

O DEVIR ACTIVO DAS FORZAS. O NIETZSCHE DE DELEUZE¹

ÍNDICE

1. FORZAS. REACTIVAS E ACTIVAS
 - a. XENEALOXÍAS E TIPOS
2. VONTADE DE PODER. NEGATIVA, AFIRMATIVA
3. NIHILISMO
 - a. COÑECEMENTO REACTIVO
 - b. CONCIENCIA E CIENCIA REACTIVA. MEMORIA E
ESQUECEMENTO
 - c. NOVA IMAXE DO PENSAMENTO
 - d. TIPOS DE NIHILISMO: O SEU DEVIR
4. ETERNO RETORNO. FÍSICO E ONTOLÓXICO
5. O SUPERHOME

Sabemos que Nietzsche supón unha firme ruptura coa tradición ortodoxa occidental, da que el mesmo sitúa a súa orixe en Grecia, e presenta esta orixe como decadencia, pois entende que este pensamento que nace supón un límite, unha medida (28, N). Unha restrición ao propio

¹ Este é o texto lido o día 18/03/2015. As referencias bibliográficas non seguen ningunha oficialidade: as marcadas cun N, pertencen ao *Nietzsche*, as que non van marcadas, ao *Nietzsche y la filosofía*. Estas últimas constitúen a maioría, por considerar este libro máis apropiado para conseguir presentar a ontoloxía que Deleuze desenvolve a partir de Nietzsche. Por outra banda, as partes marcadas en cursiva son partes non lidas ou extractos dos textos que se empregaron como material de traballo.

*pensamento, ao propio exercicio de pensar, que xa alí é unha
violentación de forzas, non unha facultade apolínea, e á propia vida. Así,
o filósofo aparece como sacerdote (25, N), e a figura central será
Sócrates. O inicio da encadeamento reactivo da cultura, da nosa cultura,
comeza.*

*Do camelo ao león e ao neno (N, 6), así se representa a sucesión de
nihilismos, mais para pasar a ese último estadio ten que darse a
transmutación. Para desenvolver ese proceso precísase dun pensamento
que se afirma coa vida, pois non se contrapón a ela, e deste xeito, esa
vida, así afirmada, activará o pensamento. Este pensamento é o martelo
que intempestivamente derroca a vida reactiva (24, N).*

1 Forzas. Reactivas e activas.

Todo obxecto, todo fenómeno, é un conxunto de forzas relacionadas entre si. O obxecto é forza, expresión da forza, que se relaciona con outra. O ser da forza é, polo tanto, plural, non é posible pensar nas forzas en singular, pois, dicimos, a forza ten como ser relacionarse con outra forza: a forza non está soa, non é soa. O **pluralismo** está na orixe, xa, deste paradigma.

Ademais, “a forza é dominación e o obxecto sobre o que se exerce esa dominación” (14). É dicir, é o obxecto en tanto que composición de forzas e en tanto que composición de forzas relacionándose é dominación. Polo tanto, as cousas, as relacións entre cousas, entre seres, son forzas actuando, interpelándose, a **distancia**. Que distancia? Que é a distancia? A distancia que hai entre unha forza e outra é a distancia que hai entre unha intensidade e outra, polo tanto, a distancia é o elemento diferencial (14).

E en tanto que xa, vemos, no concepto a forza está relacionada con outra forza en tanto que son diferentes intensidades compondo unha relación, cada forza é unha vontade, unha vontade de poder, pois esa diferenza de intensidade as determina a dominar ou ser dominadas. A vontade de poder é como un complemento interno/inmanente da forza. Entón, as forzas son vontades que ordenan ou obedecen: unha forza non se exerce sobre materia (músculos ou nervios, di Deleuze), exerceuse sobre outra forza, polo tanto sobre outra vontade.

A forza, logo, non é un predicado, non é algo que se predica dun corpo, é a constitución dese corpo, dese obxecto (73). E hai, logo, entre esas forzas, unha diferenza de intensidade. Concretamente, por un lado hai unha diferenza de cantidade: o elemento diferencial da forza é o seu elemento xenético e esta diferenza de cantidade exprésase como calidade

desa forza, desa vontade: polo tanto, a forza, a vontade de poder é un elemento diferencial e xenético: a vontade de poder é, entón, o **elemento xenealóxico** (73).

1.A. . Xenealoxía e tipos

Dicimos que elemento xenealóxico significa: diferencial e xenético, isto é, que ten que ver coa orixe e coa diferenza desa constitución/distancia (9). Mais esta diferenza, este elemento diferencial que constitúe o propio ser da forza é un elemento positivo: esta diferenza non se establece como tal diferenza en oposición dialéctica á outra forza, senón que é un elemento, dicimos, positivo: non é reacción, é acción, en principio. A diferenza enténdese como obxecto de afirmación e pracer (18): a vontade inherente a esa forza quere afirmar a diferenza e a afirma non en oposición a outra realidade, a outro modo, senón que se afirma ela, sen compararse con nada: é unha diferenza positiva, é unha diferenza distinta á negativa, que é un non sobre un si.

Ora ben, se a diferenza, o elemento diferencial, a orixe, a constitución xenealóxica, por tanto, de cada forza, está marcada pola súa intensidade, pola súa cantidade, que determina (inmanentemente, non secuencialmente) a súa calidade e polo tanto a vontade -ou a determinación a dominar ou ser dominadas-, as forzas se poden clasificar

en **activas** e **reactivas** (81). As forzas activas son as que se rexen pola acción, non é que a acción sexa un elemento transcendental con respecto a elas, senón que a acción é o modo do seu ser: esas forzas non son dominadas, non reaccionan. Pola contra, as que reaccionan a algo, porque a intensidade é máis baixa e polo tanto non exercen unha acción máis que en forma de reacción a outra cousa (*o que, precisamente, non é unha actividade-acción*), son as forzas reactivas.

Logo, segundo o punto de vista da cantidade, as forzas poden ser activas ou reactivas, mais xa están revestidas de calidade, aquí (64): a calidade non é nada máis que a diferenza de cantidade entre dúas forzas postas en relación (65). A forza non é separable da súa cantidade e polo tanto a súa cantidade non é separable da diferenza da cantidade entre as forzas. A calidade non é nada en si mesma, non se fala de substancia e atributo!, simplemente é a interpretación da cantidade en relación con outras cantidades (65).

Mais como por unha banda a forza coincide cunha vontade e, por outra, o punto de vista da cantidade revestía un punto de vista da calidade, determinaba unha calidade, unha forma, tamén se pode falar de **afirmación** e de **negación**, non só de acción e reacción. Pero se a acción e reacción se dirixe á forza como tal, como cantidade, a afirmación ou

negación se refire á vontade, á vontade de poder, que poderá ser, entón, afirmativa ou negativa (81). O negativo está do lado da reacción mentres que a afirmación está do lado da forza activa que, precisamente, se afirma e fai da súa diferenza un obxecto de gozo, de afirmación.

Poderíamos ver unha **xerarquía**, na que hai forzas dominadas ou forzas dominantes e vontades que se fan obedecer e vontades que obedecen (16) e esta xerarquía está disposta así en orixe: ninguén a determina, é determinada así pola propia cantidade das forzas (pola propia forza das forzas). Segundo esta xerarquía diferenciamos (88) a) forzas activas das reactivas, así como se establece a b) superioridade das forzas activas sobre as reactivas. Porén, tamén observamos ou observaremos como c) as forzas reactivas trunfan e impoñen unha organización complexa pola que o escravo non deixa de ser escravo, aínda que coroe ese triunfo sobre o señor que si deixou de ser señor.

Mais, que é o señor, quen é o nobre? Nobre é a enerxía capaz de transformarse (64), logo, é a enerxía capaz de operar en devires, en arranxos, é unha enerxía que crea formas, impón forzas “explotando as circunstancias” (63), isto é, contraefectuando a efectuación do acontecemento x. A forza activa tende ao poder, tende, supostamente, a dominar. Mais veremos como ese poder, en tanto que se afirma non

dialecticamente, senón positivamente, en si mesmo, non é un poder que intente dominar, non é o poder dende o punto de vista da representación (da comparación), non é un poder dos escravos, logo, senón que é potencia.

A forza activa, con vontade de poder afirmativa, afirma a súa diferenza, o que significa dispor do máximo de potencia para contraefectuar os acontecementos. Non traballa co poder, senón coa potencia. Esa forza, esa potencia fai do que pode un obxecto de afirmación, e por iso é capaz de estar no seu máximo: a vontade de poder afirmativa, a vontade de potencia é un devir activo (98). A forza activa vai ata o final do seu poder, non separa as forzas do seu poder (85), como fai a forza reactiva, impelida, como veremos, por un pensamento moral que a obriga a pensar separadamente a súa forza e o seu poder, escindidos un do outro mediante un proceso de abstracción que non se dá na realidade e que determina a posibilidade das forzas en termos de efectución/execución ou contención/represión, que obviamente ten consecuencias.

Mentres que a forza reactiva é utilitaria, non intenta exercer a súa potencia, afirmándose, senón que intenta vehiculizar o seu poder como lle ensinaron, isto é, segundo a represión; a forza reactiva, que por moi

reactiva que sexa non pode renunciar á súa cantidade, a forza non pode renunciar á súa forza, por moito que nos contaran as ontoloxías negativas, pois vai intentar sobrevivir, imporse, manter o seu conatus, mediante a reacción, a adaptación, o utilitarismo (89). E para iso, a forza reactiva vai intentar separar á forza activa do que esta pode, negándoa. A forza activa, que era unha forza plástica creadora, que afirmaba con gozo a súa diferenza e facía dela, da diferenza e, ollo, da afirmación da diferenza (coa vontade afirmativa tense o dobre si), un obxecto de pracer, vaise negar a si mesma, vaise volver contra si mesma, pois estará separada do que pode. Isto é, vai exercer sobre ela esa abstracción da cultura reactiva pola que se separa a forza do que esta pode e, froito desta acción, vai converterse en reactiva.

Porque, claro, as forzas non son estáticas, están en relación con outras e polo tanto, varían. Hai pluralismo, logo hai dinamismo. E a forza reactiva pode ser unha forza que antes fora activa e que, esgotada, xa non actúa, só reacciona (18). Por que está esgotada? Porque se volveu contra si mesma e toda a potencia que tiña en positivo, teraa en negativo... Toda a potencia pola que era capaz de exercer, de realizar un devir activo vai ser o motor do devir reactivo ao que é arrastrada pola forza reactiva que a arrastra ao seu límite, ao seu abismo, contaminándoa e volvéndoa así,

contra si mesma (97). Porque a forza reactiva, mesmo cando obedece, limita á forza activa (81). **TEXTO.**

81_FUERZAS ACTIVAS E REACTIVAS

Na orixe está a diferenza das forzas activas e reactivas. A acción e a reacción non están nunha relación de sucesión, senón de coexistencia na mesma orixe. Do mesmo xeito, a complicidade das forzas activas e da afirmación, das forzas reactivas e da negación, revélase nun principio: todo o negativo se sitúa do lado da reacción. Inversamente, só a forza activa se afirma, afirma a súa diferenza, fai da súa diferenza obxecto de gozo ou de afirmación. A forza reactiva, mesmo cando obedece, limita a forza activa, imponse limitacións e restricións parciais, está xa posuída polo espírito do negativo.

