

El “páthos de la distancia” o la diferencia política

The “Páthos of Distance” or the Political Difference

MICHÈLE COHEN-HALIMI

Profesora del Departamento de Filosofía de la Université de Paris 8
m.cohenhalimi@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6957-2424>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.002>

Bajo Palabra. II Época. N° 38. Pgs: 73-92



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

Desde *Humano, demasiado humano*, I, § 472, Nietzsche predice la “muerte del Estado” como consecuencia inevitable de la “muerte de Dios”. Después de haber recogido los últimos destellos del Dios moribundo, el Estado desaparecerá a su vez. De ese modo, se anuncia un nihilismo agravado que caracterizará la hegemonía exclusiva del valor de cambio en un mundo totalmente absorbido y nivelado por el capitalismo internacionalizado. Pero como reverso de ese sombrío diagnóstico se encuentra la posibilidad de “una invención aún más adaptada que el Estado”. Tras abandonar, en 1876, la perspectiva micropolítica que había desarrollado con Wagner, cuyos peligros le había revelado el wagnerismo, Nietzsche dedicó casi diez años —hasta *Más allá del bien y del mal*— a desarrollar una nueva perspectiva, macropolítica esta vez. Esto le llevó a analizar en profundidad la naturaleza de lo que llamamos “vínculo social”, que substituyó por un agudo sentido de la *diferencia irreductible* entre los sujetos políticos, cuya igualdad solo es válida si salvaguarda la no-determinación de las identidades. El “*páthos* de la distancia” es el oxímoron que crea Nietzsche para pensar el “entre” de la interrelación de sujetos políticos iguales, pero no idénticos. Y esta invención quizá sea capaz de abrir hoy un nuevo horizonte a la reflexión política.

Palabras clave: Nietzsche, Estado, política, distancia, diferencia, duplicidad.

Abstract

As early as *Human, All Too Human*, I, § 472, Nietzsche predicts “the death of the State” as the inevitable consequence of “the death of God”. Having caught the last glimmers of the dying God, the State will in turn disappear. What we have here is an aggravated nihilism characterised by the exclusive hegemony of exchange value in a world entirely absorbed and levelled by internationalised capitalism. But on the other side of this gloomy diagnosis lies the possibility of “an invention even more appropriate than the State”. After abandoning, in 1876, the micro-political perspective he had developed with Wagner, the dangers of which Wagnerism had revealed to him, Nietzsche spent almost ten years —right up to *Beyond Good and Evil*— developing a new perspective, this time macro-political. This led him to analyse in depth the nature of what is known as the “social bond”, which he replaced with a keen sense of the irreducible difference between political subjects, whose equality is only valid if it safeguards the non-determination of identities. The “pathos of distance” is the oxymoron that Nietzsche invents to think the “inter-” of the inter-relation of equal, but not identical, political subjects. And this invention may well open up a new horizon for political reflection today.

Keywords: Nietzsche, State, politics, distance, difference, duplicity.

La cuestión política, para entenderse plenamente, ha de someterse, según Nietzsche, a dos condiciones: 1) no puede ordenarse exclusivamente o incluso someterse a su reabsorción o a su traducción a lo estatal; modo nietzscheano, si se prefiere, de tomar a la inversa el reemplazo dialéctico, la *Aufhebung* hegeliana, de la sociedad civil en y por el Estado; y 2) ha de tomar nota de una forma de *episteme* foucaultiana de la historia política en la que Nietzsche nos anuncia que a la muerte de Dios le seguirá la del Estado; modo de complicar, si quiere verse así, el diagnóstico sobre el nihilismo y el declive de los valores. Después de hacer suyos los últimos destellos del Dios moribundo, el Estado morirá por su completa disolución en la esfera de la economía capitalista, en la que se impondrá la hegemonía del mero valor de cambio. Y la hegemonía exclusiva del mero valor de cambio designa ya una forma nihilista, agravada por la nivelación integral de los valores.

La cuestión política, para entenderse plenamente, ha de llevar a cabo la disociación de lo social o de lo civil de la sociedad civil, por una parte, y, por otra, de lo estatal, y debe tomar nota, al mismo tiempo, de los efectos devastadores del nihilismo que traen consigo la muerte del Estado y la hegemonía exclusiva de la economía capitalista. Parto, por tanto, de una aporía nietzscheana, que creo que es terriblemente contemporánea para nosotros.

Mi propuesta no será sobre Nietzsche, sino a partir de él. ¿Por qué a partir de Nietzsche? Al menos, por tres razones, que expondré muy brevemente.

La primera razón es que el filólogo-filósofo Nietzsche nos impone una primera desconfianza con respecto a los conceptos que empleamos para pensar la política, en la medida en que la relación con el poder es también siempre un acto de habla, una *Hörigkeit* muy próxima a la atenta disponibilidad propia de la escucha, al *hören*, y a la obediencia, al *hören* del *gehören*. En su *Autobiografía de todo el mundo*, escribía Gertrude Stein:

Creo que ahí se encuentra realmente el problema en materia política o educativa: todo el mundo escucha demasiado [...], siempre hay una cosa que va delante o detrás de otra [...]¹.

Hay que tomarse el tiempo de comprender para escuchar [*entendre*], y ese tiempo requiere el *lento* interpretativo propio del filólogo. ¿No es Merleau-Ponty quien, en *Lo visible y lo invisible*², hizo un llamamiento por una historia de la filosofía que fuese una “historia del sobreentendido [*sous-entendu*]”? En otras palabras, el filósofo-filólogo tiene la aguda conciencia de que toda búsqueda de *comunidad* ha de desconfiar de las palabras de la *comunicación*, que cierran los oídos en lugar de abrirlos. En la comunicación, faltan siempre el malentendido y la extrañeza,

¹ Stein, G., *Autobiographie de tout le monde*, trad. de M.-F. de Paloméra, París, Seuil, 1978, p. 88.

² Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 252.

los únicos capaces de detener la reconducción de lo desconocido a lo conocido y de enturbiar la evidencia, la *Selbst-verständlichkeit*, la inmediatez ilusoria de un sentido que se entendería por sí mismo. “Poner en relación” es la cuestión política eminente que Nietzsche no separa nunca de las condiciones de intercambio del sentido (*Mitteilung*), un intercambio irreductiblemente inapropiable. “No se trata solo de ser comprendido cuando se escribe, sino de estar igualmente seguro de no serlo”, dice en *La gaya ciencia* (§ 381). En pocas palabras, lo inapropiable del sentido es lo trascendental de la inteligibilidad. Y Nietzsche denomina “malentendido” (*Missverständnis*) a ese trascendental. Será necesario decidirse así a comenzar por no comprender nada más.

