

II

SUBJETIVIDAD Y ONTOLOGÍA  
DE LA FUERZA



## LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN NIETZSCHE

### Metáforas de la identidad

Mónica Cragolini

Una de las características del modo de filosofar de Nietzsche que permite la apertura a otras formas de entender el pensamiento, es el aspecto tensional de su filosofía, esa presencia de la negación y de la afirmación que no se resuelve en una síntesis. Al Nietzsche crítico de los valores y modos de vida de Occidente, al destructor de las grandes nociones que conforman las arquitecturas filosóficas y morales, al negador y maestro de la sospecha, no le “sigue” el Nietzsche afirmador y creador de nuevos sentidos como si una “evolución” del pensamiento obligara a afirmar después de negar, a construir después de destruir, olvidando el poder de la negación. No existe superación del “no” por el “sí”, sino que tal vez lo característico del pensamiento nietzscheano sea justamente el mantenimiento de la tensión entre el sí y el no. Mantenimiento de la tensión que se compadece con una visión trágica de la existencia, que impide toda síntesis totalizadora.

Esta tensión del pensamiento, esta *no resolución* se hace visible en diversos aspectos de su filosofar: abordaré en este trabajo la idea de la constitución de la subjetividad, interpretada en el modo del “entre” o *Zwischen*. Más allá de la tradicional visión de Nietzsche como crítico “destructor” de la noción moderna de subjetividad, es posible analizar en su obra otra posibilidad de constitución de la misma desde esta idea de “entre”. En este sentido, se pueden indicar tres niveles de abordaje de la temática: un primer nivel, crítico de la noción moderna de subjetividad; un segundo nivel, de consideración de la misma como

“error útil” a los efectos de la necesidad de “logicización” del mundo; y un tercer nivel, relacionado con el nihilismo futuro, en el que se manifiestan diversas “metáforas” de la posibilidad del “entre”. Más allá del hecho de que Nietzsche no utilice explícitamente el término *Zwischen* para caracterizar su idea de constitución de la subjetividad, considero que es adecuado en la medida en que puede dar cuenta de ese proceso por el cual las fuerzas que se entrecruzan generan una peculiar tensión en la que la identidad siempre es, al mismo tiempo, un proceso de des-identificación mediante el cual la subjetividad se constituye en el tránsito hacia la des-subjetivización. Ésta es la paradoja del Nietzsche que, aún hablando en nombre propio, está siempre des-apropiándose.

#### LA CRÍTICA A LA NOCIÓN MODERNA DE SUBJETIVIDAD

En el primer nivel de análisis, es necesario señalar que la crítica a la noción moderna de subjetividad se encuadra en el marco general de la crítica nietzscheana a la metafísica. Esta crítica apunta a la deconstrucción de los conceptos que se organizan en un sistema piramidal centrado en torno a un principio que opera como *arkhé*-dios, fundamento del ser, del pensar y del obrar. Con el trasfondo de las sospechas ante lo que aparece como principio que satisface los intereses “egipticistas” de los filósofos taxidermistas y momificadores de conceptos, el sujeto moderno se presenta como nueva sombra de dios, una vez muerto éste. Esto significa que el sujeto ocupa en la modernidad el lugar dejado vacante por el dios muerto, y cumple sus funciones fundamentadoras del ámbito de lo ontológico, de lo gnoseológico y de lo ético-político.

Si pensamos en los caracteres básicos de la noción de subjetividad moderna tal como han sido delineados por Heidegger en su idea de la “metafísica de la subjetividad”, debemos considerar al hombre, transformado en *subjectum*, “centro de referencia del ente como tal”<sup>1</sup>, en su enfrentamiento con el mundo, convertido en *objectum*. El ámbito de la objetualidad, como aquello que el hombre coloca frente a sí, y de lo cual dispone, es llevado al “teatro de la conciencia” en el modo de la representación. El sujeto representacionista convierte el mundo en imagen en ese espacio que es su conciencia, por ello el ente es

---

1 M. Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1950, p. 81.

sólo en la medida en que es establecido por el hombre que se lo re-presenta (*Vor-stellen*). El representar significa para Heidegger el “traer —como opuesto— *ante* si lo presente, referirlo a si, en cuanto uno es el representante (el que realiza la representación) y *retrotraerlo* en esta referencia a si”<sup>2</sup>.

Ahora bien, en la interpretación nietzscheana de la historia de la metafísica, la conciencia no es un concepto característico de la modernidad, sino que Nietzsche la ubica en el inicio mismo de la filosofía con Sócrates. Podríamos decir que, en términos modernos, *razón* y *conciencia* son dos conceptos estrechamente unidos: la razón que intenta, en el iluminismo, arrasar con los restos de oscuras mitologías y creencias, es una razón que se esclarece en el ámbito de la conciencia. Por ello utilicé anteriormente la expresión “teatro” para referirme a la conciencia: ésta es una suerte de “espacio” al que se remiten los objetos de conocimiento con el fin de tornarlos más claros. Este operar característico de la conciencia aliada a la razón, Nietzsche lo descubre en ese intento de Sócrates de destruir la posibilidad de lo trágico.

Uno de los aspectos básicos de la tragedia que imposibilita toda consideración dialéctica de la misma, es su carácter de opacidad para la razón, en la medida en que los conflictos en ella presentados se resisten a toda resolución o síntesis superadora o dialéctica. Como señala Steiner, la tragedia, en virtud de su relación con el fondo agonal humano, siempre nos coloca frente a conflictos “no negociables”<sup>3</sup>. Esta “opacidad” es la que no soporta la razón hipertrofiada socrática, que quiere conocer y “esclarecer” todo, y que por ello reivindica el poder de la conciencia como agente iluminador, “asesinando” —en términos nietzscheanos— el espíritu trágico. Si no hay nada opaco para la razón, eso significa que nada se le resiste. Si nada se le resiste, puede dominar todo. Esa actitud, que parecería paradigmática de la filosofía moderna, para Nietzsche está presente ya desde los albores de la filosofía. De lo que se trata es del espíritu tiránico del filósofo, y de su intento de dominar, de “tornar pensable todo lo que existe”, y asegurárselo en el modo del fundamento.

Junto a las nociones de representación y conciencia, habría que indicar como características de la concepción metafísica

---

2 *Ibid.*, p. 84.

3 G. Steiner. *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, trad. A. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1991, p. 179.

sica de la subjetividad las ideas de libertad, autonomía y propiedad. El hombre moderno se postula como *auto-nomos*, capaz de dictarse su propia ley sin referencia a una entidad exterior que la sustente, en virtud de su pertenencia a un reino universal, el de los “hombres libres”, el “reino de los espíritus”, etc. La pertenencia a ese reino está posibilitada por la igualdad, y el elemento igualador por excelencia es la razón. La razón argumentadora permite la igualdad a partir de la absoluta neutralización de las circunstancias, todos esos elementos “patológicos” en términos kantianos. La libertad es un elemento fundamental en esa caracterización de la autonomía: puedo elegir mi propia ley solamente si soy libre, y esa libertad se expresa en la “exterioridad” en la propiedad. La noción de “individuo autónomo” supone, entonces, los conceptos de racionalidad igualante y propiedad. La propiedad puede especificarse en tres modos: propiedad de uno mismo —en el modo de la identidad—; de la propia libertad en su ejercicio —la posibilidad del actuar moral—, y del resultado de dicho ejercicio en la “exterioridad” (el propietario como fundamento de la sociedad civil). El ejercicio de la “propiedad”, como se ha señalado, se hace visible en diversos ámbitos: en el ámbito cognoscitivo, en la apropiación de la realidad y del mundo todo en la categoría de objeto; en el ámbito de la “interioridad”, transformando al individuo en responsable de la coherencia de sus modos y atributos, que le “pertenecen”; y, por último, en el ámbito de la vida social, convirtiendo a los otros hombres en material “dominable” o sujetable (disciplina de los cuerpos que Foucault hizo explícita en diversos sentidos). Lo que se pierde al convertir el otro en material dominable, es justamente el carácter de la otredad, esa opacidad que resulta diluida en virtud de la necesidad de comprensión y apropiación de lo diferente.