Pero debemos pensar que as forzas que se embarcan nun devir reactivo van iniciar, de volta, un devir activo cando cheguen ao seu límite reactivo? Non (95). Pensemos que nesa reactividade atopan outra forma de poder, é máis, van atopando distintas formas de poder, porque no devir reactivo as forzas non son sempre as mesmas, non están sempre igual, van adquirindo distintos matices segundo o tipo de relación coa vontade nihilista (97), da que veremos os seus estadios. E precisamente nese devir reactivo non se atopa un límite polo que a forza, nel, se converta en activa. Vai precisar da actividade da forza, recuperada pola afirmación da vontade, que se atopará, como veremos, segundo unha selección (98) (,

unha selección que fará, veremos tamén, o **eterno retorno**, que en realidade, ten dous niveis, físico e ontolóxico).

A selección non é a selección natural da que falou Darwin, á que Nietzsche critica (63), pois considera que confundiu selección con loita, considera que fixo a interpretación en termos de reactividade (en contra de Lamarck, no que considera que viu unha forza plástica activa, capaz de metamorfose). Na teoría de Darwin, Nietzsche viu unha loita (85) na que, obviamente, non vencen as forzas activas.

A selección é a propia vida, como devir, que sempre é –por definición– molecular, logo, desterritorializado, logo, forza activa que só pode ser selección, diferenza positiva, creación. Este sería o nivel ontolóxico da selección. Mais, do mesmo xeito que sabemos, na liña spinozista, que non se poden seleccionar todos os encontros que imos ter, pois dependen do azar, si podemos, a medida que se avanza nos graos de coñecemento, seleccionar os elementos apropiados dos acontecementos para realizar a súa contraefectuación. É o nivel ético.

Estes dous niveis, ontolóxico e ético, os atoparemos no Eterno Retorno. Ben, pola outra banda está a loita, que consiste nas forzas de adaptación, na reacción para a adaptación, na reactividade, logo. Ademais, ese organismo que se adapta a calquera cousa para sobrevivir está instigado

polos corpos, polas forzas de poder que captaron a cultura, os focos de enunciación. Entón, vence a loita, porque a reactividade non é máis forte, pero hai máis. E se propón como verdade última, cando non o é, pois é verdade derivada, pois parte e permanece nos feitos, pero non accede á causa pola que o dado é dado. Aquí só se trata de vencer (non de crear).

O feito de consideralo así provén dunha concepción reactiva da ciencia que, como veremos, só interpreta os feitos “fóra da orde social existente” (85), isto é, sen ter en conta aquilo polo que son dados, cousa que nos levaría, precisamente, á definición de empirismo transcendental. De feito, a historia das cousas, dos corpos, é a historia das forzas que se apoderan deles ou “loitan por conseguilo” (10). E saber recoñecelas é a tarefa do xenealoxista (das forzas). Esas forzas que se apoderan delas son a constelación de **sentidos** que se lle atribúen ou se pensan como inherentes a elas. Polo tanto, non se pode pensar tanto en termos de efecto-causa, senón en termos de fenómeno (aparición das forzas)-sentido (e lembremos aquí a concepción do sentido como casilla baleira, móbil produtor, precisamente, de sentidos). Interpretar, logo, é desenmascarar, con tino, porque as máscaras se conservan remodelándose (13).

2-Vontade de poder. Negativa, afirmativa.

“A relación da forza coa forza chámase vontade” (N, 31). Entender, comprender, recoñecer o tipo de forzas que latexan relacionándose en cada feito é tarefa do xenealoxista: como a intuición bergsoniana buscaba atopar nas mixtificacións as forzas puras. Este tipo de forzas, sabemos, poden ser, segundo a cantidade, activas e reactivas, pero se observamos esta intensidade das forzas segundo o punto de vista da calidade, estas forzas poden ser de afirmación ou negación (78). Actuar ou reaccionar son accións ligadas á forza, expresan a forza, o que a forza fai, polo tanto, o seu tipo. Pero esa forza vai inmanentemente ligada, diciamos, a unha vontade, que é como o seu complemento interno (75) que se suma á forza como o seu elemento xenealóxico (que diciamos que é xenético e diferencial, 73), é como se fose o poder interno (do universo, das forzas, da inmanencia) (73).

A diferenza (de cantidade) entre as forzas exprésase, nesa relación, como calidade da forza, e esa diferenza remite a un elemento diferencial que, polo tanto é xenético, pois constitúe á forza (73). É, logo, a vontade de poder, o principio de síntese das forzas, porque entra na súa relación e as determina, mais (74): a) é un principio plástico, por iso falamos dun empirismo superior que se reconcilia cos principios. B) Pero por que é plástico? 1. Non é máis amplo que o que condiciona, 2. Metamorfoséase

co condicionado e 3. Se determina el mesmo, en cada caso, co que determina (é inseparable, que non significa, en absoluto, idéntico).

74_VONTADE DE PODER e eterno retorno

A vontade de poder é o elemento do que se desprenden a un tempo a diferenza de cantidade das forzas en relación, e a calidade que, nesta relación, corresponde a cada forza. Aquí revela a súa natureza a vontade de poder: é o principio de síntese das forzas.

(...) o eterno retorno é a síntese e o seu principio é a vontade de poder.

Entón, a vontade de poder é o elemento xenealóxico das forzas (xenético e diferencial) e o principio sintético. *Este proceso de produción do universo a partir das sínteses das forzas fai que non se precise botar man de teorías que avalen harmonías milagrosas no universo (que esixen unha razón externa para que estas se dean –crítica a Kant e ao postkantismo 76, nos que a partir da síntese se reproducía o obxecto, para o que se pide un concepto que, claro, milagrosamente se adecúa):* seguindo a Nietzsche, a reprodución do diverso nace, dáse pola posta en relación e síntese das forzas (75). Concretamente, quen pon en relación é o **azar**, que é o que permite a metamorfose e a plasticidade, pois imprime o dinamismo, é o motor do xogo: non hai unha estrutura (77).

Logo, a vontade de poder, súmase –inmanentemente- ás forzas que por azar se poñen en relación: “a vontade de poder comprende o azar no centro e afirma todo” (78). Por que? Porque dicimos que o que corresponde ás forzas é acción ou reacción, actuar ou reaccionar, pero o que corresponde á vontade de poder é afirmar ou negar: “a forza é quen pode, a vontade é quen quere” (75). Por iso a vontade de poder pode ser afirmativa e apreciar ou pode ser negativa e desprezar (79). A vontade de poder é como un *querer* interno da forza: se, dicimos, temos a relación de forzas na que unha forza é determinada por outras, superiores ou inferiores (90), e a vontade de poder é o complemento interno que quere ou non quere, que afirma ou nega ese azar polo que as forzas entran en relación, a vontade de poder é o poder de afectar ou ser afectado, como potencia (dinos Deleuze: xa en Spinoza a potencia non é pasividade, senón sensibilidade, sensación, afectividade, e non é algo abstracto. É concreto. De feito, Nietzsche antes de chamarlle vontade de poder, chamoulle sentimento de poder, 91).

A vontade de poder quere, polo tanto, tal relación de forzas, tal cantidade e tal calidade, logo, de afirmar ou negar. Mais é un *pathos*: a vontade de poder é a sensibilidade da forza, non é ser nin devir, é “primitiva forza afectiva” (91), sensibilidade, dicimos, que determina a

relación das forzas entre si dende o punto de vista da xénese, pois cando unha forza domina ou se somete a outra é pola vontade de poder (75), pero esta é determinada, tamén, polas forzas en relación, dende o punto de vista da súa propia manifestación (90). Mais, para que a vontade de poder poida interpretar a calidade das forzas ten que ter ela mesma calidades máis sutís (78): entón, a acción e a reacción, son os medios ou instrumentos polos que a vontade de poder afirma ou nega (79), pero a afirmación e a negación desbordan a acción e a reacción. Porque afirmar non é acción, é devir activo, do mesmo xeito que negar non é reaccionar, é devir reactivo (79), é saber compor as forzas ou non saber compolas.

Como é posible? Porque a afirmación e negación son inmanentes con respecto á acción e á reacción, pero tamén transcendentales: porque ese complemento inmanente da forza que é a vontade de poder, é complemento que determina unha afectividade, un querer, está aí e está tamén fóra en tanto que desborda iso (a composición específica das forzas). Así é como se constitúe unha trama de forzas que vai devindo. Porque a vontade de poder actúa sobre vontade, non sobre a materia (15).

A vontade de poder é o que fai que as forzas poidan devir (*dispoñen da sensibilidade, o devir sensible, 92*), porque grazas a este complemento

interno a forza activa pode actuar, mandar, a forza reactiva ten o poder de obedecer, logo, tamén de ser activada, a forza reactiva desenvolta desenvolve o poder de escindir, de dividir, de separar, e, así, a forza activa pode devir reactiva porque ten o poder de ser separada, de volveuse contra si mesma.

A vontade de poder, polo tanto, quere (112). Quere afirmar a súa calidade, a súa diferenza, ou negar aquilo do que difire: quere a súa propia calidade e as calidades afíns das forzas correspondentes, quere un tipo. Porque se a partir dun desaxuste enerxético aparece algo no universo, é normal que a vontade de poder queira, busque homoxeneidade con respecto a ela, vencer o desaxuste ao seu favor.

Polo tanto: a vontade de poder non quere o poder, “o poder non é o que a vontade quere, senón ‘iso que quere’ na vontade” (N, 32). Ou: non é a vontade a que quere o poder (113):

- a) O poder é xa obxecto de representación: calquera poder é representado, calquera representación é a do poder, provén do recoñecemento, da comparación das consciencias (114). O motor das comparacións adoita ser a vaidade, o amor propio, o orgullo, o sentimento de inferioridade, etc... (115), isto é, o sometemento á mirada do outro para atopar/conseguir a

aprobación. É dicir, non se dá unha afirmación valente, de diferenza positiva, búscase a lexitimación do que se é: isto é a moral de escravo (Hegel) ou o sentimento de inferioridade que busca o poder tacitamente porque non se atreve a exercelo/afirmalo directamente (Adler –que non fala de potencia, senón dun poder que quere dominar, que é dominando, e por iso é criticado por Deleuze- e a análise do fascismo psíquico en Adorno, etc).

