

# «Cómo se llega a ser el que se es».

## Hacia una subjetividad poshumana

Silvana P. Vignale<sup>1</sup>  
silvavignale@yahoo.com.ar

*Como no podía ser de otra forma, este trabajo ha sido escrito por el medio...*

### Resumen

Nuestro trabajo pretende mostrar algunas voces que manifiestan la declinación de la noción de “yo” por la de “sí mismo” en la filosofía contemporánea. Contra toda idea surgida de las nociones de “individuo”, “naturaleza humana” o “yo” reducido a la “conciencia”, filósofos como Nietzsche, Foucault, Deleuze y Guattari (y los “entres” que constituyen) crean nuevos andamiajes conceptuales, en los que puede pensarse una subjetividad que difiere punto por punto de la noción metafísica y moderna. Se trata de una subjetividad “poshumana” —en cuanto ya no se inscribe y descrece de los límites del humanismo—, una subjetividad que se constituye y autoconstituye; conceptualizada a partir de *intensidades conceptuales* como las de “pluralidad de fuerzas”, “pliegue de la exterioridad”, “devenir minoritario o imperceptible”, “técnicas de sí”, “sí mismo como obra de arte”, siempre atravesada por la noción de poder. La escritura de esta subjetividad no deja de ser un rasgo menor, aquellos a quienes recurrimos en este trabajo están advertidos de que todo lenguaje es metafísico; por tanto, su escritura será aquella que en cada trazo les —y nos— recuerde la escisión entre las palabras y las cosas, la imposibilidad de nombrar “lo que es”, en la medida en que no hay una verdad absoluta, aquella a la que la tradición nos había sometido. Será el momento de usar las palabras, otra vez, para inventar y crear nuevos conceptos.

**Palabras clave:** *sí mismo – devenir – pluralidad de fuerzas – pliegue – estética de la existencia – subjetivación – intensidades conceptuales*

---

<sup>1</sup> Silvana P. Vignale es Profesora en Filosofía por la UNCuyo. Doctoranda del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús. Becaria de CONICET. Profesora Titular de Filosofía, en la Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua.

**Abstract**

Our work tries to show some “voices” that evidence the declination of the “I” notion for the one of the “self” in the contemporaneous philosophy. Against any idea arising from the notions of the “Individual”, “human nature” or the “I” reduced to “conscience”, philosophers like Nietzsche, Foucault, Deleuze and Guattari (and the “in between” they constitute) create new conceptual supports over which we can think of a subjectiveness that differs point by point from the metaphysical and modern notion. It has to do with a “post human” subjectiveness –since it does not enter and it does not believe in the limits of humanism, a subjectivity that constitutes and constitutes itself conceptualized from *conceptual intensities* like the “plurality of forces”, “exterior folding”, “becoming-minoritarian” or “becoming-imperceptible”, “technologies of the Self”, “the self as a work of art”, always passed through by the notion of power. The writing of this subjectivity is not of great importance and those to whom we have turned to for the writing of this work have been warned that language is metaphysical; hence, every word has to make them and us remember about the split out between words and things, the impossibility of naming “what it is” as long as there is no absolute truth but that to which tradition has submitted us. Maybe its time to use words again to invent and create new concepts.

**Key words:** *self – becoming – plurality of forces – folding – aesthetics of existence – subjectivation – conceptual intensities.*

**La escritura de lo poshumano**

*¿Qué cosa existente en nosotros es la que aspira propiamente a la “verdad?” y “Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y la ignorancia?*

Friedrich Nietzsche

Uno de los grandes legados de Nietzsche es su giro retórico, su crítica al lenguaje metafísico, y con ello, a la noción de verdad, señalándola como uno de los errores más profundos de la metafísica.

La historia de la *voluntad de verdad* es la historia de la *razón* en su esfuerzo por poner entre paréntesis la *experiencia* –nos referimos a aquellas experiencias singulares de pen-

samiento y de lenguaje que nos animan a pensar lo que no ha sido pensado, y por tanto, a una transformación de la propia subjetividad— y se encuentra ligada a la construcción de respuestas que satisfagan la necesidad de certeza y seguridad de lo que Nietzsche denomina “el rebaño”. Con este término hace referencia al origen gregario de la conciencia, a “la sospecha de que *la conciencia en general sólo se desarrolló bajo la presión de la necesidad de comunicación*.”<sup>2</sup> La metafísica ha posibilitado el progreso de aquella voluntad de verdad, y Nietzsche rechaza la consideración del conocimiento como una ‘realidad en sí’ y critica a la gnoseología metafísica su consideración excesivamente ‘abstracta’. Los conceptos se dan entrettejidos siempre con estados de ánimo, con pasiones. Éstos no son simples contenidos o estados de una subjetividad, sino *afectos, impulsos, fuerzas*. En este sentido, podemos decir que siempre la filosofía —o mejor— el pensar, nos *conmociona*.

Para Nietzsche todo lenguaje es *trópos*, es decir, designaciones impropias como intentos de representar la realidad. En este sentido, las palabras nunca nombran a las cosas, pero necesitamos de este consenso para comunicarnos, de este impulso para crear metáforas “con la misma necesidad con la que la araña teje su tela.”<sup>3</sup> La verdad es antropomórfica, es una convención olvidada por el hábito de utilizar designaciones consagradas, que genera un sentimiento moral hacia la verdad. En el acto de nacimiento de todo conocimiento se encuentra la metáfora, como extrapolación alusiva e intento de traducción balbuceante. Sólo la metáfora expresa una experiencia singular, en este sentido, el concepto no es más que su residuo. “Todo concepto surge mediante la igualación de lo no igual”<sup>4</sup>, dice Nietzsche, refiriéndose al acto mediante el cual una palabra se constituye en concepto, en cuanto deja de servir a la experiencia única e individual a la que debe su aparición. “Las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son tales, metáforas que han sido desgastadas y han perdido su fuerza, monedas que han perdido su figura y ahora son consideradas como metal, no ya como monedas.”<sup>5</sup> Sin embargo, el hombre cree que el lenguaje posibilita el conocimiento de la verdad, engañándose a sí mismo, olvidando su origen creado.