El sujeto moderno se instaura frente a la realidad como aquel que conforma su identidad cuando es poseedor de sus atributos: la identidad implica la posibilidad de reconocer diversos aspectos del yo, y de remitirlos a un cierto fondo sustancial. El sujeto acepta que tiene emociones, pasiones, diversas actitudes pero, la propiedad de todos esos atributos la unifica él mismo como centro fundacional. Este aspecto de la propiedad de sí en la identidad será deconstruido por Nietzsche al caracterizar la idea de máscara y de multiplicidad del yo, y del *Selbst* como actuando “por detrás” del yo-*Ich*<sup>4</sup>. El yo es esa

---

4 Véase KSA 4, pp. 39-41; AZ I, “De los despreciadores del cuerpo”, pp. 60-62.

“pequeña razón” que cree dominar la realidad, cuando no es más que un instrumento del sí mismo, de la pluralidad de fuerzas en constante devenir que es la corporalidad.

Por otro lado, la posibilidad de la constitución de la subjetividad como *entre* se hará visible en la deconstrucción de las nociones modernas de libertad, autonomía y propiedad: la idea de ultrahombre es abordada por Nietzsche desde imágenes como la donación de sí —algo que resulta difícil de entender cuando se asimila a Nietzsche con un tipo de filosofía individualista— y de *amor fati* —ese amor a lo que acontece que desbarata toda idea de autonomía en el sentido moderno—.

## EL SUJETO COMO FICCIÓN LÓGICA

La idea del sujeto como ficción lógica es resultado de la deconstrucción de las categorías de sustancia y de fundamento. En su crítica a toda la historia de la filosofía caracterizada como nihilismo decadente, las *arkhái*, los fundamentos (poseedores de esos caracteres propios del *hipokhéménon*: en sí y absoluto) representan ese elemento que se puede resumir en el término “dios” y que genera el “monótono-teísmo” (*Monotono-theismus*) y la ilusión óptico-moral (algo que nos recuerda a la conciencia y su teatro de las representaciones). La metafísica se constituye desde conceptos inmutables (egipticismo), que se organizan sistemático-piramidalmente desde un principio que opera como *arkhé*, elemento jerarquizador y fundamentador del ámbito gnoseológico, ontológico y moral. Los sistemas ordenados en torno a un “dios” (*Theismus*) inmutable (*Monotono*) son para Nietzsche *nihil* desde su mismo origen, productos de una afirmación de la voluntad de nada. Si bien la muerte de dios pareciera una conquista de la *Aufklärung*, las sombras ocupan su lugar en la modernidad, y lo hacen sobre todo desde la idea de sujeto, de razón y de historia.

Por ello la deconstrucción de la categoría de “sujeto” se inserta en el proceso crítico de la idea misma de dios-fundamento. En este proceso se arriba al reconocimiento del carácter de producto de la noción de subjetividad, y a la desustancialización de la misma. Toda categoría es resultado de la fuerza inventiva (*erfinderische Kraft*) que, a partir de la necesidad de seguridad, de abreviación y de comprensión<sup>5</sup>, genera las mismas. Estas categorías tienen el carácter de “errores útiles”:

---

5 KSA 12, p.237, 6 [11], (1885-1887).

De hecho, la lógica (lo mismo que la geometría y la aritmética) no es valiosa más que por las *verdades ficticias* que nosotros hemos creado. La lógica es el intento de *comprender el mundo real según un esquema de ser (Seins-Schema) establecido por nosotros, para hacérselo más exacto, más formulable, calculable...*<sup>6</sup>

La categoría de subjetividad se revela como producto de la necesidad de tornar un mundo formulable, del “poder que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente”<sup>7</sup> y que nos lleva a jerarquizar la pluralidad de sensaciones. Presentada de este modo, la categoría de sujeto como ficción no parecería diferente del “yo” de Mach. Sin embargo, la deconstrucción nietzscheana apunta tanto al sujeto como al objeto, mientras que la relación sujeto-objeto en Mach aún responde al modelo de la síntesis<sup>8</sup>. Frente a todo intento de síntesis, frente a toda dialéctica, la idea del sujeto como ficción no intenta superar las escisiones, sino que se instaura como una forma de hacer frente al carácter trágico —e inconciliable— de la existencia.

El yo es depuesto en la crítica nietzscheana en la medida en que se muestra como construcción “puesta” por el pensar:

Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el ‘yo’ (*Ich*) el que piensa. Tomo más bien al yo mismo como una *construcción del pensar*, construcción del mismo rango que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘finalidad’, ‘número’: sólo como *ficción reguladora (regulative Fiktion)* gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de ‘cog-

---

6 KSA 12, p. 391, 9 [97], (otoño 1887).

7 KSA 12, p. 382, 9 [89], (1885-1887).

8 Para este tema, véase Massimo Cacciari, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. R. Medina, México: Siglo XXI, pp. 65 ss. Cacciari inserta la interpretación nietzscheana en la tradición de “pensamiento negativo” intentando mostrar el carácter “fundante” que puede tener este pensamiento frente a las grandes síntesis de la dialéctica. Su tesis es que el así llamado “pensamiento negativo”, caracterizado generalmente como “irracionalismo”, es en realidad un intento de respuesta a la crisis, intento que se especifica en la creación de “nuevos órdenes”. La constatación trágica de la inconciliabilidad de las contradicciones no genera una respuesta puramente nihilizante, sino que da lugar a la posibilidad de nuevos lenguajes, nuevos ordenamientos, una vez desaparecidas las “grandes totalidades”. En este sentido, el “sujeto” es analizado especialmente en su carácter de ficción lógica, y como elemento de formulabilidad del mundo.



noscibilidad' en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esa creencia. El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, 'como el pueblo', que en el 'yo pienso' hay algo de inmediatamente conocido, y que este 'yo' es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros entendemos todas las otras nociones de causalidad. El hecho de que hasta ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado: algo puede ser condición para la vida y *sin embargo falso*.<sup>9</sup>

La idea de sujeto como ficción reguladora supone un "fingimiento": hacer "como si" los diferentes estados fueran semejantes y dependieran de un sustrato. Sin embargo, señala Nietzsche, nosotros creamos primero la supuesta "igualdad" de los estados para poder manejarnos en el ámbito de lo cambiante<sup>10</sup>. Por ello la idea de "sujeto" como ficción implica la utilización del concepto reconociendo su carácter de error —en tanto estatificación de la fuerza, de lo que deviene, del *continuum*—, pero también su necesidad. Es la necesidad de un mundo formulable, logicizable, comprensible, la que nos lleva a utilizar esta ficción<sup>11</sup>, pero en virtud de ese carácter ficcional el sujeto se desprende de sus caracteres metafísicos para transformarse en un instrumento útil a la hora de "logicizar", y de reunir de manera temporal la pluralidad de fuerzas en un concepto<sup>12</sup>.