- b) O poder é o obxecto de representación, polo tanto, depende dos factores e valores cos que sexa representado (116) e, claro, soe ser representado segundo os valores admitidos, os valores en curso: a vontade de poder non é a que se fai atribuír os valores en curso dunha sociedade, pois a vontade de poder é, pola contra e precisamente, creación, creación de valores.
- c) Entender a vontade de poder como vontade que quere o poder é o que establece e lexitima a loita, que sempre remite aos valores establecidos (117), pois a loita é comparación, rivalidade, e a loita non é creadora de valores, lexitima os valores do escravo que trunfa porque é o medio polo que o escravo invirte a xerarquía (ontolóxica) das forzas:

C.1. ao ser comparación, rivalidade, diferenza negativa, dialéctica, unha ten que triunfar, gañar: loita.

c.2. a loita non é a experiencia activa das forzas, que loitando estarían reaccionando, polo tanto, a vontade estaría negando ás outras, non é unha vontade que afirme. O resultado deste proceso é obviamente, consecuentemente reactivo, así que non expresa o trunfo do señor, senón do escravo, que vence porque, ademais, son máis.

Precisamente, ao ter esta concepción negativa do poder, pois se fundamenta no paradigma da representación e, polo tanto, da diferenza negativa, do esquema modelo-copia, tese-antítese, o poder aparece como escindido de si mesmo: abstráese e sepárase o poder da forza, a forza da súa forza, digamos. Polo tanto, para ser 'boa', para non negar aos demais, para non loitar, só pode conterse. Isto é, desta ontoloxía negativa só pode nacer unha teoría contractual (118) que restrinxe o ser, que o limita, que o fai introxectarse, assimilar a moral de escravo e delegar, ao parecer, o seu poder noutro que o exercerá debidamente. Mais ese poder se entrega na representación, pero a forza non se pode librar dela mesma, así que nesa introxección é na que a forza activa se volve reactiva e intenta conseguir o

poder, o seu poder, non afirmándose, pois está deturpada, senón a través de micropoderes, de reactividades, de negacións parciais, confiando na causalidade/secuencia de tiradas para conseguir o seu obxectivo: poder ser, da maneira que lle deixa a cultura, ou ela mesma, limitada pola forma de subxectivación.

Mais o poder en realidade non é antropomorfo, non é unha representación, é, diciamos, o elemento diferencial e xenético da vontade, o que quere a vontade creadora: o seu poder, afirmar o seu poder, polo tanto, a súa potencia, creando así devires, formas (121). O poder non é o representado (os que están representados son os valores dominantes), o poder é a forza co seu complemento, a vontade, que interpreta, valora, que, diciamos, *quere*. Pois o poder é o elemento xenético que determina e cualifica ás forzas en relación, sendo tamén determinado por elas, é un elemento plástico que se metamorfosea (o que o afasta dunha representación, estable, fixa).

Polo tanto, a vontade de poder non busca nada, só dá, pois nese estado de afirmación é capaz de aumentar a potencia ao seu máximo, e a potencia no seu máximo, desterritorializada, polo tanto, de reactividades, de desprazamentos (de comparacións, loitas e representacións, polo tanto) é capaz de devir, de crear arranxos=formas en devir, sentidos e

valores. A vontade de poder afirmativa, polo tanto, “libera e é alegre” (121), así que é potencia (máis que poder), pois supera ese paradigma, destrúe a metafísica clásica pola que o ser está desprazado de si mesmo e usado, manipulado en loitas viles, de escravos, en vez de estar no nivel alto, nobre (122), pois precisamente as forzas reactivas veñen da negación (80).

Pola contra, Dioniso afirma a vida, non xustifica nin redime (29), isto é, asume o ser do devir, a inestabilidade, a fugacidade, o azar, a aposta. Esta afirmación dionisiaca é a afirmación tráxica (23): se o drama intenta someter as forzas vitais ao esquema da representación (Dioniso baixo Apolo), a traxedia é unha afirmación múltiple, pluralista. Excede á forma *individuo*, afirma as dores do crecemento (mentres que Apolo reproduce as dores da individuación, pois ese sometemento, doe, pero faise para evitar a dor, dicimos, do crecemento –ontolóxico-). Non se enquista, polo tanto, esta afirmación múltiple, pluralista, alegre (28) na forma “persoa”, constituída a partir de reactividades que se apegan á supervivencia do *eu*, cultural, estable, ríxido, que se constrúe en oposición a outro. Precisamente, o individuo tería que ser convertido nun ser impersoal superior á persoa (23).

É como se fose o propio crisol, punto sintético onde se dá o encontro entre forzas, interiores e exteriores. Por iso, a pregunta de se a vontade de poder é unha ou múltiple, non cabe, sería unha formulación que caería no contrasentido en relación á filosofía nietzscheana: a vontade de poder é plástica, sería a resposta (122): se metamorfosea, determina e é determinada. Mais, vontade de poder hai unha, que se afirma no múltiple, pois as forzas son múltiples e a vontade de poder é un principio – plástico- (xenealóxico e) sintético. “O monismo da vontade de poder é inseparable da tipoloxía pluralista”, di Deleuze (ibid), porque en ningún caso podemos saír da relación na que prevalecen forzas activas sobre reactivas (e actúan estas) ou viceversa.

Dicimos, na lóxica da afirmación da traxedia, que difire do drama, o heroe sería lixeiro, non está grávido, non pesa, ten o instinto do xogo (30), sabe apostar, sabe xogar co azar (e non intenta ‘convertelo’ noutra cousa). Sería a moral aristocrática, que afirma, fronte a moral de escravo que o nega, que di non, que non o asume (19). A debilidade é precisamente vista dende esta perspectiva: o débil ou escravo é o que está separado do que pode, coa súa potencia anulada, desvirtuada, deturpada, intentando ser (por cultura) a través dos camiños do non ser, da negación, mentres que o

forte é capaz de asumir ese azar e apostar nel, isto é, de afrontar o abismo e converter esta experiencia en algo lúdico.

Polo tanto, débil/escravo e señor/amo non se expoñen en Nietzsche dende o punto de vista do escravo (89), é dicir, tomando como criterio o resultado da loita e do éxito, na que os señores son en realidade escravos: esta representación é froito da representación do poder, 19. E esta representación coincide coa disposición das cousas, porque as forzas reactivas triunfaron pola vontade nihilista, que impón un devir reactivo xeneralizado polo que as forzas introxectadas xeran resentimento, mala conciencia, etc... riscos que non son psicolóxicos, dinnos (94), senón ontolóxicos, que compoñen un nihilismo: as forzas activas son separadas do que poden e abandonadas á vontade de nada. Poderíamos dicir que, así, as forzas reactivas son as únicas que retornan. Pero estaría mal dito, pois as únicas que poden retornar son as forzas activas, as forzas reactivas non retornan, en sentido estrito, porque o único que devén é a actividade, non a reacción, a reacción só desencadea unha secuencia (causal –o causal forma parte das territorializacións, na parte efectuada) de forzas reactivas. Pero non é devir, non é, logo, eterno retorno. Esta cadea causal de forzas reactivas sería a cadea de nihilismos.

3. Nihilismos.

Diciamos que non existen os feitos en si, só as interpretacións, en tanto que un feito é un entramado de forzas que se aparece como fenómeno. O sentido é, logo, unha atribución na interpretación das forzas. Interpretar é “determinar a forza que dá sentido a unha cousa” (80) e valorar é “determinar a vontade de poder que dá á cousa un valor” (80). Logo, a vontade é quen determina o sentido da forza e quen determina o seu valor: determina se unha forza é activa ou reactiva e o valor dos valores, isto é, se a vontade de poder é afirmativa ou negativa. Pois o tipo de vontade que se estableza como eixo a partir do que elaborar valores é o que vai decidir o tipo de valores (o valor dos valores). Se a vontade de poder é afirmativa se afirmarán os valores nobres, altos, mentres que se é negativa se exporán (se afirmarán co si do asno) os valores reactivos, baixos (viles). Alto ou baixo é o elemento diferenciador do que derivan os valores: sabemos que as forzas determinan o tipo de vontade e o tipo de vontade determina as forzas, así que a intensidade diferencial, o elemento diferenciador do que van derivar os valores son esas latitudes: alto ou baixo (8). E é, por suposto, o xenealoxista é o que sabe distinguir entre un tipo de forzas e outras e ver como a vontade está sendo determinada por elas e as determina (80).

3.1. Coñecemento reactivo

Entón, sabemos que Nietzsche di que estamos nunha cultura reactiva e quere facer unha crítica dos valores que determinan este tipo cultural, pero para iso ten que saber, como xenealoxista, de onde está procedendo ese valor, mentres que Kant, por exemplo, facía unha crítica das cousas relacionándoas cos valores establecidos. Nietzsche, a diferenza de Kant, quere facer unha crítica total pois, segundo el, o principio de coñecemento, o propio coñecemento é unha ilusión, unha falsificación, porque non existen os feitos, dicimos, só a interpretación dos fenómenos, do mesmo xeito que non existe o fenómeno moral, só a interpretación moral dos fenómenos (128/9). Nietzsche propón o **perspectivismo**.

Porque o que fai Kant é criticar á razón dende a propia razón, que aparece como xuíz e parte xulgada, á vez (129): se el entende como principios do coñecemento algo transcendental, algo que determina as condicións de coñecemento e que están dalgún xeito fóra do implicado, do suxeito cognoscente, nunha parte máis ou menos obxectiva e infalible, que é a razón, Nietzsche entende estes principios como algo plástico, xenético, inmanente, digamos (123). Kant ve nos principios as condicións dos feitos e Nietzsche aquilo que enxendra, inmanentemente, o sentido das forzas e o valor (132) (os feitos como interpretacións). Kant recaería

no lado do racionalismo, coa razón, co seu froito o ser razoable, e coa figura do lexislador kantiano, mentres que Nietzsche caería no lado do irracionalismo, no que pensar é lanzar os dados, impelido pola violencia das forzas do azar, e, nese estrato, o pensamento e o pensador coincidirían. Mais este non podería defender, vemos, os valores en curso, só podería ser xenealoxista (132). Porque, dicimos, non temos un suxeito que coñece adecuadamente, inocentemente, voluntariamente: os seres humanos non buscan a verdade (135), en caso de existir, esta. De feito, din Deleuze-Nietzsche: “os nosos intereses e a nosa estupidez nos afasta máis que os nosos erros do verdadeiro”. É dicir, velámonos para non atopar, para non ver o tipo de forzas que compoñen os entramados propios. Só nos desvelamos cando nos vemos impelidos polos golpes, pola vida.

Polo tanto, a noción de verdade como algo comunmente buscado, asceticamente (140), con guantes de látex, sen mancharse coa vida, que tende a enganar, a velar, a cegar, que é pura aparencia, dificilmente se sostén. Aquel que busca a verdade verdadeira que existe nun ultramundo, aquel que defende un coñecemento que se opón á vida (136) é a orixe dunha decadencia cultural que lle atribúe, simplificando a historia das ideas, a Sócrates, pois por el a vida tería que ser redimida pola idea (24).

Nietzsche oporse a este coñecemento que pretende, dicimos, oporse á vida, medila, xulgala e suplantarse pola mesma vida como horizonte, finalidade dela (141). É un pensamento sometido á razón, que foi conquistada por forzas reactivas (142).

