

ISSN 1751-8229

Volume Seven, Number One

A VUELTAS CON LA DIALÉCTICA ENTRE EL SEÑOR Y EL SIERVO APUNTES SOBRE EL PROBLEMA DE LA MORAL DESDE HEGEL Y NIETZSCHE

Germán Cano¹

Más allá de la aproximación que suele ser habitual a este importante tema nietzscheano, la crítica de la “lógica” del resentimiento puede también valorarse como una problematización de todas aquellas posiciones de “ficticia” soberanía subjetiva que, haciendo en algún sentido de facticidad o necesidad (biológica) virtud, se enquistan en la defensa, victimista y apolítica, de su identidad o son incapaces de ir más allá de una racionalidad instrumental encaminada a su autoconservación. Quisiera en este trabajo mostrar cómo este paso nietzscheano resulta fructífero no sólo porque permite ponerlo en conexión el diagnóstico foucaultiano acerca del biopoder contemporáneo, sino también cuestionar las apresuradas interpretaciones, tanto conservadoras como de izquierdas, de la crítica nietzscheana a la figura del “esclavo”; desde este ángulo ésta puede ahora tal vez concebirse como algo más que una suerte de desprecio aristocrático respecto al ansia de justicia de las clases más desfavorecidas. O por decirlo con otras palabras, ¿hasta qué punto este triunfo del resentimiento puede

1 Universidad de Alcalá de Henares.

interpretarse como el triunfo de la debilidad en cuanto voluntad *poderosa* de debilidad? Desde estas claves puede ser fructífero volver a la confrontación entre Hegel y Nietzsche o, al menos, a la lectura que hace este último de la relación entre el señor y el esclavo. Sobre todo, porque, como ha indicado Judith Butler,

[...] quizá porque el capítulo sobre el señorío y la servidumbre ofrece una narración liberadora que ha resultado de gran utilidad para diversas visiones política progresistas, la mayoría de los lectores no han prestado atención al hecho de que la libertad se resuelve en autoesclavización al final del capítulo. Ahora que recientes teorías han puesto en entredicho tanto la premisa de una historia evolutiva como el estatuto del sujeto, el desenlace distópico de ‘Señorío y servidumbre’ parece haber recobrado una oportuna trascendencia”. (Butler: 1987, 44)

Evidentemente, el interés de un ensayo como *Zur Genealogie der Moral* (GM desde ahora) para entender la cartografía filosófica contemporánea supera con creces la esquemática reconstrucción que voy a esbozar aquí². Para decirlo pronto y rápido: lo que a Nietzsche le interesa en GM es mostrar cómo, al hilo de la constitución de la “ficción del alma”, surge una nueva problematización del poder que escinde o *separa* la fuerza, o, si se quiere, la potencia vital, de “aquello que puede”. Un hecho que, entre otros factores, imposibilitará —de forma ventajosa para un tipo humano: el “esclavo”—, la posible gestión de la dimensión corporal y material de la subjetividad, que deviene así irrelevante, y erigirá así un nuevo dispositivo de dominación desde el fomento activo de la impotencia. Si la economía negativa del esclavo triunfa sobre la expresión “afirmativa” del “señor” —entendida esta como figura en la que la potencia aún no está separada de sí misma—, no es porque se enfrente directamente con la nobleza y la derrote siguiendo las reglas de juego de esta última, esto es, jugando el juego de la “acción”,

2 No es preciso recordar aquí la influyente reconstrucción que entre los años 1933-1939 realizara Alexandre Kojève de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. Tópico fundamental de la época, el problema será discutido por lo más granado de la filosofía francesa —R. Aron, Georges Bataille, Merleau-Ponty, Hippolyte, Lacan, Sartre, Simone de Beauvoir, entre otros— y recogido naturalmente no sólo por el marxismo (lucha de clases), sino también más tarde por los llamados estructuralismos y posestructuralismos al hilo de problemas tan decisivos como el del “fin de la historia”. No hay que pasar por alto tampoco en qué sentido esta “escena traumática” alimenta la reflexión biopolítica en torno al problema del “último hombre” o la denuncia de la razón instrumental en Lukács y la Escuela de Frankfurt: a saber, cómo la vida entendida bajo la autoconservación —cada vez más reducida a los límites de una inmanencia doméstica— deviene mito (línea de argumentación de Walter Benjamin a Giorgio Agamben).

sino porque no sigue, como veremos, las reglas del señor y su aparentemente “generosa” tendencia a despreciar la exclusividad de la lógica subjetiva de la autoconservación. Nietzsche destaca cómo el esclavo es lo suficientemente hábil y “astuto” como para:

1. Desvalorizar el escenario conflictivo —“extramoral” en palabras de Nietzsche — de las fuerzas o poderes en liza;

2. Replegarse defensivamente y construir imaginariamente una “ficción” subjetiva a la luz de la cual se valora precisamente la conservación de una situación de fuerza ya existente frente a cualquier expresión afirmativa de la potencia o frente al posible riesgo de amenaza contaminante para esta vida desnuda.

y 3. Culpabilizar desde este “suplemento” espiritual —un “suplemento” moral— la potencia de quien no se separa o escinde de lo que puede. Por ello:

“El levantamiento de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y da a luz valores: el resentimiento de aquellas naturalezas a quienes se les niega la genuina reacción, la de la acción, y que sólo se resarcen por medio de una venganza imaginaria”³.

Antes de analizar el sentido de esta “venganza imaginaria” ha de partirse de un dato sintomático: para Nietzsche la falsa “rebelión” del esclavo *contra* el amo arranca cuando el primero niega desde el principio la existencia de un antagonismo entre un amo y un esclavo. El primer —y falso— movimiento de esta rebelión ficticia consiste en la negación de la existencia de amos y esclavos, dominadores y dominados. El escenario moral, dualista, dividido entre los puros “buenos” —los que contienen y reprimen su poder— y los puros “malvados” —los que expresan su poder—, nace, pues, ya como un falseamiento, un *blanqueamiento* interesado del conflictivo escenario de partida. Por ello se entiende que al moralizar su situación desde el principio el esclavo no se considere en absoluto identificado ya con el rol de “esclavo” ni quiera reconocer este escenario de antagonismo. Partiendo de este presupuesto, el análisis nietzscheano de la moral de los

3 KSA V, “Zur Genealogie der Moral”, I, tratado primero, párrafo 10, p. 270. Sigo la clásica edición de G. Colli y M. Montinari: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. München-Berlin, dtv/de Gruyter, 1980. Las siglas y abreviaturas son las siguientes: AC: *El Anticristo*; EH: *Ecce Homo*; FW: *La ciencia jovial*; GM: *La genealogía de la moral*; JGB: *Más allá del bien y del mal*; M: *Aurora*.

esclavos se irá concretando como un diagnóstico de ese teatro filosófico en el que el rol del esclavo desaparece interesadamente de escena haciéndose pasar por diferentes figuras. Y es este corte “tramposo” de la problematización moral que vacía de contenidos el marco corporal y pasional de las fuerzas el que nos interesa fundamentalmente de Nietzsche. Ésta es la razón por la que el esclavo se niega a aceptar su situación en términos materiales de poderes o de fuerzas corporales y que prefiera incluso volverse contra sí antes que aceptar esta humillante *diferencia*. El esclavo no se rebela contra el amo desplegando *más potencia*, sino descomponiendo, *separando*, sustrayendo el poder de lo que puede. “De aquí proviene la utilización de las palabras ‘vil’, ‘innoble’, ‘esclavo’, en Nietzsche: estas palabras designan el estado de las fuerzas reactivas que se colocan en alto, que atraen a la fuerza activa hacia una trampa, reemplazando a los señores por los esclavos que no dejan de ser esclavos” (Deleuze: 1982, 84).

Aunque luego este punto se aclarará, adelantemos que esta “sustracción” no equivale a una descomposición de un núcleo de *potentia* o soberanía que pertenecería por naturaleza al señor; lo que se busca “vaciar” aquí es más bien una afectividad conectada con un “afuera”. Dicho en otras palabras: el poder esclavo no contamina una presunta pureza soberana, sino que sustrae la capacidad contaminante del cuerpo inmunizándolo, replegándolo sobre sí en una situación de falsa soberanía.

El esclavo triunfa por lo tanto en la medida en que logra imponer un desdoblamiento de la potencia, la interpretación de que la expresión de la fuerza, del poder —lo que Nietzsche llama “la moral del pueblo”— sólo es una expresión *posible*, como si detrás de la potencia hubiera un sustrato indiferente, “dueño de exteriorizar o no fortalecer” (Nietzsche: 1980, V, I, 273)⁴. Esta sibilina “conquista” siempre se recorta en el horizonte cultural en el momento en el que el poder ya no se legitima como poder, como acto —por ejemplo, como exhibición pública de *virtù* en la época renacentista— y como dimensión ligada internamente a su manifestación pública.