La segunda razón de que haya elegido reflexionar a partir de Nietzsche es correlativa de la primera. Debido a la separación, a la desviación y a la diferencia [*écart*] imperceptible constitutivas de la mismidad —distancia gracias a la cual puede darse la comprensión—, el concepto de lo político no puede comprenderse al margen del proceso histórico que lo ha hecho surgir y que los signos del lenguaje no pueden resumir sin perderlo. Pues todo concepto es el resultado del devenir:

[...] todos los conceptos en los que se resume semióticamente un proceso en su conjunto escapan a la definición; solo es definible lo que no tiene historia³.

Del mismo modo en que la comunicación significa a menudo la desaparición del ver y el leer, la definición bloquea el camino a lo histórico. Al igual que ha disipado muy tempranamente la ilusión historicista de una historia infinitamente objetiva, Nietzsche ha disipado igualmente la ilusión de una historia indefinidamente interiorizable. Lo que nos jugamos así, de manera radical, es la subversión atópica de toda lógica del reconocimiento mediante una práctica de la separación y de la diferencia [*écart*]: desvío a través del malentendido que nos permite acceder a los sobreentendidos de los conceptos; desvío a través de la genealogía, que nos posibilita el acceso a sus fuentes productivas y a los valores que hablan a través de ellos.

Y por último, la tercera razón de mi elección consiste en que el filósofo-filólogo acusa, debido a su extrañamiento griego, la subversión atópica del reconocimiento y de los bucles retroactivos de la identificación que nos encierran en un perpetuo “claro está” [*bien entendu*], del que solo puede salirse a través de rupturas catastróficas. Su referencia a los trágicos griegos añade a la práctica de la diferencia y la desviación la estrategia de la puesta en perspectiva (cultural, filosófica e histórica). Los griegos de los siglos VI y V a. C., que nos alejan de la Grecia sublimada e idealizada del siglo IV a. C., donde nos encontramos ya siempre “como en casa”, cumplen la

³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, § 13, trad. P. Wotling, París, Librairie Générale Française, 2000, p. 157. Véase también *FP* 38 [14], vol. XI: “Ya no creemos en conceptos eternos, en formas eternas, y la filosofía solo es, para nosotros, la extensión más amplia de la noción de historia”.

función de romper el espejo, de enturbiar la especularidad. La Grecia de la época trágica se nos pone en frente para informarnos sobre nosotros mismos después de que la hayamos olvidado. No es la identificación la que resulta fecunda o heurística, sino la distancia. Nietzsche libera al concepto de historia de tener que centrarse en el presente para sustituirlo por una *contemporización* “*boscovicheana*” hecha de distanciamiento, de acercamiento, de atracción, de repulsión, de apelaciones y llamamientos cuyos efectos son irreducibles a toda síntesis dialéctica.

Así, pues, estas son las tres razones de la elección que me lleva a partir de la aporía nietzscheana, una aporía que resumiría mediante la siguiente antinomia: abandonar lo estatal para pensar la política/no abandonar lo estatal al nihilismo de la hegemonía capitalista. Partir del tratamiento que hace Nietzsche de esa aporía no significará en modo alguno resolverla. Quizá incluso la agrave. Pero hay en Nietzsche un modo propio de causar mella en lo supuestamente bien conocido que *plantea* [*pose*] de un modo nuevo, sin ahorrarnos sus zonas sombrías, problemas que casi no sabemos ya *ex-poner* [*ex-poser*], en la medida en que carecemos a menudo de perspectiva crítica. Como él mismo escribe en *Humano, demasiado humano* (I, § 616): “Tiene grandes ventajas volverse por una vez extraño a su tiempo y ser llevado de alguna manera de su orilla al océano de las concepciones del mundo pasadas”.

En el corazón de su reflexión política, se encuentra el problema de lo que es “común”, de la *Gemeinheit*. Esa cuestión se nos impone hoy en día con una fuerza creciente, que es, a grandes rasgos, el síntoma manifiesto de una desagregación social extrema. La cuestión de lo común es fundamentalmente la de la *relación* entre los individuos mediante el discurso y la acción. Es la cuestión de las diversas modalidades de intercambio de las formas de existencia colectiva, la cuestión del ser-con, del ser conjuntamente, del estar juntos; cuestión que hay que retomar, por tanto, enteramente, desconfiando de su significado demasiado evidente, y tratando de desprendernos de nuestros presentes y obstructivos puntos de referencia.

El postulado fundamental de toda la reflexión política nietzscheana es que hay que “desestatalizar”⁴ nuestras formas de existencia. Para Nietzsche, “desestatalizar” no significa en modo alguno abolir el Estado. Lo repite claramente en *Aurora* (§ 179): se precisa “¡el menor Estado posible!”. La política se encuentra aparte [*dans l'écart*], entre su reducción a lo estatal y su completa desconexión con él. Hemos recurrido siempre al Estado de forma abusiva cuando se ha buscado el sentido de la política: “Hemos aprendido a creer en la necesidad del Estado”, escribe Nietzsche

⁴ No entiendo aquí el verbo “desestatalizar” en el sentido de los pensadores liberales que preconizan la privatización de los servicios públicos, sino en el sentido de una ampliación de la vida política más allá de las instituciones estatales. En este segundo sentido, Siegbert Wolf ha convertido la *Entstaatlichung* en un “concepto landaueriano”. Véase Lucet, Anatole *Communauté et révolution chez Gustav Landauer*, París, Klincksieck, 2023, p. 101.

en *Humano, demasiado humano* (I, § 101). Nietzsche no convierte ya el Estado ni en el referente necesario, ni en la apuesta primordial de la política. Y esa separación, creada por él, es sustentada por el descentramiento que se produce al convocar a la ciudad-Estado de los griegos. Al titular uno de los cinco prefacios que ofrece a Cosima Wagner en el invierno de 1872-1873 “El Estado en los griegos”, hace mucho más que producir un extrañamiento discursivo a través de la movilización del modelo de la ciudad-Estado griega: lleva el concepto de Estado a un tiempo que históricamente no es aún el suyo. Provoca un “contra-sentido”, en todos los sentidos del término. Y ese “contra-sentido” revela una separación o diferencia con el presente, llamada a temporalizar nuestra propia relación con el Estado.