146_A imaxe dogmática do pensamento aparece en tres teses esenciais: 1. Díxenos que o pensador en tanto que pensador quere e ama a verdade (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento posúe ou contén formalmente a verdade (connaturalidade da idea, a priori dos conceptos); que o pensar é o exercicio natural dunha facultade, que basta pois pensar “verdadeiramente” para pensar con verdade (recta natureza do pensamento, bo sentido, compartido universalmente). 2. Dísenos tamén que fomos desviados da verdade, pero por forzas estrañas ao pensamento (corpos, paixóns, intereses sensibles). Porque non só somos seres pensantes, senón porque caemos no erro, tomamos o falso por verdadeiro. O erro, ese sería o único efecto, no pensamento como tal, das forzas exteriores que se opoñen ao pensamento. 3. Finalmente, dísenos que basta un método para pensar ien, para pensar verdadeiramente. O método é un artificio, pero grazas ao que atopamos a natureza do pensamento, adherímonos a esa natureza e conxuramos o efecto das forzas estrañas que a alteran e nos distraen. Grazas ao método conxuramos o erro.

IMAXE DOGMÁTICA DO PENSAMENTO 146_A imaxe dogmática do pensamento aparece en tres teses esenciais: 1. Díxenos que o pensador en tanto que pensador quere e ama a verdade (veracidade do pensador); que o pensamento como pensamento posúe ou contén formalmente a verdade (connaturalidade da idea, a priori dos conceptos); que o pensar é o exercicio natural dunha facultade, que basta pois pensar

“verdadeiramente” para pensar con verdade (recta natureza do pensamento, bo sentido, compartido universalmente). 2. Dísenos tamén que fomos desviados da verdade, pero por forzas estrañas ao pensamento (corpos, paixóns, intereses sensibles). Porque non só somos seres pensantes, senón porque caemos no erro, tomamos o falso por verdadeiro. O erro, ese sería o único efecto, no pensamento como tal, das forzas exteriores que se opoñen ao pensamento. 3. Finalmente, dísenos que basta un método para pensar ien, para pensar verdadeiramente. O método é un artificio, pero grazas ao que atopamos a natureza do pensamento, adherímonos a esa natureza e conxuramos o efecto das forzas estrañas que a alteran e nos distraen. Grazas ao método conxuramos o erro.

Lembramos o que Deleuze fala da imaxe dogmática do pensamento, dun pensamento que pensa posuír a verdade, un tipo de coñecemento compartido universalmente e ao que se accede cun modo de pensamento ‘verdadeiro’, isto é, pensado coa razón, que é un tipo de aplicación lóxica dun tipo de valores, dos valores en curso. O corpo non ten nada que ver e as forzas, non só do corpo, que o compoñen ata, tamén, a súa razón, senón as externas (que son as que o forzarían a pensar) son opostas. O pensamento tería que estar por riba de todo iso, ser un pensamento anxélico, sen corpo, sen paixóns, sen sentidos, un método infalible traído directamente da mente divina, antropomofizada, ademais. *A verdade está aí fóra, aí arriba, brilla por detrás das nubes.* Non se pensa que a verdade é un espellismo de sentido provocado por forzas, violentas, que se

apoderan do noso corpo: é, polo tanto, indeterminada e depende do sentido e do valor que se lle presupón ao que pensamos, aspectos que damos por sentado e por universais.

Por que? Porque houbo unha inversión na orixe (82): a diversidade, a diferenza, foi convertida en negación, así que a afirmación da diferenza é asumida como unha contradición (o que nos levaría politicamente á pax perpetua e ao rexeitamento do disenso, co aplauso incólume ao consenso non se sabe de que). Ben, esta inversión no punto de vista, na mirada, na “mirada estimativa”, din, determina a ‘verdade’ dende o punto de vista das forzas reactivas. A partir de aquí a xenealoxía, a investigación do tipo de forzas e os seus sentidos enténdese como ‘evolución’, todo está ben e vai a mellor, defendido pola dialéctica alemá e polo utilitarismo inglés.

(A dialéctica ignora o sentido, segundo Deleuze, porque descoñece as forzas que se apropian dos fenómenos –non hai forzas sutís, senón macro-; descoñece a esencia, porque ignora o elemento real do que derivan as forzas –a diferenza, que nela aparece como oposición-, e descoñece a transformación, o cambio, porque opera con permutacións entre termos abstractos, di, irreais, por tanto, 222).

Así que, culturalmente, a diferenza enxendra odio, porque é entendida como espúrea, como algo molesto. Así que as forzas activas,

que son as que crean diferenza, que non reaccionan someténdose, ao Mesmo, preferirán volveuse contra elas mesmas, invertendo o elemento xenealóxico do que derivan (82). E esa figura do Mesmo e unha forma cultural que Nietzsche sintetiza no cristianismo: enténdese a vida como algo doloroso, inxusto, chea de sufrimento. Intenta xustificala, intenta xustificar a falta de sentido (*porque o dado se tambalea, claro*), así que nega a vida e atopa a culpa da dor: quen sofre é culpable, quen é culpable debe sufrir, así que hai que saber interiorizar a dor (26). É un nihilismo, como calquera metafísica, para Nietzsche. Somete a vida, para xustificala, baixo a acción do negativo.

Xa os gregos entendían a existencia como algo inxusto, pero unha sorte de *hybris* na que cabían degradación e expiación (32). A existencia é culpable, pero non existe aínda a mala conciencia, porque son os deuses os que asumen a falta: os deuses (antropomorfizados) son moi culpables, así que... Mais no cristianismo a existencia é culpable e os responsables somos nós mesmos: existe a mala conciencia e o pecado (37). Así que a forza introxectada vai xerar unha sorte de morte en vida, non só para cada un senón para toda a civilización, porque a forza introxectada por un ten consecuencias para un mesmo e para os demais, sobre quenes se proxecta e se despraza o veneno supurado da forza reactivada.

Así, a recriminación e o resentimento é a proxección da insatisfacción con culpa: o resentimento é “culpa túa”, a mala conciencia é “culpa miña” (35). O resentimento é unha forza separada do que pode, que despraza esa impotencia cara o outro, e a mala conciencia é unha forza que se volve contra si e se responsabiliza de aspectos sobre os que non ten responsabilidade: se o resentimento é unha proxección, un desprazamento cara o outro, a autculpa da mala conciencia funciona como límite desa proxección, como regulación social da neurótica moral de escravo. Como é moi imposible vivir así, porque é, insisto, unha morte en vida, proponse o modelo do ascetismo: un ideal que quere a nada (124). A forza debe separarse do que pode, porque é algo que xa se fixo, no proceso gnoseolóxico (a abstracción pola que se escinde a forza do seu poder, como se fose posible na práctica, sen consecuencias desa ontoloxía negativa e da restrición). A forza é meritoria por absterse e é culpable por manifestarse (cando, lembremos que o ser ten como ser expresarse, dende unha ontoloxía positiva). É, logo, culpable por ser, por existir, por vivir. Por iso se busca a nada. A vontade desdóbrase (37) e obtemos “un suxeito libre, nutro, capaz de actuar e conterse”, temos o libre albedrío.

Entón, Nietzsche critica todo isto, pero critica, non como facía Kant, a partir dos valores establecidos, senón que é unha negación baixo unha nova forma, unha “destrución convertida en activa” (123).

3.2. CONCIENCIA E CIENCIA REACTIVA. MEMORIA E ESQUECIMENTO

Dalgún xeito os valores establecidos van establecendo un supereu a partir do que a conciencia se conforma, por confrontación. En Freud a conciencia confórmase a partir da exterioridade, é unha “rexión do eu afectada polo mundo exterior” (59). En Nietzsche, di Deleuze, tamén, pero máis que caracterizarse pola impronta dese exterior, pola relación con el, “en termos de real”, definírase en termos de superioridade e inferioridade: para Nietzsche a conciencia se constitúe en relación a un outro, a unha outra cousa que non é consciente, ben sexa o inconsciente (onde o desexo xa está codificado e polo tanto os valores sociais impostos en termos de pulsións), ben sexa un outro-amo que non é consciente, dicimos, de si. A conciencia é sempre un inferior que se relaciona cun superior ao que se incorpora (60), de feito, só nacerá “cando un todo quere incorporarse a un corpo superior”. Superior en termo de forzas, claro. E corpo de calquera tipo: químico, biolóxico, político, social,... O corpo é en si mesmo a relación das forzas: non é un campo de batalla

onde se dá a loita, el non é o “medio”, é mesmamente a relación entre forzas dominantes e forzas dominadas.

A conciencia é entendida como forza reactiva, pois se constitúe a partir de trazos mnémicos, de memoria. Igualmente, o inconsciente, que garda a información para facer ao organismo reaccionar dun xeito óptimo para a adaptación/supervivencia en circunstancias similarmente adversas (159). Logo, son dous sistemas do aparato reactivo, din, porque están condicionados para a repetición. Mais contan coa corteza cerebral, que está sempre lista para ser renovada, para incorporar novas informacións, para incorporar, digamos, diferenza. Así que non só hai forzas ou mecanismo reactivo, aí, tamén hai posibilidade de activación do sistema. Así, cando as forzas reactivas –de reacción- do organismo “toman por obxecto a excitación na conciencia” (159), é dicir, cando son capaces de considerar a diferenza como estímulo, en vez da repetición, entón a reacción se converte en algo activado, nunha realidade activada. O caso é atopar esa forza activa que escapa á conciencia convencional (por estar adestrada para outra cousa, está invadida por trazos mnémicos) e “a reconstitúa a cada instante en algo novo, fluído, lixeiro” (ibid). Que se precisa? A facultade do esquecemento.

Falaban Deleuze e Guattari no Antiedipo da relativa facilidade coa que o Corpo sen Órganos era reprimido polo corpo con órganos: porque o corpo con órganos xa conta cunha primeira territorialización biolóxica, e con todos os estratos sociais –poderes- que sobre el se pousan e o acaban constituíndo, e está, así, codificado e educado para reaccionar, para adaptarse, mentres que o CsO é a forza activa, enerxía pura, que mesmo escapa á conciencia e que aparece xa verquida, desvirtuada xa nunha memoria reactiva.

Así, o esquecemento foi entendido como algo malo pola tradición occidental, como algo negativo. Porén, Nietzsche o entende como unha forza plástica rexenerativa e curativa” (160, N en GM e etc), pode ser unha forza activa que emprega a enerxía do mecanismo reactivo inconsciente e o activa, pasándolle esa forza á conciencia. Para isto hai que adestrarse en distinguir a excitación da excitación das trazas mnémicas no inconsciente. Isto é, é o propio suxeito o que ten que aprender a distinguir a diferenza da repetición: por adestramento cultural, que devén filoxenético, o estímulo externo confúndese coas trazas mnémicas que esperta no inconsciente. A reacción á excitación non pode ser activada así. Hai que desaprender para adestrarse doutro xeito, de modo que a traza non

ocupe o lugar da excitación e, así, a reacción ocupe o lugar da acción (161). A conciencia deixa de ser 'escrava', así.

