder lo contrario» (Pardo, 2011: 120). Es más, ¿no se percibía desde esta nueva economía de fuerzas el cuerpo fascista como la incomprensión reactiva ante el tiempo nuevo, un tiempo plegado sobre sí mismo contra ese porvenir irreducible tanto a la forma del pasado como del presente? Deleuze lo tiene tan claro que no duda en señalar, aunque asumiendo otros riesgos<sup>7</sup>, una polarización en la que el modernismo estético nietzscheano se contrapone a la pesadez fascista del tiempo histórico:

En todo ello hay algo que recuerda las invectivas de Rimbaud y de Nietzsche, y que viene a redoblar a Marx: un gozo artístico que coincide con la lucha histórica. También en política hay creadores, movimientos creativos que en algunos momentos ocupan la historia. Hitler, por el contrario, carecía esencialmente de este elemento nietzscheano. Hitler no es Zaratustra, como tampoco lo es Trujillo. Representan más bien lo que Nietzsche llamaba «el mono de Zaratustra». No basta con tomar el poder para ser lo que Nietzsche consideraba «amo». Son, al contrario, los «esclavos» quienes más frecuentemente toman el poder, y quienes lo conservan, sin dejar de ser esclavos mientras se mantienen en él. Los amos, según Nietzsche, son los Intempestivos, los que crean, los que destruyen para crear, no para conservar. Nietzsche decía que bajo los grandes acontecimientos ruidosos hay pequeños eventos silenciosos que son algo así como la formación de mundos nuevos: una vez más, la presencia de lo poético bajo lo histórico. En Francia no tenemos apenas grandes acontecimientos estridentes: los más terribles están lejos, en Vietnam. Pero hay pequeños acontecimientos, imperceptibles, que quizá anuncian una salida del actual desierto. Puede que el retorno a Nietzsche sea uno de estos «pequeños acontecimientos» y también una reinterpretación del mundo. (Deleuze, 2005: 170)

Que Deleuze hable aquí de «pequeños acontecimientos imperceptibles» en lugar de «grandes acontecimientos» (Nietzsche, 1999a: 192) en 1967 no es casual, porque señala la necesidad de situarse en relación con un tiempo creativo que ya no puede ser «revolucionario» en cierto sentido, pero sí aún «moderno». Aunque, como es sabido, es esta atención francesa a Nietzsche la que le parece a autores como Habermas un signo de desplazamiento «neoconservador» filosóficamente inaceptable respecto al horizonte de la modernidad (Habermas, 2008), cabe insistir en que es justo la necesidad de repensar un horizonte posmoral *aún moderno* lo que conduce al pensamiento francés de posguerra a problematizar la cuestión de la intempestividad nietzscheana más

7. Aunque llama poderosamente la atención en esta entrevista de 1967, dedicada a comentar la edición de las *Oeuvres philosophiques complètes* de Nietzsche, cómo Deleuze anticipa, en su interpretación, la atmósfera del 68, no puede dejar de verse en él justamente todas las limitaciones políticas posteriores de la «crítica artista», explicitadas en la significativa declaración de que «lo evidente, para Nietzsche, es que la sociedad no puede ser la última instancia» (Deleuze, 2005: 169). Aunque no podemos desarrollar este punto, no cabe soslayar, a la hora de aproximarnos a este «Nietzsche antifascista», la importancia en la Francia de posguerra de la lectura de Georges Bataille (1944).

allá de la tradicional interpretación que hacía la filosofía académica de las nuevas luchas y sus prácticas en el campo político y cultural. Es justo el regreso habermasiano a una problematización más «académica» lo que también le separa de la anterior generación frankfurtiana, que veía en Nietzsche más un interlocutor epocal básico que una funesta seducción. De ahí las múltiples declaraciones de Foucault en relación con su común filiación con la primera Escuela de Frankfurt y su ontología del presente. No es, por tanto, la frivolidad de las situaciones estéticas extraordinarias, sino la necesidad analítica de una nueva modestia epistemológica y la voluntad de entender el presente en su singularidad —«fuera de toda finalidad monótona» (Foucault, 1997: 12)— los factores que conducen al izquierdismo intelectual francés a interesarse por Nietzsche en un contexto filosófico de posguerra percibido como un mundo intelectual demasiado abstracto, escolástico y aislado de realidades empíricas consideradas en este campo de visión como objetos de poca nobleza epistemológica.

