

El estado como agente no soberano de la subjetividad.

Juan Pablo Sabino¹

Resumen

En la presente ponencia me propongo partir del pensamiento de Friedrich Nietzsche sobre la noción de subjetividad como entrecruzamiento de fuerzas y la crítica al Estado como un nuevo ídolo que realiza en Así habló Zarathustra, para intentar trazar algunos lineamientos que nos permitan pensar deconstructivamente la idea de Estado heredada de la modernidad. Ello nos permitirá discutir la naturalización que habita en nuestra cultura sobre la posición del estado como garante, legitimizador y asegurador de las formas de vida en-común de una comunidad. Entendiendo que dichas formas de vida comunitarias se agencian en prácticas del lenguaje, se patentizará cómo toda intervención artística, cultural y/o lingüística opera como resto que impide la totalización de la soberanía estatal dominante; permitiendo y habilitando la diferencia y la pluralidad como elementos alternativos que producen nuevas subjetividades no anticipables, ni proyectables. Y, a la vez, (in)tentar un pensar de lo que queda y de lo que resta en lo acontecido como desplazamiento a nuevas formas de estatalidad no soberanas.

¹ Facultad de Filosofía y Letras – UBA
juanpablosabino@yahoo.com.ar

El estado como agente no soberano de la subjetividad.

Se vuelve inevitable no traer a la luz del pensar fugaz que va brotando en el acontecer de estos primeros trazos de escritura que van conformando esta presentación, la sensación que provoca convocar el pensamiento de Nietzsche, particularmente en *Así Habló Zaratustra*, en un contexto que nos invita a pensar la noción de Estado y de subjetividad. ¿No es acaso esta evocación un gesto deconstructivo (para con los oyentes/lectores) y, a su vez un hacer emancipatorio en un sentido estético-político patentizado en este acto narrativo? Tal vez estas primeras intuiciones generen una extrañeza. Quizá sea mejor *dejar* que el *decir* produzca sus efectos no anticipables y la *escucha* acontezca sin la posibilidad de una dirección soberana del quién- escribiente.

En el capítulo llamado “Del nuevo ídolo” de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche comienza diferenciando la idea de Estado de la idea de Pueblo. Sentencia que entre nosotros ya no hay pueblos sino Estados. Aquí, el pensador alemán separa de manera tajante dichas categorías. Sobre el Estado comienza diciéndonos:

“¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo el Estado, soy el pueblo”.

¡Es una mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor; así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias” (Nietzsche, 1997: 86).

Para el pensador alemán, está claro que la existencia del Estado ha provocado la muerte de los pueblos ya que donde todavía hay pueblo, no sólo no se comprende al Estado, también se lo odia porque atenta contra las costumbres y los derechos. Todo en el Estado es mentira y falsedad, todo lo que posee lo ha robado. Atrae a los demasiados para devorarlos, mascarlos, rumiarlos. El Estado es para los demasiados, los superfluos. Quizá el Estado sea la segunda invención más altanera y falaz de la Historia Universal². “En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios- así ruge el monstruo” (Nietzsche, 1997: 87). Es inevitable la referencia a la filosofía de Hobbes. En la segunda sesión del *Seminario La Bestia y el Soberano Volumen I 2001-2002*, Derrida recupera del capítulo XXVII del *Leviatán* la idea hobbesiana de que el miedo es la «única cosa» que motiva la obediencia a la ley, la no-infracción a la ley y la conservación de las leyes. A su vez, “como no hay ley sin soberanía, habrá que decir que la soberanía reclama, implica, provoca el miedo como su condición de posibilidad pero también como su mayor efecto. La soberanía mete miedo, y el miedo hace al soberano” (Derrida, 2010: 63). Además, si este miedo es llevado a su expresión más extrema, es decir, el terror, será éste quien motive tanto el respeto como la trasgresión de las leyes. Derrida nos propone el siguiente ejercicio

² Aquí se hace referencia al inicio de *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral* donde Nietzsche dice al iniciar que hubo un animal inteligente que inventó el conocimiento, ese fue el minuto más altanero y falaz de la Historia Universal.