Nietzsche nos presenta, pues, el drama del que debe partirse: un “no-lugar” que indica ya una distancia —una *Entstehung*, señala Foucault—, que subraya que los

4 Hay que tener en cuenta que la “afirmación” del señor no representa una autoafirmación soberana puesta en juego mediante una decisión, sino la expresión espontánea de reconocimiento de una potencia, un campo de fuerza (¿común?), que excede el marco individual.

adversarios no pertenecen a un espacio común. Serán las reacciones a este espacio de antagonismo las que marquen el devenir del enfrentamiento. ¿Qué reacciones se configurarán ante esta realidad inhóspita en la que no hay una identidad ya dada? Nietzsche distingue sugerentemente aquí entre la astucia adaptativa del esclavo (al servicio de la autoconservación de su vida) y la inconsciente “ingenuidad” del señor:

Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza ante sí (γενναῖος, ‘aristócrata de nacimiento’, subraya el matiz ‘franco’ y también con seguridad ‘ingenuo’), el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto o siquiera sincero consigo mismo o recto. Su alma *bizquea*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas traseras, todo lo escondido le atrae como *su* mundo, *su* seguridad, *su* solaz; entiende de callar, de no olvidar, de esperar, de empequeñecerse y humillarse provisionalmente. Una raza de dichos hombres del resentimiento acabará necesariamente siendo *más inteligente* que cualquier raza noble, honrará también la inteligencia de un modo muy distinto: a saber, como una condición de existencia decisiva, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente lleva consigo un delicado aire de lujo y refinamiento: aquí ya no es justo la inteligencia tan esencial como la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, como por ejemplo un valiente lanzarse a ciegas, ya sea al peligro o al enemigo, o aquella entusiasta excitabilidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles” (Nietzsche: 1980, V, I, 273)

Pero si el señor puede permitirse “el lujo” de no utilizar la inteligencia al servicio de su conservación, podríamos replicar a Nietzsche, es tal vez porque tiene la vida ya resuelta y no le acucia la miseria; es decir, puede permitirse el lujo de no saber, el privilegio de pensar en contra de sí mismo. Ciertamente, pero tal vez este elogio de la simpleza o franqueza del noble, se comprenda mejor si la comparamos con la especial inteligencia del esclavo, centrada servilmente en la conservación de su facticidad, incluso al precio de renunciar a la realidad y buscar “escenarios dobles”. Aunque la moral noble no parezca en principio muy comprometida con la alteridad —se trata de “un triunfante decir-sí a sí mismo”—, sólo ella hasta a la altura de esta diferencia: el punto decisivo de la crítica nietzscheana de la economía esclava del resentimiento radica en la incapacidad de ésta, su impotencia, para estar a la altura de lo que vagamente podríamos llamar “la exterioridad”. Es decir, en su *ensimismamiento* defensivo respecto

a un “afuera”, por definición, inhóspito y peligroso para la integridad “doméstica” de la figura del esclavo.

Bajo esta perspectiva, ¿no es tentador interpretar el tipo del esclavo como la figura idiosincrásica del burgués que, antes que nada, quiere *conservar* su situación en el mundo frente a la exhibición de poder de aristócratas y proletarios? No es extraño que la figura del esclavo nietzscheano haya sido reinterpretada desde premisas lacanianas como el pasaje del *Ancien Régime* prerrevolucionario al nuevo amo pos-revolucionario, esto es, el sujeto liberal que no quiere admitir que es un amo, sino que se propone como mero ‘servidor’ del pueblo:

En términos de Nietzsche, es simplemente el pasaje de la ética del amo a la moralidad del esclavo, y este hecho quizá nos permita un nuevo enfoque de Nietzsche: cuando éste descarta sarcásticamente la ‘moralidad del esclavo’, no está atacando las clases bajas como tales, sino más bien a los nuevos amos, que ya no están dispuestos a asumir el título de tales; ‘esclavo’ es el término nietzscheano para amo fingido. (Žižek: 2004, 106)

Siguiendo este razonamiento, el esclavo es aquel que quiere ser amo sin aparecer ya como amo ni como esclavo, que quiere ejercer el poder sin exhibir o manifestar poder. Como veremos, éste será precisamente uno de los rasgos que según Hegel definen a la “conciencia estoica”.

Este paso “subterráneo” a mi modo de ver también es importantísimo para comprender el análisis realizado por Foucault en *Vigilar y castigar*, cuyas tesis en cierto sentido bien podrían ser consideradas una continuación de la “fábrica del ideal” descrita en el párrafo 14 de GM. Un mundo en el que el escenario del poder se “esconde” es un mundo cuya lógica rectora es ya la de la inmunidad de cuerpo social e individual, una fábrica de la impotencia, la fábrica del resentimiento. No es casualidad que Nietzsche hable del “aire viciado” de esta fábrica. El ocultamiento del poder, el proceso que apunta a su paulatina invisibilidad, no puede deslindarse de una sutil y astuta maquinaria económica y óptica —la lógica de resentimiento entendida como autoconservación de la vida— que, oscureciendo el antiguo escenario visible y público del poder, va a organizar nuevos espacios, normalizar los cuerpos y recortar prioridades médicas sobre las legales. Si la lógica noble apostaba por la arquitectura del espectáculo, la lógica del esclavo lo hará por la arquitectura de la vigilancia. Allí donde el resentimiento “mira de

rejo”, el poder disciplinario mira como un panóptico presto a disolver todo obstáculo contaminante en aras de la autoconservación del cuerpo social.

La rebelión inmunitaria del esclavo

Estos mundos “subterráneos”, “las puertas falsas”, los escondrijos en los que se encierra inmunitariamente el esclavo —en *Morgenröte* se hablará significativamente del “autoencierro” de Lutero en su “mina”) frente al mundo y su humillante diferencia ponen de manifiesto que lo que a Nietzsche le preocupa es llamar la atención sobre una lógica defensiva y encubridora que debilita y escinde al sujeto de su acción real en el mundo, y, lo que es más importante, *oculta* el escenario conflictivo en el que acontece el problema del poder y el campo de juego de las fuerzas. Por ejemplo: la voluntad de saber del esclavo, entendida como una suerte de inactividad inmunitaria del pensamiento, neutraliza entre otras dimensiones la posibilidad de una “ascética del conocimiento”.

Al *ocultar* el problema del valor o de la voluntad de la verdad, el esclavo crea *otras* reglas y *otro* espacio de juego: abstracto, indiferente a la cuestión del poder y, por tanto, como se verá, a la propia confrontación política. Es justo esta nueva lógica escénica suplementaria —elevada *a pesar de* la realidad y *a favor de* un determinado narcisismo resentido—, construida por la figura del esclavo, la que obsesiona a Nietzsche en relación con la protesta luterana y el tipo ideológico genuinamente “alemán”⁵.

5 Léase desde dicha perspectiva este texto crítico con la “ideología alemana”: “Tal vez para entender este ‘a pesar de’, conviene recordar lo que aquel otro gran pesimista que fue Lutero trató de explicar una vez a sus amigos con esa osadía suya tan característica: ‘Si pudiéramos entender mediante la razón cómo un Dios que muestra tanta cólera y tanta crueldad puede ser justo y bueno, ¿de qué serviría la fe?’. Y es que, en cualquier época, nada ha ‘tentado’ tanto al alma alemana como la más nociva de todas las conclusiones: *credo quia absurdum est* —una deducción que a todo latino le parece un auténtico pecado contra el espíritu. Con ella se introduce por primera vez la lógica alemana en la historia del dogma cristiano; incluso hoy en día, mil años después, los alemanes actuales, retrasados desde todos los puntos de vista, consideran que tiene algo de verdad, que es posible que sea verdad el célebre principio fundamental de la dialéctica con el que Hegel colaboró a la victoria del espíritu alemán sobre el resto de Europa. ‘la contradicción mueve el mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas’. Hasta en lógica somos, nosotros, los alemanes, pesimistas’ [...]” (M, Prefacio).

Asimismo, a socaire de este desplazamiento, afirma Nietzsche, el enemigo deja de ser “malo” (*schlecht*) para convertirse, no al margen de un proceso de caricaturización y simplificación, en “malvado” (*böse*), es decir: alguien o algo que amenaza *mi* integridad, *mi vida*, mi vulnerabilidad esencial o cuestiona mi natural necesidad —“mi derecho”— de escindirme imaginariamente de esa potencia, no se olvide, común, de aquello que *puedo hacer de más*. Veamos:

Nosotros los débiles somos ya débiles; no conviene que hagamos nada *para lo que no somos suficientemente fuertes*: ahora bien, esta cruda situación de hecho, esta inteligencia de bajísimo rango, poseída incluso por los insectos (que, ante un peligro grande, se hacen los muertos para no hacer nada ‘de más’), se ha disfrazado, gracias a esa habilidad para la falsificación del valor y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el brillo resplandeciente de la virtud abstinentes, callada, expectante, como si la debilidad del ya débil —es decir, su *naturaleza*, *su* obrar, toda su única, inevitable, indeleble realidad— fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *tiene necesidad de* creer en un ‘sujeto’ indiferente, libre para elegir. Si el sujeto (o, por decirlo de un modo más popular, *el alma*) ha sido tal vez hasta ahora el mejor dogma en la tierra, es porque a toda la mayoría de los mortales, a los débiles y oprimidos de todo tipo, les permitía ese sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, su ser—*así—y—así* como *mérito*. (Nietzsche: 1980, V. I. 280)

Paralelamente, la identidad resentida sólo se da a conocer como una reacción que “redobla” su situación fáctica de dominación, que expresa impudicamente su impotencia como sustituto de la acción. En otras palabras, el resentimiento es, por así decirlo, tautológico: oculta, vela las condiciones de posibilidad de su propio sometimiento. Esta subjetivización moral no tiene una dimensión práctico-activa ni material-corporal, toda vez que sólo reacciona de forma defensiva y paranoica frente a un “malvado”, una amenaza exterior; de ahí que la acción, con sus inevitables cualidades potenciales, devenga en sí un valor negativo de riesgo, “contaminante”. La voluntad de poder de la moral esclava —porque se trata de una voluntad de poder, no nos engañemos— no pretende transformar la situación ni busca conocer siquiera las causas reales del agravio, sino que reafirma y ensalza constantemente el dolor que ya define al esclavo: el sufrimiento que padece por estar en el mundo. En consecuencia, cualquier intento de escapar a ese malestar desde el círculo vicioso del resentimiento no hará sino reafirmar

simplemente la estructura vejatoria de un poder siempre, por definición, considerado ajeno, totalmente “otro”.