Como ha manifestado Pierre Bourdieu, alguien poco sospechoso de «irracionalismo»:

[...] antes de indignarse virtuosamente, con algunos alemanes, por el uso que algunos filósofos franceses (Foucault, Deleuze...) han hecho de Nietzsche, habría que comprender la función que Nietzsche —¿y qué Nietzsche?: el de la *Genealogía de la moral* de Foucault— ha podido jugar en un campo filosófico dominado, por el lado de la universidad, por un existencialismo subjetivista-espiritualista [...]. Es así como en su esfuerzo por oponer a un racionalismo antihistórico una ciencia histórica de las razones históricas (con la idea de «genealogía» y una noción como la de «episteme»), Foucault ha podido contribuir a lo que puede aparecer, visto desde Alemania —donde Nietzsche tiene un sentido muy diferente—, como una restauración del irracionalismo contra el cual Habermas, entre otros, ha constituido su proyecto filosófico. (Eribon, 1995: 223)

Lo destacable de esta observación de Bourdieu radica en que brinda un cuestionamiento de las perezosas identificaciones de una corriente teórica o un autor, en este caso «Nietzsche» con una *necesaria* práctica, sin atender al campo intelectual que hay en juego. Si bien es cierto que esta analítica del poder solo pudo plantearse como consecuencia de la introducción en el corazón mismo del campo universitario de la contestación estudiantil en la «sacudida de 1968». Una problemática, no se olvide, ignorada por la ortodoxia académica procedente del marxismo, la concepción weberiana del Estado o el análisis sociológico de la institución escolar (Bourdieu, 2006: 21), no es menos cierto que es la «función Nietzsche» la que permite hacerse cargo de esta nueva problemática crítica respecto a la «gran filosofía», aunque sea aún de forma filosóficamente sublimada y no «sociológicamente plebeya» (Bourdieu, 2006: 33).

Que con Nietzsche la historia enseñara a «reírse de las solemnidades del origen» (Foucault, 1997: 19) significaba un nuevo gesto provocador, el estilo filosófico que demandaba la nueva época y su voluntad paródica respecto a los textos «originales». Esta parodia, sin embargo, no es simple distensión, no deja

de mantener una tensión genuinamente filosófica, *otra* tensión frente a la actualidad de consecuencias políticas, una «política de la verdad» (Foucault, 1995: 29). Aunque, como sostiene Foucault en 1973 evocando el modelo teórico de Nietzsche, una suerte de «modelo bélico», «el filósofo es aquel que más fácilmente se engaña sobre la naturaleza del conocimiento al pensarlo siempre en forma de adecuación, amor, unidad, pacificación» (Foucault, 1995: 28), es también el pensador el que, cuestionando las «traiciones» (Deleuze, 1986: 151) que subordinan su actividad al servicio de los valores y poderes establecidos, abre las posibilidades de futuro. Sin duda, esa extraña y orgullosa obstinación tanto de Foucault como de Deleuze de no renunciar, a pesar de toda su crítica a «los filósofos», al privilegio de la nobleza filosófica es una de sus deudas, si no la mayor, con lo que Nietzsche anunciaba como una «filosofía del futuro» ya no «dogmática» (Nietzsche, 1984: 7).

### 5. ¿Nietzsche y el espíritu capitalista?

Hemos de tener en cuenta que, entendiendo la función histórica del protestantismo intramundano y su dominio de la realidad, Nietzsche había percibido el peligro del «ideal ascético» en su función «productiva» (Nietzsche, 1987), su neutralización de todo cuidado de sí y «vida contemplativa». Sus reflexiones anticipaban también ciertos rasgos de la «anatomopolítica» foucaultiana en textos decisivos de la época como *Vigilar y castigar* (Foucault, 1976): la «disciplina» aumenta las fuerzas del cuerpo en términos económicos de *utilidad*, pero debilita simultáneamente esas mismas fuerzas (en términos políticos):

La actividad maquina y lo que con ella se relaciona como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la «impersonalidad», para olvidarse a sí mismo, para la *incuria sui* [...] <sup>8</sup>. (Nietzsche, 1987, 123)