“Si traducimos «ley» por «soberanía» o por «Estado», hemos de concluir de ahí que el terror no sólo es opuesto al Estado como un desafío sino también que es ejercido por el Estado como la manifestación esencial de su soberanía” (Derrida, 2010: 64-65) . Por ello para Hobbes el miedo no tiene contrario y abarca todo el ámbito de las pasiones, incluida la pasión política. Agrega Derrida: “El sujeto político está ante todo sometido al miedo y éste es el que es aquí *el más propicio*, allí *el menos propicio*, pero no se puede no contar con él y no tenerlo en cuenta. Y el miedo es ante todo el miedo por el cuerpo, por el cuerpo propio, por nuestro propio cuerpo, es decir, por la vida. La vida tiene miedo. La vida es miedosa por esencia, el miedo es la pasión de la vida, etc.” (Derrida, 2010: 65). El amo funda su soberanía sobre el esclavo por el temor a la propia muerte. “El estado soy yo” proclama la voz de Luis XIV. Toda soberanía consiste en proclamarse por encima del otro, apropiárselo y disponer de su vida. Es más que evidente que la soberanía, las leyes, la ley, el Estado, se han establecido por contrato o convención de fuerzas, de aglutinaciones posibles de la voluntad de poder. No estamos ante algo natural, son prótesis para-*poder-vivir*.

“La oposición entre *physis* y *nomos* (naturaleza y ley), como oposición entre *physis* y *thesis* (naturaleza y convención, o naturaleza y posición), juega aquí a pleno rendimiento y de forma decisiva. De eso se sigue que la ley, la soberanía, la institución del Estado son históricas y siempre provisionales, digamos deconstruibles, por esencia frágiles o finitas o mortales, aunque la soberanía *se plantee como inmortal*. Se plantea como inmortal e indivisible precisamente porque es mortal, y divisible, estando destinados el contrato o la convención a garantizarle lo que no tiene o no es naturalmente. De modo que si la soberanía es, como dice Hobbes, «el alma del Estado», ese alma es un alma artificial, institucional, protética y mortal; sólo dura mientras la ley, la soberanía, el Estado están capacitados para *proteger* a los súbditos atemorizados contra lo que les da miedo” (Derrida, 2010: 66).

Al término «protección», Derrida le está poniendo toda la carga de lo político. Esto implica el poder que tiene el estado para garantizar cierta forma de vida a sus súbditos atemorizados. Por ello, éstos deben delegarle todo el poder de protección, perdiendo el derecho a protegerse por sus propios medios. Esto implica obedecer a lo que los protege. Se insta la soberanía porque se tiene miedo por la propia vida, por el propio cuerpo. Dice Derrida que “entre proteger y obligar a obedecer hay un vínculo esencial. «Yo te protejo» quiere decir, para el Estado, te obligo, eres mi súbdito, te someto. Ser el sujeto del miedo y ser el sujeto de la ley o del Estado, obligado a obedecer al Estado lo mismo que se obedece al miedo, es en el fondo lo mismo” (Derrida, 2010: 66). Entonces, podemos figurarnos al Estado como una especie de robot, como una especie de “prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo. Como una máquina de muerte puede servir al ser vivo” (Derrida, 2010: 49)

En el lenguaje nietzscheano el Estado aparece figurado como un artificio infernal que interviene en la vida de la política terrenal (para Nietzsche: la única existente) en la que se va estructurando y enlazando la vida en común de los individuos. Esta figura expresa la invención (política) de una muerte para muchos, pero que se presenta a sí misma como el

mejor de los modos posibles de la vida. En “De grandes acontecimientos”, Zaratustra aconseja a los reyes y a las Iglesias y a todo lo que es débil por edad y por virtud, que se dejen derribar y vuelvan a la vida para que vuelva a ellos la virtud! Y ante la pregunta del perro de fuego³ de qué es la Iglesia, Zaratustra la define como la especie más embustera de Estado: un perro hipócrita para hacer creer que es lo más importante en la tierra.

Podríamos decir que el Estado es un paso más en el tránsito de la secularización de la Institución Iglesia donde en realidad se va naturalizando la cristianización de la cultura occidental. En definitiva, es una categoría que está al servicio íntimo de todos los predicadores de muerte. Es necesario deconstruir su sentido absoluto y necesario para transvalorar su valor. El Estado se le presenta al yo como “lugar de todos”, de “buenos y malos”. Es el *topos* donde se expresa la vida en común, ficcionando ese *cum* como algo natural en el que transita la vida. Nietzsche nos dice que el Estado es lugar en que todos, buenos y malos se pierden a sí mismos. Es el *topos* en el que acontece el lento suicidio de todos – y a ello llamamos “la vida”.