No se trata de abolir, por tanto, lo que ha acontecido, sino de ponerlo en perspectiva para redefinir sus funciones y pensarlas de otro modo a partir de posibilidades históricas comprobadas y olvidadas. Para Nietzsche, lo posible político, la posibilidad de otra política consiste siempre en una posibilidad histórica que hay que reinventar. La modalización de la separación con respecto al presente que Nietzsche llama “inactualidad” o “intempestividad” es fundamentalmente una temporalización de las pretericiones, un recuerdo de las posibilidades olvidadas. La memoria extraña, la memoria posibilita. Nuestro concepto de política, identificado con el concepto de lo estatal, es la hipóstasis de un proceso olvidado al que necesitamos dirigirnos a partir de ahora mediante una temporalización que libere sus posibilidades reprimidas. La cuestión de la política, por tanto, es siempre igualmente la del *tiempo de la política*. ¿Cuál es el tiempo de nuestro tiempo de la política?

¿En qué tiempo político la cuestión del ser-con, del ser conjuntamente, del estar juntos, se ha convertido en sinónima de intercambiar, de tener intercambios, de hacer intercambios? En el *Zarathustra*, el filólogo Nietzsche nos da a entender que *tauschen* y *täuschen*, “intercambiar” y “engañar”, son dos palabras casi idénticas para el oído, una identidad que solo la vista puede discernir. La “a” que ambos términos tienen en común lleva, en un caso, una diéresis, y en el otro, no. “Diéresis” —tenámoslo en cuenta— se dice en alemán *Umlaut*, que significa metafonía, modificación de una vocal por otra, es decir, inflexión de un sonido casi inaudible. Claudel hablaba de “nuestra mirada auditiva”⁵. La lección es aún más magistral cuando el filósofo-filólogo, de nuevo en el *Zarathustra*, sustituye *gerächt* (vengado) por *gerecht* (justo). Entre una palabra y otra, ninguna inflexión sonora, por ínfima que sea, puede notarse. La vista es la única que percibe la separación de sentidos inaccesible al oído. De ese modo, se descubre un malentendido o un sobreentendido, que posibilita la verdadera comprensión de los conceptos de intercambio y de justicia, en los que los conflictos, las confrontaciones y los equilibrios de poderes heterogéneos

⁵ Claudel, P., *Œuvres en prose*, “Positions et propositions”, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 38.

se evidencian desde el inicio. Las condiciones del intercambio, del ser-con, no se dan, por tanto, nunca inmediatamente: proceden de equilibrios que nos remiten a juegos de fuerzas, a los conflictos y a las múltiples relaciones de compromiso con las que se establecen todas las relaciones sociales. Cada uno de nosotros es un haz de relaciones tejido por equilibrios más o menos frágiles, y que las costumbres estabilizan: “[...] los sentimientos son el elemento fluido; las costumbres, lo sólido”⁶. En este punto, ha de recordarse el famoso aforismo 92 de *Humano, demasiado humano* (I):

La justicia (equidad) encuentra su origen entre *poderosos* más o menos *iguales* (*unter ungefähr gleich Mächtigen*) [...]; allí donde no hay una preponderancia (*Übergewalt*) claramente identificable y donde un combate produciría daños recíprocos sin que haya un vencedor, aparece la idea de ponerse de acuerdo y de negociar sobre las reivindicaciones de las dos partes: el carácter inicial de la justicia (*der anfängliche Charakter der Gerechtigkeit*) es el del *intercambio* (*der Charakter des Tausches*).

El enfoque filológico-genealógico del concepto de justicia nos muestra que hay que romper con la presunta evidencia de un “vínculo social” dado entre los individuos, para pasar a pensar el *equilibrio de sus relaciones de poder*, un equilibrio que se convierte en la condición de todo intercambio. Nunca hay, por tanto, un “vínculo social” dado. En este punto, Nietzsche es tan radical como Rousseau. Para ambos, como para los atomistas de la Antigüedad, la diseminación de los seres humanos obedece a un principio ontológico, y su reencuentro depende de una curvatura tan contingente como el *clinamen*. Para Nietzsche, ese encuentro es indisociable de una evaluación de la igualdad de poder. Hay que sustituir, por tanto, la figura del “vínculo social” por la del *encuentro*.

La toma de distancia nietzscheana con respecto a la idea de un vínculo social dado tiene como efecto la propuesta de un retroceso crítico en relación con el repliegue de nuestras sociedades civiles occidentales contemporáneas hacia vínculos considerados inmediatamente sustanciales. La ruptura de Nietzsche con Wagner tiene que ver precisamente con los riesgos derivados de una concepción sustancialista de la comunidad; una concepción cuyo peligro político Nietzsche vio venir desde Bayreuth y los círculos wagnerianos. Pero esa toma de distancia con respecto a la idea de “vínculo social” nos lleva también a trastornar la evidencia poco afortunada conforme a la cual habría primero “individuos” a los que se superpondría, en un segundo momento, la realidad de un “vínculo” cuya naturaleza “intersubjetiva” tendría la virtud de unir a los “individuos” entre sí.

El hecho de suspender la idea de una donación del vínculo social sumerge el análisis genealógico de Nietzsche en las profundidades bastante vertiginosas del apare-

⁶ *Humano, demasiado humano*, II, “El viajero y su sombra”, § 77.

cer del “entre”, de lo que pasa “entre” individuos singulares para que se entable entre ellos una relación, para que lo que Nietzsche llama un “intercambio” (*Tauschen*) sea posible. La política, distanciada de lo estatal y reorientada hacia la sociedad civil, surge a partir de la cuestión de la diferencia y de la distancia del intervalo que cierra el “entre” de la separación (*entre-deux*), de la interrelación de los individuos.