Cuando Nietzsche contrapone las ideas de sí mismo (*Selbst*) y yo (*Ich*) señala de qué manera el yo, que se considera dueño y señor de las circunstancias, no es más que un instrumento de esa pluralidad de fuerzas que es el sí mismo. Y es desde este *Selbst*, como ese entrecruzamiento de fuerzas que debe, temporalmente, adoptar una dirección de sentido, que es posible entender la idea de configuración de la subjetividad, en un sentido afirmativo, como "entre".

9 KSA 11, p. 526, 35 [35], (1885).

10 KSA 12, p. 465, 10 [19], (1887).

11 KSA 12, p. 417-418, 9 [144], (1887).

12 En KSA 12, p. 382, 9 [89] se muestra el mundo del sujeto como "mundo ficticio" surgido a partir de la voluntad de "hacer-cognoscible". Véase también KSA 12, p. 313, 7[54]; p. 236, 6[8]; p. 395, 9[106]; p. 391, 9[97].

Son varias las imágenes que se corresponden en el tercer nivel de análisis indicado —correspondiente al “nihilismo futuro” nietzscheano y a la expresión de su filosofía afirmativa— con la idea de constitución de la subjetividad como “entre”.

Por un lado, varios textos abonan la idea del sujeto múltiple o de la pluralidad en uno mismo. Por otro, ciertas imágenes resultan especialmente sugestivas para caracterizar esta idea: me refiero a la imagen de la amistad como tensión de amor-odio, a la del viajero como errante sin *télos* final, a la del ultrahombre como dación de sí. Metáforas que expresan su vitalidad, no como desvíos de un supuesto lenguaje correcto, sino como posibilidades de generar nuevos sentidos que no se agotan en ninguna imagen, así como no se agota en ninguna identidad de sí el hombre que quiso ser “todos los nombres de la historia”.

En *Fragments póstumos* de la época de *La ciencia jovial* se insiste en la idea de que el así llamado “individuo” siempre contiene varios otros, lo que supone la noción de “combate” en uno mismo<sup>13</sup>. Por otra parte, el cuerpo es caracterizado como una pluralidad de seres y el hombre como multiplicidad de fuerzas que no necesariamente implican la idea de “un estado con un monarca absoluto”<sup>14</sup>. También en *Más allá del bien y del mal* se habla del querer como “edificio colectivo de múltiples almas”<sup>15</sup> y en otros textos póstumos de “el hombre en cuanto multiplicidad de voluntades de potencia: cada una con una multiplicidad de medios de expresión y de formas”<sup>16</sup>. Del mismo modo que utilizamos como “ficción regulativa” la idea de sujeto, debemos utilizar la de “voluntad”, ya que “no existe voluntad de poder, sino puntuaciones de voluntad que continuamente aumentan o pierden su potencia”<sup>17</sup>.

Es desde esta idea de voluntad de poder que es necesario partir para caracterizar la idea de constitución de la subjetividad en el “entre”. Es posible entender la idea de “entre” interpre-

13 KSA 9, p. 509-512, 11[82], (1880-1882).

14 KSA 11, pp. 576-579, 37[4], (1884-1885); KSA 11, pp. 276-277, 27[8], (1884-1885).

15 KSA 5, p. 33; MBM, §19, p. 41.

16 KSA 11, pp. 646-647, 40[37], (1885).

17 KSA 13, p. 36, 11[73], (1887-1888). También en KSA 13, p. 394, 14[219], se señala que hablar de debilidad de la voluntad puede conducir al error de pensar que existe algo así como la voluntad.

tando la voluntad de poder como un continuo proceso de aglutinación y desestructuración de fuerzas, multiplicidad que sólo alcanza la unidad (como ficción, como error útil) para deconstruirla en la disgregación de las unidades generadas. Porque el reconocimiento de la multiplicidad de fuerzas lleva a pensar en los entrecruzamientos en los que las nociones de sujeto, objeto, agente, paciente, no son más que categorías para ordenar lo cambiante. Frente a la interpretación de la voluntad de poder únicamente como voluntad dominadora, exacerbada en un supuesto yo individual señor de la realidad, esta noción de “entre” permite pensar a la voluntad de otra manera, ya que “quien domina” (el *Selbst*) es precisamente lo indomable, lo no manejable totalmente, la irrupción que acontece más allá de los designios de una voluntad que se cree dueña y señora de las circunstancias. La paradoja de las continuas expresiones nietzscheanas en torno al ultrahombre como “señor de sí” es que suponen, justamente, un abandono de la idea de dominio de la realidad y de las circunstancias en la noción de *amor fati*.

En la historia de la interpretación nietzscheana, se ha asociado la idea del “ultrahombre” con la de un hombre que se domina a sí mismo y que maneja sus fuerzas. Esta idea no supone más que un desplazamiento del sujeto moderno desde el ámbito gnoseológico al ámbito de la voluntad: la conciencia que trae a sí los objetos de conocimiento se constituye, en esta interpretación, en la voluntad que trae a sí los objetos de su dominio en el querer de la voluntad. Desde la idea de yo como ficción regulativa en (permanente) referencia a la mayor densidad que adquieren las fuerzas que se entrecruzan en un momento dado, el “yo” no puede ser el “dominador” de las fuerzas. Si “yo” soy un “cruce” de fuerzas, aquellas que desde el pensamiento de la modernidad se caracterizan como las “propias” y las “ajenas” (de los otros y de lo otro), entonces no puedo constituirme en el dominador de “mis” fuerzas, porque en ellas siempre están presentes los otros y lo otro. Por otra parte, el azar rompe con toda posibilidad del afianzamiento de las fuerzas, e instaura la inseguridad, la contingencia y el riesgo que desbaratan todo cálculo. La noción de azar no supone un “fatalismo” (lo que implicaría un avance de la objetualidad por sobre la subjetividad), sino que hace patente cómo la “identidad” de este yo múltiple se constituye en la medida en que aprende a leerse a sí mismo en la realidad cambiante del entrecruzamiento de fuerzas. El “entre” supone una continua des-apropiación de sí, en tanto se acepta que no hay una “interioridad” que se relaciona con una “exterioridad”, sino fuerzas en constante

transformación. La idea de *amor fati* deconstruye toda presunción moderna de autonomía y de dominio de las circunstancias y, con ello, toda idea de propiedad (de sí mismo, de los otros, y de lo otro). Ni identidad de sí como remisión a un fondo sustancial sustentador, ni relación de pura exterioridad con el otro y con lo otro, sino “entre”. De allí la insistencia de Zaratustra en el ultrahombre como pensado desde la donación: la donación de sí supone una continua desapropiación, un continuo “desasimiento” (*Loslösung*) que ni siquiera se adhiere al desasimiento mismo<sup>18</sup>, es decir, ni siquiera afirma la propiedad de la desapropiación.

Mientras que el individuo autónomo moderno es un sujeto seguro de sí que afirma su libertad en el ejercicio de la apropiación, la idea de constitución de la subjetividad como “entre” mantiene en tensión constante lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo diferente, tensión que impide toda identidad como conservación y afianzamiento de sí.

#### METÁFORAS DE LA IDENTIDAD

Para caracterizar ese “entre”, haré referencia a diversas metáforas de la identidad. Con esta expresión quiero aludir a esas figuras que en la obra de Nietzsche parecieran señalar algunos de los aspectos de esta idea de la constitución de sí en el entrecruzamiento de las fuerzas. Son, frente a toda lógica de una identidad como conservación y afianzamiento de sí, figuras de la pérdida y del tránsito, figuras de la multiplicidad en uno mismo.