La retórica es de este modo rehabilitada por Nietzsche y asumida en su papel histórico como una *antifilosofía*. La pretensión de rehabilitar la retórica como instrumento crítico implica, por un lado, abandonar la pretensión epistémica del conocimiento (“¿más por qué la verdad a toda costa?”) —desplazada por el arte—; por otra parte, reconducir el pensamiento hacia una voluntad de autoafirmación. En tanto todo lenguaje es metáfora, la retórica se constituye tanto en una estética del lenguaje, como en su genealogía.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, Buenos Aires, Mil uno Editorial, 2009, p. 80.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

Toda la obra de Nietzsche es en sentido amplio una ruptura dentro de la historia de la filosofía, incluso hasta hacer de su búsqueda una explicación genealógica de la filosofía misma. “Pero detrás de todo esto –señala Santiago Guervós– aparecía con clara nitidez una preocupación genuina y fundamental que polarizaba todos los demás problemas: era el *problema del lenguaje*: su origen su fundamento inconciente, su valor artístico, su fuerza instintiva, su carácter figurativo y trópico, y sobre todo, su fuerza y poder.”<sup>6</sup>

La metaforización de la filosofía llevada a cabo por Nietzsche mediante la introducción de la retórica, tendría en el pensamiento de Nietzsche un uso *estratégico*, para *deconstruir* desde dentro la propia metafísica, o demostrar que el concepto mismo no es más que un producto de la actividad metafórica. La cuestión del poder atraviesa la crítica del lenguaje. Nietzsche intenta desnudar de la voluntad de verdad sus intentos de progreso en cuanto supone una verdad “más allá”. La ciencia no alcanza, de esta manera, la “cosa en sí”, sino que encuentra en las cosas aquello mismo que hemos puesto en ellas. Nietzsche opone a la “objetividad” la *interpretación*. El conocimiento es siempre invención, y todo cuanto produce, interpretación. Y como tal, está atravesado por una *voluntad de poder*, la *vida* misma es para Nietzsche voluntad de poder. Toda interpretación es signo de que una voluntad de poder se está adueñando de la cosa.

Para Nietzsche el lenguaje es instinto, pulsión, ligado a las profundidades del inconciente. Guervós señala que de la misma manera que el instinto, para Nietzsche, el lenguaje no es el resultado de una actividad conciente de la reflexión.<sup>7</sup> Con la retórica, la crítica a la metafísica adquiere también la quiebra de la ilusión de un lenguaje verdadero (*episteme*) para rehabilitar el lenguaje como persuasión (*doxa*). Y para la persuasión, lo que importa es la *fuerza* del convencimiento, su poder. El poder de la palabra, que entre los griegos se consideraba la prerrogativa más alta, es un poder directo sobre las cosas humanas –Foucault también reconocerá en los griegos esta cuestión a partir de sus estudios sobre la *parrhesia*-. La retórica es la fuerza del lenguaje para la creación. Desconocemos aquellas cosas para las cuales no tenemos palabras. Por esto, una tarea indispensable para percibir de otro modo, de un modo no metafísico, es la creación. Nietzsche concibe la filosofía como un arte, el de la creación de conceptos, pero también el de la creación de subjetividades, un arte para “llegar a ser el que se es”. La escritura de Nietzsche es un ejemplo de ello. A la voluntad de verdad, Nietzsche opondrá la voluntad de autoafirmación de la vida, el poder, la existencia. En este marco, “el perspectivismo es condición fundamental de toda vida.”<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> S. Guervós, “Introducción: el poder de la palabra Nietzsche y la retórica”, en F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Introducción, Madrid, Trotta, 2000, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 18.

Nuestro trabajo estará atravesado por las escrituras de quienes se deben herederos de Friedrich Nietzsche. Jacques Derrida de una manera comprometida y comprometedora, nos recuerda ser aquellos nuevos filósofos que Nietzsche ve venir, y lo nombra como aquél “heraldo” que nos ha llamado a conjurarnos en una comunidad sin comunidad. La responsabilidad, o la obligación de responder, consisten tanto en llamar como en responder la llamada.<sup>9</sup> Somos “los amigos de la soledad”, los filósofos del peligroso quizá, que no sin riesgos asumen su pensamiento.

¿Cuántos somos? ¿Cuenta eso? ¿Y cómo calcular? Así se anuncia la comunidad anacorética de aquellos que aman alejarse. La invitación os viene de aquellos que *no aman más que separándose a lo lejos*. [...] ¿Es eso posible? Quizá eso es imposible, precisamente. Quizá lo imposible es la única ocasión posible para alguna novedad, para alguna filosofía nueva de la novedad.<sup>10</sup>

Hablamos de un pensamiento del riesgo en cuanto al decir veraz, un pensamiento parresiástico, al decir foucaulteano, en cuanto asumimos nuestra relación con la verdad políticamente, en cuanto nos hacemos responsables de la verdad que tenemos para decir. Tal como lo dice Marco Parmeggiani, “hay que introducir en nuestro pensamiento una dosis suficiente de multiplicidad y variabilidad como para dilacerar las perspectivas cerradas con las que vivimos el mundo, y desmoronar el saber instituido, que nos constituye.”<sup>11</sup>

## El sí mismo o cómo se llega a ser el que se es (Nietzsche)

*El hombre que no quiera pertenecer a la masa únicamente necesita dejar de mostrarse acomodaticio consigo mismo; seguir su propia conciencia que le grita «¡Sé tú mismo! Tú no crees eso que ahora haces, piensas, deseas»*

Friedrich Nietzsche

Quizás toda la búsqueda filosófica de Nietzsche, paralelamente al desmontamiento de los edificios metafísicos, haya sido saber –parafraseando a Píndaro– cómo se llega a

---

<sup>9</sup> J. Derrida, *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 59.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>11</sup> M. Parmeggiani, “Nietzsche: fragmentos póstumos en torno a “Conocimiento y subjetividad” [Traducción crítica]”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. X (2005), pp. 177-204. Málaga, Universidad de Málaga, p. 178.

ser el que se es. Sin fórmulas, pero sobre todo sin suponer un sujeto dado, Nietzsche habla de un “sí mismo” (*Selbst*) que se autoconstituye a partir de su voluntad de poder.