“¡Ved, pues a esos superfluos! Enfermos están siempre, vomitan su bilis y lo llaman periódico. Se devoran unos a otros y ni siquiera pueden digerirse.

¡Ved, pues a eso superfluos! Trepan unos por encima de otros, y así se arrastran al fango y a la profundidad.

Todos quieren llegar al trono: su demencia consiste en creer - ¡que la felicidad se asienta en el trono! Con frecuencia es el fango el que se asienta en el trono - y también a menudo el trono se asienta en el fango.

Dementes son para mí todos ellos, y monos trepadores, y fanáticos. Su ídolo, el frío monstruo, me huele mal: mal me huelen todos ellos juntos, esos servidores del ídolo” (Nietzsche, 1997: 88).

En “La más silenciosa de todas las horas” Zaratustra comenta que todos se burlaban de él cuando había encontrado su propio camino y por él había marchado mientras le temblaban los pies. Le decían que había olvidado el camino y olvidará también su andar. Pero algo le habla de nuevo sin voz y le dice que no debe hacer caso a las burlas, que él ha olvidado el obedecer y por lo tanto ahora debe mandar. Es difícil realizar grandes cosas pero más difícil es mandarlas. Y le reprocha que lo imperdonable es que tiene el poder y no quiere dominar. ¿Acaso es posible tener el poder y no dominar? Zaratustra teniendo la posibilidad de convertirse en soberano rehúsa a dicho modo del poder. Nietzsche pudiendo convertirse en un sujeto moderno, prefirió no. No es hombre de soberanías, no es hombre de Estado, no es un hombre de rebaño, ni de demasiados ni de superfluos. Es el hombre del tránsito. Los ídolos modernos, los clásicos, los tradicionales, huelen mal. Y todos quienes siguen generando esas nuevas lógicas de dominación terminan volviéndose servidores del ídolo que crearon para servir y dar sentido a la vida. Si queremos correr y apartarnos del mal olor debemos romper las ventanas de estas construcciones modernas y saltar al aire libre. Correr bien lejos, irnos de aquí... habitar los muchos lugares donde aún sopla el perfume de mares silenciosos. Concluye en “Los Grandes acontecimientos” diciendo: “Y de nuevo movió Zaratustra la cabeza y se maravilló: «¡Qué debo pensar de todo esto! », volvió a decir.

³ Es evidente la referencia a Can Cervero (el cuidador del Hades) que Nietzsche hace en esta analogía. Pero, además, nos comenta Sánchez Pascual que es el símbolo de la plebe, y las explosiones y erupciones de dicho perro son las revoluciones sociales.

«Por qué gritó el fantasma: ¡Ya es tiempo! ¡Ya ha llegado la hora! ¿De qué -- ha llegado la hora?»-- (Nietzsche, 1997: 201). El mismo Zarathustra queda maravillado y extrañado en su corazón. Una intensa luz lo atraviesa, pero a la vez lo sumerge en una sombra inconmensurable. Un sí y un no. Una tensión. Él mismo queda desconcertado ante los enigmáticos símbolos que anuncia. El extrañamiento va tomando los corazones de quienes se animan a desafiar lo naturalizado y lo establecido.

Aquí enfrentamos una gran mentira que no sólo se llama Estado, se llama soberanía, se llama sujeto, se llama soberanía del sujeto. “Allí donde el Estado acaba, - ¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre! - Así habló Zarathustra” (Nietzsche, 1997: 89).

Utilizaremos dos ideas fundamentales que aparecen en el pensamiento de Nietzsche para desentrañar dichos horizontes futuros: la idea de entrecruzamiento de las fuerzas y de hacer-hacer.