De feito, o resentimento tería que ver con isto, este aspecto **topolóxico** das forzas: é a invasión da conciencia polos trazos mnémicos. E como se fai unha memoria que non se basee nas súas trazas? Como se fai unha memoria activa? O resentimento só reacciona ante as pegadas, a conciencia activa ten que saber distinguilas do estímulo. **Tipoloxicamente**, neste caso, as forzas reactivas prevalecen sobre as activas: é o tipo de 'prodixiosa memoria', din. Incapaz de esquecer o estímulo debido traza fronte ao que non foi capaz de reaccionar, por non ser o suficientemente forte, din. Así que a forza queda retida e se despraza mecanicamente cara cada novo estímulo-traza: proxeccións, desprazamentos, espíritos de vinganza (163). Como non reaccionou, a súa reacción non remata nunca: nunca é activada, é sempre sentida. E nese desprazamento da forza reactiva, da forza de reacción que non chegou a reaccionar, nesa dor enquistada, sempre se culpabiliza ao obxecto responsable de cada novo estímulo-traza (estímulo que non é tomado como tal, senón que vai directamente referido á traza mnémica) da súa impotencia (164).

Isto é, o resentimento non se vinga: só desexa a vinganza. É o tipo escravo/reactivo. Pola contra, o tipo señor/activo ten a facultade de

esquecer, de activar as reaccións (165), de levar a potencia cara unha zona activa. É dicir, o escravo sinte unha sorte de impotencia para amar e respectar porque o resentimento está ocultando esa necesidade de vinganza sempre postergada pero sempre proxectada, desprazada. Ora ben, o escravo non recoñece que odia, que está resentido, que está desprazando unha im-potencia e envelenando todas as reaccións con ela. O escravo, aínda máis, fará unha “sutil operación de reprocharse a si mesmo” (165).

Non hai maldade, o escravo non é malvado (*aínda non se converteu nun sádico, non ten por que mutar cara aí, pero adoita: esta mutación cara o sadismo non se especifica en Deleuze*): o escravo ten máis ben mala vontade e moita capacidade despectiva. Ademais, todo é fonte de desconfianza: todo é unha trampa na que non hai que caer. Pero dicimos, pendula o odio ao exterior, o odio, por suposto, á actividade, *o odio á beleza*, coas declaracións de inferioridade. Lembremos a Adler: é o sentimento de inferioridade e a incapacidade (que adoita ser polos mecanismos culturais, que deveñen psíquicos) para afirmar a propia potencia (el di poder –*que quere dominar-*) a que nos fai comportarnos como escravos. Ademais, a tipoloxía do escravo se caracteriza pola pasividade: non hai acción nin hai activación das forzas. Esta forma

ontolóxica, que certamente foi producida por un tipo de cultura, deu lugar á historia dun sistema económico e social. Un sistema social no que se invertiu a xerarquía de valores: o bo era o señor e o malo era o escravo, o pasivo, o infeliz. O bo buscaba afirmarse a si mesmo, e se sentía bo en tanto que facía o exercicio de afirmar e isto reportaba un gozo, en tanto que a súa actividade (que é afirmar o ser, deixar que o ser sexa) o facía feliz. Pero isto comeza a establecerse como negativo. Así que se invirte o esquema e é o escravo quen se fai coa afirmación e di “eu son bo –porque son manso-, logo ti es malo –porque tes esa agresividade, que se será a agresividade nietzscheana-”.

Agora o negativo será o punto de partida, así que o escravo aínda se sente lexitimado culturalmente: reprocha cando se sente defraudado, denuncia males desexando culpables, distribúe a culpa (168). A culpa de que el non poida ser! Segundo a lóxica do escravo, malo é quen non contén a súa actuación, quen non actúa dende o punto de vista dos 3os e só actúa dende si mesmo (171). Así nace o ben e o mal, desprazando a determinación ética bo-malo, e nace a moral de escravo, que busca sempre a aprobación externa, a bendición do grupo, do grupo de escravos.

A forza, diciamos, é sometida a unha abstracción e se separa do que pode: aparece conceptualmente neutralizada. Así que se a forza actúa, é culpable, culpable de actuar. Este planteamento parte dun suxeito libre. E pon Deleuze como exemplo o relámpago, que brilla: a forza é desdobrada, pero en realidade é a mesma: a forza e a súa manifestación. Esta abstracción, que é unha ficción, é a responsable do triunfo das forzas reactivas (173). Viamos que as forzas non se poden separar do elemento diferencial que as constitúe e que produce, na súa relación, a calidade, mais empeza a reinar o punto de vista da reacción e esta aparece como o positivo, sendo a acción o negativo: comeza a historia da imaxe invertida da diferenza e da inversión de valores que disto se deriva (176). Así, as forzas reactivas se presentan como superiores, a afirmación como algo reprobable, como o mal e o mundo é un val de bágoas e de enganos (supoño que por toda a contención do ser, da vida, e os desprazamentos envelenados) e só un mundo abstracto, tamén, suprasensible, é digno.

Ben, a historia da ficción é esta: “unha forza activa é separada do que pode (falsificación), é acusada e tratada como culpable (depreciación), invertidos os valores correspondentes (negación)” (176). Polo tanto, mala conciencia e resentimento teñen o aspecto topolóxico, que pertence ao que lle chaman psicoloxía animal: desprazamento de forzas reactivas,

invasión da conciencia por forzas reactivas, e o aspecto tipolóxico: cando toman forma (conceptual) e se separan do que poden mediante esta ficción, grazas á que trunfan: “non trunfan pola composición da súa potencia, senón pola potencia do seu contaxio” (N, 34). Ora ben, este trunfo é moi real, a ficción ten consecuencias palpables: separa á forza activa do que pode e a priva das condicións materiais do seu exercicio (do seu ser) (180). A forza activa vólvese cara dentro, contra si mesma.

Así, o resentimento prolóngase de moitas formas, con moitas dores, e de forma mecánica, ademais: un xeito é o da mala conciencia. A multiplicación da dor pola interiorización da potencia, fai preciso xestionala (sen activala, claro, porque non convén socialmente, culturalmente), pois aparece o abismo (182). O que se fai é que forme parte da vida, intégrase ideoloxicamente e desprázase, sen parar, socialmente, ontoloxicamente. Esta multiplicación da dor aumenta o Tánatos disposto para a civilización, como fonte de malestar e de moito beneficio, grazas a esta xestión das pulsións sobrecondicadas a partir da introxección. A dor acaba producindo pracer a quen inflixe ou contempla. É a cultura a que establece os circuítos polos que toda esta enerxía reprimida vai camiñar, e estes circuítos, estas canles están ben conectadas a un mecanismo económico.

Polo tanto, grazas ao entramado cultural, que sostén un entramado económico, trunfan as forzas reactivas: isto é, as forzas reactivas trunfan grazas ás circunstancias favorables, así que a imaxe invertida pola que se instaure a ficción, a trampa pola que as forzas reactivas se presentan como superiores, xa non está no punto da súa orixe, senón no seu desenvolvemento (83). As forzas reactivas non son máis fortes que as activas e por iso vencen: xúntanse e son máis e, a maiores, actúan por descomposición, insístese, separando á forza activa do que pode e converténdoa en reactiva: tendemos a formar parte do nomos, a 'normalizar' o existente, a reproducir o sistema cultural, que é unha superestrutura que produce subxectividade, é dicir, que conforma uns circuitos ontolóxicos (que reactivan as forzas, a enerxía).

Así que a forza activa quererá negar a súa diferenza para converterse en reactiva, co que será escrava. Pero que as forzas activas se fagan escravas, non volve aos escravos, señores, simplemente son escravos que trunfaron polas circunstancias favorables, que fixeron favorables para eles (ao captar os aparatos culturais, como veremos agora).

86_ESCRAVO

O escravo non deixa de ser un escravo porque trunfe; cando os débiles trunfan non é formando unha forza maior, senón separando a forza do que esta pode.

É, polo tanto, máis doado observar as forzas reactivas externas que as propias, o máis difícil é, sabemos, atopar o fascista que nos habita. Porque “o tipo activo non só contén forzas activas” (157), ten, por estrutura ontolóxica, un polo reactivo ao que pode ir. Porén, mentres se mantén activo, se é capaz de manterse activo, o que ten é unha relación “normal entre a reacción que retarda a acción e a acción que precipita a reacción” (ibid), un uso activo da memoria, en referencia ao que explicamos antes: usa a memoria con intelixencia e non como trazas mnémicas empapadas de forza contida, traumada, envelenada. Por iso o tipo activo pode ser capaz de, a pesar de verse impelido por forzas reactivas que limitan a súa acción, facer estalar a réplica, facer estalar a reactividade e facer acción. Non é que o resentimento se re-active, se volva activo. Trátase de usar o segundo mecanismo da memoria, o circuío activo, e non reactivo: facer que o estímulo non apele ás trazas senón simplemente á excitación que, con recursos aprendidos, *-non na cultura xeral, digamos, que simplemente adestra na reactividade-*, opere coa forza activa. Que nesa excitación atope enerxía activa e iso se fai evitando as trazas mnémicas, operando co esquecemento (xorde así a posibilidade de crear diferenza: lembremos os usos transcendentais das facultades en Deleuze).

Porque a cultura, como adestramento, é unha dexeneración, é un aparato reactivo que se fixo así polas forzas reactivas (155). Así, a cultura fai unha selección das forzas reactivas (187): presenta algo ao que obedecer (algo reactivo, que actúa como amo e que ten a aparencia de activo, pola inversión da imaxe), unha lei que é exercida para adestrar ao ser humano, para sometelo, para facelo escravo.

A cultura nun principio non era así: o seu papel era activar as forzas reactivas. É a cultura dende o punto de vista prehistórico (188). As forzas reactivas do inconsciente eran canalizadas cara a actividade (inclúense as dixestivas e as intestinais. Lembra Deleuze que é ao que Foucault lle chamaba a educación dos esfínteres). Ademais, tiña o papel de reforzar a conciencia, que en si mesma é activa, que é (*ou 'ten', falando mal*) unha forza activa latente, que moitas veces escapa a ela mesma, unha vez constituída. Esa conciencia era constituída para evitar as consecuencias do “carácter fuxitivo das excitacións” (ibid). É preciso recordar algo delas, estabilizar a percepción, para a supervivencia e para unha boa xestión das cousas (en Spinoza, por exemplo, o segundo grao de coñecemento: trátase de non vivir sempre a expensas do azar, esquecendo as nocións comúns que cómpre aprender para saber seleccionar os encontros, os bos encontros, para saber actualalos. Por outra banda, ten o aspecto político e

deste nivel gnoseolóxico parte o correcta ou democrática xestión do espazo común).

Non é, polo tanto, unha memoria do pasado, das pegadas, di Deleuze, senón unha memoria do futuro: “non unha sensibilidade, senón unha vontade” (188). o pasado queda como trauma mentres non se activen as forzas contidas, latentes nel, chegando a ser así o pasado ontolóxico que pode chegar a ser. Así o ser humano ten un compromiso do futuro, un recordo do futuro, di, é capaz de prometer, de dispor del (e volvemos ao uso transcendental das facultades, concretamente ao terceiro, aquí, onde o pensamento novo operaría nun tempo novo, nun tánatos aberto á diferenza, que é o que, precisamente e unicamente, nos permite dispor do noso futuro, e que este non sexa resultado-efecto causal- do noso pasado). Así, o ser humano pode ser “libre e poderoso” (189), pois as forzas son activadas.