Su crítica se dirige contra la idea del yo cartesiano, y contra el modo en que el lenguaje metafísico montó un sujeto hipostasiado, mediante la introducción de nociones como las de “permanencia”, “absoluto”, “esencia”, “alma”, “yo”, “conciencia”. En cambio, Nietzsche tomará nociones opuestas en su transvaloración de los valores. La transformación, el cambio, la historicidad, la genealogía, la pluralidad de fuerzas. Contra la idea de “yo”, en *Más allá del bien y del mal* dice: “¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!”, para luego mostrar la fundamentación imposible de aseveraciones temerarias del ‘filósofo’ cuando analiza la proposición ‘yo pienso’: “que *yo soy* quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, —que *yo sé* qué es pensar.”<sup>12</sup> Para ofrecer, a tal filósofo, una sonrisa y dos signos de interrogación.

El sí mismo aparece así entre los escritos de Nietzsche como algo a alcanzar. “Nadie puede construirte el puente sobre el que precisamente tú tienes que cruzar el río de la vida, nadie sino tú sola” se dice el alma. Y continúa “Existe en el mundo un único camino por el que nadie sino tú puedes transitar: ¿Adónde conduce? No preguntes, ¡síguelo! ¿Quién fue el que pronunció la sentencia «*Un hombre no llega nunca tan alto como cuando desconoce adónde puede conducirlo su camino*»?”<sup>13</sup> Llegar a ser el que se es no es de ningún modo alcanzar una esencia, sino, por el contrario, hacerse de una esencia, constituir un sí mismo, diferente del rebaño, en su singularidad, en su diferencia.

¿Pero cómo podremos encontrarnos a nosotros mismos? —se pregunta Nietzsche— ¿Cómo puede el hombre conocerse? Se trata de un asunto oscuro y misterioso; y si la liebre tiene siete pieles, bien podría el hombre despellejarse siete veces setenta, que ni aun así podría exclamar: «¡Ah! ¡Por fin! ¡Éste eres tú realmente! ¡Ya no hay más envolturas!»<sup>14</sup>

No encontrará que ya no hay más envolturas, como no hay un carozo en una cebolla. El prólogo de *La genealogía de la moral* abre de este modo: “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, —¿cómo iba

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997. p.36-37.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador. Tercera consideración Intempestiva*, Madrid, Valdemar, 2001, p. 39.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

a suceder que un día nos *encontrásemos?*<sup>15</sup> Llegar a ser el que se es, es convivir con las diferentes y múltiples máscaras, sin identificarnos con una sola de ellas. “Tu verdadera esencia –dice– no se halla oculta en lo más profundo de tu ser, sino a una altura inmensa por encima de ti, o cuando menos, por encima de eso que sueles denominar tu yo.”<sup>16</sup>

El “yo” no sería más que la unificación de las fuerzas en un momento dado, agrupación con la cual nos identificamos. Pero se trata de una ficción, dado que “el cuerpo, en efecto, no es más una estructura social de muchas almas.”<sup>17</sup> El sí mismo nietzscheano, en oposición al “yo” cartesiano, es concebido como un sujeto múltiple, como una pluralidad de fuerzas. Contra toda idea de identidad y permanencia, de un “sujeto-sustancia” o de un “sujeto-fundamento” Nietzsche afirma la construcción y deconstrucción de la identidad. Tal como lo señala Mónica Cragolini, se trata de un sujeto múltiple “como figuras provisorias” de la identidad, como “ficciones” para la determinación de la mayor densidad de fuerzas. En este sentido, el sí mismo puede ser concebido como un “entre” de las fuerzas,<sup>18</sup> que supone una continua des-apropiación de sí. Dice Nietzsche en uso de estos términos en uno de los fragmentos póstumos:

Que el hombre es una pluralidad de fuerzas que se encuentran en una jerarquía, de tal manera que hay mandatarios; pero que también el que manda tiene que crear para el que acata todo lo que éste necesita para su conservación, en la medida en que aquél se halla *condicionado* por la existencia de éste. Todos estos seres vivientes tienen que ser de tipo familiar, sino no podrían servirse y obedecerse unos a otros: los que sirven tienen que ser, en algún sentido, también obedientes y en casos sutiles, el papel desempeñado tiene que alternarse transitoriamente entre ellos, y el que por lo general manda ha de obedecer alguna vez . El concepto “individuo” es errado. Estos seres no existen aisladamente: lo que más pesa, aquello en lo que recae el énfasis, es algo cambiante; la constante *producción* de células, etc., deriva en un cambio constante del número de estos seres. Y no se logra nada con *sumar*. Nuestra aritmética es algo demasiado tosco para estas condiciones y constituye apenas una aritmética de lo individual.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998, P. 17.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador. Tercera consideración Intempestiva*. Madrid, Valde-  
mar, 2001, p. 40.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, preludeo de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997. p.41

<sup>18</sup> M. B. Cragolini, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, p. 21.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*. Bogotá, Editorial Norma, 1997, § 34 [123], p. 129-130.

Este fragmento –citado *in extenso*, para dar a escuchar la palabra de Nietzsche– fue escrito en los mismos meses que el siguiente:

¿Y sabéis también qué es para mí “el mundo”? ¿He de mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que sólo se transforma, (...) como fuerza, está presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y «muchos», acumulándose aquí y desminuyéndose allí, un mar de fuerzas borrascosas anegándose en sí mismas, transformándose eternamente (...) bendiciéndose a sí mismo como aquello que ha de regresar eternamente, como un devenir que no conoce ni saciedad ni hastío ni cansancio: –este mi mundo *dionisiaco* del crearse-a-sí-mismo-eternamente, del destruirse-eternamente-a-sí-mismo, este mundo-misterio de los deleites dobles, este mi más allá del bien y del mal, sin meta, a menos que se encuentre en la dicha del círculo, sin voluntad, a menos que un anillo tenga una buena voluntad para consigo mismo. –¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos los enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impasibles, los más de medianoche? ¡Este mundo es la voluntad de poder –y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder –y nada más!<sup>20</sup>

Por lo tanto, la constitución del sí mismo, en la medida en que es una organización y desorganización constante de fuerzas en tensión, es concebida como poder, más precisamente como voluntad de poder. Esto no quiere de ningún modo decir que en Nietzsche habría un control de sí mismo, sino que la voluntad de poder, el juego de fuerzas, la estructura social de muchas almas, se reconfigura en la medida en que el azar entra en juego. No puede haber un “dominio de sí”, como en el caso de la ficción de la voluntad libre, en la medida en que no hay un “interior” que dominar, sino un entrecruzamiento de fuerzas en constante transformación. “*Nietzsche hace del azar una afirmación*”<sup>21</sup>, dice Deleuze, para mostrar que en la afirmación del azar se afirma también la *necesidad*, pero esta necesidad o destino no es la abolición, sino la combinación del azar mismo. La noción de “azar” no supone la de “fatalismo”, sino que el yo múltiple aprende a leerse a sí mismo en la realidad cambiante del entrecruzamiento de fuerzas. Se trata de un subjetividad que se constituye y reconstituye en vínculo con la irrupción del acontecimiento,

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.138-139.

