



# nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

## Actas / Proceedings

**Devenires animal de la máquina: Repeticiones de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo**

BEATRIZ BLANCO VÁZQUEZ

Universidad Nacional de Estudios a Distancia  
España

## Devenires animal de la máquina: Repeticiones de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo

BEATRIZ BLANCO VÁZQUEZ

Universidad Nacional de Estudios a Distancia

España

Forma parte del proyecto de investigación «Textos de Jacques Derrida», dirigido por Cristina de Peretti, y del grupo de investigación Decontra. Desarrolla una tesis doctoral sobre Jacques Derrida.

Los términos animal y máquina, en este título, están en singular. Sin embargo, no hay un solo animal ni una sola máquina. Ese singular indica la singularidad de un nombre propio, único pero repetible cada vez; un nombre propio, por ejemplo, Nietzsche. Los nombres propios no se traducen (ha caído en desuso esa práctica) aún menos los apellidos. Sin embargo ese nombre de Nietzsche nos viene ya enredado en una compleja maraña de lenguas y tradiciones, cruzadas y en disputa. Adelanto que el Nietzsche del que yo vengo a hablar aquí tiene acento francés y una cierta filia americana; un Nietzsche repetido, una y otra vez hasta alterar su acento, *como si* se hubiese puesto su nombre entre comillas. La iterabilidad que éstas abren invoca, cada vez, a otro Nietzsche, corpus espectral, vivo/muerto en los bordes de tradiciones diversas que no pueden evitar indigestarse con él cada vez que lo reclaman como herencia. Y esa palabra “herencia” ya inscribe cierta problemática de la vida como filiación ante la muerte.

El primer movimiento nos lleva de Alemania a Francia, de una restauración quizá fallida a la reclamación de una herencia impropia: por ejemplo, de Heidegger a Derrida. Lo que se jugaba ahí tenía que ver con esas comillas, como efecto sintomático de las denegaciones heideggerianas ante el nombre de Nietzsche. En 1975 en un seminario intitulado *La vie, la mort*, Derrida esbozó una lectura del *Nietzsche* de Heidegger. Como puede imaginarse por el título el asunto era la vida, pero el problema de la vida –el doble rechazo de Heidegger a lo biológico y a lo biográfico en Nietzsche– se recorta contra el fondo del tiempo y la repetición. Cito a Derrida:

“La operación de Heidegger, toda ella, intenta anular la fuerza de esta cuestión: ¿qué pasa cuando se pone un nombre propio entre comillas?”<sup>1</sup>

Heidegger, por tanto, no sólo habría obviado la cuestión del nombre y la repetición, sino que lo habría hecho en el modo de la denegación, tratando de re-asimilar o suprimir lo que de inaceptable, *indigerible*, tenía el corpus de Nietzsche para su filosofía. En la cuestión del nombre, intersectando los campos diversos que la palabra vida abre, resuena un pensamiento del tiempo como repetición. Efectivamente –dice Derrida– para Heidegger lo que Nietzsche avanza respecto al tiempo es indigesto, penosamente indigesto<sup>2</sup>. ¿Qué se le atraganta ahí a Heidegger? Quizá algo así como otro pensamiento de lo maquinal que asedia ya la vida desde su fondo e

impide hablar de un acontecimiento propio y propicio. Otro pensamiento de la máquina del que el filósofo es el primero en no salir indemne. Esto Nietzsche lo habría dicho y firmado con su nombre, en una carta, por ejemplo:

“Ah, mi amigo, a veces me atraviesa la sensación de que después de todo vivo una vida tan peligrosa porque soy una especie de máquina que puede explotar”<sup>3</sup>

Nietzsche escribe esto en una carta a Peter Gast fechada el 14 de Agosto de 1881. Las cartas deben ir firmadas; esa afirmación en primera persona ha quedado pues ratificada, inscrita junto a su firma. Como esa indecible noción de vida las cartas permanecen en un entre, en el borde invisible que atraviesa los dos corpus. En *Otobiographies*<sup>4</sup> Derrida dice que Nietzsche ha sido el único que se ha arriesgado a hablar de la vida en su nombre. ¿Cómo se determina esa vida de la que Nietzsche ha hablado poniendo en juego su nombre? ¿Como bíos, como zoé<sup>5</sup>, como lo opuesto a lo muerto, a lo inorgánico, a lo maquinal? En el momento en el que algo así como “la vida” se pone en juego en su nombre esas distinciones entre forma de vida y vida sin más se emborronan. En el momento en que la vida está amenazada por la enfermedad, por la vuelta a lo inorgánico, no se puede oponer la vida a la muerte. Tan pronto como el filósofo habla de su vida recurriendo a la imagen de la máquina lo biográfico, lo biológico y lo maquinal circulan entre sí, en una escena de contagio ilimitado. De momento no hemos encontrado a los animales, quizá permanezcan escondidos precisamente en una firma, quien sabe si acechando.