Mais isto enseguida se usa para o adestramento: a memoria quédase na memoria do pasado, e a cultura usa a dor para adestrar, para someter. Úsaa como como moeda de cambio e fai aparecer o que se chama ‘xustiza’: o ser humano ten que ser consciente e pagar pola dor exercida, provocada noutro. Directamente a Nietzsche: o grupo preferirá que a vítima non se defenda, pois a ira podería desvirtuar esa idea de

xustiza, así que se tipifica o castigo. E a dor da vítima queda repregada nela. Para o culpable, figura que nace aquí –e nin sequera nun primeiro momento, senón nun segundo-, como sobrecodificación, a pena causada a outro ten que equipararse a unha dor que debe sufrir el. “A xustiza fai ao ser humano responsable dunha débeda” (189) e existe unha relación de debedor-acreedor na que cada un se debe facer responsable das súas forzas reactivas.

Este tipo de xustiza é, logo, unha noción que se deriva do sentimento reactivo: esa “sensación xusticieira”, esa vinganza que produce satisfacción no que era en principio vítima (190). A ecuación pena infrinxida-dor sufrida non tería sentido se non houbera, di Deleuze, un terceiro termo: o pracer que se experimenta ao infrinxir ou contemplar unha dor, como dixemos. E ese pracer, di Deleuze, nin sequera ten como orixe, tampouco, a forza reactiva, senón a activa: o pracer que sinte a activa ao adestrar ás forzas reactivas. *Mais na cultura dende o punto de vista posthistórico*, o castigo, que pretendería espertar o sentimento de culpa no culpable -nese segundo momento-, pois o que provocará será a sensación contraria, pois endurecerá, enfriará, así o castigo só “agudiza a aversión, aumenta a resistencia” (191). A cultura xa non é logo, aquí, o

elemento xenérico que activa as forzas e que acaba reactivándoas, xa estamos na cultura dende o punto de vista histórico.

Mais a cultura dende o punto de vista posthistórico, que será un terceiro e hipotético estadio, non pretende “un ser humano responsable ou moral, senón autónomo: non obedece á lei, senón ao poder sobre si mesmo” (193). A xustiza é destruída, autodestruída, o xenérico é suprimido, finalmente.

O xenérico que comezaba coa cultura dende o punto de vista prehistórico e, imos ver, histórico, *o xenérico* é aquilo que se fai xeral, que crea “razas, pobos, clases, Estados”, que é o que nos presenta a historia, dinnos (194). Entón, sobre esta actividade xenérica de activación das forzas, vanse estratificando grupos de poder: “incorpóranse organizacións sociais, asociacións, comunidades de carácter reactivo” (ibid) como a Igrexa ou o Estado e van capturando a actividade de emisión de enunciados e, polo tanto, de produción de subxectividade, de canalización ontolóxica. As forzas vanse retendo nas formas e fan rabaños. É a cultura dende o punto de vista histórico, que forma sociedades que se resisten a desaparecer (a sociedade non por si mesma é conservadora, o grupo non por si mesmo se pretende perpetuar como tal, e coa súa distribución de poder: o grupo social quere perpetuarse porque se estratificou o foco de

subxectivación en forzas reactivas. Porque un grupo de poder capta o aparato cultural e o usa para domesticar, para subordinar).

Así, a cultura xa non se fai dende o punto de vista da actividade, senón que serve de instrumento “para propagar a vida reactiva” (195) e conservalo. Así aparece un ser humano domesticado.

195_CULTURA REACTIVA

Utilízanse procedementos de selección, pero para destruír aos fortes, para escoller aos débiles, aos doentes ou escravos. A selección e a xerarquía invírtense. A selección convértese no contrario do que era dende o punto de vista da actividade; non é máis que un medio de conservar, de organizar, de propagar a vida reactiva.

A cultura é desviada no proveito dun grupo de poder, é reactiva, pero como unhas forzas reactivas se poñen ao servizo doutras forzas reactivas, ten aparencia de actividade. Mais é un adestramento que emprega a culpabilidade, a mala conciencia... Non quere dicir isto que se anule a posibilidade da ética: insístese en que nun primeiro momento o ser humano é responsable das súas forzas reactivas e son as forzas activas as que exercen o papel de tribunal (activo). Pero as forzas reactivas se aproveitan deste adestramento e o desvían cara a reactividade grazas ás circunstancias favorables: así as forzas reactivas do ser humano son responsables xa non fronte ás súas forzas activas, senón fronte aos grupos

que capturaron a cultura: nace o ser humano endebedado co Estado, coa divindade, con x. A dor introxectada, coa responsabilidade e culpa fai que sempre quede débeda por pagar. *Coa súa dor paga eses intereses da débeda, pero o resto da débeda que queda por pagar é interiorizada, hai responsabilidade e culpa.* A débeda existe e págase sendo escravo. A forza introxectada dá como resultado a mala conciencia ou o resentimento, *no caso do desprazamento.*

Ora ben, os falsos señores da cultura capturada, o sacerdote, digamos con Deleuze, “non só envelena ao rabaño, tamén o organiza e defende” (200), isto é, xera filiación ao amo e inventa medios para que a dor multiplicada sexa soportada, isto é, xestiona a enerxía introxectada de modo que a sociedade non se descompoña de todo a base da sobrecodificación en Tánatos.

Dicimos que esta superestrutura, ideoloxía que non é tal porque se atopa nun plano inconsciente, ou é tal en tanto que é a idea que domina e a dominación é por subxectivación, tácita, ou é tal porque, ademais, é definida como ficción polo pensamento marxista, está para soste un aparato económico. Pois o mecanismo económico precisa, dicimos, dunha ontoloxía específica (negativa, *neste caso*) e dunha superestrutura que vaia conformando esa ontoloxía. Por unha banda estaba a relixión, que

pode ser activa, pero adoita ser reactiva e levada cara o ascetismo. Por outra banda, máis actual, está a ciencia, como *episteme*. E a ciencia como *episteme* parte dun positivismo polo que comprende o dado, e non se cuestiona aquilo polo que o dado é dado. Isto é, comprende a realidade a partir das forzas reactivas, no caso biolóxico, a partir das forzas reactivas de adaptación. Mais as forzas activas existen e escapan mesmo á conciencia, pois sen elas as reaccións non serían forzas, non habería reacción como tal (62). Reacción no, do corpo e reacción da conciencia, nos trazos mnémicos. A ciencia, polo tanto, descoñece a acción (106) e o sentido que ten, que teñen as súas explicacións do mundo, é a súa utilidade o que a guía. Ese servir-para da razón instrumental que fecunda e constitúe a ciencia moderna. Ademais, a ciencia funciona como doutrina, pois “só se deixa superar a condición de estender os seus propios principios” (ibid): incorpora o coñecemento que pode incorporar, senón o desbota ata que pode mudar de paradigma.

Mais pode existir unha ciencia activa –nómade-, que non ignore a orixe e a xenealoxía das forzas, porque cada feito, cada fenómeno, é unha apertura a algo que late e que son forzas: por iso os feitos son interpretacións. Non se trata de relativismo, trátase de xenealoxía e

perspectivismo. Por suposto, a ciencia activa, logo, inclúe a filosofía, se analiza as relacións reais das forzas:

Conta cunha 1. Sintomatoloxía, porque trata aos fenómenos como síntomas e pretende atopar, encontrar o sentido, as forzas que os producen. Conta cunha 2. Tipoloxía, porque interpreta esas forzas dende o punto de vista da cantidade: activa ou reactiva. E conta cunha 3. Xenealoxía, pois analiza a orixe da forza dende o punto de vista da súa diferenza (isto é, en relación coas outras), isto é, nobreza ou baixeza (108). Entón, o filósofo-médico interpreta os síntomas, o filósofo artista modela os tipos e o filósofo-lexislador entende o coñecemento como creación e a vontade de poder como vontade de verdade (131), pois determina o rango, a xenealoxía, dicimos. Por iso a pregunta polas cousas non pode ser *que?*, como se a cousa fose un feito positivo, senón *quen?*, que forzas se apoderan dela, cal é a vontade que a posúe, quen se expresa, manifesta ou se oculta nela (110). Iso é a esencia da cousa: nada que exista en si, senón o sentido, o valor da cousa.

3.3. Nova imaxe do pensamento

Estariamos ante un novo pensamento, un pensamento pluralista que fai unha pregunta pluralista. A resposta é unha verdade que non é abstracta, presentada como inocente, como feito inevitable sobre o que

se apoia a orde establecida (147). A verdade é un entramado de forzas no que hai que atopar o sentido e o valor: o elemento do pensamento non é, logo, o verdadeiro, senón estes dous termos, sentido e valor. O que vai caracterizar ao pensamento, logo, non é o seu estado verdadeiro ou falso, senón se é nobre ou vil, alto ou baixo (pois, dinnos, existen as verdades do escravo, claro, do mesmo xeito que existen pensamentos elevados que conteñen algo falso –no sentido da verdade como adecuación-, pero que son elevados polo poder de afirmación das forzas que leva con el, un pensamento artista, 148).

O inimigo deste pensamento non é o erro, senón “a estupidez da estrutura do pensamento como tal” (ibid). Xa o dixéramos aí atrás: “os nosos intereses e a nosa estupidez afástannos máis que os nosos erros do verdadeiro” (134). É dicir, nós velamos a información sobre as forzas que conteñen as cousas, por covardía, porque é máis doado assimilar unha verdade velada, unha verdade que se adecúa á orde de cousas existente e que, precisamente, non a altera, e con ela, tampouco a nós. Por iso hai “pensamentos imbéciles cheos de verdades baixas” (148), de verdades reactivas, do ‘sentido común’. *Todo o mundo sabe que....*

Mais a verdade pluralista contén, como as propias forzas, unha topoloxía, isto é, pretende saber as zonas, rexións nas que se dan os erros

e as verdades, e unha tipoloxía, é dicir, cal é o seu *tipo* de forza, quen as formula. A verdade pluralista non pertence a un *cógito* abstracto, inocente, que acaba coñecendo, se segue a metodoloxía axeitada, o que hai que saber. Non é sentido común, dicimos, é pensamento, por iso a filosofía que intenta atopar verdades dende a xenealoxía das forzas, non serve aos poderes establecidos, á orde, por iso “entristece, contraría, destesta a estupidez” e é perseguida. Esta filosofía é un pensamento activo, creador, afirmativo e agresivo, agresivo porque é violentado por forzas que se apoderan del: o pensamento non pensa só nin se debe só a forzas exteriores (152): hai un encontro.

152-PENSAMIENTO

Nunca el pensamiento piensa sólo y por sí mismo; nunca tampoco viene simplemente turbado por fuerzas que se serían siempre exteriores. Pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento. Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos. (...) Pensar, como actividad, es siempre una segunda potencia del pensamiento, no el ejercicio natural de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento.