Interpretando esta debilidad “mimética” al entorno como libertad, la moral del esclavo es “positivista” y “autoinmune” en la medida en que trata, por un lado, de ocultar la contingencia de su condición de hecho, su pasividad —su necesario y dado ser así— al abrigo de una ficción ideal de “yo” y, por otro, de paso, desvalorizar y desacreditar ese *posible* campo material de la acción (política), susceptible de transcendencia o comunicación con los otros. La venganza diferida —en cuanto no acción— del “cordero” frente al “lobo” es la venganza de *lo que ya es* y busca conservar una posición de *privilegio* frente a la posibilidad de *contaminarse siendo más* (y *más común*), la venganza de una autoafirmación monádica hacia la autotransformación, la venganza de lo débil, es verdad, pero entendiendo lo débil como el enquistamiento inmunitario de quien se abstiene, no quiere “ser más” o “ser de otro modo” (ser más que su identidad), frente a la interpelación de un posible acontecimiento.

Partiendo, por así decirlo, de una “política de hechos consumados” desde la que la nueva reivindicación de lo fáctico se atreve deslegitimar ahora la noble jerarquía que antes servía de *límite* a la dinámica de la conservación, el sujeto resentido no sólo hace de su necesidad, virtud, sino que así puede *triunfar* y oponerse al régimen de actividad de la nobleza desde su impotencia. “Nosotros los débiles —los que reprimimos el poder desde la ficción del alma— somos *realmente* los poderosos”. Insistimos: el débil vence al fuerte, el esclavo al amo, no porque forme un poder mayor, una mayor potencia, sino porque astuta, “genialmente” toma el poder *separando* la potencia de lo que puede efectivamente. Es aquí donde el juego “físico” de la verdad, en virtud de una sofisticada alquimia, se desplaza a un juego idealizado. El esclavo no quiere ser *mejor* que el amo, quiere ser distinto. Reacio a caer tan bajo, es paradójicamente el esclavo el que no se rebaja a ser “esclavo” del otro y busca un horizonte de valor alternativo, excepcional. Para el esclavo el poder del amo es en el fondo inexistente, indiferente. Por ello, sólo al esclavo le es en verdad insoportable la bajeza de sentirse sometido, limitado por determinaciones exteriores.

Obsérvese de entrada como la figura nietzscheana del esclavo es también, por un lado, aquella que en cierto modo puede permitirse el lujo, el *privilegio*, de no ser algo *diferente* de lo que *ya es*, de conservar su posición originaria, de seguir siendo quién es y, por otro, aquella que no necesita *problematizar* su situación de facticidad. Es decir, el esclavo no está dispuesto a reconocer su situación de esclavitud ante el amo, su

sometimiento, su dependencia del discurso del otro. Más bien busca ocultarse este hecho, blanquearlo, cambiando las reglas. Paradójicamente el esclavo comienza a ser esclavo tan pronto como empieza a no reconocer su situación de esclavitud y a olvidar el escenario polémico en el que se halla instalado a través de una presunta igualdad imaginaria. Pues, ¿quién reconoce: “soy esclavo”? ¿Quién no se avergüenza en reconocer su sometimiento vital y corporal respecto al otro? No, desde luego, el resentido, dado que suspende, en virtud de su autogénesis, este escenario de confrontación —la diferencia de fuerzas entre amo y esclavo— y argumenta más bien: “soy noble *de otro modo*”, esto es, no expresando sino conteniendo mi potencia, siendo un “alma”. Sólo el esclavo puede permitirse el lujo de imaginarios y sofisticados eufemismos para definir su situación de dependencia, de la que huye a través de la ficción⁶.

Hemos subrayado cómo en virtud de este desplazamiento la lógica del esclavo *separa* la vida de sí misma. Esto significa afirmar que separa la vida de su “afuera”, encerrándola en un espacio *doméstico* ya sólo definido defensivamente. Si utilizamos aquí la sugerente arquitectura conceptual de Roberto Esposito, parece evidente que Nietzsche fue consciente del peligro de abrazar una lógica inmunitaria del resentimiento: ¿no despliega la economía resentida una estrategia singular desde la cual la ficción de la subjetividad se inmuniza, se privilegia y, por tanto, se *exceptúa* del ámbito de lo común, aislándose del contexto de su *munus*? (Esposito: 2005)

Por último, el resentimiento puede definirse en este sentido como un “redoblamiento” de la vida en el esclavo, una suerte de repliegue o distancia que la potencia vital desarrolla *respecto de sí misma* para protegerse del desgaste excesivo que puede amenazarla o intoxicarla. Pero esta estrategia termina condenándola a una impotencia igual a aquella de la cual intenta sustraerse (paradoja de la autoinmunidad). Al negar la vida potencial, la acción de poder, al despreciar esta verticalidad, el resentido elabora una estratagema para conservarse que no mejora al sujeto, sino que lo debilita y *enferma* aún más a la larga.

Resulta muy ilustrativo que Nietzsche hable además de la incapacidad del esclavo a la hora de crear valores afirmativos y destaque la capacidad animal,

⁶ De ahí la profunda relación existente entre la “mala fe” sartreana, el resentimiento y la conciencia estoica hegeliana: se trata de posiciones que hacen “de necesidad virtud” o que *no hacen nada* partiendo de lo que el poder ha hecho ya de ellos.

“mimética” del resentimiento, un mecanismo conservador y *mítico* de repliegue de la vida sobre sí misma a efectos defensivos que, por así decirlo, paraliza la profunda “excentricidad” del movimiento humano. Como si la economía del resentimiento no fuera nunca más allá de “lo propio” y mantuviera, por otra parte, algo así como un redoblamiento funcional e ideológico con respecto a la facticidad. Quizá esto también ayude a entender por qué Nietzsche estaba tan fascinado por esta condición paradójica del resentimiento; por cómo la no exteriorización (e interiorización) de la vida podía llegar a ser incluso más violenta que su exteriorización; por cómo el “no” a la vida podía ser el mejor instrumento para su conservación y organización; por cómo la voluntad de debilidad en cierto sentido era más vital y poderosamente rentable para el individuo —y funcional a la dominación— que la expresión de una potencia común.

La Reforma protestante como falsa rebelión de los esclavos

Uno de los momentos decisivos de esta moral de esclavos puede comprenderse a la luz de un ejemplo histórico que fascinaba a Nietzsche: el enfrentamiento de Lutero con “Roma”. Un drama que le sirve para explicar cómo la moral reformista de los esclavos luteranos alemanes elimina la oportunidad de consolidar una cultura ilustrada, la del Renacimiento, y provoca un movimiento “regresivo”: la resurrección del cristianismo⁷. Es

7 Para Nietzsche esta rebelión del esclavo luterano implica una entronización subjetiva exagerada que corta todo lazo con el mundo. Gracias a ella “[...] cualquier individuo, como poseedor de un ‘alma inmortal’, ocupa el mismo nivel jerárquico que los demás. En lo referente a la totalidad de los seres, la ‘salvación’ de cualquier individuo tiene derecho a exigir una importancia eterna; pequeños beatos, y dementes en sus tres cuartas partes, tienen el derecho a imaginarse que por su culpa se transgreden constantemente las leyes de la naturaleza —nunca podrá maldecirse con suficiente desprecio semejante intensificación hasta el infinito, hasta la desvergüenza, de todo tipo de egoísmo. Y, sin embargo, el cristianismo debe su victoria a esta adulación deplorable de la vanidad personal [...] La ‘salvación del alma’ equivale —hablando claro— a: ‘el mundo gira en torno a mí’ [...]” (AC, parágrafo 43). Esta exaltación de la subjetividad por parte de Pablo —modelo de Lutero—, que llega a ser prácticamente el centro de gravitación de toda experiencia posible, es interpretada por Nietzsche como un marco inmunitario y un egocentrismo sentimental que accede a su salvación renunciando al riguroso cuidado del mundo exterior. La importancia de este “desplazamiento” paulino *desde abajo* apunta a un problema decisivo: la devaluación absoluta de los elementos corporales, sociales y políticos de la vida humana en virtud de un idealismo moral apoyado en el pesimismo antropológico del “pecado”.

más, no resulta difícil traer a colación en este contexto el célebre lema de Lutero “*Ich stehe hier. Ich kann nicht anders*” (“Me quedo aquí. No puedo hacer otra cosa”), utilizado, como es sabido, para defender la subjetividad de su fe frente a la autoridad eclesiástica. Que el alma, la interioridad, es la ficción que “encierra” la inmanencia o la necesidad sobre sí misma, lo muestra magníficamente el análisis nietzscheano de la liberación auspiciada por la Reforma, cuya valoración crítica nos sirve para ejemplificar la inversión de valores que propone la lógica resentida del esclavo:

Lutero, el gran bienhechor. –El efecto más significativo de Lutero fue suscitar desconfianza hacia los santos y hacia la *vita contemplativa* en general: sólo desde ese momento se abrió de nuevo en Europa el camino hacia una *vita contemplativa* no cristiana y se puso límite al desprecio hacia la actividad mundana y de los laicos. Lutero, que seguía siendo el hijo honrado de un minero, cuando fue encerrado en un convento, no encontró otras profundidades y ‘fondos’, y descendió al fondo de sí mismo, donde abrió galerías terriblemente oscuras: así acabó comprendiendo que le era imposible llevar una vida contemplativa y santa, pues su tendencia innata a la ‘actividad’ acabaría por destruir su alma y su cuerpo [...]”⁸.