<sup>21</sup> G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 41.

como “una cierta disposición a enfrentarse a lo que acontece sin la constante pretensión impositiva de formas apriorísticas para desvelarlo, sino por el contrario, con la convicción de que las formas surgen del juego mismo del acontecer, de que las fuerzas se configuran y generan sus propias arquitecturas en su manifestación misma.”<sup>22</sup>

Convertirse en lo que uno es, implica *devenir*, por lo demás y arriesgándose a las circunstancias, el reconocer la falta de control sobre lo que acaece, el peligroso quizá, el camino que prefiere un “algo incierto” a una “nada segura”. Amar el destino, el caos y el azar. Aceptar y abrazar cada aspecto invariable del pasado, lo incontrolable del presente y la incertidumbre del futuro, como *amor fati*. En suma, descubrir el caos oculto, como elemento dionisiaco. No poco profundas son las palabras de Zaratustra cuando dice: “Es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina.”<sup>23</sup>

### El sí mismo como devenir (entre Deleuze y Guattari)

*No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo.*

Gilles Deleuze y Félix Guattari

La noción de *devenir* aparece en la filosofía de Nietzsche como una herencia de Heráclito: fue Heráclito quien hizo de la existencia un *fenómeno estético* a partir del *instinto de juego*. El azar que afirma la necesidad es fruto de una actitud inocente respecto al juego de la existencia. Según Nietzsche, Heráclito *ha hecho del devenir una afirmación*. “Llegar a ser el que se es” es afirmar el devenir, es decir que “todo deviene” o “todo es devenir”.<sup>24</sup> Nadie puede bañarse dos veces en las mismas aguas, no somos los mismos, el río no es el mismo. Gilles Deleuze y Félix Guattari son también herederos de esa tradición heracliteana al hacer del devenir también una afirmación.

Ese llegar a ser el que se es, del que hemos hasta aquí hablado en torno a Nietzsche, tiene que ver con darse un nombre propio. Para Deleuze y Guattari es en el punto álgido de la despersonalización (por ejemplo, en todo amor como ejercicio de despersonalización) donde alguien puede ser *nombrado*. “¡Cada uno pasa por tantos cuerpos en su propio cuerpo!”<sup>25</sup>. Puesto que devenir implica una multiplicidad, vemos que ésta es nombrada por Nietzsche como aquella pluralidad de fuerzas, y que Deleuze y Guatta-

<sup>22</sup> M. B. Cagnolini, ob. cit., p. 23.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1998, p. 41.

<sup>24</sup> Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 37-40.

<sup>25</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mil Mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2006, p. 41-42.

ri la nombran como “cuerpo sin órganos”, que no es un cuerpo vacío, o sin vida, por el contrario, es un cuerpo sin la organización de la estructura, un cuerpo tanto más vivo cuanto ha hecho desaparecer la organización del organismo, un cuerpo poblado de multiplicidades.

Una multiplicidad “no se define por sus elementos, ni por un centro de unificación o de comprensión. Una multiplicidad se define por el número de sus dimensiones; no se divide, no se pierde o gana ninguna dimensión *sin cambiar de naturaleza*”<sup>26</sup>. Herederos de Heráclito, de Nietzsche pero también de Spinoza, Deleuze y Guattari afirman que “cada individuo es una multiplicidad infinita”,<sup>27</sup> “tiene una infinidad de cuerpos simples”<sup>28</sup>, que son términos últimos e infinitamente pequeños –que ya no pueden dividirse-, y por pequeños no pueden ser tratados individualmente, sino sólo colectivamente. Se distinguen solamente por el movimiento y el reposo, la lentitud y la velocidad: de acuerdo al grado de velocidad o relación de movimiento en la que entran, pertenecen a tal o cual individuo.

Ahora bien, ¿qué es devenir en el marco de esta herencia? Devenir no es progresar, no es filiación, no es evolución en alguna otra cosa. Un devenir no es una correspondencia de relaciones, pero tampoco una semejanza, una imitación, una identificación. Devenir no se produce en la imaginación. El devenir no produce otra cosa que sí mismo. De acuerdo con Deleuze y Guattari, “es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en lo que se transformaría lo que deviene.”<sup>29</sup> Lo real es la propia producción, no somos ni llegamos a ser “como”. Sino que llegamos a ser lo que somos, en una constante producción y transformación de las multiplicidades, en el paso por los tantos cuerpos en el propio cuerpo. Cualquier cosa, lo más inesperado o insignificante, puede precipitarnos en un devenir.

Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene. En este sentido, el devenir es el proceso del deseo.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 254.

<sup>27</sup> Ibid., p. 258.

<sup>28</sup> G. Deleuze, “Las tres capas de la individualidad. Infinito actual, relaciones diferenciales y grados”, *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2003, p. 113.

<sup>29</sup> G. Deleuze y F. Guattari, ob. cit., p. 244.

<sup>30</sup> Ibid., p. 275.

El devenir no tiene otro sujeto que sí mismo, pero no tiene un término o meta final que alcanzar. El devenir es del orden de la alianza. El proceso de subjetivación es la producción de un modo de existencia, que no se confunde con el sujeto, la identidad o interioridad de un individuo. Se trata de captar el borde, una zona de indiscernibilidad entre lo múltiple. La subjetivación tiene que ver con multiplicidades, con intensidades, más que con la unidad y la extensión de la estructura de un cuerpo. En este sentido, el modo de individuación puede ser diferente de una sustancia o sujeto determinados, es lo que Deleuze y Guattari llaman una *haecceidad*: la individuación de un día, de una estación, de una vida, de un clima, de un viento. “Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto.”<sup>31</sup>

De este modo, la subjetivación se produce mediante un devenir acontecimiento; el niño, por ejemplo, deja de ser sujeto para devenir acontecimiento, en agenciamientos que son inseparables de una hora, una estación, una atmósfera, un aire, de una vida. Llegar a ser el que se es, implica en cada transformación, ese devenir propio de una atmósfera, de un momento, de unas condiciones. “El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales o las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos.”<sup>32</sup>

En este sentido, Deleuze y Guattari hablan de un “devenir-animal” —como un caso entre otros: devenir-niño, devenir-mujer-, un devenir-animal del hombre que es real, sin ser real el animal que él deviene. Todos los devenires son ya moleculares.<sup>33</sup> No es una semejanza o identidad de fondo. Sólo se puede devenir animal molecular, a diferencia del animal “real” que está atrapado en su forma y subjetividad molares. Devenir-animal es una zona *entre* hombre y animal. En un devenir-animal, siempre se está ante una manada, porque todo animal es en primer lugar una manada. De este modo, el afecto no es un sentimiento personal, sino “la efectuación de una potencia de manada que desencadena y hace vacilar al yo.”<sup>34</sup> Aquella pregunta de Spinoza ¿qué puede un cuerpo? Puede ser respondida diciendo que no sabemos de un cuerpo, mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 264.