Curiosamente, ese Nietzsche entre comillas del que nos ocupamos ha adquirido los rasgos de Derrida. ¿Aire de familia o cirugía estética? No es fácil terciar ahí. Derrida se ha ocupado de Nietzsche, de su nombre y con su nombre, en muchos de sus textos; pero, quizá, para encontrar a nuestros animales haya que adentrarse en un texto algo menos conocido y donde a Nietzsche sólo se lo deja caer, hacia el final y en el borde. Es el caso de *Glas*<sup>6</sup> que a primera vista trata de la familia en Hegel y de la cuestión de la firma en Genet.

¿Cómo se inscribe el asunto de la vida, en todos los campos que despliega, en una problemática de la firma? La inscripción no responde tanto a una operación conceptual o a una apropiación reflexiva sino a una chance de la lengua francesa: el *seing*, firma, es homófono a seno, induciendo el paso entre la posibilidad de la firma del autor, pues, de un sujeto transcendental capaz de reunirse como “yo”, y la filiación, la reproducción en un sentido biológico. Es la chance de la lengua la que las escribe juntas, la que las disemina por el texto, propiciando uniones y reuniones extrañas, haciendo pasar el asunto de la filiación a través de la reproducción hasta el contagio. La firma está habitada por la muerte tan pronto como conlleva la ausencia del destinatario como virtualidad. La reproductibilidad de la firma, su funcionamiento como cita, la inscribe en una economía de la vida/la muerte. Esa economía, que atraviesa la escritura del texto *Glas*, su trabajo de duelo como goce (*glas* significa, aunque el significado no es lo más importante, tañido fúnebre en francés) deja resonar otra repetición y otro “entre” la vida y la muerte. Nietzsche no es el tema de *Glas* pero su espectro fue convocado, sin citarlo, tomando la última palabra en lo que respecta a ese exceso respecto de lo económico. Pero él, Nietzsche, no llega en su nombre, sino en el

sonido amplificado de una cita que no refiere a su fuente. La profusión de nombres propios es interminable en *Glas*, nombres propios se tornan comunes en una especie de devenir animal que convierte a Hegel en *l'aigle*, el águila, y a Genet en *genét* (genista) con una variación mínima de la ortografía. En principio, podría parecer que el nombre de Nietzsche no tiene lugar en la selva zoo-filosófica de *Glas*, sin embargo, como una prótesis en un cuerpo que no encaja o un injerto en un organismo de otra especie, en la última página del libro encontramos, sin ninguna referencia a su nombre, una cita de Nietzsche, una cita, en alemán, y sin que aparezca la traducción al francés. Esa cita está tomada de *Así habló Zaratustra* y nos lleva al *unbegrenzte Ja*<sup>7</sup>.

La afirmación ilimitada que resuena desde Nietzsche repite, por adelantado, la forma gráfica de *Glas* –la disposición en dos columnas que impide la determinación de un centro –y su contenido–. Repite el fetichismo generalizado que inculca en esos dos corpus de Genet y de Hegel heterogéneos el texto de *Glas*. Quizá, ese sí ilimitado, desdoblándose, también impida zanjar entre una buena y una mala interpretación del eterno retorno. El rebuzno del asno ha llenado toda la escena. Es cierto, Zaratustra reprendió a sus animales y a los últimos hombres por haberlo confundido todo, o más exactamente, por haberlo convertido en una cantinela, esto es, una mala repetición, una repetición maquinal, sin sentido, como el rebuzno del asno... Pero quizá era Zaratustra el que no era todavía lo bastante asno, el que no había comenzado su devenir animal.