Nos encontramos, por tanto, con un gesto político propio de Nietzsche. Se ha medido mal su fuerza porque se ha ignorado el distanciamiento del Estado, aumentado por la puesta a distancia del “vínculo social” supuestamente dado de la sociedad civil. Se ha recordado muchas veces al “más frío de todos los monstruos fríos”, pero si sostenemos el rechazo del Estado, se puede ignorar el peligro que supone ese rechazo, cuyas consecuencias ha explorado Nietzsche, y puede faltar también el análisis de la *relación social* y del *encuentro* entre individuos. La puesta a distancia del Estado y la exploración de las condiciones de la interrelación social de este o del otro lado de la identidad jurídica de los ciudadanos plantean la cuestión del límite a partir del que lo estatal y lo político se definen. Nietzsche no dice nada sobre ese límite y, al no decir nada, agrava la aporía inicial. En efecto, si es necesario no abolir el Estado, no abandonarle a la hegemonía capitalista del valor de cambio, ¿qué puede significar “menos Estado”, sobre todo cuando esa hegemonía capitalista crece y la “muerte del Estado” es una muerte anunciada? Si asumimos la hipótesis de que el Estado podría sustraerse al nihilismo propio del capitalismo que ordena todo conforme al valor mercantil de cambio, ¿cómo podría pensarse esa sustracción? ¿Cómo podría pensarse ese “menos Estado” en un mundo moldeado por la economía? Dicho de otro modo, ¿es una buena operación la limitación? Si “menos Estado” es un deseo piadoso o el pródromo liberal de la “muerte del Estado”, que resaltaría sobre las sombras proyectadas por la “muerte de Dios”, ¿qué significa el gesto de disociación de lo político y de lo estatal?

Me parece que Nietzsche complica la aporía inicial de la política con *menos/ pero no sin* Estado. En efecto, temporaliza nuestra relación con el Estado como la relación con un Estado moribundo ya disuelto en el capitalismo. Esto hace que la cuestión del intercambio sea aún más crucial y se comprende entonces que el propósito de Nietzsche es enteramente *filosófico*. Su modo de proceder no ha de ser ignorado: no busca resolver la aporía inicial, sino comprender su subestructura filosófica: ¿cómo comprender el auténtico intercambio político entre *tauschen* y *täuschen*? ¿Cómo “reducir” su contenido propiamente político?

En primer lugar, ha de apreciarse que cuando inscribe el tiempo del nihilismo en la cuestión de nuestra relación con el Estado, también toma nota de los cambios de escala geográfica; una escala que, por otra parte, varió dos veces. En sus textos de juventud, se interesó por la micropolítica que experimentaron los griegos, y observó con desgarró el riesgo del desvío sustancialista al que se exponía ese modelo

cuando lo retomaban contemporáneos como Wagner. Al convertir Bayreuth en el punto álgido de una autoafirmación de lo común y de lo político como sustancia alemana⁷, Wagner mostró a Nietzsche la dificultad que existe en encontrar, a escala micropolítica, un principio de diferenciación y de cierre de lo común que escape a la sustancialización.

Sería necesario releer aquí con ojos nietzscheanos el fragmento narrativo de Kafka titulado “Comunidad”⁸, en el que cinco amigos que se sienten felices con su “vida en común” excluyen de ella a un sexto que se presenta inesperadamente y que desea unirse a ellos. Ese fragmento plantea también la cuestión del principio de cierre de la comunidad micropolítica: muestra el efecto de exclusión del cierre y el riesgo de sustancialización que redobra el principio de cierre. A partir de 1876, Nietzsche abandona, por tanto, la hipótesis micropolítica de la ciudad-Estado, que Wagner ha pervertido, a su juicio, peligrosamente, y después de un largo período de maduración, se vuelve a plantear la cuestión, especialmente en *Más allá del bien y del mal*, desde una escala macropolítica, la de Europa. Piensa entonces la comunidad europea como una federación de Estados, cuya realización corresponde a un “nosotros” casi performativo: “Nosotros, europeos de pasado mañana, nosotros, los primogénitos del siglo veinte”⁹.

Desde esta nueva escala, lo común se encuentra disociado radicalmente de toda sustancia comunitaria¹⁰ —Europa no tiene realmente fronteras geográficas¹¹, subraya Nietzsche en numerosas ocasiones: su origen depende de un mito, los pue-

⁷ Las figuras próximas a Wagner convirtieron el principio de cierre y sustancialización de la comunidad alemana en un principio de exclusión racista y antisemita. Recordemos quiénes eran esas figuras omnipresentes en los círculos wagnerianos: Wilhelm Marr (fundador del *Partido antisemita* en 1886), Adolf Stöcker (predicador antisemita), Theodor Fritzsche (publica en 1887 *El catecismo antisemita*, que se convertirá en los años treinta en *El manual de la cuestión judía*), Ernst Schmeitzner (editor de la revista *Bayreuther Blätter* a partir de 1878 y de la *Correspondencia antisemita* a partir de 1884), Paul de Lagarde (teórico del movimiento *völkisch*, próximo más tarde a Alfred Rosenberg), Julius Langbehn (ideólogo *völkisch*), Joseph Arthur de Gobineau (su construcción de mito ario, sin eco en Francia, penetra en Alemania gracias a la revista *Bayreuther Blätter*), Bernhard Förster (cuñado de Nietzsche, agitador antisemita, colaborador de *Bayreuther Blätter*, fundador de una colonia en Paraguay, *Neugermanien*, llamada a demostrar la supremacía germánica), Houston Stewart Chamberlain (yerno de Wagner, autor de los *Fundamentos del siglo XIX*, racializa el mito ario de Gobineau y lleva a cabo la unión de los círculos wagnerianos con los nazis). Todos ellos gravitan en torno a Bayreuth y a la revista *Bayreuther Blätter*. Sobre ese contexto ideológico, véase Stern, F., *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne pré-hitlérienne*, trad. de C. Malamoud, París, Armand Colin, 1990.

⁸ Kafka, F., *Œuvres complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. II, pp. 560-561.

⁹ *Más allá del bien y del mal*, §§ 214, 251 y 256, y *Humano, demasiado humano*, “El viajero y su sombra”, § 292. Véanse también las bellísimas páginas que Jean-Pierre Faye le ha dedicado a Nietzsche en *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, París, Gallimard, 1992. Cf. También FP 34 [49], junio de 1885, sobre el *Über-Europäisch*.

¹⁰ Véase *Humano, demasiado humano*, vol. I, § 475, sobre la “raza mezclada” del “europeo”.

¹¹ Véase *Humano, demasiado humano*, “El viajero y su sombra”, vol. II, § 215: “[...] se entiende por Europa un territorio mucho mayor del que comprende la Europa geográfica [...]”. Nietzsche no ignora que el nombre del continente procede de una heroína mitológica de origen asiático: Eurus o Euros.

blos europeos son heterogéneos y están mezclados entre sí—. Ese cambio de escala pretende ser un antídoto contra la locura nacionalista a la que Nietzsche llama en ese momento “neurosis nacional”¹². Las ideas de raza y de sangre, según Nietzsche, no eran pertinentes, por tanto, para el pueblo europeo, que tenía que reconocerse más bien en “los blasfemadores, los *immoralistas*, los independientes de todo tipo, los artistas, los judíos, los malabaristas y los trovadores”¹³, es decir, en figuras que representaban a un pueblo por fin liberado de todo vínculo territorial y de toda sustancialidad. Desde esa escala macropolítica, llamada a neutralizar la centralidad del Estado nación y a replantear la idea de un “nosotros”, de lo común, Nietzsche anunciaba “la lenta aparición de una especie de hombres esencialmente supranacional y nómada”¹⁴.