Este modelo crítico no se identifica ya exactamente con el esquema marxista de la explotación económica. Si esta separa la fuerza y el producto del trabajo, el poder «disciplinario» establece *ya en el mismo cuerpo* el vínculo coactivo entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada. A la luz de este modelo, por otra parte, parece complicado aceptar una simple determinación económica, ya que el modo de producción presupone previamente un determinado ejercicio de poder sobre los cuerpos, sobre esa ficción llamada *alma*. Más que admitir la tesis de una posición secundaria del poder con respecto a la economía (el poder como instancia destinada a solidificar, man-

8. ¿No se esboza ya aquí el modelo de poder «disciplinario»? Así lo expresa Foucault: «[...] La disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como “fuerza política” y maximizada como fuerza útil» (Foucault, 1976: 224).

tener y reproducir las relaciones de producción existentes), Nietzsche permitía concebir una relación inmanente del poder más fundamental. Foucault, por tanto, advertía aquí la necesidad de comprender las relaciones de dominación desde un ángulo microfísico, anterior al mecanismo de la alienación del trabajo productivo. No es de extrañar que, después de toda esta percepción «maquínico-ascética», una de las tareas que quedasen «pendientes» para un posible planteamiento «microfísico» fuese una nueva interrogación acerca de las relaciones entre verdad, cuerpo y poder o, si se prefiere, entre «moral» y dominación, pues lo que ya criticaba aquí Nietzsche era el hecho de que Occidente solo había conocido un modelo —el ascético— de comprensión del poder, una interpretación que, por otra parte, «disimula» interesadamente sus genuinas características (Foucault, 1995).

Para seguir ahondando en esta recepción crítica nietzscheana del modelo disciplinario en el 68, resulta indispensable recurrir a la aproximación sociológica al problema crítico por parte de Luc Boltanski y Ève Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo* (Boltanski y Chiapello, 2004), obra donde se analizan dos tipos ideales en los que se expresa la indignación frente a la estructura capitalista. Por un lado, una «crítica artista» que subraya la pérdida de autenticidad, la opresión, el control y la disciplina en detrimento de la autonomía y la creatividad, crítica de la pobreza existencial y la desigualdad; por otro, una «crítica social» que incide en la necesidad política de la solidaridad y la cohesión social. Allí donde la primera protesta contra la pérdida de sentido, la estandarización de la sociedad mercantilizada y el extrañamiento de los seres humanos, la crítica social se dirige contra el particularismo egoísta, la explotación y el empobrecimiento material (Boltanski y Chiapello, 2004: 122).

Aunque según Boltanski y Chiapello ambos tipos de crítica pueden y deben conjugarse, lo cierto es que no han hecho sino contraponerse desde el 68 y la restauración hegemónica neoliberal: la crítica, más cultural, de la pérdida de la autenticidad y la alienación, del marco disciplinario, se liberó funestamente de la crítica social a la explotación y la desigualdad. Si bien las protestas cobraron su fuerza inicial gracias a la articulación de ambos gestos, en lo sucesivo su separación fue una de las causas de su debilidad. La crítica artista y la crítica social se vieron así escindidas en virtud del deliberado contraataque del mundo de la empresa y el *management*. Es decir, lo relevante de la ofensiva neoliberal de los setenta fue su modo de absorber ambas críticas. La crítica social de la rutina laboral, de las formas de disciplina, de la jerarquía y de las exigencias de productividad se vio transformada en una serie de soluciones económicas de compromiso.

Lo relevante en este desplazamiento radica en que el objetivo más importante de las élites tras las revueltas y la incertidumbre de la época —recuperar el control de la empresa— no se consiguió ya *coercitivamente* mediante la expansión disciplinaria de los instrumentos clásicos de autoridad, sino intensificando en términos inmanentes las exigencias de autonomía y de responsabilización bajo formas de autocontrol laboral. De ahí que la protesta «artística» y lúdica frente a las condiciones de trabajo dominantes fuera absorbida cuan-