Sigamos repitiendo a Nietzsche, alterándolo por ello imperceptiblemente al introducir en él cosas que se han escrito *a posteriori* sobre su nombre. Nuestro segundo movimiento nos aleja de Derrida y nos lleva hacia otro lado, otra respuesta idiosincrática al texto de Nietzsche: la afirmación radical de su herencia envenenada en Deleuze<sup>8</sup>. Sin decirnos nada, Deleuze habría puesto también a Nietzsche entre comillas para poder repetirlo indefinidamente. Curiosamente ese Nietzsche vivo-muerto, como buen espectro, no siempre está donde parece estar y a veces sólo se escuchan sus psicofonías en los ruidos confusos de otras estancias. Algo así sucede en “Devenir animal, devenir intenso, devenir imperceptible” en *Mil Mesetas*<sup>9</sup>. En ese capítulo de eco nietzscheano su aparición será más bien tímida, de estrella invitada en la película de otro. Nietzsche comparece como un ejemplo, entre otros, de la cultura alemana. Pero hay algo sospechoso, inquietante en esa aparición. ¿Funciona Nietzsche ahí sólo como un ejemplo? ¿No sucede, en cierto modo, como si a todo el capítulo le rondase su espectro? Curiosamente Deleuze obvia la referencia a los animales de Nietzsche, ese pasaje nos describe un estilo de escritura: la escritura fragmentaria sería en Nietzsche la producción de otra temporalidad que responda al eterno retorno. En ese pasaje, entre comas explicativas, Deleuze enuncia el eterno retorno como vida<sup>10</sup>. Esto se da por sentado y funciona como hilo de las metamorfosis diversas a las que asistimos en el capítulo. El devenir se enuncia en primer lugar como devenir animal. El animal para Deleuze y Guattari es un singular plural: devenir animal es devenir manada, diferencia pura repetida, así es como se enuncia el eterno retorno y a esto Deleuze lo llama “vida”. Estamos ante lo que parece una imagen orgánica, pero esa apenas imagen está en los bordes de lo orgánico, en el punto en el que lo orgánico se está deshaciendo. La figura del cuerpo en Nietzsche, la filosofía como higiene<sup>11</sup> parece indicarnos la formación de un organismo superior, más apto para la vida y para ello más organizado. Sin embargo esa vida, trabajada por otro que no es

exactamente su negativo (el eterno retorno es afirmación) nos deposita en el umbral del devenir como producción del cuerpo sin órganos. El devenir que Deleuze recoge de Nietzsche, sin hacerlo en su nombre esta vez, se establece en contra de la filiación; pero busca, de nuevo, una figura en los bordes de lo orgánico: la contaminación, el contagio, la propagación de una epidemia. Digo en los bordes de lo orgánico porque el contagio puede llevar a la muerte al reproducir una cuasi-vida completamente heterogénea al organismo. El virus se concibe como no-vida o pesadilla tecnológica (quizá haya algo de verdad en todas esas imágenes del apocalipsis biotecnológico o en cualquier teoría conspiratoria que se precie sobre las enfermedades que nos atañen). La vida como repetición no tiene que ver con el organismo; es más bien un principio de desorganización, es el sexo como proliferación de sexualidades múltiples. En Deleuze, los personajes del travesti, del niño, del animal, de la mujer se yerguen contra la reproducción por filiación, contra las concepciones familiares e inauguran lo que Deleuze considera como “bodas contra natura”. La vida así entendida no puede pensarse sin una referencia a la máquina, a la de escritura en primer lugar, a la reproductibilidad técnica, a la reproducción fantasmática, alteración del espacio-tiempo que obliga a pensar juntos el acontecimiento y la repetición, el eterno retorno como vida. Los rasgos de los tres pensadores se desdibujan cada vez más. O mejor, construyen una escena de circulación contagiosa ilimitada.