Mediante esa “geografización” supranacional del “nosotros”, del pueblo europeo por venir —hablo de “geografización” porque Europa se extiende, para Nietzsche, desde el Atlántico a los Urales—, y mediante la temporalización histórica de nuestra relación con el Estado, Nietzsche ha querido determinar de manera más precisa lo que está en juego en la “desestatalización” de nuestras existencias. Pero la verdad de su gesto, una vez más, no consiste en resolver la aporía inicial. Más bien, lo que ha buscado es hacer *epoché* de todos los factores que impiden la incautación e incluso la reducción (en un sentido casi fenomenológico) del “entre” de la interrelación de los individuos. “Desestatalizar” consiste a la vez en desustancializar lo común y en separar la igualdad de los individuos de su identificación jurídica como ciudadanos. La cuestión del “entre” surge, entonces, de un modo enteramente nuevo cuando no es encubierta por la ficción jurídica de la identidad de los ciudadanos, ni sociologizada de forma obstructiva, ni disuelta mediante el “comercio” mercantil. Esa es la razón por la que la operación de limitar lo estatal, lo social y lo económico no puede entenderse como la búsqueda de una solución de la aporía. Nietzsche no nos dice en ningún momento: “eliminemos la esfera estatal, desembaracémonos de los intercambios mercantiles y reencontrémonos, por fin, en la robinsonada de lo auténticamente político”. Su gesto de delimitación, de disociación y de división es un gesto de *epoché* y un gesto también de reducción del “entre”, que trata de despejar el sentido político de la interrelación de los individuos. Nietzsche pone a la luz la subestructura filosófica e, incluso, metafísica, en la que se sustenta el pensamiento político de lo común. ¿Qué tipo de relación entre lo Uno y lo Múltiple, entre lo Uno y lo Otro, hay que movilizar para pensar el llegar a sí de lo común, de una *Gemeinheit*, y para que el vector de su cohesión no le sea extrínseco?

¹² *Ecce Homo*, “Por qué escribo tan buenos libros”, “El caso Wagner”, § 2, OPC VIII, p. 329.

¹³ FP 15 [44], primavera de 1888, vol. XIV, p. 200 y *Más allá del bien y del mal*, §§ 250-251.

¹⁴ *Más allá del bien y del mal*, § 242.

Desde la equidistancia —por imposible que resulte medir esa “equidistancia”, pues “distanciar” supone únicamente el gesto de hacer *epoché*—, desde la equidistancia, digo, con respecto a la reducción de nuestras relaciones políticas a la “igualdad ante la ley”¹⁵ de los ciudadanos del Estado, por una parte, y, por otra, en relación con una interpretación moderna obstructiva del *zôon politikôn* en los términos de una sociabilidad ya siempre dada, Nietzsche examina por y en sí misma la cuestión de la “relación” y del “encuentro” de los individuos. Quiere alcanzar el punto más esencial y secreto del “entre”.

Voy a caracterizar ese punto con un término que tomo prestado a los gramáticos griegos: lo dual. Lo dual es una categoría gramatical del número. Los elementos que van por parejas o pares presentan en griego formas verbales o nominales específicas. Esta categoría del número se distingue del singular y del plural. Sustrae al pensamiento de la dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple para sustituirla por la dialéctica del Dos en Uno, del Uno doble o “dúplice”. Con esa dialéctica, se trata de pensar un *agonismo sin antagonismo*. Y el concepto mayor de esa dialéctica inspirada en Heráclito es la duplicidad: “Duplicität”.

Nietzsche sitúa ese concepto decisivo al comienzo de *El nacimiento de la tragedia* para definir el “intervalo” o “entredós” (*entre-deux*), la unidad bifaz, la unidad prebinaria de las pulsiones apolínea y dionisiaca, de las pulsiones de la forma y de lo informe. Todos los traductores franceses, incluso Philippe Lacoue-Labarthe, se han saltado el carácter dialéctico de esa *Duplicität* al traducir el término por *dualité* (dualidad). Foucault justifica su interpretación de la *Duplicität* como “dualidad”¹⁶ desde la perspectiva *antidialéctica* que dice compartir con Deleuze, y que le lleva a pensar una “diferencia pura [...] sin otro”, una “diferencia que no se opone a nada”¹⁷. Foucault llega incluso a decir que “la ley de la diferencia de la individualidad consiste en ser diferente sin comparación”¹⁸. Al hacer esto, deja escapar la negación no determinada de lo dual, que solo Nietzsche ha convertido *dialécticamente* en la “ley de la diferencia de la individualidad”. Nietzsche plantea de ese modo, contra Foucault —anacrónicamente, claro está—, que lo dual es el operador de una diferenciación discriminadora en la que los diferenciados no se “extra-ponen” mediante identidades opuestas, lo que no tiene nada que ver, por tanto, con una “dualidad”.

La propuesta política nietzscheana es muy clara: lo que constituye la diferencia política es conceder a todos una *no-determinación igual*. La invención nietzscheana de la “ley de la diferencia de la individualidad” pasa por una negación no determi-

¹⁵ Ibid., § 22.

¹⁶ Foucault, M., *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 2024, p. 104.

¹⁷ Ibid., p. 98.

¹⁸ Ibid., p. 43.

nada; lo que es lo mismo que decir, por tanto, que permanece de este lado de toda determinación de identidad. Hay que pensar la *igualdad sin identidad*.