ta más atención prestaron las empresas a las necesidades creativas de los empleados y su responsabilidad individual, por medio de una estrategia que tiene mucho en común con lo que Gramsci denominaba *revolución pasiva* (Bucci-Glucksmann, 1978: 388). Podríamos definir como tal un contramovimiento que, ante un momento de crisis, es capaz de transformar, neutralizar y desplazar «desde arriba» las reivindicaciones populares emergentes hasta reducirlas a una pasividad susceptible de acomodarse a una nueva situación beneficiosa para las élites. Esta restauración no solo bloquea las pulsiones transformadoras, sino que también las coapta en su beneficio (Bucci-Glucksmann, 1978: 389). Bajo este planteamiento, el «efecto Nietzsche», como influencia en el desarrollo hipertrofiado de su «crítica artista» dentro de la transición ideológica del fordismo al posfordismo, habría radicado en restaurar un movimiento hegemónico por parte del capital restableciendo su protagonismo cuestionado en las insurrecciones de Mayo del 68.

Sin embargo, lo que no termina de explicar esta lectura de la función ideológica es por qué esos impulsos protopolíticos, que de otro modo serían transformadores, se «administran» y se neutralizan. Como subraya Fredric Jameson, en esta lectura limitada de la problemática hegemónica,

[...] debe teorizarse también algún paso preliminar en el cual esos mismos impulsos —la materia prima sobre la que trabaja el proceso— se despiertan inicialmente dentro del texto mismo que trata de inmovilizarlos. Si la función del texto de cultura de masas se considera a la vez como la producción de la falsa conciencia y la reafirmación simbólica de tal o cual estrategia legitimadora, incluso este proceso es imposible de captar como un proceso de pura violencia (la teoría de la hegemonía se distingue explícitamente del control por la fuerza bruta) ni como un proceso que inscribe las actitudes apropiadas sobre una tabula rasa, sino que debe implicar necesariamente una compleja estrategia de persuasión retórica donde se ofrecen incentivos sustanciales para la adhesión ideológica. (Jameson, 1989: 232)

Dicho de otro modo, si la estrategia cultural neoliberal tuvo, al principio, la habilidad política de coaptar y desplazar este nuevo «material libidinal» antidisciplinario en su beneficio, fue también por su desprecio por parte de la izquierda. Cuando, en 1979, Stuart Hall diagnosticaba —de modo parecido a Michel Foucault— la crisis de la izquierda en su incapacidad para entender cómo el imaginario neoliberal thatcherista entroncaba con un nuevo sentido común que recogía la experiencia individual y los sentimientos antiburocráticos de las clases populares ante el Estado social, deducía de ello que el laborismo británico no podía seguir identificándose con aquella pesadez estatal y corporativa a riesgo de aparecer como anacrónico (Hall, 2018). Por ello, cuando, desde un discurso de izquierda, sobre todo procedente de la «tradición marxista», se acusa al pensamiento francés posnietzscheano de «blanquear», mediante una inocencia fingida, su posición elitista y antidemocrática, dicha crítica se sigue realizando justo desde ese marco historicista que Nietzsche está problematizando desde su posición intempestiva.

## 6. Nietzsche tras el 68

No es exagerado afirmar que en las batallas interpretativas de las que el Mayo del 68 ha sido y sigue siendo objeto la recepción de la obra nietzscheana en el marco ideológico de la época cumple una función importante. La supuesta escisión entre los tipos ideales de la «crítica artista» y la «crítica social» es un ejemplo de una lectura que deja de lado las contaminaciones entre ambas y donde la recepción de Nietzsche es valorada como un funesto malentendido que solo puede desplazar a la crítica materialista. El problema de esta simplificación es que comparte una especie de esencialismo social que escinde el mundo del trabajo y el mundo estudiantil, donde la clase obrera es incapaz de hurtarse a las cadencias infernales de la necesidad material y los estudiantes o los miembros de las profesiones intelectuales solo están motivados por un liberalismo cultural y el propósito individualista de la autoliberación. Bajo esta simplificación esquemática:

[...] la lucha artista contra la alienación se convierte en una mera revuelta lúdica contra la autoridad en torno al tema de la liberación moral, mientras que la lucha contra la explotación se convierte en una mera aspiración consumista de mayor poder adquisitivo. Sobre la base de una antigua contraposición entre la «seriedad» de la vida laboral y la «alegría» de la bohemia, esto lleva a la idea de que los trabajadores del 68 eran esencialmente «reformistas», mientras que los estudiantes eran idealistas soñadores. (Gobille, 2011: 34)