Este encontro dáse, polo tanto, nunha hora e nun espazo, non é abstracto, non é verdade abstracta (155), mais, dende logo, dáse en espazos extremos: “a nós nos corresponde ir aos lugares máis altos, ás horas extremas onde viven e se alzan as verdades máis elevadas, as máis profundas” (156). Non é un *cógito*, dicimos, que segue un método, que sería, precisamente para evitar que vaíamos a esas zonas ou para que saíamos delas (155). Non é unha facultade do suxeito senón unha actividade dunha potencia, elevando esa potencia faise o pensamento “afirmativo, danzante” (153) e para atopar esa potencia, para acadala, hai que violentalo, por iso é agresivo, porque esas forzas violentadas que rompen a orde de cousas, as estratificacións, por tanto, facendo estrépitos, son capaces, así, de contraefectuar esas efectuacións. Para contraefectuar esas efectuacións e acadar a Idea-diagrama o propio pensador se ten que desfacer como suxeito: non se trata dunha metodoloxía baseada nunha boa vontade. O pensamento así, como nos recorda Deleuze, é unha *paideia* (non método): forzas que se exercen sobre el para obrigalo a pensar. Ninguén quere pensar, só pensamos cando nos sentimos obrigados, violentados por algo.

A vida supera os límites impostos por un coñecemento provinte dunha técnica, a vida supera a razón, pois a razón é só unha función, unha

formulación parcial da magna vida. Este pensamento non limita a vida, senón que pretende levala ao final do que esta pode, ao seu máximo: diciamos, aumentar a súa potencia, facela capaz de contraefectuar. En esas contraefectuacións do pensamento, nesa visión das Ideas-diagrama, poderanse ver todas as posibilidades latentes, e non só as actualizadas, por iso inventa novas posibilidades de vida. Por iso este pensamento é artista, sublima a vontade de poder e é capaz de afrontar o caos coas súas posibilidades de cosmos: asume a traxedia, é un pensamento trágico, polo tanto, alegre, pois afirma a vida (55).

3.4. Tipos de nihilismo: o seu devir

Previamente hai que pasar por todas as etapas, concatenacións de causalidade, consecuencias do pensamento baixo, reactivo, moi pegado á terra, tanto, que a vida é negada por el. Por iso as forzas que o sosteñen só soportan a vida na súa forma reactiva, porque elas mesmas son reactivas. A negación da vida, logo, mediante o ideal ascético é a fonte do nihilismo, e “o nihilismo é o ‘motor’ das forzas reactivas (203). *Nihil*, nada, vontade de nada e depreciación da vida, que se entende como ficción, situándose o verdadeiro, a verdade, nun mundo suprasensible: a verdade verdadeira é abstracta, dixemos, e aparentemente inocente, pois non está

manchada pola carne, din, é moi pulcra. Mais distínguense varios tipos, secuencias, no nihilismo (208):

-primeiro, o nihilismo toma o valor da nada e o sitúa como se fose o valor da vida, pero, vemos, a esa nada á que chama vida lle atribúe unha serie de valores superiores. Négase a aparencia, pero consérvase a esencia, desprazada de si mesma, iso si. É o **nihilismo negativo**. A vontade de poder está dirixida cara a nada, **vontade de nada** (xudaísmo e cristianismo).

-Nun segundo termo, nun segundo lugar, hai unha reacción contra ese mundo sensible: non hai nada fóra, non existen, polo tanto, eses valores superiores, só existe esta aparencia fugaz e ficcional: é a hora do *deus morreu*, o resentimento que conduce este proceso faise ateo. Négase a esencia da vida e consérvase a aparencia, só, a carcasa. Polo tanto, a vida tamén se despreza aquí, non ten contido, miga, valores, sentido, finalidade. É un **nihilismo reactivo** (209) (do cristianismo ao ateísmo).

-Mais neste punto, as forzas reactivas rompen a alianza coa vontade de nada que movía ao nihilismo negativo, primeiro. Cómense á vontade e proxectan a súa imaxe ocupando o lugar que antes ocupaba ela, a vontade de nada. Chégase así ao **nihilismo pasivo**, que prefire apagarse pasivamente antes que ser conducido dende afora, isto é: non hai valores,

hai aparencia, polo tanto hai nada, pero non sinto **vontade de nada**, senón que teño **nada de vontade** (210, 240) (compárase coa conciencia budista, pero...) é a época dos *últimos homes*. Nela cambian os valores, renóvanse uns, desaparecen outros, e semella que hai unha transvaloración, que non é, dende logo isto. Pois non cambia o valor dos valores, segue a ser vida reactiva (213). Simplemente mudan uns por outros. Nacen outros deuses ou, máis, reemprázase a deus pola vida reactiva (217).

4 -ETERNO RETORNO. FÍSICO, ONTOLÓXICO

Disto sáese mediante o pensamento, que era *paideia* e polo tanto tiña un *ethos*, do eterno retorno. Falabamos dun pensamento pluralista, dun ser plural, composto por forzas en devir. Precisamente, establécese fóra da dicotomía ser - non ser, estabilidade, ser, inestabilidade, non ser, e apunta a Heráclito. A vida ten un aspecto lúdico. O ser é devir e o devir é o ser, polo tanto, cal é o ser do devir? “cal é o ser inseparable do que consiste en devir?": retornar, din. A lei do eterno retorno como lei do devir (39). Pregúntanse: o que devén, devén de algo? Se devén de algo, por que non rematou este proceso? E, máis: por que empezou? Se empezou a devir, significa que antes hai estabilidade, se hai estabilidade,

por que se rompe, por que comeza o devir? Así que conclúe, Nietzsche: o ser do que devén nin comeza nin remata, é un eterno retorno (71).

Dáse unha correlación, polo tanto, entre o un e o múltiple, entre o ser e o devir, e isto se presenta como un xogo. Os dous momentos del son a afirmación do devir e a afirmación do ser do devir. O terceiro termo deste xogo é o propio xogador: o artista, o neno. Mais o propio devir xoga consigo mesmo: “o Aión, di Heráclito, é un neno que xoga” (40). Polo tanto a vida é xogo, e non é culpable de nada, de carecer dunha lóxica xusta medida polas forzas reactivas. Sabemos que o instante presente no que se xoga, coexiste consigo mesmo, nese tempo Aión, como pasado e como futuro (71): é o tempo de todas as posibilidades, onde todas latexan intensivamente. Precisamente, o xogo consiste en lanzar os dados na terra, caendo estes, no ceo.

40-LANZAMIENTO DE DADOS

O xogo ten dous momentos que son os de lanzar os dados: os dados que se lanzan e os dados que caen. Nietzsche chega presentar a tirada de dados como xogándose por riba de dúas mesas distintas, a terra e o ceo. A terra na que se lanzan os dados, o ceo no que van caer. (...) 41- O lanzamento de dados afirma o devir, e afirma o ser do devir.

O xogador debe manter, recocer, os dados na súa man, en busca da actitude. Os dados son lanzados unha vez, e así se afirma o azar, cando

caen e presentan a súa combinación, hase dar a afirmación da necesidade, hase dar o destino correspondente a esa tirada: por isto azar e necesidade non son excluíntes. Se o xogador afirma realmente o azar e non confía na cadea de causalidades, sairá a tirada gañadora que lle permitirá volver tirar: isto é, unha actitude determinada permite a actualización dun acontecemento e, sobre todo, unha actualización rica, porque a potencia é alta, así, o seguinte non é só un encadeamento de causas e efectos, que é a lóxica da terra (actual/molar), senón que se permite a concatenación con outro acontecemento provido do ceo (virtual), permite a apelación a outro diagrama do plano de inmanencia (cuántico).

O que volve, logo, e ese eterno retorno da diferenza (pois na cadea de causalidades non existe esa diferenza positiva, máis que reaccións a algo-causa en forma de consecuencias). Mais para que se dea ese eterno retorno, que só pode ser de forzas activas, pois falamos dun estadio, nivel determinado da potencia, a vontade de poder ten que estar afirmando, e afirma o múltiple dunha soa vez (46): é o *amor fati* (41), a afirmación do azar, que xa se afirma el mesmo, á vez que a necesidade derivada del volve afirmalo. E dicimos, o terceiro termo ten que afirmalo: dicir si sen esperar ningunha finalidade, ningunha estratexia instrumental contando con novas tiradas (43). Observamos que é un xogo que se metamorfosea

sen contrarios, sen oposicións dialécticas, sen diferenzas negativas. O azar acontece dentro do ciclo: o cosmos non é pechado, está aberto ao caos e xoga coas súas forzas: de feito, o que hai son ordenacións parciais.

Di Deleuze que Platón obrigaba ao caos a asumir o ciclo, e para iso o ten que someter a unha lei externa que non lle corresponde, a saber, un movemento circular que o ata ao modelo da Idea, que lle impón un límite. Como ese límite non lle corresponde, non encaixa e o azar, o devir, aparece como algo híbrido, impuro, polo tanto, culpable. Mais azar e necesidade non se opoñen, insistimos, e recordamos o enunciado presocrático: o destino é o teu carácter. Concretamente o parágrafo 119 de Heráclito: o destino do ser humano é a súa índole. Isto é, coa túa actitude, que se conformará como carácter, apelarás a unha sorte de acontecementos ou a outros, porque determinará a túa tirada, o teu lanzamento de dados. Non se trata, entón, de apostar, senón de xogar, non é saltar, é danzar (57): hai que afirmar o azar enteiro, *todas as relacións de forzas, aínda que non estean todas en xogo, a cada instante, ou só parte de elas, momento no que reciben a calidade que corresponde á súa cantidade* (66). Se só afirmamos fragmentos do azar, amparándose, amparándonos nas probabilidades, serán, eses fragmentos e nós, escravos que queren falar como señores (44).

En realidade, estamos falando de dous aspectos, nese eterno retorno: dicíamos que no proceso de nihilismos, as forzas reactivas podían coas forzas activas, porque eran máis, actuaban por separación (da forza activa do que pode) e porque tiñan as circunstancias ao seu favor. Viamos, logo, que as forzas activas devían reactivas, e parecía así que se daba un devir reactivo do universo, en xeral. Existen e trunfan. Sen embargo, o devir, en sentido estrito, non pode ser reactivo, porque o devir é o movemento de arranxo que se dá no estado molecular, diagramático, no estado de potencia máis álxida, polo tanto, de desterritorialización. Isto é, nun estado baixo non se devén, só hai, dicíamos, concatenacións de causas e de efectos, que é a lóxica terrestre, molar, máis grávida, pesada, territorializada.

Ora ben, dirá Deleuze neste punto: imos admitir como devir o reactivo, pero non ten ser, pois só vén a repetición, a consecuencia do Mesmo, pero non a Diferenza: non crea nada. Así que non ten ser, só ten ser o devir activo (103). Por iso a afirmación é dobre: primeiro afírmase o devir, que é o eterno retorno como doutrina física e despois afírmase o ser do devir, isto é, o devir activo, que é o eterno retorno como ontoloxía selectiva.