De forma muy significativa, Nietzsche hace referencia a menudo a la diferencia sexual cuando quiere alterar los modos filosóficos tradicionales de pensar la diferencia. Desde el inicio de *El nacimiento de la tragedia*, equipara la “duplicidad” de las pulsiones apolínea y dionisiaca a la diferencia sexual. Derrida, por su parte, ha captado muy bien la naturaleza *dialéctica* de la diferencia sexual mencionada por Nietzsche. En *Espolones*, Derrida interpreta la “duplicidad”, en efecto, como una *actio in distans*, como un distanciamiento alterador, como el “enigma oculto de la proximidad”¹⁹. Sea lo que fuere del amplio *Kampffplatz* de los filósofos franceses de los años setenta y de su compleja relación con la tradición dialéctica, que todos ellos trasladan a sus lecturas de Nietzsche, ser dúplice significa, para Nietzsche, no estar dividido en dos componentes distintos, ni llevar consigo una “diferencia pura”, sino moverse debido a una tensión contradictoria, que nunca prorrumpe en la oposición de dos términos y que no se divide en una dualidad sin perderse. Por otra parte, Nietzsche denomina a esa tensión “acción de retorno”²⁰ (*Vergeltung*), designando de ese modo una reciprocidad en la contradicción. El “encuentro” no tiene lugar mediante el aplastamiento y el dominio de una potencia por otra, sino a través del *tenso equilibrio de su oposición* —equilibrio que, como hemos visto, Nietzsche denomina “justicia” del intercambio—.

Ese “agonismo” sin antagonismo es la condición de cualquier encuentro, de toda relación social. Nietzsche lo llama también “combate” o *agón*, como si fuesen necesarias otras palabras, palabras griegas, para cambiar el paisaje discursivo e inscribir la dialéctica en la riqueza de su historia prehegeliana. Además, el “agonismo” sin antagonismo trae consigo una sabiduría olvidada de lo que es una “buena victoria”; una sabiduría que habría que leer como el contrapunto de la dialéctica hegeliana del señor y del siervo:

Cómo ha de vencerse. No debe desearse la victoria si solo se tiene la perspectiva de superar al adversario *por un pelo*. La buena victoria ha de alegrar al vencido (*muss den Besiegten freudig stimmen*), ha de tener algo divino que le ahorre la *vergüenza*²¹.

El vencido, lejos de ser aplastado o humillado, está de acuerdo alegremente (*freudig stimmen*), por tanto, con la relación que le introduce en la tensión del *agón* y que le muestra la vida como perpetua autosuperación. La vida del *agón* es como la intrusión perturbadora de otra vida —la vida del devenir, del cambio y de la

¹⁹ Derrida, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978, p. 38.

²⁰ *Humano, demasiado humano*, I, § 45.

²¹ *Humano, demasiado humano*, II, “El viajero y su sombra”, § 344.

intensificación de sus propias formas— en una vida social lastrada por las formas de la autoconservación y la reproducción, las formas gregarias y necesarias de la supervivencia colectiva²², que permanecen siempre alejadas de la vida auténticamente política del pueblo. “No solo has de procrear (*fortpflanzen*), sino de ‘sobrecrear’ (*hinaufpflanzen*)”²³, escribe Nietzsche en el *Zarathustra*. La individualidad política, tal como Nietzsche la concibe, nos muestra cómo nosotros mismos estamos constituidos por las relaciones agónicas, por los duelos y dualidades que nos permiten vivir a través de la “sobrecreación” de nuevos equilibrios producidos por nuestros encuentros.

Así lo expresa también Nicole Loraux:

No es indiferente que el dos se exprese mediante un duelo, mediante lo dual, pues se piensa como la unidad de un par, o se divide, por el contrario, a través de la oposición de un uno y su otro [...] ²⁴.

Si es cierto que la política fue inventada por los griegos para pequeños números o para números limitados y que la Revolución francesa la extendió a grandes cifras, la cuestión política consiste en la organización de los números. Pero en lugar de dejar que esa cuestión se deslice demasiado rápido hacia la dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple, Nietzsche la examina a partir del número dos, entendido por los griegos como el primer número entero. Jean-Claude Milner ha aclarado y resumido perfectamente este punto:

Según las matemáticas griegas, el uno no es un número: el primer número entero es el dos; añádase que el cero no existe. [...] Proponerse como uno, no es contarse o designarse (*se nombrer*) a sí mismo, sino situarse al margen de cualquier número²⁵.

Para contar la multiplicidad, hay que neutralizar la operación de unificación de lo Múltiple a través de lo Uno; pero, para ello, no se trata, en Nietzsche —como es el caso, por ejemplo, en Deleuze—, de renunciar a la dialéctica: se trata, por el contrario, de dialectizar lo Uno mediante el Dos. La categoría de lo dual, del duelo, es determinante, en Nietzsche, para la cuestión política del encuentro, de la “puesta en relación” de los individuos, pues esa categoría deshace toda unidad atómica y no cuenta como “uno” a cada uno de los individuos que entran a formar parte de la relación. No es necesario oponer, por tanto, como hace Deleuze, la “multiplicidad” a la teoría griega de lo Uno y de lo Múltiple, estigmatizando “cualquier

²² *Más allá del bien y del mal*, § 268.

²³ *Así habló Zarathustra*, I, “Del hijo y del matrimonio”.

²⁴ Loraux, N., “La main d’Antigone”, en *Métis*, nº 1, 1986, p. 166.

²⁵ Milner, J.-C., *L’universel en éclats. Court traité politique* 3, Lagrasse, Verdier, 2014, p. 138.

método dialéctico”²⁶. Hay que cambiar, más bien, de dialéctica, dejar la dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple para volver a la teoría griega del Dos en Uno, del Uno doble o dúplice, y descubrir de ese modo un pensamiento enteramente inédito de auto-organización mediante el *agón*. Hay que pensar en una organización de lo común en la que la multiplicidad no sea simplemente numerada o contada, pues no hay en ella una unidad atómica a partir de la que numerar, pues ya no se dan en ella individuos meramente numerables. Desde ahora, es importante entender que la unidad consiste siempre en una tensión dual, en una distensión irreductible. Las matemáticas griegas y el descubrimiento de la *actio in distans*, gracias al físico Bos-covich²⁷, han llevado a Nietzsche a despedirse muy pronto y de manera definitiva de toda forma de atomismo:

[...] *átomon*: ¡esa es la creencia que hay que expulsar de la ciencia! [...] se ha abierto el camino a [...] conceptos tales como [...] “alma como multiplicidad del sujeto” y “alma como estructura social de las pulsiones y de los afectos” [...]. El nuevo psicólogo [...] se sabe condenado [...] a *inventar* —y, ¿quién sabe?, quizá a *descubrir*—²⁸.