Evidentemente, Nietzsche brindaba un modelo de libertad para una coyuntura como la de los sesenta, inmersa en el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control o posfordista. No es ocioso preguntarse en qué medida en 2019 su figura puede ser objeto de una recepción similar. ¿Es comparable la situación de un mayo del 68, levantado contra la sociedad fordista del «pleno empleo» y la humanización social a través del trabajo, cuando hoy vivimos más bien la ansiedad de la precariedad? ¿El Nietzsche interpretado tras un largo periodo de prosperidad económica que se sublevaba contra lo que significaba la «seguridad opresora» de un futuro previsible y el disciplinamiento social bajo el régimen de fábrica puede decir aún algo a quienes hoy carecen de futuro y padecen la crisis de todo sistema de orientación?

Es conocida la crítica que desde aquí busca demostrar cómo el nomadismo nietzscheano y su consigna de «vivir peligrosamente» se acopló como un guante a la nueva ideología del neoliberalismo. ¿Terminó siendo la liberación sesentayochista y su reclamo de la creatividad de la vida un flexible instrumento de producción?

[El 68 teorizó] la gratuidad de sus acciones, y hemos acabado teniendo que combatir la apropiación gratuita del saber y de la «existencia»; proclamó «la imaginación al poder» como forma de liberación y, ahora, nos descubrimos esclavos del poder de la imaginación, que se ha convertido en mercancía y, al mismo tiempo, en medio de producción. (Revelli, 2002: 215)

¿En qué medida podemos acusar a Nietzsche de este funesto desplazamiento? ¿Es justo afirmar que este *yo* librado a sí mismo, «este viaje interior en busca de intensidades afectivas y de efímeras experiencias fuertes que colmen la exigencia de sentido» es una conclusión que se deriva necesariamente de la herencia nietzscheana? (Vázquez García, 2015: 15).

Desde la sociología inspirada en Bourdieu, Louis Pinto ha tratado de analizar cómo, en el pensamiento francés de vanguardia de los sesenta, «el rostro de Zaratustra» pasó «del apoliticismo aristocrático» («*pathos* de la distancia») a la marginalidad y la radicalidad:

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 [...] 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 Vincennes, como Gilles Deleuze y Jean-François Lyotard; y la posición intelectualista de la historia hereje de la filosofía («deconstrucción») de Jacques Derrida. (Pinto, 2004: 65)

Efectivamente, como escribe Pinto, Nietzsche permitía ciertas «ambigüedades», pero, ¿no era también porque la época experimentaba esa misma ambigüedad, esa situación de transición? «El plano no histórico se parece a una atmósfera ambiente, la única en la que puede engendrarse la vida, para desaparecer de nuevo con la desaparición de esa atmósfera. [...] ¿Qué actos ha sido capaz de realizar el hombre sin haberse rodeado previamente de esa atmósfera no histórica?», escribía Nietzsche (1999b: 23) planteando la necesidad de pensar desde un «horizonte», una «envoltura» para no quedar anestesiado por la desbordante corriente de información histórica o paralizado por el obsesivo desvelamiento de una supuesta desnudez más real. ¿Cómo no iba a recoger el «Nietzsche francés» el testigo de esta necesidad de descontextualización y de «sana» tensión con el presente? Si el pensamiento francés deshistorizaba y despolitizaba los rasgos más incómodos de Nietzsche no era tanto por desplazar su «hermenéutica de la sospecha» por una pusilánime «hermenéutica de la inocencia», sino por la urgencia de servirse de él para conectar con una actualidad percibida intensamente en transición. Era preciso repetir la tensión de Nietzsche desde las tensiones de un presente que trataba de entenderse sin el cinismo histórico epigónico y sin el relato dialéctico hegeliano.