Ora ben: a forza reactiva non se volve activa soa, chegada ao seu límite, precisa da afirmación da vontade de poder. E como afirma a vontade de poder cando está captada polas forzas reactivas? Porque as forzas reactivas a deixaron no segundo nihilismo, despois de usala ao seu favor: primeiro, no negativo, a vontade de nada fai das forzas, forzas reactivas. No segundo, as forzas reactivas ocupan o lugar da vontade, é un nihilismo reactivo que acaba por derivar na nada como vontade, isto é, nun nihilismo pasivo que prefire apagarse pasivamente antes que facelo mesmo radicalmente. Pero a vontade proseguiu o seu camiño, e pode volverse contra elas, e facer unha destrución activa, non permitir ese apagarse pasivamente.

Nesta autodestrución activa, as forzas reactivas son levadas á nada: os espíritos fortes destrúen o reactivo neles (100). --- negación activa. Someten ás forzas reactivas á proba do eterno retorno, pois lembremos que o tánatos, no uso transcendental da terceira facultade, que era o pensamento, podía abrirse e presentar un futuro non determinado polo pasado e polo presente, abría o círculo da repetición, do Mesmo, saía da cadea de causalidade. Ese é o sometemento á proba do eterno retorno. Hai unha selección pola que o devir é activo: consiste na actividade da forza e na afirmación da verdade, e quen selecciona é o eterno retorno,

que sempre é da diferenza. O nihilismo é vencido por el mesmo. Permite que entre no ser o que por si mesmo non podería entrar: as forzas reactivas, porque fai que cambien de natureza. É xa un nihilismo acabado.

Como falamos, ademais, do uso transcendental, non empírico, do pensamento, vese que hai unha dimensión racional, na segunda orde, dimensión do eterno retorno, unha máxima ética, unha regra práctica: “o que queres quéreo de tal maneira que queiras tamén o seu eterno retorno”. Querer, polo tanto, é crear. Esta é a primeira selección. Na segunda, dáse a transmutación pola que as forzas reactivas deveñen activas. Xa non é un pensamento selectivo, xa é o ser, ser selectivo (ser=selección=xerarquía). É unha metamorfose dionisiaca, nace unha nova forma de pensar, de sentir (103). Nace o superhome (superser... en neutro, sen xénero...).

5 Superhome

O super-ser “é a forma superior do que é” (N, 51), ser na máxima potencia. O super-home é o devir activo das forzas, que só é posible grazas a unha vontade que afirma (237). Esa vontade que afirma chega a afirmar porque a vontade, desligada das forzas reactivas (por elas) na segunda fase do nihilismo, é capaz de negarse a si mesma na terceira, é capaz de autodestruírse activamente, levando a potencia cara unha zona

activa: esta negación é un si, unha afirmación dionisíaca, que rompe coa actividade xenérica da cultura reactiva.

Logo, o que constitúe ao ser humano non é a reactividade, non cabe unha ontoloxía negativa, senón que o máis fondo nel é un devir das forzas en xeral (234), e nos termos, nas terminais, nos extremos, a propiedade contraria está presente, é posible, pero non pasa soa: a vontade de poder non pasa a afirmar a vida mecanicamente, ten que querer destruír as forzas reactivas en si. Este proceso ten un obstáculo: o corpo non é unha forza, dixemos ao principio, é un entramado, polo tanto, é doado ver ao débil, ao escravo fóra, pero non ao interno: nós mesmos nos velamos para non observar as nosas reactividades: non nos praxe ver os nosos monstros, a ferida narcisista realizada por unha cultura que nos impide querernos, querer o noso ser, impélenos a unha defensa permanente dende a inseguridade dos nosos egos, a unha incapacidade para sacrificar as forzas reactivas.

Unha modalidade doada de superación presentada pola cultura reactiva, como actividade xenérica, é a figura do home superior, que é o excelso ser humano reactivo, a imaxe pola que o reactivo se presenta como superior (231). É, porén, di Deleuze, un produto errado, porque é unha conciencia infeliz (236), é froito da angustia, é froito causal dos

nihilismos. Pola contra, o librepensador pretende recuperar os contidos positivos da cultura (87), mais non se pregunta pola orixe e pola calidade deses contidos, non fai xenealoxía das forzas, non observa aquilo polo que o dado é dado. Fronte a estas formas atoparíase o espírito libre, que si “xulga ás forzas dende o punto de vista da orixe e da calidade” (88), entendendo que non existen os feitos, senón as forzas que os constitúen e que permiten atopar os seus sentidos, as súas interpretacións.

236_HOMBRE SUPERIOR E CULTURA

A actividade xenérica e cultural é un falso perro de fuego, non porque sexa unha aparencia de actividade, senón porque posúe unicamente a realidade que serve como primeiro termo ao devir reactivo. É neste sentido que se concilian os dous aspectos do home superior: o home reactivo como expresión sublime e divinizada das forzas reactivas, o home activo como produto esencialmente falido dunha actividade que erra esencialmente o seu fin. Debemos, pois, rexeitar calquera interpretación que presente ao superhome como triunfante alí onde o home superior fracasa. O superhome non é un home que se sobrepasa e consegue sobrepasarse. A diferenza entre o home superior e o superhome é de natureza, está na instancia que respectivamente os produce, como no fin que respectivamente acadan.

Non vale, logo, cunha figura sublimada da reactividade, precísase unha vontade diferente: non hai, polo tanto, unha muda nos valores,

senón que muda o elemento a partir do que se derivan os valores, o valor do valor, que só se pode atopar con xenealoxía. Hai así unha **transvaloración**, no momento en que a depreciación da vida mude pola apreciación (241). O nihilismo incompleto achégase así á súa forma acabada, que é o vencemento del mesmo por el mesmo: dicimos outra vez: destrución activa. A *ratio cognoscendi* da vontade de poder, cambia, porque os valores cognoscibles que derivan desa razón, mudan: dicimos, xa non hai depreciación da vida, polo tanto, a dor muda pola alegría. Así, muda inmediatamente a *ratio essendi* da vontade de poder pois, a partir desa transvaloración, expúlsase o negativo da vontade de poder: vólvese positiva.

Falamos, entón, dunha nova forma de sentir, doutra sensibilidade, que nos mostra un heroe lixeiro, non o do drama, un heroe empapado polo instinto de xogo, que consegue este estado porque deixa o *eu* para atopar outros modos de ser humano, outros tipos: unha nova forma de sentir, dicimos, de pensar e de valorar (230). O sabio que recolle todo o acervo da cultura reactiva muda polo lexislador, que crea as súas propias leis, a súa propia afirmación.

Polo tanto, Nietzsche non suprime o concepto de ser, simplemente aparece na súa concepción afirmativa, o ser como afirmación: o ser, logo,

non é o obxecto da afirmación, é a propia afirmación (259). Non é, logo, un elemento que cargaría a afirmación, non é o seu poder: coincide con el. Afirmar é ser. Ora ben, a afirmación como ser non pode confundirse coa afirmación do asno, que, coma o camelo, non afirman o real, simplemente o asumen, piden forza para levalo (253). Consentan, e confúndese o rebuzno coa afirmación. O asno non di non ao nihilismo e nin sequera pensa no estoicismo: asno e camelo din *si* ao *non*. A afirmación precisa de dúas negacións: primeiro a vontade nega a alianza coas forzas reactivas, e aparece o poder afirmativo da persoa que quere perecer (250). Négase a vontade negativa, pero non se nega dende as forzas reactivas, o que só nos daría como resultado resentimento. A negación debe facerse dende o punto de vista das forzas activas, cunha certa agresividade, que permite afirmalas, ao negar as reactivas: a figura do león é capaz.

Asúmese que o mundo non ten que ser verdadeiro nin real, non busca unha verdade por adecuación comparándose cunha abstracción, asúmese que o mundo é vivinte, é vontade de poder (257). Afírmase así a afirmación, pois afirmar “é valorar dende o punto de vista da vontade que goza da súa diferenza na vida” (258), non sofre máis as dores da oposición que provoca nun entorno reactivo. Libérase, descárgase o que vive. Non desprezia a vida, que é diferenza, nun estrito sentido ontolóxico, non a

separa do que pode. A afirmación non é asunción, resignación senón creación.

A primeira afirmación é a que afirma o devir, a segunda é a que afirma a afirmación: a que non só di si ao devir, senón a que entende que é o ser e extrae o ser dese devir (261). Dionisos, logo, fai a primeira afirmación. Ariadna, a ánima, abandonada por Teseo, a razón apolínea, recupera a súa potencia, o seu poder feminino, a súa afirmación do devir. E grazas ao seu fío, é capaz de saír do labirinto, do inconsciente, é capaz de conducirse nesa súa exploración de si mesma, non polos camiños xa percorridos, senón por outros, polo camiño do devir e así atopa o seu ser: pois non hai máis ser que o propio devir, que o propio labirinto (263). Devir, logo, é a diferenza entre un e si mesmo. Non se opón a nada, é unha diferenza positiva que ademais goza de si mesma, cun acentuado sentido lúdico. Afirma a súa afirmación con conciencia diso: a primeira afirmación, Dionisos, é o devir, a segunda, Ariadna, é a reflexión. O ser selecciona, dixemos. O eterno retorno da diferenza é selección do pensamento e do ser. Por iso non son dous poderes de afirmación, son dúas afirmacións diferentes: a primeira afirmación de Dionisos é a afirmación do devir, pero a segunda potencia ou poder desta afirmación é o eterno retorno ou o ser do devir: “é a vontade de poder, como elemento

diferencial, a que desenvolve a diferenza na afirmación, quen fai retornar a propia afirmación afirmada” (264). Así vemos que, coa selección, se reproduce o devir e se reproduce o devir activo, pois hai unha conciencia gozosa da diferenza. O negativo, din, expira ás portas do ser.

Se o demo é a vontade de nada (266), o que carga ao ser humano, convencéndoo de que iso é positividade, o que fai da forza, representación, da potencia, poder, e así permite que o ser humano sexa dominado por el, deixándoo sen forzas e querendo perecer, o león é o que é capaz de transmutar, o que ruxe cunha afirmación fronte o negativo. Mais aínda non sabe dicir a afirmación. Fáltalle metamorfosearse en neno, capaz de crear novas valoracións ao converter coa danza o pensado en lixeiro, co xogo, o baixo en alto, coa risa, os sufrimentos en alegría (269). É capaz de devir activo, de atopar o seu máximo de potencia, de contraefectuar os acontecementos.

BIBLIOGRAFÍA

***Nietzsche y la filosofía (1962)*, Anagrama, Barcelona, 2012.**

***Nietzsche (1965)*, Arena libros, Madrid, 2000.**

MATERIAIS AUDIOVISUAIS

S-21, La machine de mort Khmère rouge, Rithy Panh, Camboya, 2003.

The act of killing, Joshua Oppenheimer, Christine Cynn, Indonesia, 2012.