Utilizo el término “metáfora” en un sentido cercano al ricoeuriano, como innovación de sentido por impertinencia semántica, y para reforzar esta impertinencia de aludir a la idea de identidad —como constitución de sí— desde la paradoja de la desidentificación. Si la metáfora, como señala Ricoeur, es la incursión en un reino extranjero, aquí la metáfora realiza en su misma extrañeza la extranjería de esa pérdida que siempre supone el encontrarse a sí mismo, y de esa despersonalización que se realiza precisamente en nombre propio. “Nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos”<sup>19</sup>, señala el prólogo de *La genealogía de la moral*.

---

18 Como señala el §41 de MBM: “No quedar adherido a nuestro propio desasimiento [...]”, KSA 5, p.59; MBM, §41, p.66.

19 KSA 5, p.247; GM, “Prólogo”, §1, p.17.

Una de esas metáforas es la del caminante (*Wanderer*), el viajero nómada sin meta final. En la medida del reconocimiento de la muerte de las grandes totalidades, el filósofo artista sabe aquello que también sabe el eremita de *Más allá del bien y del mal*<sup>20</sup>: que toda filosofía es filosofía de fachada (*Vordergrundsphilosophie*) y que detrás de toda fundamentación (*Begründung*) existe el abismo (*Abgrund*) de la desfundamentación, el límite de toda posible interpretación. Así como toda palabra esconde una máscara, toda idea de una “identidad de sí” es una máscara para la pluralidad de fuerzas en continua transformación. Por ello el caminante es figura de tránsito, de ese tránsito de las fuerzas que impiden hablar de una identidad última o de un rostro por detrás de las máscaras. El caminante es la figura que atraviesa el desierto del nihilismo sin encontrar su casa definitiva en ningún lugar (porque ya no existe lo “propio” para el hombre luego de la muerte de dios), pero que, sin embargo, debe establecer sus casas provisionarias solamente para despedirse de ellas. Casas provisionarias, máscaras, figuras de sí sometidas a un constante proceso de desedimentación y transformación.

Por ello Zaratustra ama a los “declinantes”, a los que “se hunden en su ocaso” (*Untergehende*), a los que tienen la capacidad de llevar sus cenizas a la montaña, algo que no sabe el último hombre, que considera que ya nada puede ser creado porque él ha inventado la felicidad. Felicidad de la seguridad del mantenimiento de toda figura de sí en la homogeneidad. La metáfora del que “se hunde en su ocaso” alude a la figura de aquel que posibilita la llegada del ultrahombre, el que deja atrás de sí toda figura de hombre habido hasta ahora.

La amistad es otra de las metáforas desde las que es posible vislumbrar este “entre”: la misma supone una peculiar tensión de cercanía y alejamiento, de amor y odio, que hacen patentes la alteridad en uno mismo, y la formación de un nos-otros como momento de mayor densidad en el entrecruzamiento de las fuerzas. La amistad, pensada como ese encuentro temporal de las naves que se unen para celebrar una fiesta y luego partir, según la imagen de *La ciencia jovial*, muestra de qué manera la constitución de sí está siempre en una transformación continua en virtud de ese cruce de fuerzas con los otros y con lo otro, cruce que es algo diferente a una mera “relación” (tal como lo ha pensado la modernidad).

---

20 KSA 5, p. 234; MBM, §289, p. 249.

Viajero, ultrahombre y amigo, son figuras de una identidad que, al constituirse a través de ese entrecruzamiento con los otros, en el "entre", muestran la des-identificación que está presente en toda constitución de sí, y el elemento de alteridad como opacidad no dominable presente en la propia mismidad. También, frente a toda idea de identidad como apropiación de los propios caracteres, estas metáforas aluden a la des-apropiación que se produce en el "entre", en la medida en que, en virtud de la deconstrucción del sujeto moderno, el yo múltiple, como ficción regulativa, siempre se constituye temporalmente en el cruce con "los otros" y "lo otro".

#### EL "ENTRE" EN PERSPECTIVA CONTEMPORÁNEA

Cuando analizamos las figuras o metáforas en las que se expresa el tema de la constitución de la subjetividad en la filosofía de Nietzsche, es posible observar que muchas de esas figuras se caracterizan por haber sido tradicionalmente signadas con el sello de la locura: el solitario, el vagabundo errante (el viajero sin meta), el extranjero (el otro). Modos posibles de la otredad que marcan tal vez lo más peligroso que puede asumirse: la otredad en uno mismo.

Uno de los aspectos principales del perspectivismo es el que se relaciona con la posibilidad de generar perspectivas diferentes, modos de interpretación distintos de acuerdo a las necesidades, al cruce de fuerzas, a las circunstancias. En el panorama del debate filosófico contemporáneo, la cuestión de la otredad se torna acuciante, cuestión que se expresa a partir de la importancia concedida a temas como la relación con las minorías étnicas, sexuales, culturales, y que se manifiesta en la aparición de ciertas imágenes que se tornan motivo recurrente del pensar: el exiliado, el refugiado, el extranjero. Imágenes diversas que aluden a esta posibilidad de la mismidad-otredad: más allá de las propuestas éticas que parecieran intentar encarar la problemática desde una idea moderna de subjetividad (planteándose, en este sentido, los modos de "relación" con el diferente como una relación "de exterioridad"<sup>21</sup>), la idea de la subjetividad como "entre" permite pensar al otro en ese ejerci-

---

21 Me refiero a la cuestión de la tolerancia como modo de esperar que el otro (el diferente) alcance el "grado de adultez necesario". Para este tema véase mi artículo "Gran urbe y marginalidad: el diferente como desafío ético. Pensando desde Massimo Cacciari", en *Cuadernos de Ética*, Buenos Aires, No 19, 1998, pp. 55-79.

cio de distancia que impide la asimilación de la otredad, pero a la vez de cercanía sin apropiación.

Pareciera que el modelo de sujeto-autónomo-propietario-igualado-en-la-racionalidad de la modernidad impide pensar la diferencia, porque todos estos caracteres señalados connotan modos de la reducción a sí de dicha diferencia. La idea de “entre” posibilita pensar al otro como nos-otros: ese “otro” que puede ser considerado en su diferir y que en cierto modo está presente en nuestra mismidad —como opacidad no dominante—, y que permite ese ejercicio no sintetizable de la proximidad y la distancia. Desde la idea de “entre” el sujeto no se constituye como una identidad-interioridad que accede al otro como exterioridad de sí, sino como una identidad en constante proceso de des-identificación: aún el hombre que en el *Ecce Homo* está constantemente hablando en “propio nombre” se desapropia y des-nombra continuamente.

En este sentido, tal vez las ideas del pensador que fue calificado como “individualista” permitan deconstruir toda idea de individualidad y permitan acceder a la otredad respetando su opacidad inasible, en esa constante tensión entre lo mismo y lo otro que supone la constitución de la identidad en el “entre”.





## NIETZSCHE, FILÓSOFO DE LO VIRTUAL<sup>1</sup>

Giovanna Borradori

Para la mayoría de los teóricos de la comunicación, la virtualidad designa la totalidad de efectos y mutaciones ocasionada por la red de información y comunicación. La virtualidad no sólo designa todo lo que sucede en, o lo que es generado por, Internet, sino que incluye además el impacto de los medios de comunicación en el modo como aprehendemos, representamos y, por consiguiente, construimos el mundo que nos rodea. Según esta definición, la virtualidad tiene que ver con el empañamiento de la distinción entre percepción y representación, entre original y copia.