Cambiamos de lengua, ampliamos nuestro territorio geopolítico cruzando el atlántico. De nuevo nos tropezamos con lo indigerible de Nietzsche, con la dificultad de convertir en herencia al así auto-denominado pensador intempestivo. En *Pulsión de prueba*<sup>12</sup> Avital Ronell reconoce sin ambages que escribe sobre la noción nietzscheana de ciencia desde los sentimientos ambivalentes que le genera. Bajo su lectura, Nietzsche se convierte en el pensador de la tele-tecnología. Él habría sido el primero en entrever que lo que somos, hasta su núcleo más íntimo, ha sido modelado por tecnologías diversas. Esto afecta, en primer lugar, al pensamiento. Nietzsche habría ya advertido que pensamos demasiado rápido como si llevásemos en la cabeza una máquina que en las circunstancias más adversas funciona ininterrumpidamente. Esa aceleración del pensamiento produce efectos maquinales que, al no tener botón de stop, introducen el riesgo, la catástrofe. Para Ronell Nietzsche es el primer pensador de la máquina: el eterno retorno, el nuevo gran peso, el pensamiento más peligroso responde al tiempo de un pensamiento que no es interioridad o espontaneidad, que está trabajado desde la raíz por lo maquinal. La intempestividad es en cierto modo una respuesta, que nos pone ante el problema de la recepción de un corpus. Sólo “ahora” – dice Avital Ronell– estaríamos preparados para recibir la pregunta por la tecnología tal y como Nietzsche la ha formulado, porque él mismo la escribió según la lógica de un sistema de espera. Sin embargo, ese sistema de espera no puede desplegarse en un horizonte temporal. La tranquilizadora figura del horizonte ha sido emborronada por el eterno retorno, también la ciencia. El “ahora” que indica Ronell, resulta estar ya desajustado, él mismo entre comillas como destaca Derrida del aquí y ahora en Hegel. La figura de la recepción y de la herencia se determina como concepción, pero quizá esto sean las verdaderas bodas contra natura. El hecho inquietante de que los animales de Zaratustra fuesen ya un poco cyborgs, de que el filósofo lo fuese también, como cualquiera de nosotros por otra parte, desde el momento en que la naturaleza y la técnica no se sostienen en un dualismo binario:

“Hay razones para sospechar que Nietzsche, dada la dignidad sutil de su embarazo, ha funcionado como vientre de alquiler en el nacimiento del feminismo de la ciencias –tal vez Nietzsche arrastrado por Deleuze, reconectado por Derrida, transmitido por Kofman, Klossowski y tantos otros”<sup>13</sup>

Desde hace ya treinta años se habla mucho de cyborgs, aunque el término ya empiece a esclerotizarse un poco, a pasar un poco de moda. El cyborg se sitúa en ese espacio del entre, en ese espacio de los devenires múltiples. En el espacio también de un tiempo desajustado que la tecnología revela con toda crudeza pero que no era nada nuevo, al menos no desde que hay inscripción, posibilidad de escritura. Donna Haraway, por ejemplo, habría empezado por reclamar, en el nombre de un saberse cyborg<sup>14</sup>, de saberse a sí misma, como “mujer”, producto de una serie de operaciones técnicas camufladas de naturaleza, una política para los monstruos<sup>15</sup>, que todos somos. ¿Podemos preguntarnos qué es un monstruo? Quizá podamos hasta responder. El monstruo es lo que rompe el curso de las cosas, el acontecimiento de lo imposible, más o menos. Esa imagen terrible del eterno retorno era la de un pensamiento que se atreve con lo monstruoso. No sabemos si como Haraway decía puede haber una política de los monstruos, si los monstruos son susceptibles de eso que ha recibido el nombre de política. Quizá, sin embargo, debemos hacerles justicia. Y a nuestro primer monstruo aquí, a Nietzsche.

En una entrevista únicamente publicada en inglés Derrida es invitado a hablar de Nietzsche bajo el título “*Nietzsche and the machine*”<sup>16</sup>. A Derrida Nietzsche a veces también se le atraganta. Se le atraganta, por ejemplo, cuando se pone a hablar de los fuertes y de los débiles. Derrida sospecha: hay demasiado que no cuadra. En el fondo de esa distinción que se deconstruye, se encuentra otro pensamiento de la debilidad. En los bordes del texto de Nietzsche, Derrida reclama la necesidad de algo, *algo* que se deja nombrar apenas como política, que haga justicia a la vulnerabilidad de la vida, de la vida asediada, constituida en un hacerse rizoma con la máquina. Esa vida se decide entre el *bíos* y el *zoé*, no es una pura vida a la que lo simbólico le ha sido completamente sustraído, no es tampoco la bella forma de vida. Atiende más a la vulnerabilidad o a la precariedad de lo que somos. En el borde indecible en que no terminamos de ser nosotros mismos, en que estamos habitados por miles de otros que nos son íntimos y a los que sólo podemos afirmar, pese al peligro, cada vez.

## Notas

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques: "La vie la mort 1975" (seminario inédito) box 12/folder 14

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Nietzsche, Friedrich, *Cartas 1881* ([www.nietzscheana.com.ar/cartas.htm#1881](http://www.nietzscheana.com.ar/cartas.htm#1881))

<sup>4</sup> Derrida, Jacques, *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.