En “De la superación de sí mismo” Zarathustra dice que la vida misma le ha confiado un misterio en el cual le expresaba que ella es la que tiene que superarse a sí misma. Luego, Zarathustra expresa la preferencia de hundirse en su ocaso antes que renunciar a la superación de sí mismo. Porque *donde hay ocaso y caer de hojas, allí la vida se inmola a sí misma por el poder*. En definitiva el ocaso de Zarathustra tiene que ver con el hacerse hombre para inmolarsse a sí mismo y así poder superarse. El mismo Nietzsche asume esta máscara en busca de su propia superación. Por lo cual, en el cuarto libro de *Así habló Zarathustra*, por momentos Zarathustra se identifica con cada uno de los hombres superiores y a la vez los rechaza. El profeta persa va superando cada una de esas máscaras para en definitiva *llegar a ser lo que se es*. “Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos” (Nietzsche, 1997: 177). Quien quiera crear –o ser un creador– en el bien y en el mal antes debe ser aniquilador y quebrantador de valores. El mal sumo es parte de la bondad suma: ésta es la bondad creadora. *Que caiga todo lo que tiene que caer, hay mucho por construir*.

“«Dar estilo» al propio carácter –¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo [...] Son las naturalezas fuertes y ávidas de dominio las que disfrutarán de su más delicada felicidad con una coacción de ese tipo, con una sujeción y perfección bajo la propia ley; la pasión de su vehemente querer se aligera ante la visión de todos los seres vencidos y serviciales, incluso cuando tiene que construir palacios y diseñar jardines, se resisten a dejar libre a la naturaleza. [...] Tales espíritus –que pueden ser espíritus de primer orden– siempre están dispuestos a modelarse y a interpretarse a sí mismos y a su contorno como naturalezas *libres*: salvajes, arbitrarias, fantásticas, desordenadas, sorprendidas –¡y hacen bien con ello, pues sólo así se hacen un bien a sí mismos! Pues una cosa es necesaria: que el hombre *alcance* su satisfacción consigo mismo –ya sea a través de este o aquel poetizar y arte: ¡pues sólo entonces se hace plenamente soportable mirar al hombre!” (Nietzsche, 1999: 167-168)

La experimentación de cada uno consigo mismo implica que cada hombre quede expuesto a no poder renunciar a todo o a mucho de cuanto suceda atravesando su cuerpo en todas

direcciones. Esto convierte a la tierra entera –a la cual Zarathustra pide fidelidad– en el escenario mayor en el que el cuerpo puede ser asumido como centro de gravedad del hombre. En él se reunirá, se aglomerará una pluralidad de fuerzas, ya sean instintos, sentimientos, afectos; ya sean conceptos e ideas que traspasan, conmueven, espantan y deleitan a los hombres, que los impulsan o reprimen en sus acciones y sus proyectos, anhelos, deseos, lo que configura el material (por decirlo de algún modo) del cual cada hombre procurará para darle un estilo a su propio carácter y así *llegar a ser el que se es*. Este será el hombre –los espíritus de primer orden, los fuertes– que asuma su propia destinación como la única tarea: esto implica una liberación para una creación. Quizá sea mejor pensar que la liberación es un momento de la creatividad de este crear, pues sería ilusorio pensar en una liberación o creación que sea de una vez y para siempre... es un momento que debe repetirse eternamente sobre uno mismo. Aquí se juega el carácter perspectivístico de la existencia. “Por encima de ti debes construir. Pero antes debes estar construido tú mismo [...] Un cuerpo más elevado debes crear, un primer movimiento, una rueda que gire por sí misma, - un creador debes tú crear” (Nietzsche, 1997: 115).

Zarathustra –el ateo– viene a anunciar al hombre futuro, viene a predicar sobre el *ultrahombre* que ha de venir. Aquel que será respuesta –provisoria– al nihilismo decadente. El mundo moderno se encuentra sin saberlo, aún mejor, sin querer saberlo, ante *un Dios nihilista*, un Dios que se aferra a la piedad. Con la venida del nihilismo y la muerte del Dios unificador de modos, estilos y formas de vida, de moral, de creencia y de verdad, se rompe la posibilidad del sueño moderno. Aquel sueño que buscaba mancomunar los intereses individuales dentro de un proyecto subjetivo que trascienda al individuo en lo social. Proyecto moderno en el que el Estado juega un papel fundamental, ya que es quien regula, garantiza y asegura la universalización de la cultura, la homogeneización de las instituciones y de los sujetos para esa vida en común dentro del Estado. La muerte de Dios viene a dejar en evidencia que ya no hay proyecto único y común, hay posibles proyectos múltiples y plurales a través de la diversidad y la diferencia, porque el hombre, la cultura, se encuentran internamente desgarradas, escindidas. Una subjetividad o una comunidad desgarrada ansía y anhela la perspectiva. Estos deseos implican riesgos que el hombre debe tener presentes para que la multiplicidad, la fragmentación en el devenir del mismo devenir no lo terminen aniquilando por completo, el hombre debe aprender a salvarse a sí mismo desde su sí mismo. En la antigüedad los dioses griegos justificaban la existencia humana, con la entrada en escena de la *ratio socrática* se pierde este fondo...