¿Cómo ocurre este empañamiento? Para muchos, la explicación se encuentra en el hecho de que en el espacio virtual los objetos no aparecen como entidades autocontenidas, accesibles mediante la percepción sensorial; más bien, la tecnología mediatizada fabrica objetos irreduciblemente representados y reproducidos. La irreductibilidad de la representación y de la reproducción es la causa del empañamiento de las distinciones entre percepción y representación, entre original y copia. Esta irreductibilidad caracteriza el espacio virtual, en el cual los objetos se convierten en “simulacros”.

Creo que esta definición de virtualidad se basa en un supuesto reduccionista: si la virtualidad equivale a un conjunto tecnoló-

---

1 La presente traducción fue realizada por Martín Oyata y revisada por Carlos Eduardo Sanabria.

gicamente generado de sucesos, ella es de hecho “reducida” a estados de cosas físicos. Vislumbro, por el contrario, la posibilidad de desarrollar un concepto no-reduccionista de virtualidad, según el cual ésta no es el simple reflejo de sucesos tecnológicamente generados, sino que es comprendida fenomenológicamente como un aspecto de nuestra experiencia del mundo. Quisiera articular esta comprensión no-reduccionista de la virtualidad tanto con la definición nietzscheana de perspectivismo —entendido éste como la doctrina según la cual no hay hechos ni verdades no interpretados— como con la noción de voluntad de poder. En mi conclusión, mostraré cómo los puntos de vista de Nietzsche pueden ser provechosamente vinculados con el análisis bergsonian de la virtualidad como duración.

#### LA VIRTUALIDAD DES-TECNIFICADA

Mi crítica de la virtualidad tecnológica no pretende negar su existencia ni su apremiante influencia. Al proponer una definición fenomenológica de la virtualidad, simplemente destaco que la tecnología digital, al darnos los medios para “producir” tecnológicamente efectos virtuales, reproduce un rasgo de nuestra experiencia que, en sí y por sí mismo, no es en absoluto tecnológico. Con el fin de des-tecnificar la virtualidad, sigo la estrategia que Martin Heidegger empleó para des-tecnificar la técnica.

En uno de sus más famosos ensayos, “La pregunta por la técnica”<sup>2</sup>, Heidegger intenta des-tecnificar el concepto moderno de técnica, interpretándolo como un modo de revelar el mundo en relación con la verdad, por un lado, y con la poesía, por el otro. Según Heidegger, la esencia de la técnica no es técnica, sino que más bien está ligada, tanto etimológica como ontológicamente, al término griego *techné*, el cual abarca al menos dos aproximaciones no-técnicas al mundo: el arte y el conocimiento. En la medida en que la técnica se analice de manera instrumental, a saber, como una técnica contingente de manipulación y explotación de recursos, su esencia permanecerá velada. No se puede ni promover la técnica ni se puede huir de ella; sólo se la puede reapropiar críticamente como expresión de la intencionalidad humana. Quisiera proponer una des-tecnificación análoga de la virtualidad. Así como la des-

---

2 Cfr. *Conferencias y ensayos*, Martin Heidegger, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.

tecnificación de la técnica proporciona a Heidegger la oportunidad de desplegar la técnica como concepto fenomenológico y de llevar a cabo, a través de éste, una crítica de la interpretación instrumental de la misma, así mismo, espero liberar el potencial fenomenológico de la virtualidad y, a través de él, desplegar la dimensión virtual de la experiencia.

Mi interpretación no-tecnológica de la virtualidad se fundamenta, tanto etimológica como ontológicamente, en la noción latina de *vis*, o fuerza, la cual es un *leitmotiv* en la filosofía de Nietzsche. Subyace a la filosofía de Nietzsche una definición de la espacialidad como *campo inmanente de fuerzas*, de manera que las sustancias no están simplemente “contenidas” en el espacio, sino que son constantemente producidas y transformadas justamente por el diferencial entre las fuerzas mismas. Si es cierta la posición de Nietzsche, tanto las sustancias como las fuerzas que las generan nunca se estabilizan hasta el punto de hallarse plenamente actualizadas, sino que permanecen en un estado latente, esto es, en un estado virtual. Pero, ¿qué son esas fuerzas? ¿qué ocasionan? ¿son temporales, es decir, históricas, o extemporáneas? Y, finalmente, ¿son tales fuerzas discursivas o pre-discursivas? En diferentes momentos de su itinerario, Nietzsche ofreció diferentes respuestas a la cuestión de la fuerza. En el periodo comprendido entre *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche respalda la intemporalidad y pre-discursividad de tales fuerzas, a las que se refiere como arte y religión. A partir de *La ciencia jovial*, estas fuerzas se multiplican y emergen como productos discursivos del análisis genealógico. Pese a las fluctuaciones en su interpretación de la noción de fuerza, Nietzsche se mantuvo comprometido, como lo sostendré, con una ontología de la fuerza, la cual puede enfocarse de la mejor manera mediante el concepto de virtualidad. Si se acepta cabalmente mi punto de vista, al hacer de Nietzsche el filósofo de lo virtual se logran dos objetivos convergentes: por un lado, plantear la necesidad de una crítica a la definición tecnológica de lo virtual y abrir la puerta a una reconstrucción fenomenológica del debate sobre la virtualidad; por el otro, aclarar los términos de lo que considero como una de las adhesiones fundamentales de Nietzsche: la adhesión a una ontología de la fuerza.

Hay que señalar que creer en la existencia de tales fuerzas silenciosas y nunca plenamente actualizadas, introduce la necesidad de ampliar el concepto de experiencia adoptado por la mayoría de los pensadores de la tradición empirista: a saber, el concepto de una observación del mundo basada en los senti-

dos y previa a toda inferencia. Si, en cambio, concebimos la virtualidad según los lineamientos de Nietzsche, la experiencia necesariamente comportará una dimensión inferencial propia, dado que las fuerzas que la constituyen —implícitas en la organización espacial, institucional, educativa, cultural, erótica y política del mundo— no preceden a la inferencia sino que más bien están cargadas de inferencia.

#### LO NO-FORMADO Y LO EXTEMPORÁNEO

Como dije anteriormente, la noción crucial de fuerza pasa de ser concebida como una entidad extemporánea en la obra temprana de Nietzsche, a ser comprendida de un modo constructivista a partir de *La ciencia jovial*. Quisiera ofrecer una breve reconstrucción de la evolución de esta importante noción.

En la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche arguye en favor de la disponibilidad de dos concepciones distintas de la historia: una es auténtica y realza la vida; la otra, inauténtica y destructiva. La historiografía inauténtica se impone siempre que a la historia se la toma como algo dado, al modo de los historicistas que la monumentalizan y veneran indiscriminadamente. La historia no tiene significados determinados ni alcance unificado. En la medida en que no es una presencia autocontenida, exige cuestionamiento antes que religioso respeto.

Por el contrario, la historiografía auténtica depende de la habilidad de “hacer historia”, a la cual Nietzsche diferencia de simplemente “estar en ella”. Esta habilidad depende de lo que Nietzsche llama una “fuerza plástica”. La vida es “fuerza plástica”, el poder de dar forma a nuevas perspectivas sin llegar a ser autodefensivo o a perderse a sí mismo. Sólo si este poder se afirma y cultiva, y no se suprime, la historia servirá al movimiento y a la vida.

La comprensión auténtica de la historia y de la existencia humana dentro de ésta, depende de lo que Nietzsche describe como un adentrarse en lo ahistórico. Semejante salto consiste en un tipo de “olvido creativo” desembarazado del poder normativo de la historia, y es necesario para que el propio poder plástico se fortalezca: “es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar”<sup>3</sup>. Olvidar significa desconectarse de un sentido

---

3 NA, p. 58.

lineal del tiempo, descrito como una serie de “ahoras” puntuales, algunos de los cuales ya-no son y otros aún-no son. Esta descripción lineal del tiempo representa a los individuos y a las culturas como localizados en el tiempo, y no como constituidos por él o deviniendo con él. Lo que asegura una relación saludable y constructiva con la historia es oscilar entre lo Histórico y lo Ahistórico, hacer que el presente sea parte del devenir.