Posiblemente el magnetismo nietzscheano en esta coyuntura histórica residía en el reconocimiento de un cambio de eje histórico y en el laberinto en el que empezaba a encontrarse por ello una izquierda deseosa de romper, entre otras cosas, con el estalinismo, con consecuencias de una gran modificación de perspectiva. Si había sido tradicionalmente patrimonio del pensamiento

conservador su apuesta por el peso trágico del mundo y el reconocimiento de la resistencia de la realidad a los envites de la voluntad emancipatoria, los imaginarios que han guiado al pensamiento progresista han sido los del movimiento histórico y el cambio. No deja de ser irónico que desde los años sesenta este eje se haya modificado, y que mientras la izquierda, a veces reactivamente, abogue por la recuperación del sacrificio y el *pathos* militante, el pensamiento de la derecha apueste decididamente por el movimiento, la potencia y la fluidez. Es obvio señalar que el análisis de Deleuze y Foucault del paso, siempre ambivalente, de la racionalidad disciplinaria al gobierno de la seguridad, de la estabilización a la movilización, del «encierro» a la gramática de la «formación permanente» (Deleuze, 1995: 280) solo se entiende desde esta encrucijada histórica en la que, como ha señalado Jacques Donzelot, el proyecto del nuevo espíritu social es «hacer de todo individuo un agente de cambio en un mundo en cambio» (Donzelot, 2007: 168).

De la misma manera que en una «revolución pasiva» la iniciativa, ante un momento de crisis orgánica, termina correspondiendo al bloque dominante que reacciona de forma plástica a la «subversividad esporádica, elemental y desorganizada de las masas populares» y hace suya «alguna parte» de sus reivindicaciones (Bucci-Glucksmann, 1978: 383), la crisis del 68 habría generado su propia «reestructuración» apoyándose en las fuerzas adversarias. Esta «revolución pasiva», en efecto, apoyada en una invitación seudonietzscheana a «vivir peligrosamente», va a corroer los espacios estatales de seguridad social, renunciar a la sublimación del deseo y multiplicar su capitalización a través de la exaltación de la diferencia individual y la competencia del mercado. Al mismo tiempo, va a disgregar toda experimentación colectiva y bloquear la crítica a la lógica del capital. Pero resulta una caricatura —curiosamente simétrica a la crítica conservadora— deducir que la crítica sesentayochista al sufrimiento causado por el disciplinamiento fordista del cuerpo y sus «cadencias infernales» solo brindará una propuesta radicalmente «subversiva», pero a la postre políticamente conservadora (Rehmann, 2004). Atribuir exclusivamente el éxito hegemónico de esta disgregación neoliberal a la irresponsabilidad política sesentayochista sirve así de coartada exculpatoria para una cultura del trabajo izquierdista que tampoco fue muy sensible a las nuevas resistencias al modelo disciplinario, las patologías y las vulnerabilidades psíquicas ligadas al trabajo y a una nueva economía libidinal. Es más, ¿no fue el silenciamiento del problema material del dolor corporal en el trabajo visibilizado en el 68 frente a la cultura obrerista lo que permitió en realidad al modelo de organización empresarial del trabajo imponerse hegemónicamente?

Así, cuando Terry Eagleton señala correctamente que la gramática constructivista y vigorética («Si quieres, puedes») del cuerpo neoliberal y posmoderno poco tiene que ver con el cuerpo «impersonal» vulnerable y dependiente del materialismo marxiano (Eagleton, 2009: 58), debe señalarse también que en esta construcción hegemónica del nuevo cuerpo-empresa, la izquierda clásica, con su indiferencia a las cuestiones corporales del sufrimiento laboral y su imaginario productivista frente a la pasividad, renunció a dar en los sesen-



ta una batalla hegemónicamente importante<sup>9</sup>. En pocas palabras, al subestimar los potenciales críticos de la perspectiva «artista» antidisciplinaria, es más, al valorarlos solo como obstáculos subjetivos de una acción colectiva clásica, esta izquierda aún apegada a la matriz disciplinaria contribuyó así a su propio repliegue frente al nuevo espíritu de época en un doble sentido: por una parte, por apego a un obrerismo identitario propio del siglo XIX y, por otro, por enfrentarse a su adversario desde un escenario que había sido ya modificado por este.