“La muerte del sujeto es, pues, igual que en el caso de Dios, la muerte de una ilusión. Justamente porque la nada se anidaba en los inicios mismos del hombre occidental, tuvo éste que inventarse para sobrevivir y desarrollarse la ficción del sujeto, de la única manera que le era posible: separando, contraponiendo el hombre a la naturaleza, al mundo, como individuo, como yo, como espíritu, como persona, etc.” (Parmeggiani, 2002: 24)

En consecuencia, la *ratio* ya no puede significar un suelo de sentido válido para la vida, sus pretensiones de verdad acaban con ella cuando sus ojos se enfrentan al abismo, al horrendo devenir de la existencia. Zarathustra el anunciador del *ultrahombre*, dice que éste es un puente entre el animal (bestia) y el hombre. El *ultrahombre* es una nueva ficción, en tanto error útil, que Zarathustra ofrece para llenar el espacio vacío que ha dejado la muerte de

Dios y dibujar el horizonte que ha sido borrado. El *ultrahombre* es el hombre capaz de soportar una terrible pluralidad sin por ello extraviarse. La pluralidad, la diversidad, que se da en la cultura es un abismo para el hombre del rebaño, no para el *ultrahombre*; el exceso de posibilidades aniquila la moderación y lo deja completamente desorientado, es por ello que se necesita, frente a los nuevos tiempos culturales, un nuevo concepto de subjetividad. Y Nietzsche entiende que lo único que puede salvar al hombre (sin perderse a sí mismo, su sí mismo) es transitar los senderos de la existencia, de la vida desde lo estético, lo artístico, siendo su *Selbst* (Sí mismo) la obra de arte a crear, moldear, formar. El *ultrahombre* como artista de sí mismo es el hombre que acepta ser él mismo una transición, es el hombre que sabe separarse de sí mismo, de lo que solía ser, logrando ser, una y otra vez, algo nuevo y a la vez consistente; es el hombre que en la transición no se dispersa.

“Mas Zaratustra contempló al pueblo y se maravilló. Luego habló así:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, –una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*.

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado” (Nietzsche, 1997: 38).

La superación del nihilismo en Nietzsche se expresa principalmente como superación de sí mismo. Hay que andar senderos y al andarlos, hacerlos; nuevos son los pasos que hay que dar –tránsitos–, hay que andar por donde aún no hay huellas: “Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos; mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre” (Nietzsche, 1997: 126). La tarea consiste en producir al *ultrahombre*. El filósofo alemán presagia la culminación del declinar del sujeto de la ratio y, por tanto, propone al *ultrahombre* –siempre provisionalmente– para soportar el tránsito... Ahora bien, el tránsito a qué, aquí hay que interpretar correctamente la intuición nietzscheana. No se trata de un tránsito a una figura (sujeto) más esencial, fundamental, verdadera; sino que en el tránsito de la existencia, del devenir, toda figura, toda máscara... *es tránsito*: “Eran escalones para mí. Los he subido. Por ello he tenido que pasar por encima. Pero pensaron que quería quedarme tranquilamente en ellos” (Nietzsche, 1998b: 163). Puede afirmarse que el tránsito es en vistas de una superación de lo actual siempre en un sentido provisional, es decir, un estado superador del anterior, pero nunca definitivo, nunca se llega a ningún lugar *ideal* donde poder “hacer tres tiendas” (Biblia de Jerusalén, 1975: Lc. 9, 33). La vida misma es tránsito, siempre buscando superarse a sí misma. Todo es juego de máscaras... Por tanto, hay que crear nuevos suelos de sentidos, hay que aprender a jugar con los conceptos sin perder el placer por el juego y sin olvidar que es un juego de ficciones. Desde la inocencia del niño garabatear nuevos mundos –incluso el divino– nuevos suelos de creencia: «*sigamos soñando sabiendo que soñamos*». En este punto se puede vislumbrar la configuración de un concepto de subjetividad como humanidad deviniente – como máscara; podemos ficcionar nuevas nociones de Estado, de comunidades que en su continuo acontecer van agenciando nuevas formas. Estilos, modos, figuras de la diversidad, de la diferencia, categorías provisorias que se vayan entretejiendo en potenciales tensiones entre