<sup>32</sup> Ibid., p. 266.

<sup>33</sup> Por “molar” Deleuze y Guattari entienden aquellos modos que pretenden fijar en una estructura algo, en este caso, la identidad de la conciencia. “Molecular” es la noción contraria, aquello que se vuelve línea de fuga o escape frente a todo intento de fijar o determinar una identidad, para mostrarla múltiple, cambiante, dinámica. Acerca de la noción “molar” y “molecular” en Gilles Deleuze y Félix Guattari, ob. cit.

<sup>34</sup> Ibid., p. 246.

Esta noción de devenir y las utilizadas alrededor de ella, van a contrapelo de la idea unitaria y “molar” del yo, por tanto, atentan también contra la idea de la pronunciación individual de los enunciados, contra el autor. Según Deleuze y Guattari, no hay un enunciado individual, sino que todo enunciado es producto de un agenciamiento maquínico, de una reunión de multiplicidades. Y en este sentido “el nombre propio no designa un individuo: al contrario, un individuo sólo adquiere su verdadero nombre propio cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan totalmente, tras el más severo ejercicio de despersonalización. El nombre propio es la aprehensión instantánea de una multiplicidad.”<sup>35</sup> El nombre propio designa algo que es del orden del acontecimiento, del devenir o de la *haecceidad*. Escribir es devenir. En relación a la escritura de Nietzsche, Deleuze y Guattari señalan que no se trata de que su escritura sea fragmentaria, sino que la escritura es la producción de velocidades y de lentitudes, aquello que hace cambiar de un agenciamiento a otro. “Fibras conducen unos a otros, transforman los unos en los otros, atravesando las puertas y los umbrales. Cantar o componer, pintar, escribir no tienen quizá otra finalidad: desencadenar esos devenires.”<sup>36</sup>

Ahora bien, dijimos que los devenires eran siempre moleculares, del mismo modo, también son siempre minoritarios. La mayoría supone siempre un estado de dominación. Deleuze y Guattari no hablan por tanto de cantidades al hablar de devenir “minoritario”, como tampoco de “minorías”. Mujeres, niños, animales, vegetales, son minoritarios, porque antes se suponen como dados el derecho y el poder del hombre. No hay devenir-hombre, porque hombre es la entidad molar por excelencia. En este sentido, el devenir minoritario “es un asunto político”, recurre a toda una “micropolítica activa”. Es una resistencia –al Poder y al Saber en palabras de Foucault– surgida del acontecimiento.

Es también un devenir-imperceptible, en el cual el rostro se desdibuja, donde devenir es devenir todo el mundo, para lo cual se requiere de un confundirse con las paredes, eliminar lo que resalta demasiado, lo demasiado vistoso. Es crear una multitud, encontrarse en sus zonas de indiscernibilidad, suprimido de sí mismo todo lo que impedía circular entre las cosas, y crecer en el medio de ellas. Por tanto es un abandonar la percepción centrada en el yo, para percibir “entre las cosas”. “Escribir es devenir” quiere decir también que no soy yo quien escribe, sino que se escribe entre las cosas.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 274.

## El sí mismo como obra de arte (entre Nietzsche y Foucault)

*¿No podría la vida de cada uno transformarse en una obra de arte?*

Michel Foucault

Hacia el final de su vida, y con mirada retrospectiva respecto de su obra, Foucault afirmará que su principal preocupación no ha sido el poder, sino el sujeto. O, en todo caso, las relaciones entre el sujeto y la verdad. En sus estudios había trabajado sobre la construcción del sujeto mediante prácticas sociales de división o exclusión (como el loco o el criminal) o el surgimiento del sujeto en proyecciones teóricas (el sujeto que habla, vive y trabaja). Así, en estos estudios el sujeto y la verdad se anudaban mediante los dispositivos de Poder-Saber. Pero en una tercera etapa de su trabajo, ese nudo ya no será el de la sujeción, sino el de una subjetivación.

Durante mucho tiempo Foucault sólo concibe el sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación. Recién en 1980 concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las técnicas del yo. Lo que constituye al sujeto en una relación consigo mismo determinada son precisamente unas técnicas de sí históricamente datables. Por lo demás, el individuo sujeto no surge nunca sino en la encrucijada de una técnica de dominación y una técnica de sí.<sup>37</sup> Esto es lo que Deleuze denomina –como veremos más adelante– el “pliegue”: un pliegue de los procesos de subjetivación sobre los procedimientos de sujeción, una lucha de fuerzas en sentido nietzscheano. Por esta razón, la autoconstitución del sujeto mediante las relaciones que tiene consigo mismo constituyen una verdadera resistencia a las técnicas de dominación (Poder) o a las técnicas discursivas (Saber), aquello que Deleuze y Guattari denominan un “devenir-imperceptible”: liberarse de los códigos establecidos *per se*, o en palabras de Nietzsche crearse los propios valores, abandonando la transformación del camello.