¿Por qué Nietzsche, no sin ironía, tilda a Lutero, el destructor de la posibilidad de realizar buenas acciones, precisamente de *Wohltäter*, de “bienhechor”? Porque quiere resaltar la paradoja de que su degradación y desenmascaramiento de la buena acción no es sino apología, reivindicación de una acción abstracta, “ficticia”, ya no orientada al bien, sino en verdad sólo a sí misma. Resulta decisivo que la figura de Lutero sea casi siempre analizada por Nietzsche desde el punto de vista político y social de su influencia, esto es, de su *resentimiento* anti-ilustrado: “Me repugna la horrenda y orgullosa naturaleza de Lutero que, lleno de envidia biliosa, sólo se siente satisfecho cuando, lleno de ira, puede escupir sobre alguien”⁹.

Nietzsche piensa que detrás de la tecnología del yo cristiana encaminada a la salvación se esconde el más extremo egoísmo, por no decir el más peligroso apoliticismo. Advierte en el cristianismo paulino un programa de liberación excesivamente inmodesto y “egoísta”, a saber, la salvación personal más allá de cualquier determinación comunicativa.

8 M, párrafo 88.

9 Carta desde Naumburg del 5 de octubre de 1879 a *Peter Gast*.

Desde esta luz trágica luterana, carente de transiciones, cualquier “levantamiento” o enfrentamiento directo con el poder es, en última instancia, *imposible*, puesto que ese tipo de acción implica salir del único templo sagrado donde mora la gracia. Por esta razón, la crítica del resentimiento del esclavo abarca dos acusaciones aparentemente contradictorias, pero íntimamente relacionadas. Si por un lado, la Reforma luterana pone de manifiesto cómo la doctrina de la salvación del alma es una “dinamita terrible”, por otro contribuye a la postre al fortalecimiento de los poderes fácticos frente a otras protestas, más materiales. Es el caso de la rebelión campesina liderada por Thomas Müntzer, por ejemplo. Cuando, al abrigo de la promesa de la libertad cristiana, las masas revolucionarias pretenden apoyarse en el pensamiento protestante como instrumento de rebelión, Lutero se indigna, identifica la autoridad de los señores con la autoridad divina y aconseja a los príncipes la utilización de toda su violencia contra la vulgar “canalla”. “Los cristianos no combaten con espadas ni arcabuces, sino con cruz y penitencia. Por eso, su triunfo no se afirma en la superioridad ni en la violencia, sino en la sumisión y la humildad. Las armas con que combatimos no son carnales” (Ballesteros: 1970, 63)

A la luz de su profunda impotencia vital, la *razón resentida* propia del esclavo no puede sino *revolucionar* en falso o *reificar* de manera parasitaria lo que no puede transmutar o transformar en términos materiales. En este sentido, el comportamiento de Lutero da otra vuelta de tuerca a la “lógica del resentimiento” inaugurada por el cristianismo paulino. La misma subjetividad que se separa y mancilla el “mundo” ha de someterse necesariamente a los poderes efectivos, puesto que reniega de toda acción exterior al buscar su libertad en una suerte de “autonomía trascendental”. La muerte de Lutero al mundo, su feroz resentimiento contra él, tiene por consecuencia una conciencia pasiva, nihilista. Ante una opinión de *P. Gast*, que considera a Lutero uno de los artífices de la revolución individual y la “democratización” europea, Nietzsche le espeta su inequívoca posición ante el poder terrenal: lleno de rabia frente a los campesinos, el “reformador” aconsejaba a los poderes fácticos asesinar sin miramientos al “ganado popular”¹⁰.

En su recuperación de la inmanencia doméstica frente a la transcendencia Lutero no hace sino de necesidad virtud; “pone límite al desprecio” de lo que podríamos

10 Carta desde Naumburg del 5 de octubre de 1879 a *Peter Gast*.

llamar una “vida a secas”, pero desenmascarando la posibilidad de una reflexión racional o contemplativa teológica y anulando la capacidad retroactiva de la inteligencia sobre la voluntad, esto es, *sacrificando el intelecto*. De este modo la “buena acción” de los líderes pastorales de la modernidad será desestimar la posibilidad de la protesta real a través de la idealización y la creación de resentimiento frente al poder y la fuerza, pero también, más “astutamente”, criticando toda posible rebelión popular por ser mera “venganza de las masas”. Aquí la Reforma sirve para comprender como “la rebelión de los esclavos” no es ni una rebelión ni da la palabra a los esclavos. El aparato disciplinario moderno de hecho sólo podía surgir en un contexto esclavo de resentimiento frente al poder y la autoridad legítima. Como explica Max Horkheimer:

Los movimientos históricos a que nos referimos exhiben, pues, de manera creciente, la transformación de las exigencias que los individuos dirigen a la sociedad en exigencias religiosas y morales dirigidas a los individuos mismos insatisfechos. El caudillo burgués procura idealizar y espiritualizar el imperioso reclamo de una vida mejor, el ansia por suprimir las diferencias de fortuna e instaurar una verdadera vida comunitaria, representados, en aquellos siglos, por predicadores populares y teólogos utopistas. Lo que los caudillos predicaban a las masas en el transcurso del proceso revolucionario es, antes que la rebelión, la renovación espiritual; antes que la lucha contra la riqueza de los privilegiados, la lucha contra la maldad general; antes que la liberación de los poderes exteriores, la liberación interior. Para Lutero la rebeldía era odiosa aun cuando estuviera dirigida contra el Papa, ese demonio con figura humana (Horkheimer: 1987, 171).

Por otro lado, la compulsión hacia el esfuerzo y el trabajo incesantes no supondrá sino una consecuencia lógica de la convicción luterana acerca de la impotencia humana. Para Nietzsche, esta valoración de la actividad compulsiva nada tiene que ver con los aspectos creativos (y políticos, cabría tal vez añadir desde una lectura arriesgada) de la “potencia común”. Sus comentarios acerca de Lutero muestran más bien a un “reformador” que, dada la artificial distancia infinita construida entre naturaleza y gracia, no podía salvar este abismo más que en un *salto* al margen del mundo, pero a la vez demasiado dentro del mundo efectivamente existente. Como Weber mostrará el capitalismo disciplinario —y con él, el centro gravitatorio de la *Beruf*— habitará paulatinamente el espacio despoblado por este *Dios escondido*.

El ejemplo luterano muestra cómo la liberación del esclavo *como esclavo* no hace sino repetir y encubrir, haciéndola invisible, la dominación del Amo, toda vez que

sólo es una negación parasitaria, redundante de las relaciones estructurales dadas. Esta inversión de la trascendencia en la inmanencia no es más que un repliegue domesticador del individuo. No es extraño que Deleuze utilice la “protesta” de Lutero como precedente de un modelo estructural cuya función es “reterritorializar” los flujos de desterritorialización provocados por el capitalismo¹¹.

El problema de lenguaje moral de los esclavos no radica en el hecho de que destruye al buen y viejo amo, sino en justo todo lo contrario: su modo de valorización no puede sino dejar intacto ese sistema de dominación sobre los oprimidos al que presunta, y por tanto ilusoriamente, se enfrenta. Y esto se desarrolla así porque en realidad la rebelión de los esclavos sólo es una rebelión resentida de “almas”, esto es, de esclavos, que ya *en verdad* no se sienten en la tierra ni en su sociedad “ni amos ni esclavos”; más aún, son “almas” que, abstrayendo sus determinaciones concretas y materiales, buscan ahora renacer espiritualmente como “nuevos hombres”. Este modelo de idealismo moral, típico de la antropología burguesa, como señalan oportunamente los análisis de Horkheimer sobre el “nuevo esclavo burgués”, y que nace al socaire de la Reforma, resultará decisivo para la consolidación del capitalismo:

11 El análisis de Deleuze y Guattari en *El antiedipo* insiste, por ejemplo, en recalcar la profunda relación entre Lutero y Freud. La negatividad en el psicoanálisis (pulsión) repite el modelo luterano al domesticar la potencia social y constituir un nuevo repliegue de la moral de esclavos. El diván sería así la última escena de un proceso de *liberación* de la inmanencia que al mismo tiempo la *encierra* a través de una lógica de resentimiento y abstracción: “Marx decía: el mérito de Lutero radica en haber determinado la esencia de la religión ya no del lado del objeto, sino como religiosidad interior; el mérito de Adam Smith y de Ricardo radica en haber determinado la esencia o la naturaleza de la riqueza ya no como naturaleza objetiva, sino como esencia subjetiva abstracta y desterritorializada, actividad de producción en general. Mas, como esa determinación se realiza en las condiciones del capitalismo, de nuevo objetivan la esencia, la alienan y la reterritorializan, esta vez bajo la forma de propiedad privada de los medios de producción. De tal modo que el capitalismo es sin duda lo universal de toda sociedad, pero sólo en la medida en que es capaz de llevar hasta un cierto punto su propia crítica, es decir, la crítica de los procedimientos por los que vuelve a encadenar lo que, en él, tendía a liberarse o a aparecer libremente. Es preciso decir lo mismo de Freud: su grandeza radica en haber determinado la esencia o la naturaleza del deseo, ya no con respecto a objetos, fines e incluso fuentes (territorios), sino como esencia subjetiva abstracta, libido o sexualidad. Sólo que esta esencia todavía la relaciona con la familia como última territorialidad del hombre privado [...] Freud es el Lutero y el Adam Smith de la psiquiatría. Moviliza todos los recursos del mito, de la tragedia, del sueño, para volver a encadenar el deseo, esta vez en el interior: un teatro íntimo [...]” (Deleuze: 1985, 278-9).