La despedida filosófica que Nietzsche da al atomismo ha de entenderse igualmente como una despedida política al concepto de individuo. La multiplicidad no es una multiplicidad de individuos. De ahora en adelante, hay que tener en cuenta que Nietzsche habla de *dividuum*, de “dividuo”, que opone al *individuum*, al individuo²⁹. Debido a su familiaridad íntima con la cultura griega, Burckhardt hablaba, con respecto a sí mismo, de “hombre agonai”³⁰. Pero ¿cómo pensar, entonces, la organización de la multiplicidad, si es necesario abandonar lo Uno como principio dialéctico unificador y, a la vez, como número numerador?

Nicole Loraux forma parte de los que han inventado, como Nietzsche, conceptos políticos inéditos, poniendo a la luz conceptos griegos olvidados. En este punto, sería necesario releer el extraordinario diálogo que entabló con Pierre Clastres tras la desaparición de este último. Como la gran historiadora de la Grecia antigua que era, respondía, en efecto, al etnólogo que oponía el carácter indivisible de la sociedad guaraní a la dialéctica griega de lo Uno y de lo Múltiple, diciéndole lo siguiente:

²⁶ Deleuze, G., *Le Bergsonisme*, París, PUF, 1968, p. 38.

²⁷ Véase *Más allá del bien y del mal*, § 12.

²⁸ Ídem.

²⁹ *Humano, demasiado humano*, I, § 57.

³⁰ Burckhardt, J., *Histoire de la civilisation grecque*, vol. IV, trad. fr. de F. Mugler, Vevey, Éd. de l’Aire, 2001, p. 340.

¿Hemos de pensar la sociedad india como la superación de lo múltiple? ¿Hay que situarla —también a ella— bajo la autoridad de lo Uno? Clastres no quiere eso o, más exactamente, cree que la sociedad india no lo quiere. Prefiere hablar también de *indivisión* y no de unidad. La indivisión es la división entrevista, valorada en toda la amplitud de su fuerza destructiva, y rechazada lúcidamente; la indivisión es la domesticación de lo múltiple, como modo de rechazar el Estado, es decir, lo Uno, añade Clastres; y, al plantear esta ecuación, sabe bien que traduce dos veces pensamientos guaraníes a la lengua de Occidente, indisolublemente metafísica y política. [...] En primer lugar, más que definir la sociedad como la domesticación de lo múltiple (o como algo que pone en acción una “lógica de lo múltiple”) [...], veo de buen grado en ella una especie de neutralización del dos, pues yo, sin duda, hablo griego³¹.

Al hablar griego, la pregunta que Nicole Loraux vuelve a plantear después de Nietzsche es la siguiente: “Íba a preguntar, a fin de cuentas, cuál es la clave [*chiffre*] de la sociedad”, constatando que, por muy conjurado que sea, “el Uno tiene la vida difícil entre los indios —o en la lengua de Clastres—”. Loraux concluye, por tanto, que hay que comenzar siempre por preguntarse metafísica y políticamente sobre “quién ha contado ese Uno, ese dos, lo múltiple”³².

También Nietzsche habla y cuenta en griego. La multiplicidad ha de numerarse a partir de dos, hay que dualizar lo Uno. Este modo griego de contar *inventa* al *ver lo que nunca se había visto*³³, a saber, la fecundidad de la categoría de lo dual, del duelo, para pensar el encuentro. Lo dual alcanza la “separación” o el “entredós” [*entre-deux*] de todo encuentro. Define la distancia y la diferencia por la que toda relación se mantiene [*s’entre-tient*]. A modo de añadido al extrañamiento griego que producen Nietzsche y Nicole Loraux, podría imaginarse el diálogo póstumo que ambos podrían haber tenido con Maurice Leenhardt. En *Do Kamo*, el etnólogo especialista en el mundo melanesio escribe, en efecto, lo siguiente:

El melanesio solo conoce el ser que se presiente a través de la Palabra en su forma humana, que denomina *kamo*, el que vive. [...] Y el propio *kamo* [...] solo se conoce mediante la relación que entabla con los otros. Solo existe en la medida en que desempeña un papel en el juego de sus relaciones. Solo se sitúa con respecto a ese juego. Si quisiéramos representarlo mediante un esquema, no se trataría de un punto que pudiera indicarse con el término *ego*, sino de diferentes trazos que señalarían relaciones: *ab*, *ac*, *ad*, *ae*, *af*, etc.³⁴.

³¹ Loraux, N., “Notes sur l’un, le deux et le multiple”, en M. Abensour (éd.), *L’Esprit des lois sauvages*, París, Le Seuil, 1987, p. 164.

³² Ibid., p. 166.

³³ *La gaya ciencia*, § 261.

³⁴ Leenhardt, M., *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, Gallimard, 1971, pp. 248-249. Agradezco a Francis Cohen el haberme sugerido esta aproximación.

Según este esquema de Leenhardt, Nietzsche habría alcanzado ese punto no egoico, no atómico, casi boscovicheano del “entre”, del ser relacional, y lo habría logrado, precisamente, gracias a lo “dual”, a la idea de duelo, y gracias al afecto propio de lo dual: el “*páthos* de la distancia”. Ese *páthos* es el índice de la “buena victoria”, de la justicia del intercambio auténticamente político. A la diferenciación sin límite que dualiza lo Uno, Nietzsche la denomina “afinidad”: *Verwandschaft*. La afinidad es el concepto archipolítico que define la condición de la separación o entredós (*entre-deux*), del encuentro. Quizá Nietzsche tome ese concepto de Kant a través de su lectura de Schopenhauer. En Kant, la afinidad funda la posibilidad de la asociación de la diversidad fenoménica³⁵. En la *Antropología en sentido pragmático* (§ 31), escribe lo siguiente:

El término *afinidad* (*Verwandschaft*) (*affinitas*) hace referencia a la acción recíproca, que tomamos prestada de la química [...], a saber, a la acción recíproca de dos materias físicas específicamente diferentes, que actúan una sobre otra profundamente, tendiendo a la unidad [...]³⁶.

Si no debe ese concepto a Kant, Nietzsche podría haberlo tomado, claro está, de *Las afinidades electivas* de Goethe, donde nos encontramos con la idea de una atracción mediante la que las cualidades opuestas de dos cuerpos hacen posible su unión íntima:

[...] aunque [dos cuerpos químicos] se opongan entre sí, y quizá incluso a causa de ello, se buscan y se enlazan de la forma más pronunciada, se modifican y forman conjuntamente un nuevo cuerpo³⁷.