Foucault estudia, a partir de un cambio de rumbo en la escritura de su *Historia de la sexualidad*, los modos de subjetivación vinculados a prácticas de sí en la Antigüedad Clásica, es decir, cómo el sujeto se constituye a sí mismo mediante las relaciones que establece consigo. Aquellas prácticas de relación de sí consigo son denominadas como “técnicas de sí”, y en este sentido, constituyen una “ética del cuidado de sí”. Y en cuanto están orientadas a hacer de sí mismo una “obra de arte”, constituyen también una “estética de la existencia”, en alusión a Nietzsche y a su consagración a la idea de la creación artística del sí mismo. Foucault, retomando el proyecto nietzscheano, aboga también por una estética de la existencia, considerando a la propia vida como aquella materia

---

<sup>37</sup> Cfr. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. . Curso en el Collège de France 1981-1982. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 496-497.

sobre la cual se puede trabajar para llegar a ser el que se es –y otra cosa de lo que los dispositivos de Poder-Saber hacen con nosotros, mediante sus sistemas coercitivos y la fijación de las identidades-. En una entrevista en la cual se le pregunta acerca del desplazamiento de sus estudios, desde las prácticas coercitivas a prácticas de autoafirmación del sujeto, define a éstas diciendo:

Es lo que podría llamarse una práctica ascética, usando el término “ascética” en un sentido muy general, o sea, no en el sentido de abnegación sino en el ejercicio del yo sobre sí mismo, por el que se trata de descubrir, de transformar el propio yo y alcanzar un cierto modo de ser.<sup>38</sup>

Alcanzar un sí mismo era el objetivo para los griegos, y para ello se requería de un cierto “arte de la vida” (*techne tou biou*) o “artes de la existencia”. “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo.”<sup>39</sup> El problema para los griegos, según Foucault, no era si Dios existía o qué sucede después de la muerte, sino ¿cuál es el arte que debo usar para vivir tan bien como debería vivir? Dice: “La idea del *bíos* como material para una obra de arte estética, es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy sólida de existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, sin un sistema autoritario, sin una estructura disciplinaria.”<sup>40</sup> La ética griega, por tanto, estaba centrada en un problema de elección personal, en una “estética de la existencia”. “La meta –dice– era hacer de la propia vida un objeto para cierto conocimiento, para una *techne*, para un arte.”<sup>41</sup>

Además de resultar de sumo interés que la palabra “*bíos*” aparezca, entre las palabras de Foucault, para hacer referencia a una vida que se distingue específicamente de la vida natural o *zôê* –lo cual implica una línea de fuga respecto de la biopolítica, como aquel poder cuyo objeto es la vida-, reparemos también en la cita la voluntad de Foucault de encontrar en la constitución del sujeto una gubernamentalidad que le es propia, una relación de poder consigo mismo, lo que hace que esa constitución no sea la mera determinación por el derecho o las técnicas de poder (sean soberanas, disciplinarias o reguladoras). Si el sujeto es un efecto de poder, lo es también por la relación que establece consigo mismo, por su gobierno de sí, o por su política del yo:

<sup>38</sup> M. Foucault, *El yo minimalista y otros ensayos*. Buenos Aires, La marca, 2003, p. 145.

<sup>39</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 17.

<sup>40</sup> M. Foucault, (2003), ob. cit., p. 59.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 73.

Si se toma la cuestión del poder, del poder político, [...] y se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tiene de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica, prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo.<sup>42</sup>

Una de las cuestiones centrales en este hacer de sí mismo una obra de arte es que para los griegos, la relación con una verdad implicaba –como ya dijimos– una transformación del sujeto. Esta relación entre el sujeto y la verdad, cambia en la modernidad, a partir de lo que Foucault llama el “momento cartesiano”, dado que la indubitabilidad de la existencia del sujeto como garante del conocimiento, tiene como efecto el hecho que de el sujeto pueda conocer sin necesidad de transformarse, es decir que el acceso a la verdad para el sujeto moderno, no depende del trabajo ético que realice consigo mismo. Sin embargo, la cuestión de que no puede haber acceso a la verdad sin la transformación del sujeto, es retomada por la filosofía de la sospecha, con Marx, Nietzsche y Freud, en su crítica al sujeto moderno hipostasiado, en la medida en que reanuda las relaciones entre sujeto y verdad, e intentan vincular el acto de conocimiento con la transformación del sujeto, en el trabajo de sí sobre sí mismo, en la elaboración de sí sobre sí mismo.

Entre los antiguos había que actuar según principios verdaderos –y en esto consiste una ética del cuidado de sí mediante prácticas sobre sí mismo: no en conocer una verdad sobre sí mismo, sino en asimilar discursos verdaderos para afrontar los acontecimientos-. Uno de los ejercicios para alcanzar un sí mismo era la escritura, asociada a la meditación como un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que reactiva lo que sabe, vuelve a hacer presentes para sí un principio, los asimila y se prepara para afrontar lo real. Foucault narra este ejercicio como una escritura de sí, mediante la cual se accedía a una experiencia de sí mismo, y como tal tenía una función *ethopoietica*: “un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”<sup>43</sup>. Porque “mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual.”<sup>44</sup>

Los *hypomnémata* eran cuadernos de escritura. En ellos se encontraban citas, fragmentos de escrituras o pensamientos del propio espíritu. Constituían una memoria material de las cosas leídas, oídas, pensadas, y en este sentido era una práctica regulada

---

<sup>42</sup> M. Foucault, (2001), ob. cit., p. 247.

<sup>43</sup> M. Foucault, “La escritura de sí” en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 292.

<sup>44</sup> Ibid., p. 295.

de la disparidad, por la reunión de elementos heterogéneos. Se trataba de un ejercicio en el pensamiento que no tenía como fin el decir lo indecible, sino captar lo ya dicho, de reunir lo leído. Una escritura que constituía con las propias palabras y las de otros un “cuerpo”, como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad, porque “lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma”.

La escritura como ejercicio personal hecho por sí y para sí es un arte de la verdad inconexa, o, más precisamente, una manera reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que en ella se afirma y la particularidad de las circunstancias que al respecto determina su uso.<sup>45</sup>

Si bien es cierto que Foucault no propone con estos estudios sobre la Grecia Clásica y la época helenística y romana retornar a una ética de la antigüedad, sí encontramos en numerosos pasajes que estos estudios permiten una actualización de la noción del cuidado de sí en el pensamiento moderno, en tanto que algo pueda producirse en su contacto.<sup>46</sup> Señala también la necesidad y urgencia de una ética del yo, como resistencia al poder político, en la relación de sí consigo. Por tanto, si bien Foucault no prescribe un retorno a una ética de la Antigüedad, sí encontramos que estos estudios sirven para encontrar elementos que permiten pensar nuestra realidad y presente, para una nueva ética del yo, “*como tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable*”<sup>47</sup>. Esta labor es parte de la tarea de la filosofía de realizar una “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos”, como interrogación de nuestra propia actualidad en sentido filosófico, como interrogación de un “nosotros” del que formamos parte y respecto del cual tenemos que situarnos. “La filosofía no es sino el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento; la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa de lo que se es...”<sup>48</sup>

## **El sí mismo como pliegue de la exterioridad (entre Foucault y Deleuze)**

Comenzaremos, una vez más, citando al heraldo Nietzsche:

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 295.