lo propio y lo en común. *El mundo y la existencia solo se justifican como fenómeno estético*. Hay mucho que aprender y hay mucho que desaprender. El juego con los conceptos en que Nietzsche nos captura laberínticamente: voluntad de poder, eterno retorno, ultrahombre, transvaloración de todos los valores, no pueden tener nunca el anhelo ni la pretensión de ser los fundamentos que sostienen un sistema de pensar, de creer, de valorar. Quizá el temor sea caer en laberintos sin salida posible, hay que encontrar hilos de Ariadna que nos permitan crear soluciones, suelos, fondos de sentido para poder vivir. Es decir, asumir perspectivas, miradas, aristas, paisajes, a partir de la cuales desentrañar el sentido del mundo y de la existencia, sin olvidar que es un sueño que queremos (elegimos) seguir soñándolo.

Mónica B. Cragnolini aclara que, en el pensamiento nietzscheano, el sujeto no es solamente la ficción lógica necesaria para reunir momentáneamente las fuerzas, sino también el *Selbst*, sujeto múltiple que es continua construcción-destrucción de figuras provisorias de la identidad, como ficciones para la determinación de la mayor densidad de las fuerzas –que están en constante cambio- en una determinada circunstancia. Se está ante un juego interpretativo de las fuerzas que devienen aglomerándose ya sea en un yo-identidad, en un mundo, en la *vida* (Cragnolini, 2006: 87ss.). Respecto a la noción de fuerza nunca hay que interpretarla como algo absoluto, se mide y se despliega sólo en relación a otras fuerzas. No hay una lucha entre supuestos sujetos últimos por imponerse los unos sobre los otros; hay, en cambio, un constituirse como sujetos en un juego de fuerzas que de algún modo los precede. Es decir, que nunca puede analizarse la creación del sí mismo aislada de todo su contexto: la individuación entendida como devenir *Ich* (yo) del *Selbst* –sin perder su carácter de provisoriedad– siempre se da en una comunidad ya interpretada e interpretándose. En ese devenir constante de interpretaciones el hombre debe volverse artista de sí mismo en tanto interpretante de su propio *Selbst*, nunca aislado... “*Por encima de ti debes construir*” (Nietzsche, 1997: 115). Nos dice Cacciari que la noción de “*Ultrahombre* «abre» o busca «abrir» hacia una dimensión que está «por encima» de toda esta historia, y que, «insistiendo» en ella, la «ultrapasa» también. *Ultrahombre* indica la *pura posibilidad*” (Cacciari, 2003: 19), y en ello quedan señalados los indicios intempestivos para una metafísica de la potencia.

En el §13 del Tratado primero de *La genealogía de la moral*, Nietzsche escribe que en el lenguaje entendemos y malentendemos que todo hacer está condicionado por un agente, por un *sujeto*. Es decir “del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza” (Nietzsche, 1998c: 51-52). Dicho sustrato no existe. No hay *ser* detrás del hacer, ni del actuar, ni del devenir. Todo agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, *el hacer es todo*. Y agrega: “En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla” (Nietzsche, 1998c: 52). Lo que queda cuestionado aquí, o lo que a nosotros no interesa dejar cuestionado aquí, es la pregunta por el ¿Quién?, o mejor dicho, por la soberanía del quién. Si la identidad en general: la de los seres vivos, la de las cosas, ¿tiene un sustrato y es causa o simplemente es el resultado provisorio de una cadena de efectos azarosos?

Escribe Nietzsche en uno de sus cuadernos:

“Si nuestro «yo» es para nosotros el único *ser* de acuerdo con el cual hacemos y comprendemos todo *ser*: ¡muy bien! Entonces resulta muy justificada la duda de si no hay aquí una *ilusión* perspectivista – la unidad aparente en la que todo se une como una línea del horizonte. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del más pobre. Por último: suponiendo que todo es devenir, el conocimiento *sólo es posible sobre la base de la creencia en el ser*” (Nietzsche, 2006: 103).