<sup>5</sup> Esa distinción bíos/zoé es clave en el establecimiento de Giorgio Agamben de la noción de "nuda vida", soberanía y de estado de excepción, clave en el pensamiento político de Agamben que afirma tomarla de la tradición griega. Véase: Agamben, Giorgio, *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*, (Valencia, Pre-textos, 1998) y asimismo Agamben Giorgio, *Medios sin fin: notas sobre la política* (Valencia, Pre-textos, 2000). Tal vez, una revisión de esa distinción que se está deconstruyendo exija otra comprensión de la política más allá de la herencia schmittiana, proyecto en el que claramente se ha embarcado Judith Butler en sus últimos libros (véase, por ejemplo: Judith Butler y Gayatri Spivak *Who sings the Nation-state: Nation, Politics, Belonging*, New York, Seagull, 2007 y Judith Butler, *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, 2005) y previamente Jacques Derrida (véase: Jacques Derrida, *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005 y más recientemente *Seminaire La bête et le souverain I*, Paris, Galilée, 2008).

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

<sup>7</sup> El fragmento con el que Derrida cierra el libro es "Vor der Sonne kamst du zur mir, dem Einsamsteim./Wir sind Freunde von Anbeginn: uns ist Gram und Grauen und Grund gemeinsam: noch die Sonne ist uns gemeinsam./Wir reden nicht zueinander, weil wir zu vieles wissen -: wir schweigen un san, wir lächeln uns unser Wissen zu./[...]was uns gemein ist, -das ungeheure unbegrenzte Ja..." citado en Jacques Derrida *Glas* (Paris, Galilée, 1974) 291

<sup>8</sup> Deleuze ha escrito mucho sobre Nietzsche y hay al menos dos libros que llevan su nombre, el clásico *Nietzsche et la philosophie* (trad. castellana; Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994) y las lecciones intitoladas simplemente *Nietzsche* (trad. castellana; Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Madrid, Arena, 2007). No voy a ocuparme de esos textos, ya muy trabajados, sino de un lugar donde Nietzsche parece no ocupar un lugar preeminente. Esa estrategia responde a una apuesta por una lectura sintomática de Nietzsche en la filosofía contemporánea donde Nietzsche es el propio síntoma que se repite.

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil mesetas* (Valencia, Pre-textos, 2004)

<sup>10</sup> *Op. cit.*; p. 271.

<sup>11</sup> Germán Cano, por ejemplo, ha destacado la importancia de ese nuevo modo de saber que es producción de otro cuerpo como espacio en el que se juega la superación de la metafísica. Germán Cano *Como un ángel frío: Nietzsche y el cuidado de la libertad* (Valencia, Pre-textos, 2000).

<sup>12</sup> Avital Ronell. *Pulsión de prueba. La filosofía puesta a examen* (Buenos Aires, Interzona, 2008)

<sup>13</sup> *Op. cit.*; p.214.

<sup>14</sup> Donna Haraway, "Manifiesto para Cyborgs: Ciencia, Tecnología y Feminismo Socialista a finales del Siglo XX", En *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La Reinención de la Naturaleza* (Madrid, Cátedra, 1991).

<sup>15</sup> Donna Haraway "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/piables" en *Política y sociedad* (Nº 39, 1999) pp. 121-164.

<sup>16</sup> Jacques Derrida, interview with Richard Beardsworth, *Journal of Nietzsche studies* (Issue 7, Spring 1994) pp. 6-66.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- Agamben Giorgio, *Medios sin fin: notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- Judith Butler y Gayatri Spivak: *Who sings the Nation-state: Nation, Politics, Belonging*, New York, Seagull, 2007.
- Butler, Judith: *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, 2005.
- Cano, Germán. *Como un ángel frío: Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- Derrida, Jacques, "La vie la mort 1975" (seminario inédito) box 12/folder 14.
- Derrida, Jacques. *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- Derrida, Jacques. *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom popre*, Paris, Galilée, 1984.
- Derrida, Jacques. *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *Seminaire La bête et le souverain I*, Paris, Galilée, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*, Madrid, Arena, 2007.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- Donna Haraway, "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/piables" en *Política y sociedad*, N° 39, 1999.
- Donna Haraway, "Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza, 1972.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Madrid Alianza, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Nietzsche, Friedich. *Cartas 1881* ([www.nietzscheana.com.ar/cartas.htm#1881](http://www.nietzscheana.com.ar/cartas.htm#1881)).
- Ronell, Avital. *Pulsión de prueba. La filosofía puesta a examen* Buenos Aires, Interzona, 2008.