“El proceso histórico, en el cual el individuo llegó a la conciencia abstracta de sí mismo, suprimió con la esclavitud ciertamente una forma de la sociedad de clases, pero no la existencia misma de ella; de este modo, no emancipó al hombre sino que lo esclavizó interiormente. En la Edad Moderna la relación de dominio ha sido ocultada, económicamente, mediante la aparente independencia de los sujetos económicos, filosóficamente por medio del concepto idealista de una libertad absoluta del hombre, e interiorizada por medio de la domesticación y amortiguamiento de las exigencias de placer. Este proceso civilizador, que, por supuesto, es muy anterior a la época burguesa, ha conducido a la formación y consolidación de tipos de carácter y ha impreso su sello en la vida social” (Horkheimer: 1987, 162)

De ahí que el discurso del esclavo no pueda deslindarse de ese discurso idealista que termina traicionando su apuesta por la negatividad y la crítica en el apuntalamiento del *statu quo*. La crítica de la reconciliación psicosocial del idealismo alemán apunta al mismo problema en Marcuse (Marcuse: 1981, 19 ss): la negatividad de Hegel es insuficiente para liberar de verdad al esclavo. La “cultura afirmativa” es la cultura del asno, que “dice sí a lo que es no”, es decir, dice sí al resentimiento generalizado.

Resentimiento y estoicismo.

Comprendemos entonces por qué Nietzsche subtitula GM como *eine Streitschrift* (“un escrito polémico”). Porque trata de desmarcarse de ese discurso moral que deja todo como está, es decir, se trata de un discurso no estoico, nada propio del “alma bella”. Se ha hablado a menudo de la honda confrontación entre Hegel y Nietzsche, pero haríamos muy mal en este punto ignorando la profunda vinculación entre la crítica nietzscheana del esclavo con el análisis hegeliano de la conciencia estoica: ambas figuras son indiferentes, huyen, podríamos decir, de la facticidad, ambas abogan por una libertad que considera ilusoria e interesadamente a efectos defensivos y conservadores que las determinaciones vitales de la situación fáctica, por importantes que quizá puedan ser, no tienen nada que ver con ella. Hegel alude explícitamente a esta suspensión inmunitaria como una emergencia autogenética que enmascara y vela el escenario de confrontación entre el amo y el esclavo. Esta estrategia inmunitaria de la “actitud estoica” no sólo reniega esta lucha, haciendo invisible el marco estructural —lo que Deleuze llamaría el escenario “dramático”—, sino que la desplaza a un terreno puramente eticista, teñido de voluntarismo: la pureza de la “ciudadela ideal”.

Evidentemente, se trata aquí de un movimiento de repliegue valorativo de defensa que se atrinchera en la facticidad, en el cuerpo ya dado, al mismo tiempo que neutraliza y excluye al mismo tiempo esta dimensión como campo susceptible de problematización, gestión y transformación. Mas esta indiferencia del sujeto, aparentemente libre para elegir, no es sin embargo sino un subterfugio de la necesidad. Lo fáctico dado se absolutiza como necesario al mismo tiempo que se excluye por principio de toda transformación; se *inmuniza*, cabría decir, al abrigo de una libertad meramente abstracta que reniega del campo de juego conflictivo en el que se encuentra, quiéralo o no, ya inserta.

Por ello el resentido, ante una situación de enfrentamiento con el mundo, siempre juega al “escondite”: a lo que Nietzsche denomina el “estoicismo de los gestos”¹², una suspensión de la realidad que, al modo kantiano (“nada hay bueno en el mundo sino la buena voluntad”), desplaza la confrontación con el mundo al imperio de la subjetividad y de la más absoluta inmanencia. La conciencia estoica —sostiene Hegel en *La Fenomenología del espíritu*— se define por ser una conciencia “negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto en el trono como en las cadenas [...]” (Hegel: 1996, 122).

¿Qué consecuencias se derivan de este nuevo escenario inmunitario (frente al poder como problema), el espacio de juego propiamente dicho tanto de la moral resentida del esclavo como de la conciencia estoica? Ciertamente: del mismo modo que el intento del ser estoico de estar *más allá* de las figuras del Amo y del Esclavo sólo lo devuelve a un *más acá*, la economía resentida —que tampoco se identifica ni con el rol de esclavo ni del amo— no hace sino neutralizar, esconder y enmascarar interesadamente el problema del poder. El resentido, desde este punto de vista, no es

12 “*Qué creéis vosotros que necesita, que él necesita incondicionalmente para crear alrededor suyo y en él mismo la apariencia de superioridad sobre hombres más espirituales, para crear en torno suyo, por lo menos para su imaginación, el placer de la venganza cumplida? Puede apostarse que es siempre la moralidad, siempre las grandes palabras morales, siempre el bombo de la justicia, de la sabiduría, de la santidad, de la virtud, siempre el estoicismo de los gestos (—¡qué bien esconde el estoicismo lo que uno no tiene!...), siempre el pretexto del silencio prudente, de la afabilidad, de la suavidad, y como quiera que se llamen todos esos pretextos idealistas bajo los que se pasean los incurables despreciadores de sí mismos, así como también los vanidosos incurables*” (FW, parágrafo 359).

alguien que haga apología de su rol de esclavo ni busque ser amo, sino alguien que, a *causa de su pureza*, no se siente *en el fondo* ni amo ni esclavo, comprometido con ninguna de las dos figuras, alguien que, en su ilusoria autogénesis, no se siente en el fondo determinado o interpelado por una situación previa o por un Otro, que no está dispuesto a seguir las reglas de juego de la confrontación amo-esclavo ni a reconocer, apostado en una ilusoria sustancialidad del yo o en una normalidad naturalizada, su situación de dependencia.

De aquí también se deduciría la intolerancia del programa nietzscheano contra un determinado modelo filosófico: la “imagen dogmática” del pensar. A medida que este escenario polémico se difumina y moraliza irrumpe, pues, otra escena —“moral”, así lo define Nietzsche—, ligada a una imagen neutralizada del pensar. Un modelo de pensamiento *esclavo*, en definitiva.

Lo más curioso en esta imagen del pensamiento —afirma Deleuze— es la forma en que se concibe lo verdadero como un universal abstracto. Jamás se hace relación a las fuerzas reales que hacen el pensamiento, jamás se relaciona el propio pensamiento con las fuerzas reales que supone *en tanto que pensamiento*. Jamás se relaciona lo verdadero con lo que presupone. Y no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos. Poseemos siempre las verdades que nos merecemos en función del sentido de lo que concebimos, del valor de lo que creemos (Deleuze: 1982, 146)

Podríamos parafrasear el planteamiento deleuziano diciendo que la imagen resentida del pensamiento deviene esclava en la medida en que “reniega” de ese escenario transcendental, pero estratégico y polémico en el que está de entrada ya inserta y se repliega inmunitariamente, esto es, defensivamente, sobre sí misma. La polémica deleuziana con la interioridad y su apuesta por una relación con la exterioridad cobra todo su sentido si lo traducimos en términos inmunitarios: el pensamiento resentido valoriza una aproximación a la realidad interesadamente “inmunizada” respecto a una exterioridad siempre, desde esta perspectiva, condenada a ser lo “otro”.

La economía resentida, pues, sólo se legitima mirando *defensivamente*, “desde dentro” y “de abajo arriba”; niega toda experiencia de verticalidad susceptible de amenazar la supuesta integridad del “yo” ya constituido:

Mientras que toda moral noble crece a partir de un triunfante decir-sí a uno mismo, la moral de los esclavos dice de antemano no a un 'afuera', a un 'otro', a un 'no-yo'; y *este* no es su acción creadora. Esta inversión de la mirada valoradora —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia uno— forma parte precisamente del resentimiento: lo primero que necesita siempre la moral de los esclavos para nacer es de un mundo opuesto y exterior, necesita, dicho fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en general actuar... su acción es, de raíz, reacción. (Nietzsche: 1980, V. I. 275)

Este pasaje puede leerse como una aproximación a los dos modos de afrontar el acontecimiento de la negatividad en relación con la diferencia, la alteridad¹³. Allí donde la figura del no-esclavo, sea lo que esto signifique, interpreta la herida de la alteridad, la "intrusión" de lo real que cuestiona su integridad, como una ocasión de crecimiento, de potencia, el esclavo la siente como una amenaza vital de una identidad ya configurada. Desde esta mirada el supuesto agravio sólo puede interpretarse como una expropiación, una ofensa a un yo *dado* que, en definitiva, según Nietzsche, no es más que imaginario, mera construcción. A través de la introducción de la ficción del yo y la consecuente cartografía del resentimiento un tipo de lucha de poderes ligado a la exteriorización de la fuerza se transforma en otro conflicto en el que una fuerza triunfa precisamente en el apuntalamiento *defensivo* de su identidad frente a un "afuera".