Recuperando la mirada de D. Sánchez Meca en *La experiencia dionisiaca del mundo*, podemos decir que Nietzsche adopta la perspectiva del cuerpo como autoafección de la vida orgánica, comprendiendo que el cuerpo es una pluralidad unificada de diversas «conciencias» que lo constituyen. La unidad visible del mismo encubre la pluralidad efectiva de fuerzas que crecen y decrecen, luchan y danzan entre sí, surgen, emergen y desaparecen con una cohesión y una integración entre toda clase de mecanismos, sistemas y órganos. Lo que en el nivel de la conciencia llamamos «cuerpo» como si fuese un todo unitario, una totalidad, no es más que una ficción que supone una suerte de simplificaciones y reducciones lógicas que abstraen sus componentes singulares y lo transforman en un mero concepto. Para Nietzsche el cuerpo es voluntad de poder. Es decir, vida, juego de fuerzas que interpretan y seleccionan, y que puede extrapolarse al dinamismo universal del mundo y a la totalidad de lo viviente. El cuerpo es una prodigiosa síntesis de funciones, de órganos, de sistemas y de procesos dinámicos en los que se basa la estructura visible. Aquí podemos pensar el cuerpo en distintos niveles. Por un lado, en el cuerpo individual de un sujeto humano, pero en un sentido más amplio podemos pensar en el cuerpo del Estado.

“La perspectiva genealógica, que mira al cuerpo como hilo conductor de la investigación filosófica, supone, esencialmente, esta afirmación: toda creación cultural (religión, moral, ciencia, arte, etc.) es la proyección de sensaciones elementales orgánicas, fisiológicas, relativas a un determinado grado de fuerza o de voluntad de poder. Por tanto, es el cuerpo quien interpreta. El cuerpo es lo anterior a toda objetividad. Es la fuerza que se ejerce y que se siente originariamente de forma no reflexiva como autoposición de sí misma; a partir de ella el lenguaje construye un mundo de ficciones lógico-conceptuales que funcionan ya a distancia y desligadas de esa fuerza primitiva de la autoposición de sí en la tuvieron origen” (Sánchez Meca, 2010: 130-131).

En la afirmación de que el cuerpo es el que interpreta, se está diciendo que esa fuerza de trasposición con la que interpreta se sustrae siempre y es inalcanzable para nuestra conciencia. La vida no nos permite una mediación directa con dicho entrecruzamiento de fuerzas. Nietzsche entiende que todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo. La unidad siempre es una apariencia. El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible. Aunque el *centro de la «conciencia»* no coincida con el *centro fisiológico*, sería sin embargo posible que, a pesar de ello, el *centro fisiológico* sea también el centro psíquico. La *intelectualidad del sentimiento* (placer y dolor) es decir, que es *dominado* desde aquel centro (Nietzsche, 2006: 161).

Por ello podemos inferir que toda objetivación (incluida la del cuerpo), se reduce a un concepto a partir del cual se experimenta la sensación de unidad; pero ésta sólo es un efecto del lenguaje. Los procesos de simbolización implican un complejo entretelado de codificaciones cifradas de determinados impulsos, afectos y fuerzas históricas y socio culturales en que se cristalizan formas y unidades de sentido que se vuelven elementales en la transmisión de una cultura. El lenguaje no es algo *a priori* sino que es un esquema simbólico que surge de la reducción de la pluralidad a la unidad. En él se tejen los juicios de valor, las estimaciones sobre el mundo, la lectura sobre la vida, las concepciones sobre los individuos y las comunidades, las actitudes y las comprensiones desde las cuales todo existente humano realizará su proceso de subjetivación y de socialización.

“Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo – así es como crea el concepto «cosa»...” (Nietzsche, 1998a: 55-56).