<sup>46</sup> M. Foucault, (2001), p.408.

<sup>47</sup> Ibid., p. 246.

<sup>48</sup> M. Foucault, “El filósofo enmascarado” en ob. cit., (1999), p. 223.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* –esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*.<sup>49</sup>

Nietzsche desarrolla este fragmento en el segundo tratado de *La Genealogía de la moral*, “«Culpa», «mala conciencia» y similares”. Alude al origen de la “mala conciencia”, como la modificación que se produjo en el hombre en cuanto se encontró encerrado en “el sortilegio de la sociedad y de la paz”. No contaba ya con sus viejos instintos, y estaba reducido “a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su «conciencia»”. No puede evitarse escuchar también el eco freudiano en cuanto a la represión de los instintos que da origen a la cultura. Pero nos interesa aquí aquello que Nietzsche llama la “interiorización” del hombre, aquello que fue haciéndose profundo encerrado entre dos pieles, aquél “pliegue”, con el que haría Deleuze homenaje a Foucault, haciendo referencia al eje de subjetivación de su obra.

En el capítulo “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)” de su libro *Foucault*, Deleuze señala, en referencia a *Las palabras y las cosas*, que a partir del siglo XIX son las dimensiones de la finitud las que plegarán el afuera para constituir una “profundidad”, un “espesor alojado en sí mismo”. ¿Qué quiere decir esto? De acuerdo con Deleuze, Foucault concibe la subjetivación como un *pliegue*, como una curvatura del afuera que constituye un adentro. O como un doblez, una interiorización de la exterioridad en la cual se libra la batalla de las fuerzas, donde el saber y el poder libran su lucha.

No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un YO, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo. En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí.<sup>50</sup>

Deleuze señala que si el plegamiento es una constante en la obra de Foucault, sólo tardíamente encuentra su sitio, porque sus estudios apelaban a una nueva dimensión que debía distinguirse de las relaciones de poder y de las formas estratificadas del sa-

---

<sup>49</sup> F. Nietzsche, ob. cit., (1988), p. 96.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 129.

ber. Si bien la subjetividad deriva del poder y del saber, no depende de ellos. Esa nueva dimensión es la del gobierno de sí, introducida por los griegos, una “relación consigo mismo” que empieza a derivar de las relaciones con los otros (como puede verse en los últimos cursos en el *Collège de France*, como *La hermenéutica del sujeto* 1981-1982; o los más recientes: *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984)).

En palabras de Deleuze, y a decir de Foucault, los griegos han plegado el afuera, con ejercicios prácticos.

Lo propio del afuera es la fuerza, puesto que la fuerza es esencialmente relación con otras fuerzas: en sí misma es inseparable del poder de afectar a otras fuerzas (espontaneidad) y de ser, a su vez, afectada por otras (receptividad). De ahí que surja *una relación de la fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí misma*.<sup>51</sup>

La constitución de sí mismo se da entonces a partir de cómo la fuerza se pliega sobre sí misma. Es interesante contrastar estas últimas cuestiones con aquellos fragmentos nietzscheanos que citábamos anteriormente: una pluralidad de fuerzas cuyas propiedades son las de afectar y ser afectadas, pero también la interiorización de esta lucha de fuerzas, de modo que aquello que se libra en el campo de la exterioridad quede plegado en un “sí mismo”, adquiriendo de este modo una independencia en la relación consigo mismo. Recordemos aquellas palabras de Nietzsche: “tu verdadera esencia no se halla oculta en lo más profundo de tu ser, sino a una altura inmensa por encima de ti, o cuando menos, por encima de eso que sueles denominar tu yo”.

El doblez cobra sentido en la medida en que a partir de los griegos es necesario que la dominación de los otros se doble en un dominio de sí mismo, que la relación con los otros se doble en una relación consigo mismo. Los griegos han plegado la fuerza, la han relacionado consigo misma. Y “lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, han inventado el sujeto, pero como una derivada, como el producto de una «subjetivación». Han descubierto la «existencia estética», es decir, el doblez, la relación consigo mismo, la regla facultativa del hombre libre.”<sup>52</sup>

Posteriormente, desde el punto de vista histórico, todo sistema “institucional y social” intentará incluir la relación consigo mismo en las relaciones de poder y saber. Así, la subjetivación del hombre libre se transforma en “sujeción”, en dos sentidos: por un lado, en cuanto sumisión al otro mediante el control y la dependencia. En segundo lu-

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 133.

<sup>52</sup> Ibid., p. 133.

gar, mediante el apego de cada uno a su propia identidad mediante el “conocimiento de sí”. De todos modos, a pesar de las diversas formas de sujeción histórica, siempre existirán relaciones de sí consigo que resisten a los códigos y a los poderes.

La razón del paso de los estudios de biopolítica de Foucault a las técnicas de sí puede deberse a que, como lo señala Deleuze, en sus últimos trabajos se haya encerrado en las relaciones de poder, y haya concebido las relaciones consigo mismo como una dimensión irreductible a las relaciones de poder y saber. Foucault, como Nietzsche, concluye en sus estudios sobre biopolítica que el poder no tiene por objetivo la vida, sin revelar, sin suscitar una vida que le resiste. De ahí que el carácter del pliegue, como forma de subjetivación, sea tanto el estar formado por las relaciones de fuerzas cuya exterioridad se pliega para conformar un “adentro”, tanto como el lugar de la resistencia al Saber-Poder. La relación consigo mismo es siempre un punto de resistencia, del mismo modo que para Deleuze y Guattari lo son los devenires minoritarios e imperceptibles respecto de las formas molares. “Al sujeto nunca le «queda» nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia, según la orientación de los pliegues que subjetivan el saber y doblan el poder.”<sup>53</sup>

Ya Deleuze con voz propia, piensa a qué poderes hay que enfrentarse y cuáles son nuestras capacidades de resistencia, cuáles son las formas de resistencia que hoy podemos encontrar (frente al capitalismo, por ejemplo): “La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas.”<sup>54</sup> Para decir que la lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis. “¿no asistimos, quizá, no participamos en la «producción de una nueva subjetividad»?”<sup>55</sup>

Hacia el final de ese §16 en *La genealogía de la moral*, que citábamos al inicio, Nietzsche señala que con esa *interiorización*, también había aparecido en la tierra “algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*”, cuyo final es “completamente imprevisible”, el super-hombre.

Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el «gran Niño» de Heráclito, llámese Zeus o Azar, –despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, como si el hombre no fuera

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 138.

<sup>54</sup> Ibid., p. 139.

<sup>55</sup> Ibid., p. 150.

una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa.”<sup>56</sup>

***Postfacium: la escritura de lo poshumano II.***  
***Intensidades conceptuales en una metodología expandida***

*¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades!  
¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin moveros!*

Gilles Deleuze y Félix Guattari

Esther Díaz realiza una propuesta de metodología expandida en la cual se prioriza la historia en lugar de la lógica, y arremete contra la ciencia en cuanto se presenta como neutral, así como contra toda hipostación del sujeto. Todo conocimiento, y por tanto, toda creación conceptual están atravesados por el deseo, por la subjetividad y por el poder. Por lo tanto, aquella expansión metodológica no puede sino valerse de la arqueología y la genealogía foucaulteanas, entendiendo que la primera indaga sobre las condiciones en que nacen los enunciados y que la genealogía analiza las relaciones de fuerza de las entidades estudiadas. Asimismo, el concepto de “rizoma” introducido por Deleuze y Guattari permite una percepción de lo real otra respecto de la heredada por la tradición metafísica.<sup>57</sup>

Sabemos también que en la tradición filosófica, los conceptos han corrido una suerte parecida a la hipostación del sujeto: su absolutización, aquello que Nietzsche señala como el olvido de que todo lenguaje es metáfora, que termina reduciendo lo múltiple a lo igual; pero también Deleuze y Guattari lo indican cuando dicen que “los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes”<sup>58</sup>, o que “el concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa”.<sup>59</sup>

A partir de estas cuestiones mencionadas es que las nociones de “pluralidad de fuerzas”, “devenir minoritario o imperceptible”, “pliegue de la exterioridad”, “técnicas de sí” y “sí mismo como obra de arte” con las que hemos trabajado aquí, deben ser en-

---

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *La genealogía...*, ob. cit., p. 97.

<sup>57</sup> Cfr. “Abordajes deconstructivos como estrategias de investigación”. Comunicación presentada en el *1er Congreso Internacional de Epistemología y Metodología; Investigación Científica y Biopolítica*. Buenos Aires, 11 y 12 de noviembre de 2010.

<sup>58</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2009, p. 11.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 26.

tendidas, y por tanto también trabajadas en una epistemología de la subjetividad poshumana, como “intensidades conceptuales”, debido a que entre ellas hay puntos en común y trazos que las unen. En la tradición filosófica, los conceptos han funcionado jerárquica y metafísicamente, en su consideración de entes permanentes, universales y abstractos, y su genealogía puede remontarse a las “ideas” de Platón, o incluso a Parménides. Ahora bien, si tomamos como propia aquella tarea que Foucault atribuye a la filosofía, esto es, de hacer una “ontología de nosotros mismos”, o una “ontología del presente”, si nos ocupamos históricamente en nuestras investigaciones, atendiendo nuestro presente y las condiciones propias en las que nacen nuestros enunciados, no podemos desconocer aquél llamado del heraldo Nietzsche, y no ser deudores también de quienes respondieron a ese llamado. No puede sino considerarse el modo rizomático en que procede el pensamiento.

Así, cada “intensidad conceptual” –y no cada concepto, tal como lo entiende la imagen metafísica del pensamiento– es una *meseta*, como Deleuze y Guattari nombran “toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma.”<sup>60</sup> El rizoma tiene por característica conectar cualquier punto con otro punto cualquiera, dado que no hay entre ellos una jerarquía, está hecho de dimensiones cambiantes y de líneas que permiten la fuga o desterritorialización. En un rizoma, la metamorfosis es su modo de ser, más precisamente, sacude y desenraza el verbo ser. Procede por expansión y conquista. Por eso el rizoma es como un mapa que debe ser producido. De la misma manera, hemos tomado estas “intensidades conceptuales” para mostrar la producción del pensamiento en orden a los modos y procesos de subjetivación. Una subjetividad poshumana no puede sino consistir en esa producción de sí misma, contrariamente a la idea hipostasiada moderna. Por lo tanto, una escritura que la diga, una escritura que la nombre, atenderá a este carácter autopoietico de sus propios enunciados. Y “puede leerse por cualquier sitio, y ponerse en relación con cualquier otra”, dicen Deleuze y Guattari. “Lo múltiple hay que hacerlo”<sup>61</sup>, también en el lenguaje. De allí el esfuerzo de los autores que hemos citado aquí por distanciarse del lenguaje metafísico. “Las creaciones topográficas, léxicas o sintácticas sólo son necesarias si dejan de pertenecer a la forma de expresión de una unidad oculta, para devenir ellas mismas una de las dimensiones de la multiplicidad considerada.”<sup>62</sup> Se trata, en todo caso, de otra manera de percibir, de “percibir las cosas por el medio”.

---

<sup>60</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas...*, ob. cit., (2006). p. 26.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 26.

El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.<sup>63</sup>

## ***Bibliografía***

- Cragolini, Mónica. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires, La Cebra, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- “Las tres capas de la individualidad. Infinito actual, relaciones diferenciales y grados”. En: *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, 2003.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pretextos, 2006.
- ¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 2009.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998.
- Foucault, Michel. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Barcelona, Paidós, 1999.
- La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- El yo minimalista y otros ensayos*. Buenos Aires, La marca, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1998.
- Escritos sobre retórica*. Introducción, traducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.
- Fragmentos Póstumos*. Bogotá, Editorial Norma, 1997.
- La genealogía de la moral*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998.
- Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997.

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 29.

*Schopenhauer como educador. Tercera consideración Intempestiva* Madrid, Valdemar, 2001.

*Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Mil uno Editorial, 2009.

- Parmeggiani, Marco. “Nietzsche: fragmentos póstumos en torno a “Conocimiento y subjetividad” [Traducción crítica]”. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. X (2005), pp. 177-204. Málaga, Universidad de Málaga.