Ahora bien, por muy violenta que pueda llegar a ser —y es— la lógica del resentimiento, ésta incorpora una negatividad suplementaria que se nutre de la incapacidad de la *acción de negar*: en realidad se trata de un "ficticio sí" que nace de la incapacidad de decir y hacer un no. "El hombre del resentimiento no es ni el hombre del no ni el 'espíritu que dice no', como se presenta Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe. Es más bien el espíritu que justamente no logra *decir* no y se halla limitado de ese modo, a falta de otra cosa mejor, a farfullar un falso sí" (Rosset: 2000, 100). Es muy importante destacar este paso: el esclavo no sabe ni quiere negar o, si quiera, reaccionar a una situación de desigualdad. Paradójicamente, el singular desprecio nietzscheano hacia la figura del esclavo radica en la incapacidad de éste hacia el *acto* de despreciar. Esto explica la situación biopolítica del "último hombre", como se dice en el *Zaratustra*, o la incapacidad del asno para "decir sí" adecuadamente (su sí es un sí a una realidad ya resentida). El resentido no es resentido porque guarda algún tipo de desprecio hacia

13 Como dirá Nietzsche, aplicando la frase de Stendhal: "[...] *Différence engendre haine* [diferencia engendra odio]" (JGB 263).

ese elemento real que le abruma, sino porque ante esta situación traumática, contaminante que le cuestiona —en su pasividad— sólo puede *negar de otro modo*, indirecta, subterráneamente, desde una construcción ficticia orientada a velar por su inacción e impotencia. No en vano Clément Rosset compara atinadamente esta “suspensión” de la acción del hombre del resentimiento con el procedimiento analizado por Freud en la “represión”, esto es, “el efecto no de una mala reacción frente a una situación psicológicamente traumática, sino más bien como el efecto de una *ausencia de reacción* (o de ‘abreacción’): efecto conjugado de una herida y de la imposibilidad de reaccionar a ella, aunque fuese de un modo lamentable” (Ibid. 99-100).

Conocida es en este sentido la crítica nietzscheana de la mala “reactividad”: en este plano no se cuestionan afectos como la indignación o la ira, reacciones positivas que responden directamente a una situación intolerable en el mundo y que, por tanto, pueden hacer “salir” al sujeto de su espacio doméstico y conformar una política expansiva de la experiencia —la cólera, por ejemplo, la agresividad—, sino con una lógica moral que “suspende” la acción en este ámbito (el resentimiento desprecia la luz, es “subterráneo”, ama los escondrijos y las “puertas falsas”, como hemos visto).

Hegel y Nietzsche: marco de una confrontación

Parece evidente que la reconstrucción nietzscheana arranca cuestionando la afirmación hegeliana de que “la verdad de la conciencia señorial es [...] la conciencia servil” (Hegel: 1996, 119). Es más, sacando el balance oportuno Deleuze concluye: “la dialéctica es la ideología natural del resentimiento, de la mala conciencia” (Deleuze: 1986, 224). Si el “esclavo” es quien, no pudiendo soportar la diferencia como diferencia, se ve impulsado a construir una lógica de oposición y, por tanto, de incompreensión y abstracción respecto a la alteridad, la economía del resentimiento es aquella lógica económica que no puede comprender la diferencia —la verticalidad— más que como una negación previa encaminada *en última instancia* a una reconciliación final.

En la relación dialéctica, la diferencia sólo es pensable en función del Todo como presupuesto implícito. Esto hace que la alteridad envuelva la desgracia y la abstracción: en lugar de encuentros azarosos —alógicos, fuera del concepto— en un campo de exterioridad pura, ella presupone una escisión y es sólo la sombra de lo Mismo. Las relaciones son interiores al Todo: al llevar la diferencia hasta el extremo de la contradicción, Hegel la subordina a lo idéntico. (Zourabichvili: 2004, 72)

Dejando de lado la cuestión de si esta interpretación deleuziana de la negatividad hegeliana realiza una interpretación rigurosa o supone una sintomática simplificación¹⁴, si seguimos su nervio crítico la polémica nietzscheana con la dialéctica ha de entenderse a la luz de una acusación: Hegel no sólo presenta un único escenario marcado por el resentimiento entre amos y esclavos —figuras que sólo aciertan a luchar entre sí desde sus “carencias”—, sino que no acierta a pensar una dramaturgia distinta, esto es, ya no “doméstica”, un lugar extramuros de ese “hogar” de incesante y monótona esclavitud. El problema económico del resentimiento irrumpe filosóficamente, pues, cuando Nietzsche revela que Hegel sólo ha presentado una única lucha: una lucha *entre esclavos*, la del esclavo-amo y la del esclavo-esclavo.

Si el señorío, como parece, consiste en la afirmación de una diferencia que resiste a la tendencia a asimilar o “digerir” la diferencia en una identidad futura —y que, por tanto, respeta esta alteridad o resistencia como tal (la no caricaturización del enemigo, por ejemplo)—, puede entenderse la crítica: la negación dialéctica no sólo es una red, por así decirlo, muy amplia en la que se escurren por debajo demasiadas cosas, sino que revela una disposición inmunitaria respecto a la alteridad, dimensión clave para calibrar el sentido de esta crítica. De ahí que Nietzsche en su análisis de la figura de Sócrates no se canse en repetir que la dialéctica es un arma defensiva: piensa a pesar de la identidad, en efecto, pero para pensar también mejor *a pesar de una realidad* que, recuérdese, debe ser entendida como una contaminación con la exterioridad. De ahí que esta realidad de la diferencia desde la óptica noble no sea vista nunca como peligro, sino como acicate o condición de crecimiento o transformación. Si el sujeto sólo existe a través de asimilación de toda oposición externa, este sujeto *carece* del poder de afirmarse. La cuestión que queda pendiente es si en Hegel sólo cabe esta concepción de la negatividad o si su lectura permite otras interpretaciones.

14 Esta divergencia no impide reconocer otros puntos en común, por ejemplo, la insuficiencia de un modelo egocéntrico de reconocimiento. Aunque marcando distintos acentos, tanto Hegel como Nietzsche consideran necesario ir más allá de un modelo de soberanía como reconocimiento que trata de “representar” un poder. Un modelo naturalizado, en suma. Como Deleuze reconoce, es un error partir de la idea del poder como representación o como si una voluntad sólo “quisiera” el poder. Esta precisa concepción de la lucha como reconocimiento sería ya una concepción de esclavos.

Deleuze se centra, por otro lado, en el hecho de que la negación del esclavo en Hegel no se desgasta, sólo se “conserva” (*Aufhebung*); ésta no es una negación real, en absoluto concreta, sino “abstracta” —justo a diferencia de lo que piensa Hegel— y por lo tanto, y aunque no lo parezca, en el fondo inmunitaria, defensiva, esto es, resentida; es una negación usurera, reservada, que en el juego de fuerzas sólo busca un posible rendimiento. Desde entonces el esclavo no ha hecho otra cosa que ganar todos los juegos. Así lo destaca Derrida en su análisis de la economía del “desgaste” de Bataille:

Es en esa disimetría, en ese privilegio absoluto del esclavo en lo que no ha dejado de meditar Bataille. La verdad del señor está en el esclavo; y el esclavo convertido en señor sigue siendo un esclavo ‘reprimido’. Esa es la condición del sentido, de la historia, del discurso, de la filosofía, etc. El señor sólo adquiere relación consigo, y la consciencia de sí sólo llega a constituirse, por la mediación de la consciencia servil, en el movimiento del reconocimiento; pero al mismo tiempo por la mediación de la cosa; ésta es, en primer lugar, para el esclavo la esencialidad que no puede negar inmediatamente en el goce, sino sólo trabajarla, ‘elaborarla’ (*bearbeiten*); lo cual consiste en refrenar (*hemmen*) su deseo, en retardar (*auffalten*) la desaparición de la cosa. Conservar la vida, mantenerse en ella, trabajar, diferir el placer, limitar la puesta en juego, tenerle *respeto* a la muerte en el mismo momento en que se la mira *de frente*, tal es la condición servil del señorío y de toda la historia que ésta hace posible (Derrida: 1989, 254).

Es esta exteriorización afirmativa del “señor” entendida como no contención o extralimitación la que nos permite tal vez mostrar la raíz profunda de la divergencia entre Nietzsche y Hegel: mientras el amo hegeliano destruye consumiendo lo que se produce —da satisfacción inmediata al deseo y se cierra todo progreso humano—, el esclavo debe limitar y dominar su naturaleza; ha de cultivarla y sublimarla trabajando la cosa, no disfrutándola inmediatamente en virtud de un metabolismo impaciente. Para alcanzar la autonomía verdadera, es necesario pasar por la cruz de la esclavitud y la angustia de muerte. Por ello, como escribe Jean Hyppolite:

En la historia, el verdadero señorío pertenece al esclavo trabajador y no al noble que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser ahí vital. El amo expresa la tautología del yo=yo, la autoconciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconciencia y no percibida por el amo (Hyppolite: 1979, 155).

El punto crucial de esta dialéctica reside en que, lejos de contentarse de forma simplista con la tesis de que es sólo el esclavo quien antepone su autoconservación animal a la libertad, Hegel considera que justo sólo él en virtud de su derrota será capaz de sustraerse al embrujo de lo animal, sólo él experimentará ese “temblor de su fragilidad” susceptible de auparle más allá de sí mismo. Esto da a entender en cierto sentido que sólo el aprendizaje del esclavo garantiza la verdadera autonomía.