Lo que ya-no es no puede objetivarse como algo carente de una influencia activa sobre el presente, sino que justamente necesita ser reactivado en términos de estas influencias. Ésta es la función transformativa del tiempo, la cual se supone es introducida en el presente por lo Ahistórico. Lo que quiero afirmar es que implementar el papel que el tiempo, en su función transformativa, juega en la existencia, significa implementar el contacto con una modalidad ontológica específica localizada en la realidad, pero no actualizada: la virtualidad.

La virtualidad está, pues, presente en el pensamiento de Nietzsche desde su inicio mismo, cuando se está esforzando por dar un nombre a las “fuerzas extemporáneas” y concertar su impacto sobre el mundo en tanto que lo construimos y experimentamos.

Sin embargo, a partir de *La ciencia jovial* y del llamado período intermedio, la concepción de Nietzsche de la noción de fuerza evoluciona y se desplaza de la esfera extemporánea de la religión y del arte hacia la esfera constructivista que él considera como el objeto del análisis genealógico. Quisiera articular este marco constructivista en tres pasos.

En primer lugar, ofreceré una breve descripción de lo que he llamado la ontología de la fuerza, y ubicaré dentro de ella a la voluntad de poder.

En segundo lugar, sobre el trasfondo de la incompatibilidad entre representación y perspectivismo, identificaré la ontología de la fuerza como la condición necesaria para el enfoque perspectivista de Nietzsche.

En tercer lugar, discutiré la definición fenomenológica de virtualidad como resultado del perspectivismo.

## ONTOLOGÍA DE LA FUERZA Y LA VOLUNTAD DE PODER

Soy consciente de que Nietzsche mismo se resistiría a respaldar cualquier tipo de ontología, y de que la expresión “ontología de la fuerza” puede sonar problemática. La genealogía es la alternativa de Nietzsche a la ontología. A diferencia de la ontología, la genealogía, como lo ha señalado Alexander Nehamas,

“permite diversas alternativas, y no descubre ni impone de una vez por todas una realidad ya hecha, porque depende de la representación indeterminada del mundo que la voluntad de poder proporciona”<sup>4</sup>. Sin embargo, como lo revela la propia apreciación de la genealogía por parte de Nehamas, la fuerza —en este caso, la voluntad de poder— parece actuar como unidad constitutiva en el esquema filosófico de Nietzsche. Como las fuerzas abarcan este papel constitutivo, surge la necesidad de aclarar qué tipo de entidades son ellas. De ahí la expresión “ontología de la fuerza”.

Nos distinguimos a nosotros mismos, a los agentes, del actuar, y hacemos uso de este esquema dondequiera —buscamos un agente para cada evento. ¿Qué hemos hecho? Hemos *malinterpretado* una sensación de fuerza, tensión, resistencia, una sensación muscular, que ya es el inicio del acto, como causa [...] De una secuencia necesaria de estados no se sigue una relación causal entre ellos [...] Una “cosa” es la suma de sus efectos [...] Si pienso en el *músculo* con independencia de sus “efectos”, lo niego.<sup>5</sup>

En este fragmento de *La voluntad de poder*, Nietzsche cuestiona la distinción entre agente y acto, intención y acción, y la posibilidad de una conexión causal entre diferentes estados mentales. Al hacerlo, Nietzsche desencadena un ataque devastador contra la concepción aristotélica de causalidad, según la cual la causa no sólo precede a sus efectos, sino que es totalmente autónoma respecto a éstos. Deshacer el nudo aristotélico tiene consecuencias tanto a nivel metafísico como a nivel moral. Ésta última no puede fundarse en la noción de intención como base de la responsabilidad. De modo similar, el ámbito metafísico se resquebraja en la medida en que Nietzsche niega a las cosas el estatuto de sustancias. Una “cosa”, afirma Nietzsche, no es más que la suma de sus efectos, entendiendo por sus efectos sus interrelaciones con otras cosas. La unidad de una entidad ha de encontrarse en la red de interconexiones que tiene lugar entre esa entidad y otras entidades.

La entidad que Nietzsche elige en la cita anterior es un músculo. Nietzsche nos advierte que no lograremos saber, o

---

4 Alexander Nehamas. *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1994 [1985], p. 104.

5 KSA 13, 14[98], pp. 274-275; VP, p. 551.

incluso negaremos, lo que es verdaderamente un músculo, si lo pensamos independientemente de sus efectos, a los cuales Nietzsche describe como la sensación de fuerza, tensión y resistencia. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando escribe que, si abandonamos la distinción entre agente y acto y, en general, la creencia en la autonomía de la causalidad, podríamos recuperar la “sensación muscular” de las cosas?

Nietzsche nos anima a abandonar la noción de cosa como entidad o como sustancia, esto es, como el recipiente inmutable subyacente de rasgos y atributos, y a adoptar la noción de fuerza como unidad constitutiva de un nuevo enfoque epistemológico. La sensación muscular de las cosas se refiere a su estar en una relación de tensión sistemática unas con otras; o, más bien, se refiere a las cosas en tanto que tensiones: “no nos restan cosas sino *quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los demás *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con los demás *quanta*, en su ‘efectuar’ sobre los mismos”<sup>6</sup>. Las cosas no son sino los efectos de una compleja red de fuerzas subyacentes en una relación de mutua tensión.

El énfasis de Nietzsche en la interconectividad de todo lo existente en el mundo, es el fundamento de su ataque contra la “cosa-en-sí”, contra el concepto de un objeto cuya identidad puede ser establecida en aislamiento de la totalidad de sus efectos sobre todas las demás cosas. La posibilidad de concebir la “cosa-en-sí” se basa, según Nietzsche, en el supuesto de que el devenir finalmente fluye hacia el ser, el cual es el producto final de nuestra experiencia del mundo. Semejante flujo del devenir al ser, es la condición bajo la cual el devenir mismo es negado como fuerza y malinterpretado como la transición causal de un estado de ser hacia otro estado de ser.

La recuperación del devenir como fuerza está en el núcleo de los esfuerzos de Nietzsche. En la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche hace que fuerza y devenir converjan en la noción de fuerza plástica, la fuerza extemporánea que regula un uso “saludable” de la historia. Más tarde, Nietzsche recurre a la doctrina de la voluntad de poder para cumplir con la misma función. Lo que sugiero aquí es que el papel principal de la voluntad de poder consiste en afirmar el papel constitutivo del devenir como una fuerza.

---

6 KSA 13, 14[79], p. 259; VP, p. 635; NA, p.171.

Heidegger parece estar de acuerdo en este punto cuando escribe que “todo ser es para Nietzsche un devenir. Tal devenir, sin embargo, tiene el carácter de la acción y de la actividad del querer”. Para Nietzsche, las cosas no “tienen” sino que “son” voluntad de poder, lo cual obviamente plantea la cuestión acerca de cómo interpretar la noción de voluntad. Ya que Nietzsche ciertamente permite una distinción entre el agente y el actuar, lo cual es preconditionado para la formación de intenciones, la noción de voluntad no puede ser interpretada en absoluto como intención. Más aún, al decir que las cosas “son” voluntad de poder, es claro que Nietzsche extiende la noción de voluntad más allá de los límites de la psicología y de la conciencia hasta abarcar todo el universo, animado e inanimado. Todas las cosas en el universo son voluntad de poder. Entonces, ¿cómo habremos de entender la voluntad de poder?