Walter Benjamin, un gran lector de *Las afinidades electivas*, veía en la afinidad “el mejor término imaginable para definir exactamente, tanto en su valor como en sus fundamentos, el vínculo más íntimo que pueda unir a los hombres”³⁸. Nietzsche pone de manifiesto de ese modo un modo de ser-con, de ser-conjuntamente, de estar juntos, que no es el de los múltiples individuos atómicos, ni el de su fusión o confusión en lo Uno: la “mismidad” de los “dividuos” políticos que somos se mantiene [*s’entre-tient*] al tender sin cesar hacia la diferencia, a través de ella, que nos distingue del otro sin ceñirnos a él, mediante la distancia que nos separa de él y nos atrae a él.

³⁵ Véase *Crítica de la razón pura*, A 113, Ak. IV, 85, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 2001, p. 187.

³⁶ Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 31, Ak. VII, 177, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 1993, p. 118.

³⁷ Goethe, J. W., *Las afinidades electivas*, trad. fr. de P. du Colombier, París, Gallimard, 1980, p. 61.

³⁸ Benjamin, W., “Les Affinités électives de Goethe”, en *Œuvres*, I, trad. de M. de Gandillac revisada por R. Rochlitz, París, Gallimard, 2000, p. 375.

Ese ser-dos, ese ser relacional, define al sujeto propiamente político como “individuo” o “individuo soberano”³⁹. El “individuo soberano”, escribe Nietzsche, es el que “vive y actúa como un individuo colectivo”⁴⁰. Hemos de tener en cuenta que el filósofo-filólogo, en *La genealogía de la moral*, escribe “der souveraine Mensch”, transliterando el adjetivo alemán que habitualmente se escribe con una “a” con diéresis, *souverän*, por el adjetivo francés femenino “soveraine” (soberana). De ese modo, el concepto de soberanía se ve afectado por la tensión inesperada de lo femenino, de forma que “der Mensch” proceda de lo dual, de una doble negación no determinada, ni femenina, ni masculina —neutro procede del latín *ne uter*, que significa “ni... ni...” —; mediante esa doble negación no determinada, el ser soberano, ni femenino, ni masculino, o, más bien, femenino y masculino a la vez, dúplice, masculino y femenino el uno por el otro, a través del otro, es decir, propiamente humano, se sustrae a toda forma de individuación asignable o fija. La soberanía es la encarnación del equilibrio, de la medida en tensión dinámica, al margen de cualquier identificación:

El hombre que mide. Quizá toda la moralidad de la humanidad encuentra su origen en la formidable emoción que embargó a los hombres primitivos cuando descubrieron la medida y el arte de medir, la balanza y el peso (la palabra “hombre” (*Mensch*) significa, en efecto, “el que mide” (*den Messenden*): ¡ha querido extraer su nombre de su mayor descubrimiento!⁴¹.

Ni femenino, ni masculino, uno y otro igualmente, uno contra otro, muy cerca [*tout contre*], pero igualmente diferente, el sujeto político, el individuo soberano produce la humanidad: no quiere, por tanto, reconocimiento, sino desconocimiento. Vive del malentendido, de lo incommunicable de la vida común, de lo viviente. Nietzsche expone así, sin definirla, es decir, sin fijar su dialecticidad, una “heterología de lo común”⁴²:

[...] el abismo entre un hombre y otro, entre una clase y otra, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser plenamente uno mismo, de distinguirse, lo que yo llamo el *páthos de la distancia*, eso es lo que me parece propio de toda época *fuerte*⁴³.

³⁹ *La genealogía de la moral*, II, § 2.

⁴⁰ *Humano, demasiado humano*, I, § 94.

⁴¹ *Humano, demasiado humano*, “El viajero y su sombra”, § 21.

⁴² Tomo prestada esa expresión a Antonia Birnbaum, en *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme*, París, Payot, 2000, p. 192.

⁴³ *Crepúsculo de los ídolos*, “Divagaciones de un intempestivo”, § 37, OPC VIII, p. 132. Véase también *Más allá del bien y del mal*, § 257 y FP XII, 2 [13].

De un modo que casi podría calificarse como metalineal, en el sentido de Chomsky, hemos seguido a Nietzsche multiplicando en un caso y en otro el descentramiento histórico, un extrañamiento discursivo, un “trabajo de excavación”⁴⁴, un trastorno de la “ley de la diferencia de la individualidad” y, por último, nos hemos despedido de todo ciclo de existencia de la política ordenado solo mediante las funciones del Estado, y también, y sobre todo, mediante las caracterizaciones individualistas de la sociedad civil. La aporía inicial sigue estando ahí, completa; pero quizá, pese a todo, ya hemos comenzado a contar, a pensar, a ser-con, a estar juntos de otro modo...

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

⁴⁴ Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994, pp. 612-613: Nietzsche ha entablado “un trabajo de excavación de sus propias ideas para tratar de establecer cómo se ha constituido antes de él todo el universo del pensamiento, del discurso y de la cultura que constituía su propio universo [...]”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W., “Les *Affinités électives* de Goethe”, en *Œuvres*, I, trad. de M. de Gandillac y R. Rochlitz, París, Gallimard, 2000.
- Birnbaum, A., *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme*, París, Payot, 2000.
- Burckhardt, J., *Histoire de la civilisation grecque*, vol. IV, trad. fr. de F. Mugler, Vevey, Éd. de l'Aire, 2001.
- Claudiel, P., *Œuvres en prose*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.
- Deleuze, G., *Le Bergsonisme*, París, PUF, 1968.
- Derrida, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978.
- Faye, J.-P., *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, París, Gallimard, 1992.
- Foucault, M., *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 2024.
- Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994.
- Goethe, J. W., *Las affinités électives*, trad. fr. de P. du Colombier, París, Gallimard, 1980.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 2001.
- Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 1993.
- Leenhardt, M., *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, Gallimard, 1971.
- Loraux, N., “La main d'Antigone”, en *Mètis*, n° 1, 1986.
- Loraux, N., “Notes sur l'un, le deux et le multiple”, en M. Abensour (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, París, Le Seuil, 1987.
- Lucet, A., *Communauté et révolution chez Gustav Landauer*, París, Klincksieck, 2023.
- Kafka, F., *Œuvres complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1976.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
- Milner, J.-C., *L'universel en éclats. Court traité politique 3*, Lagrasse, Verdier, 2014.

Nietzsche, F., *La généalogie de la morale*, I, trad. de P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Stein, G., *Autobiographie de tout le monde*, trad. de M.-F. de Paloméra, Paris, Seuil, 1978.

Stern, F., *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne pré-hitlérienne*, trad. de C. Malamoud, Paris, Armand Colin, 1990.