Pero, así como el señorío mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser [éste quería ser independiente y se ha hecho dependiente del siervo y de su elaboración de los objetos que desea], así también la servidumbre devendrá, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se tornará hacia la verdadera independencia (Hegel: 1996, 119).

Según Hegel sólo el esclavo llega a pensar *a pesar de* sí mismo, de su integridad sustancial. Ciertamente: en el primer enfrentamiento, a diferencia de la cobardía del esclavo, sólo el amo es el que arriesga hasta el límite sus fuerzas y en esa medida escapa al deseo biológico de supervivencia; sin embargo en la medida en que no siente la negatividad, la finitud, en la medida en que no puede experimentar el miedo a la muerte como el esclavo y no está obligado a transformar la naturaleza, no es capaz de abrirse a la negación de sí:

Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma. Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella. Sin embargo, tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también para ella, pues en el señor dicho momento es su objeto. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo, supera en todos los momentos

singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo (Ibid.)

Hegel muestra cómo la figura finalmente dominante y reconciliada consigo misma sólo puede nacer de la vieja figura sometida y despreciada. Sólo la figura perdedora que “tiembla” en la lucha a vida o muerte por el reconocimiento y encuentra sus límites en una muerte, sólo quien experimenta el trabajo de lo negativo renunciando a la directa autosatisfacción, madura lo suficiente para enseñorearse sobre el mundo. Desde el enfoque nietzscheano la pregunta sería: ¿hasta qué punto este *límite* doloroso y servil, esta contención formativa supuestamente necesaria en el viaje de la independencia final logra su objetivo o más bien termina enquistándose y enrocándose sobre sí misma? ¿Es la negatividad motor o, por el contrario, inercia? ¿Capta el movimiento real o es inmovilizadora? Más aún: ¿en qué medida esta obediencia y limitación aparentemente provisionales del esclavo no buscan más que permanecer en la situación de esclavitud ahorrándose el esfuerzo de una emancipación diferente, más concreta? En pocas palabras: ¿este viaje de la negatividad sirve a un despliegue del poder hacia su exterioridad o conduce a un repliegue hacia un interior ya dado?

Ahora bien, ¿en qué medida este planteamiento, sin embargo, pasa por alto una vinculación profunda entre ambas posiciones, un posible y fecundo diálogo? No hay que olvidar que tanto el escenario amo-esclavo hegeliano como el nietzscheano apuntan a la necesidad de problematizar el horizonte de la conservación vital individual¹⁵ — la clausura del *homo oeconomicus*— como objetivo filosófico-histórico. Como puede observarse en sus respectivas críticas de la figura del “alma bella”, tanto Nietzsche como el joven Hegel detectan en este paso una “biologización” impropia de lo humano. No es por tanto en el cuestionamiento de la entronización de lo subjetivo como subjetivo donde radican las divergencias de ambos modelos, sino en el modo de afrontar la negación de la lógica de la autoconservación vital y de superarla efectivamente.

15 “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece junto a ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser” (Hegel: 1996, 116).

Más allá del deseo como carencia

Nos engañaríamos, sin embargo, según Deleuze, si supusiéramos que la “ficción” forjadora de resentimiento que separa subterráneamente la potencia de lo que puede queda plenamente definida como una suerte de “alma” ideal. Esta ficción asume diversas máscaras, más aún, tiene una fenomenología clínica y tipológica. Y una de sus figuras es la carencia, la idea del deseo como carencia. Esto es, al abrigo de esta ficción del deseo el sujeto sigue inmunizándose de su exterior, esto es, de su potencia comunicativa y social.

Esta denuncia del poder del esclavo como un tipo de “poder contenido desde la falta” nos lleva a otra interesante cuestión: ¿es esta negación del esclavo ahora entendida como falta o privación la clave para entender el fenómeno del deseo o éste tiene que ver más bien con una afirmación productiva que va más allá de toda integridad o identidad final, con una capacidad afectiva y contaminante de respuesta al mundo?

El deseo, entonces, ya no sería pensado como una fuerza que en última instancia encuentra su unificación en la conciencia, una fuerza única que avanza en una dirección preestablecida por una herida (edípica) o privación originaria, sino como una “máquina” conectada con una multiplicidad de fuerzas. La orientación de ese proceso, pues, no quedaría marcada por aquello que el sujeto no alcanza —un límite—, sino por aquello que el propio deseo consigue crear.

De ahí que, tratando de arrojar luz sobre otro escenario más profundo, más subterráneo que el presentado por el autor de la *Fenomenología del espíritu*, Deleuze trace aquí una línea irreconciliable entre Spinoza y Hegel que renovará el interés del diálogo entre ambos en la filosofía del siglo XX. La emergencia de esta “fábrica del resentimiento” apuntará a una nueva problematización en virtud de la cual cabe interrogar sobre la producción interesada del deseo como falta, como negatividad, por parte del poder. Comprender que “la carencia misma es preparada y organizada en la producción social” (Deleuze: 1985, 53) equivale, pues, a preguntarse por la función social del resentimiento: ¿hasta qué punto el poder produce subjetividades esclavas —y neuróticas— al abrigo de una economía negativa del deseo? Como puede deducirse, el programa de una “nueva erótica” no resentida, esto es, crítica con visión del deseo ya

no entendida como falta o carencia¹⁶, se verá obligada a polemizar con una interpretación positiva de la negatividad como “pulsión de muerte”, un planteamiento que ha de retrotraerse, evidentemente, a Jacques Lacan.

Desde este plano del resentimiento puede comprenderse asimismo por qué Deleuze y Guattari consideran que el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear y Reich recuperar tras el fenómeno del fascismo contemporáneo, a saber: “¿por qué hombres y mujeres combaten por su servidumbre como si lucharan por su salvación?” Ya no valdría, pues, invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar ese misterio: se necesita una explicación a partir del deseo que muestre que las masas no fueron engañadas: fueron ellas mismas las que desearon bajo ciertas circunstancias el fascismo (Ibid, 36).

Es en este crucial desplazamiento de la lógica del “amo” a la del “esclavo” donde según el colaborador de Toni Negri, Michael Hardt (Hardt: 2004), puede ser teóricamente sugerente el diálogo entre Marx y Nietzsche: en el asalto a la transcendencia del esclavo ambos desacreditarían todo horizonte presuntamente emancipador que partiera de los valores ya establecidos. No sería éste sino un horizonte “naturalizado”, de autoconservación, de resentimiento, en suma. ¿Cabe hablar aquí de la inauguración del proyecto de la “izquierda hegeliana”? Allí donde la genealogía como historia del cuerpo nietzscheana juzga el escenario idealista “alemán” como un paso regresivo todavía demasiado hipotecado a las plebeyas demandas anti-ilustradas del protestantismo (un desarrollo aún “demasiado humano”), el materialismo marxiano detecta una “ideología” inflada, incluso quijotesca, encerrada sobre sí misma. El largo y paciente viaje del espíritu ya sólo podía regresar a sí mismo y alcanzar su soberanía... a pesar de la realidad, a costa de un análisis concreto y detallado de su exterioridad.

A la luz de este marco crítico, evidentemente, ese modelo formativo del “trabajo” del esclavo aún reivindicado por Hegel no va a suponer para Nietzsche ni, en cierto sentido, para Marx ninguna oportunidad emancipatoria. Muy al contrario: esa supuesta

16 “Clément Rosset dice acertadamente: cada vez que insistimos sobre una carencia de la que carecería el deseo para definir su objeto, ‘el mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario; el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo)’. Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. [...]” (Deleuze: 1985, 33)

negatividad del trabajo no “forma” en absoluto, sino que encierra algún más al esclavo en su situación de esclavitud. Consciente de esta nueva “esclavitud laboral” a la vista de su presente, lo que Nietzsche va a poner en cuestión es precisamente este proceso de *Bildung* laboral, el valor del trabajo como dimensión teleológica de desarrollo o potencia. El trabajo, pues, no hace sino encerrar al esclavo más y más en una inmanencia. Este rasgo *animal* en el trabajo será advertido por Marx y Nietzsche con matices. En este movimiento de descenso hacia lo otrora despreciado y de presunta desvalorización de lo trascendente sólo va a ser la bajeza resentida de la vida fáctica la que triunfe. Si la ficción de la libertad burguesa —la soberanía del alma— supone para Marx un encubrimiento de la situación de obligada dependencia real —la “necesidad” de su esclavitud— del trabajador con respecto al mundo en el que vive, el diagnóstico de Nietzsche apunta más a la abstracción del mundo que esta esclavitud comporta. Ambos registran el debilitamiento y rebajamiento de esta potencia subjetiva.

No en vano Hardt, teniendo un ojo puesto en el vitalismo crítico de la negatividad de Deleuze y el otro en el operaísmo italiano de Tronti, interpreta este paso como una alianza cómplice entre Marx y Nietzsche frente a Hegel: lo que aquí no tiene lugar en absoluto es una reivindicación estajanovista del trabajador *como trabajador*, sino una “autosuperación” de la clase trabajadora por cuanto ella misma *ya es capital*.