Nietzsche escribe: “A mí la volición me parece ante todo algo *complicado*, algo que sólo como palabra forma una unidad [...]”<sup>7</sup>. Y luego continúa, “no hay ningún ‘*querer*’, sino solamente un *querer-algo*: no se debe disociar la meta del estado, como hacen los teóricos del conocimiento”<sup>8</sup>. No obstante, como las entidades no son sustancias autocontenidas sino la suma total de sus propios efectos sobre otros objetos, el *querer* es simplemente postulado como una expresión tautológica en la que poder significa fuerza: la voluntad de poder es una fuerza que tiende a imponerse, que quiere —para usar un lenguaje psicológico— su propia perpetuación de la actividad, es decir, su autoafirmación. Si se la comprende como la fuerza del devenir, la voluntad de poder ha de interpretarse como el impulso (*Trieb*) hacia la producción de más y más efectos sobre el mundo.

Entonces, ¿cómo conciliar esta sencilla definición con la declaración nietzscheana de la total complejidad de la voluntad de poder? Pues bien, indicando que la voluntad de poder, así como cualquier fuerza o conducta, consiste en un complejo haz de eventos que no tiene inicios claros ni finales tajantes. Tanto las partes de estos eventos como los eventos mismos son tan interdependientes que, lo que cada uno de ellos es, está determinado por su interconexión con todas(os) las(os) demás. La remoción o la alteración de algún elemento del todo o de la perspectiva, al (a) la que se ha interpretado que pertenece, los

---

7 MBM, §19, p.39.

8 KSA 13, 11[114], p.54; VP, p. 668; FP, p.153.



destruye a ambos, al todo y a la parte. Semejante versión radical del holismo equivale al perspectivismo de Nietzsche.

#### LA INCOMPATIBILIDAD ENTRE PERSPECTIVISMO Y REPRESENTACIÓN

En el análisis de Nietzsche, la representación ha implicado, históricamente, la supresión de la noción de fuerza y de la dinámica entre fuerzas, produciendo así resultados hegemónicos. En cambio, para Nietzsche, la representación ha de ser vista sólo como una alternativa “perspectivista” entre muchas posibles. “Perspectivismo” es el nombre que Nietzsche ofrece como una alternativa al representacionalismo, esto es, a la aspiración dogmática y totalizante de los sistemas filosóficos tradicionales. ¿Por qué Nietzsche eligió la perspectiva para este propósito? A menudo el perspectivismo se expone como la doctrina según la cual no hay hechos o verdad sin interpretación. Así, “perspectiva” parecería ser, al mismo tiempo, sinónimo de “interpretación” y connotar algo marcadamente diferenciado de cualquier tipo de conocimiento objetivo.

A pesar de que Nietzsche mismo usa, más de una vez, los términos “perspectiva” e “interpretación” de forma intercambiable, hay una diferencia sutil entre ambos, bellamente articulada por Alan Schrift; diferencia que es crucial para nuestro propósito de definir a Nietzsche como filósofo de lo virtual. Mientras que “perspectiva” apunta hacia el *carácter absolutamente único* de nuestra ubicación espacial y sensorial dentro del mundo, la interpretación es una organización intelectual de perspectivas. Si esto es cierto, entonces la yuxtaposición de perspectivas sólo puede ser aprehendida en un nivel intelectual, abstracto.

La razón por la cual Nietzsche convierte a la perspectiva, y no a la interpretación, en la unidad primitiva de su nuevo enfoque epistemológico y metafísico, está en que la perspectiva, a diferencia de la interpretación, es todo menos relativa, ya que la perspectiva manifiesta el carácter determinado y la posición absoluta de nuestra presencia sensorial dentro del espacio. Dicho de otra manera, el perspectivismo no afirma la pluralidad y, por ende, la relatividad de perspectivas, sino más bien el carácter absoluto de cada perspectiva individual.

#### PERSPECTIVISMO Y VIRTUALIDAD

Lejos de naturalizar la perspectiva al modo representacionista, como el medio transparente de racionalizar las relaciones es-

paciales, Nietzsche atribuye a la perspectiva un significado existencial y, en cierto modo, completamente materialista. En el enfoque perspectivista de Nietzsche, hay tantos *foci* como hay ojos en el mundo. La perspectiva no es una técnica de representación, sino la afirmación de la propia actualización así como la intuición de la presencia virtual de los otros. El perspectivismo es a la vez un proyecto crítico de desplazamiento del *focus*, y un proyecto afirmativo que consiste en la actualización de otros *foci*, una actualización cuyo propósito es dar una nueva legitimidad a los rasgos indecibles, enigmáticos e impredecibles de la existencia.

La afirmación nietzscheana inyecta ambigüedad en la aparente unidad y estabilidad de lo actual al abrir fisuras de virtualidad y devenir. Bajo esta luz, afirmar significa experimentar la multiplicidad de “perspectivas” que un estado presente de cosas, o una forma, contiene virtualmente. Estas perspectivas son las líneas virtuales a lo largo de las cuales el devenir se despliega.

Para Nietzsche, el devenir afecta a todos los hechos en el mundo, sean materiales o mentales. Este devenir es el aspecto virtual de la experiencia. Mientras que la forma está necesariamente actualizada, el devenir es aún-informe. El desafío de pensar en este marco está en operar por encima y más allá de cualquier esquema formalista: abstenernos de simular o representar formas y eventos existentes, y, más bien, comprendernos y afirmarnos a nosotros mismos como “fases de devenir”, como agentes que operan en una dimensión que es virtual en tanto que no está plenamente formada o actualizada, sino que subyace a todas las formas y actualizaciones.

#### LAS TENSIONES ENTRE MEMORIA Y PERCEPCIÓN

La radical crítica nietzscheana a la ontología de la sustancia que, como vimos, tiene el objetivo de recentrar al devenir, tiene una conexión interesante con la obra de un filósofo francés de cambio de siglo: Henri Bergson. La conexión entre Nietzsche y Bergson, identificada por primera vez por Gilles Deleuze, es esencial para mi definición —más fenomenológica que tecnológica— de lo virtual, ya que Bergson es el único filósofo en la tradición dominante que ha abordado el tema de la virtualidad de un modo explícito.

Antes de concluir, quisiera exponer brevemente la posición de Bergson sobre la virtualidad, posición que aspiro a demostrar como complementaria de la de Nietzsche.

Para Bergson, la virtualidad es la modalidad ontológica de la conciencia, o duración. A grandes rasgos, la duración corresponde a lo que William James, en una célebre metáfora acuática, denominó “flujo”. Así como, para James, el flujo de la conciencia es continuo, avanza y está en cambio constante, la duración de Bergson es la sucesión de estados mentales cualitativos, indiscernibles como unidades atómicas y sólo posibles en su interconectividad y su paso. El pasar es el resultado de corrientes más profundas que, mientras permanecen sumergidas, impulsan el agua hacia la superficie. Tanto las corrientes profundas como el movimiento superficial del agua provocado por ellas, son componentes reales de nuestra experiencia. Pero, mientras que el movimiento en la superficie es movimiento actual, las corrientes sumergidas son virtuales. ¿Qué implica esta modalidad virtual? Dicho en una palabra: la memoria, la cual Bergson trata en oposición a la percepción. La percepción y la memoria son tendencias en conformidad con las cuales la experiencia “tiende” a organizarse a sí misma, pero no constituyen tipos independientes de experiencia, disponibles separadamente uno de otro.