Si el «efecto Nietzsche» aparece en el 68 como pieza crítica de recambio de un marxismo demasiado ligado a la sociedad disciplinaria es por haber sabido detectar ese problema «no disciplinario» del precio corporal bajo la coartada moral del trabajo y su modelo formativo. Fueron estas cuestiones, consideradas carentes de nobleza por los sindicatos y los partidos de izquierdas tradicionales en el marco fordista, las que también dejaron el campo expedito al posterior «giro organizacional» y a la ideología de la «gestión» del discurso empresarial del capital humano, hábilmente dispuesto a coaptar esta pulsión utópica de subjetivación, pero invisibilizando a su vez todo plano corpóreo en la actividad educativa, cultural o política. Es aquí, en pocas palabras, donde una posible interpretación materialista de la óptica médico-cultural nietzscheana, consciente, pese a todo, de sus limitaciones democráticas (Brown, 2014: 190), da lugar a una interpretación decisionista, individualista y liberal de la «cultura del peligro» (Foucault, 2009: 75). De ahí también que el recurrente mantra retrospectivo de «el 68 anticipa el neoliberalismo», donde el neoliberalismo solo es percibido, en la ironía de Foucault, como «más de lo mismo», termine eclipsado ese sentido materialista de la crítica y de la dimensión colectiva de los sesenta tan importante en la recepción nietzscheana. Es así esta orientación, metodológicamente orientada a no reducir «la experiencia y la práctica del presente» a la simple repetición de matrices del pasado, y, por tanto, dispuesta a captar lo nuevo, la que, frente a las lecturas ortodoxas marxistas, permite percibir la *singularidad* del dispositivo neoliberal y, en términos políticos, entender mejor su estrategia hegemónica a la hora de coaptar las fuerzas del presente (Foucault, 2009: 137).

9. Cuestionar, por tanto, el relato perezoso a izquierda y derecha de que «los años sesenta condujeron al neoliberalismo» y percibir con mayor complejidad el campo de fuerzas de los años setenta nos permite apreciar la inteligente habilidad hegemónica y la imaginación política de la contrarrevolución neoliberal. La instalación del realismo capitalista no fue en absoluto una simple restauración de lo viejo: el individualismo obligatorio impuesto por el neoliberalismo fue *una nueva forma de individualismo*, un individualismo definido contra las diferentes formas de colectividad proclamadas en los años sesenta. «Este nuevo individualismo fue diseñado para superar y a la vez hacer olvidar esas formas colectivas. Así que recordar estas múltiples formas de colectividad es menos un acto de memoria que de olvido, un contraexorcismo del espectro de un mundo que podría ser libre» (Fisher, 2021: 131).

## Referencias bibliográficas

- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E. (2004). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOSTEELS, B. (2013). «Nietzsche, Badiou, and Grand Politics: An Antiphilosophical Reading». En: ANSELL-PEARSON, K. (ed.). *Nietzsche and Political Thought*. Londres: Bloomsbury.
- BOURDIEU, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- BROWN, W. (2014). *La política fuera de la historia*. Madrid: Enclave.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Ch. (1978). *Gramsci y el Estado*. México: Siglo XXI.
- CANO, G. (2020). *Transición Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. (1986). *El tiempo-movimiento*. Barcelona: Paidós.
- (1987). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- (2004). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005). «El pensamiento nómada». En: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1995). *El antiedipo*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- DONZELOT, J. (2007). *La invención de lo social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- EAGLETON, T. (2009). *Después de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- ERIBON, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1999). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- (2004). *Herejías: Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Barcelona: Bellaterra.
- FERRY, L. y RENAUT, A. (1991). *Pourquoi nous ne sommes pas nietzscheennes*. París: Grasset.
- FISHER, M. (2021). *K-Punk 3*. Buenos Aires: Caja Negra.
- FOUCAULT, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- (1994). «El Antiedipo: Una introducción a la vida no fascista». *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 17 (octubre-diciembre).
- (1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- (1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (1998). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- (1999). «Estructuralismo y postestructuralismo (entrevista con G. Raulet)». En: *Estética, ética y hermenéutica: Obras Esenciales III*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE.
- GOBILLE, B. (2011). «Exploitation, Alienation and the Social Division of Labour in the May-June Movement in France». En: JACKSON, J.; MILNE, A.L. y WILLIAMS, J.S. *May 68: Rethinking France's Last Revolution*. Londres: Palgrave MacMillan.
- HABERMAS, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.