Esta encrucijada de la *Umwertung* o “transmutación valorativa” es analizada por Hardt, siguiendo el análisis de la última parte del libro de Deleuze *Nietzsche y la filosofía*, en los términos exclusivos de una doble posibilidad dramática: pasividad o vitalidad; tristeza o empoderamiento alegre. Tenemos aquí, por una parte, un paso que podríamos resumir como “el triunfo impotente del esclavo”, un movimiento de (falsa) liberación que, aún encerrado dentro de los límites reactivos del discurso humanista, no logra salir de cárcel del resentimiento, de los límites de una supuesta “esencia” o subjetividad trabajadora, autoimpuesta en cierta medida. Hardt recoge aquí la diferencia deleuziana entre poder y potencia. El poder nos debilita y nos domina inoculándonos “pasiones tristes”, haciendo que transformemos nuestra rabia y malestar en autoacusaciones o directamente culpabilizando¹⁷.

17 Si “poder” y “potencia” se oponen según el spinozismo deleuziano es porque el poder es un dispositivo estructural “esclavo” que funciona esencialmente inoculándonos afectos tristes, es decir, disminuyendo nuestra potencia de actuar. Y tiene necesidad de disminuir nuestra potencia de actuar para, precisamente, ejercer su poder. Como alternativa, las potencias de liberación provocan afectos alegres. La tristeza no es, pues, sino síntoma de una subordinación ya efectiva que, además, ejerce una poderosa capacidad de contagio. Como es sabido, este plano de triste esclavitud —resentimiento— no es entendido por Deleuze en clave ideológica sino directamente

Por otro, una apuesta “afirmativa” por el poder que crea expansivamente un nuevo cuerpo social y en donde la “alegre” autoafirmación del trabajador embiste contra su supuesta “esencia”, es decir, contra los valores “tristes” que le definen y fijan estructuralmente como “trabajador”. En este caso lo que comienza a surgir —comenta Hardt— es un deseo de luchar, no porque un capitalismo vampírico me “ex-propie” o me “enajene” de lo que en última instancia define mi identidad, sino justo porque me encierra en una ficción “propia” pero abstracta; no porque el trabajo y el patrón sean moralmente malos —mejor dicho, “malvados” (*böse*)—, sino porque “el trabajo” y “el patrón” existen:

[...] Lo que tenemos es un ejemplo desarrollado del trabajador que ataca el trabajo y, por consiguiente, se ataca a sí mismo en cuanto trabajador: una bella muestra del ‘hombre que quiere perecer’ de Nietzsche, la destrucción activa y liberadora que debe distinguirse de la pasividad del ‘último hombre’, el PClista que acepta completamente el trabajo [...] (Hardt: 2004, 110)

Más allá de esta posibilidad hermenéutica señalada por Hardt, tal vez de excesivo acento constructivista y ontológico, otro denominador común sugerente de los diagnósticos críticos de Marx y Nietzsche surge cuando comparamos la lógica resentida aparentemente emancipatoria del “esclavo-como-esclavo” dentro del campo inercial (o laboral) — en el fondo, un mero redoblamiento de su situación fáctica de esclavitud— con la lógica autogenética auspiciada por la nueva ideología formal y abstracta del liberalismo emergente. Es desde la crítica a la ficción moral burguesa —superadora ilusoriamente de la escena donde se desarrolla el drama señor-siervo— desde donde quizá pueda resultar interesante un análisis comparativo desprejuiciado. Por ejemplo, entre ese escrito “polémico” que es GM con, por ejemplo, el diagnóstico crítico de la emancipación burguesa desarrollado en textos juveniles de Marx como *La cuestión judía*.

Como es obvio, no es este trabajo, sin embargo, el sitio adecuado para desarrollar adecuadamente esta discusión. Sin embargo, para finalizar y limitarnos a bosquejar de modo grosero la posible relevancia de estas reflexiones para las luchas de nuestro tiempo, dejemos aquí simplemente apuntado lo significativo que resulta el que, bajo los presupuestos ontológicos aquí esbozados, Hardt no dude en interpretar el física, corporal.

nuevo paisaje fisonómico del 68 y, más concretamente, lo que denomina el “laboratorio italiano” de esa década, como un nuevo campo de fuerzas radicalmente crítico con la *moralización* del discurso esclavo. Nuevas luchas supuestamente “más concretas y experimentales”, nuevas tácticas y nuevas relaciones entre la teoría y la práctica entrarían así en juego en este “repudio del trabajo” por parte del “hombre que quiere perecer” y su nueva relación con la producción de valor.

Un primer periodo prolongado de luchas tuvo lugar entre los primeros años sesenta y el inicio de los setenta, una fase en la cual los trabajadores constituyeron el epicentro de los movimientos sociales. La atención de los estudiantes y los intelectuales revolucionarios, y una parte significativa de los militantes obreros vieron la lucha por el comunismo y por el poder obrero avanzar a través de las organizaciones políticas independientes, fuera del control y a menudo en oposición al Partido Comunista y a sus sindicatos. La teorización política radical más significativa de este periodo tuvo que ver con la autonomía emergente de la clase trabajadora respecto al capital, el poder de esta clase para generar y sostener formas sociales y estructuras de valoración independientes de las relaciones de producción capitalista y, análogamente, la autonomía potencial de la fuerza social del dominio del Estado. Uno de los slogan principales del movimiento fue ‘el rechazo del trabajo’, que no significaba un rechazo de la actividad creativa o productiva, sino más bien un rechazo del trabajo dentro de las relaciones de producción determinadas del capital. El anticapitalismo de los grupos de trabajadores y estudiantes se traduce directamente en una oposición generalizada al Estado, a los partidos tradicionales y a los sindicatos institucionales.

Este texto nos lleva a vislumbrar un poco mejor el extraño camino que lleva a Hardt de la “afirmación” nietzscheana a la “salida” operaista de la fábrica, entretanto ya no entendida más como lugar de resistencia anticapitalista privilegiado, sino como redil o corsé de las nuevas luchas. ¿Debemos tomar en serio esta, digámoslo así, atrevida interpretación y entender las nuevas prácticas políticas –ya no hegelianas- impulsadas en el 68 como formas experimentales de *revuelta señorial* en un sentido afirmativo nietzscheano, pero al mismo tiempo anticapitalista?¹⁸ ¿Cómo el despliegue de un nuevo

18 Es bajo estas claves desde las que la operación de “vuelta a Spinoza” frente a Hegel tenía que aparecer también como un singular “retorno” a un Nietzsche leído en unos términos enfáticamente ontológicos y a la “lucha” radical, sin compromisos, de un Lenin parcial. En la coyuntura de crisis de los partidos comunistas durante las luchas del 68 y del marxismo, este de hecho pasaba a ser entendido por Negri ya menos como un proyecto crítico de la cosificación que como una revalorización del potencial subjetivo e insurreccional. El Marx hegeliano de la reconstrucción histórica era dejado de lado por el Marx, como alternativa a la modernidad, de la lucha que produce y hace mundo: “La multiplicidad sin finalidad como premisa absoluta (teoría

horizonte de movimientos sociales, pues, no solo distante de toda práctica militante de acentos ascéticos, sino inmanente y, por tanto, resistente a todo tipo de estrategias vanguardistas impuestas *desde arriba*?

Los matices en el uso de 'fundamento' y 'causalidad' –afirma Hardt– están probablemente mejor resumidos por la distinción entre orden y organización. Por el orden del ser, de la verdad o de la sociedad pienso en una estructura impuesta desde arriba como necesaria y eterna, desde afuera de la escena material de las fuerzas; uso organización, por otro lado, para designar la coordinación y acumulación de encuentros accidentales (en el sentido filosófico, es decir, lo no necesario) y desarrollos desde abajo, desde dentro del campo inmanente de las fuerzas. En otras palabras, no concibo a la organización como un modelo de desarrollo o como la visión proyectada de una vanguardia, sino más bien como una creación inmanente o la composición de una relación entre consistencia y coordinación. En este sentido, la organización, la composición de las fuerzas creativas, es siempre un arte¹⁹.

política y fuerza productiva). La pregunta como operación de rescate de esta multiplicidad, como acto que efectúa un tajo, como extremo radical, salud auténtica del pensamiento. Entonces: no sólo la filosofía de Spinoza, sino también, y sobre todo, Spinoza político. O 'subversivo', como lo llamó Toni Negri recreando el concepto de la democracia absoluta como sentido último y más radical de toda filosofía, de entonces y de ahora. La composición de la multitud como espacio constituyente (*producción* en un sentido amplio y fuerte), no es sólo posibilidad en el presente, sino condición misma de todo presente de lucha" (Macherey: 2007, 15).

19 Hardt, M., "El laboratorio italiano", en http://www.ucm.es/info/nomadas/MA_negri/Negri.Hardt.htm

BIBLIOGRAFÍA

BALLESTEROS, Manuel. (1970) *La revolución del espíritu. Tres pensamientos de libertad*. México: Siglo XXI.

BUTLER, Judith. (1987) *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia: Columbia University Press.

COLLI, G. y MONTINARI, M. (1980) *Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. München-Berlin: dtv/de Gruyter.

DELEUZE, Gilles. (1982) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, Gilles (1985) *El antiedipo*. Barcelona: Paidós.

DERRIDA, Jacques. (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

ESPOSITO, Roberto. (2005) *Immunitas*. Buenos Aires: Amorrortu.

HARDT, Michael. (2004) *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.

HEGEL. G. W. F. (1996) *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.

HYPOLITE, Jean. (1979) *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona: Península.

HORKHEIMER, Max. (1987) *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

MACHEREY, Pierre. (2007) *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

MARCUSE, Herbert. (1981) *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.

ROSSET, C. (2000) *La fuerza mayor*. Madrid: Acquarela.

ŽIŽEK, Slavoj. (2004) *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós.

ZOURABICHVILI, François. (2004) *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.