Bergson define la percepción como la tendencia “abstracta” de nuestra experiencia, en la cual lo abstracto correspondería a lo que sería nuestra experiencia si fuese sustraída a los efectos del tiempo sobre ella. Para seguir con la metáfora de James, la experiencia abstracta consistiría en tomar la capa flotante del agua, que se mueve en la superficie, con independencia de las corrientes subyacentes más profundas. Éste es el tipo de experiencia que tendemos a producir artificialmente, cuando vemos el mundo objetivamente, teniendo en nuestra mente modelos causales, cuantitativos o geométricos de explicación de la mente y de la relación entre la mente y el mundo. La memoria, por el contrario, encarna la tendencia “concreta” a experimentar el mundo como un constante devenir-otro de sí mismo. Es decir, sería una experiencia del mundo en términos de los efectos del tiempo sobre él.

Aquí necesitamos dejar de lado la metáfora acuática, pues Bergson en *Matter and Memory* indica que estas dos tendencias son radicalmente heterogéneas entre sí. Es como si lo profundo y lo superficial no pudiesen medirse uno con respecto al otro.

Cada vez que intentamos recobrar un recuerdo, con el fin de evocar algún período de nuestra historia, nos volvemos conscientes de un acto *sui generis* por el cual nos desligamos a nosotros mismos del presente para restituirnos a nosotros mis-

mos, primero, en el pasado en general, y luego, en una cierta región del pasado —una tarea de ajuste, como enfocar una cámara. Pero nuestro recuerdo aún se mantiene virtual; simplemente nos preparamos para recibirlo, asumiendo la actitud apropiada. Poco a poco aparece como una nube en condensación; del estado virtual pasa al *actual*; y, en tanto que sus contornos se hacen más distintos y su superficie adquiere color, tiende a imitar la percepción y finalmente se transforma en percepción. Pero permanece atado al pasado por sus raíces más profundas, y si, al ser un estado presente, no fuese también algo que se diferencia del presente, nunca lo identificaríamos como un recuerdo.<sup>9</sup>

O bien nos encontramos inmersos “en” la memoria, o bien “en” la percepción. No logramos el pasado a partir del presente, mediante la extensión del modelo representacional; más bien, en la medida en que procuramos recordar algo intencionalmente, nos adentramos en el pasado y en su virtualidad, y lo navegamos, no racional sino intuitivamente, hasta encontrar la corriente virtual que avanza junto con el recuerdo que buscamos. A fin de que lo individúemos y recuperemos, ese recuerdo específico necesita ser actualizado y transformado en una percepción. Pero —como lo advierte Bergson en la última frase de la cita—, parte del recuerdo se mantiene aún ligado al pasado; de otro modo, no seríamos capaces de discernirlo como recuerdo. Esto explica el sentido de extrañeza, otredad, vaguedad y suspensión que la memoria acarrea.

La heterogeneidad esencial de la percepción y de la memoria es la clave de la conexión entre Bergson y Nietzsche. Esta conexión tiene que ver con el modo como describimos la mutua relación entre las tendencias bergsonianas y las fuerzas nietzscheanas. Tanto las tendencias como las fuerzas se activan mutuamente. Al parecer, Bergson y Nietzsche operan dentro de las premisas sentadas por la teoría de Spinoza del *conatus*: según ella, toda cosa finita tiene una propensión, anhelo, o *conatus* ingénito que la hace persistir en su propio ser. Pero, a fin de que ella pueda persistir, o mantenerse actualizada, tiene que haber una fuerza o tendencia o *conatus* que le oponga resistencia. Como las fuerzas nietzscheanas, las tendencias bergsonianas nunca vienen de manera individual sino siempre en pares.

---

9 H. Bergson, *Matter and Memory*, New York: Zone Books, 1991, pp.133-134.

De modo semejante a las fuerzas nietzscheanas, estos pares de tendencias son nomológicamente irreductibles. Si hubiese una ley que regulase pares de tendencias, las tendencias mismas no serían tan absolutamente heterogéneas como Bergson pretende y como Nietzsche necesita que sean para poder afirmar el carácter inconcluso y totalmente impredecible del devenir.

Desde un enfoque más bien perspectivista, Bergson pone en conexión la idea de estas dos tendencias nomológicamente irreductibles —las tendencias de la memoria y de la percepción—, con una peculiar concepción de la materia según la cual ésta se define como el agregado más pleno de imágenes, la suma total de todas las imágenes disponibles del pasado, presente y futuro. Una imagen es, para Bergson, “una cierta existencia que es más de lo que un idealista llamaría una *representación*, pero menos de lo que un realista denominaría una *cosa* —una existencia ubicada a mitad de camino entre la ‘cosa’ y la ‘representación’—”<sup>10</sup>. La materia no está allá afuera, en el mundo, sino que es una mezcla de sí-mismo y mundo, percepción y memoria. Un ejemplo puede aclarar este punto.

La percepción, incluso la más instantánea, por ejemplo, sentir frío o calor, toma tiempo. Cuando analizo la percepción y la cuantifico, de acuerdo a escalas objetivas de medida, actúo como si este tiempo, indispensable para la experiencia, no existiese. Del mismo modo, al tratar de recuperar un recuerdo remoto, no seré capaz de revivirlo sin transformarlo en una percepción. El rasgo interesante de la relación diferencial de estas tendencias —memoria y percepción, virtual y actual—, es que, según Bergson, llegamos a la percepción de la actualidad desde la memoria o la virtualidad. Accedemos al presente desde el pasado, y no lo contrario, de modo que la experiencia es la reevaluación constante del presente en términos del pasado.

El contraste, tanto para Bergson como para Nietzsche, se da entre dos tipos de epistemología: por un lado, un enfoque formalista, de derivación cartesiana, que exige concebir a la materia y al espacio como vacíos, huecos, homogéneos y pasivos; por otro lado, un enfoque antiformalista, que exige concebir a la materia y al espacio como agregados de imágenes o perspectivas en incesante tensión mutua y devenir.

Volvamos nuevamente a la metáfora de la virtualidad como una esfera de profundas corrientes que, mientras permanecen

---

10 H. Bergson, *op. cit.* p. 9.

sumergidas, impulsan el agua hacia la superficie, permitiéndonos identificarla. Estas corrientes sumergidas están virtualmente presentes para el flujo. Estos movimientos virtuales de duración son los que determinan la emergencia o actualización de cualquier parte del flujo de la conciencia que alcance la superficie. Bergson sugiere que las corrientes virtuales corresponden a lo que el puro pasado sería si fuese accesible. El flujo emergente, tomado aisladamente de las corrientes profundas, corresponde, en cambio, a lo que el puro presente sería en tanto dimensión discreta auto-contenida. Sin embargo, lo que es cierto para la dinámica de las corrientes acuáticas es también cierto para la percepción y la memoria, el presente y el pasado, lo actual y lo virtual. La experiencia es el teatro de esta dinámica, en donde la capa invisible, o más profunda, es siempre responsable de la emergencia de todo lo que aparece a la vista.

En contraste con la interpretación representacionista de la virtualidad —según la cual la virtualidad puede ser “representada” como la suma total de los efectos de la tecnología de la comunicación y de la información sobre el modo como conocemos y construimos el mundo que nos rodea—, he tratado de elucidar un concepto alternativo de lo virtual, erigido sobre bases fenomenológicas. Siguiendo a Nietzsche y a Bergson, tal definición fenomenológica describe la virtualidad como un componente constitutivo de la experiencia, irreductible tanto a procesos físicos como a cualquier paradigma de cuantificación y formalización epistemológica.