- HALL, S. (2018). *El largo camino de la renovación*. Madrid: Lengua de Trapo.
- HARDT, M. y NEGRI, T. (2003). *El trabajo de Dionisos*. Madrid: Akal.
- HARVEY, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- JAMESON, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- LACLAU, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Barcelona / Buenos Aires: Ariel.
- LAZZARATO, M. (2006). *Por una política menor: Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LOSURDO, D. (2002). *Nietzsche, il ribelle aristocratico: Biografia intellettuale e bilancio critico*. Turín: Bollati Boringhieri.
- NEGRI, T. y CASARINO, C. (2012). *Elogio de lo común*. Barcelona: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1984). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- (1987). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- (1997). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- (1999a). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- (1999b). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Edición de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2000). *Aurora*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PARDO, J.L. (2011). *El cuerpo sin órganos: Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- (2014). *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- PINTO, L. (2004). «Los sobrinos de Zaratustra: Vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo». *Sociología Histórica*, 2. Recuperado de <<https://revistas.um.es/sh/article/view/188931>>.
- REHMANN, J. (2004). *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze und Foucault eine Dekonstruktion*. Hamburgo: Argumen Verlag.
- REVELLI, M. (2002). *Más allá del siglo xx: La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- ROSS, K. (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*. Madrid: Acuarela y Antonio Machado Libros.
- ROSSET, C. (2000). *La fuerza mayor*. Madrid: Acuarela.
- SCHRIFT, A. (1995). *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. Londres: Routledge.
- TROMBADORI, D. (2010). *Conversaciones con Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- VATTIMO, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2015). *Tras la autoestima*. Donostia-San Sebastián: Gakoa.
- (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault*. Madrid: Dado.
- VIRNO, P. (2003). *Virtuosismo y revolución*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- ZIZEK, S. (2004). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Órganos sin cuerpo: Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.

---

**Germán Cano** es profesor titular de Pensamiento Contemporáneo en la Universidad Complutense (Madrid). Entre sus publicaciones destacan *Transición Nietzsche* (Pre-Textos, 2020); junto con Jorge Alemán, *Del desencanto al populismo: Encrucijadas de una época* (NED Ediciones, 2017); *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas: del 15M a Podemos* (La Catarata, 2015); *Freud* (RBA, 2015); *Adoquines bajo la playa: Escenografías biopolíticas del 68* (Grama, 2011); *Hacer morir, dejar vivir: Biopolítica y capitalismo* (ed.) (La Catarata, 2010); *Nietzsche y la crítica de la modernidad* (Biblioteca Nueva, 2001), y *Como un ángel frío* (Pre-Textos, 2000). Especializado en filosofía contemporánea, los temas y los autores sobre los que ha trabajado le ayudan particularmente a centrar su reflexión en la conexión crítica entre teoría crítica y nuevas subjetividades. Por otro lado, su labor también se centra en la problemática política derivada de las investigaciones genealógicas desarrolladas por autores como Friedrich Nietzsche —de quien ha sido editor y traductor de muchas de sus obras al castellano— o Michel Foucault.

**Germán Cano** is Professor of Contemporary Thought at the Complutense University (Madrid). His publications include *Transición Nietzsche* (Pre-Textos, 2020); with Jorge Alemán, *Del desencanto al populismo: Encrucijadas de una época* (NED Ediciones, 2017); *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas: Del 15M a Podemos* (La Catarata, 2015); *Freud* (RBA, 2015); *Adoquines bajo la playa: Escenografías biopolíticas del 68* (Grama, 2011); *Hacer morir, dejar vivir: Biopolítica y capitalismo* (ed.) (La Catarata, 2010); *Nietzsche y la crítica de la modernidad* (Biblioteca Nueva, 2001), and *Como un ángel frío* (Pre-Textos, 2000). Specialising in contemporary philosophy, the themes and authors he has worked on particularly help him to focus his thought on the critical connection between critical theory and new subjectivities. On the other hand, his work also focuses on the political problematic derived from the genealogical research developed by authors such as Friedrich Nietzsche – many of whose works he has edited and translated into Spanish – or Michel Foucault.

---