El cuerpo interpreta mundo desde el conjunto de impresiones que nos aparecen como inmediatas pero que han sido aprendidas, transmitidas, legitimadas, prohibidas, en una cadena de interpretaciones pasadas que llegan a nosotros como naturalizaciones, modos de habitar el mundo, de comprender y de logicizar la realidad de toda existencia. El cuerpo además de interpretar, está interpretado. En el fondo de toda forma cultural, de toda interpretación, hallamos la binaridad de los afectos con anclaje en el cuerpo: placer y dolor, vida y muerte. La cultura es naturalmente interpretada como un poder de producción de formas y de interpretaciones. Dicho poder se ejerce con un continuo evaluar, incorporar y fundir con el cuerpo propio sus interpretaciones, estimaciones y juicios de valor. Estas interpretaciones, estimaciones y juicios se encarnan en el cuerpo propio como un *pathos* natural y *a priori*. Según Nietzsche todo impulso es transformable, en ello consiste la autosuperación. Las manifestaciones culturales pueden ser descifradas fisiológicamente como una determinada configuración de instintos y de afectos que producen determinados mundos simbólicos, efectos de la acción interpretativa y valorativa. Nietzsche entendía que en nuestras religiones y filosofías podíamos visualizar los síntomas de nuestro estado corporal (Nietzsche, 2010: 523).

A través de la figura del espíritu libre Nietzsche se desata y rompe todas las cadenas y ataduras del cuerpo sujetado de occidente en su propio cuerpo. Una vez rotas dichas cadenas, el cuerpo desujetado se anima a arriesgar y a probar, a experimentar, a inventar y a ficcionar, otros modos de ser en el mundo. Hace y deshace, tantea y observa, el telar que es el tejido-texto del mundo y mira los hilos desordenados y los nudos que unen y atan, las huellas de las sucias manos que tejieron historias en nombre de grandes ideales. Lo «humano, demasiado humano» se ve del otro lado de lo sublime, se patentiza cómo se ordenan desordenados hilos para generar una historia de sentido, y cómo luego se olvida el proceso de la trama, el productor humano de la misma, y se adjudica el tejido a una potencia trasmundana. El cuerpo-texto olvida que él se ha escrito, y entonces surge la voz divina que sustenta esa escritura humana, demasiado humana, devenida voz de Dios o de algún *a priori* racional o de alguna naturaleza innata o vaya a saber de qué otra marioneta

de sentido de la cual hemos necesitado aferrar el sin-sentido al olvido. Nietzsche se ha entendido también a sí mismo como un cuerpo enfermo que necesitaba de una “desintoxicación”, de un proceso por el cual desprenderse de todo aquello que lo negaba como tal. Él mismo debía experimentar en su cuerpo “las tres transformaciones” del *Zarathustra*. Su cuerpo convaleciente (*se*) escribe mostrando sus inscripciones, aquellas marcas que lo sujetan a los grandes ideales, aquellas marcas de la pertenencia a instituciones que le son exigidas al individuo a cada momento. Nietzsche logra reconocer en su propio cuerpo las huellas de la metafísica y de la moral, y en este acto de reconocimiento ya está implicada su lucha contra ellas, mostrando que los supuestos orígenes transmundanos de las mismas no son más que azares y casualidades, errores y sinrazones.

La idea de sujeto soberano se asienta sobre la idea de una metafísica del acto donde la centralidad está puesta en el sujeto agente. La idea del sujeto no-soberano se asienta sobre la base de un hacer-hacer, una posibilidad de pensar-nos desde una metafísica de la potencia. ¿Será posible pensar también la noción de Estado como un agente que no ejerza su soberanía en terminos de obligaciones, deberes, garantías y seguridades? ¿Será posible una política estatal que no ejerza su soberanía sobre los cuerpos individuales en singularidades universales, naturalizadas, estereotipadas, sino en identidades potenciales? Es evidente que debemos operar intervenciones en el plano de las convenciones y naturalizaciones tejidas en las formas de vida en común aglutinadas, quizá anquilosadas.

Entendiendo que dichas formas de vida comunitarias se agencian en prácticas del lenguaje, se patentiza cómo toda intervención artística, cultural y/o lingüística opera como un *resto* que impide la totalización de la soberanía estatal dominante; permitiendo y habilitando la diferencia y la pluralidad como elementos alternativos que producen nuevas subjetividades no anticipables, ni proyectables.

Podemos, entonces, arriesgarnos a afirmar que “Del nuevo Ídolo” no es una mera crítica, es una intervención narrativa en la cultura europea de siglo XIX que puede ser interpretada no sólo como una provocación, una desfachatez más del pensador alemán; sino también, como una resistencia. Un gesto deconstructivo. Una intervención en los discursos, en las narrativas, que impide la totalización de los demasiados y de los superfluos pensamientos estatales-modernos. Un gesto político laberínticamente entrelazados en la literatura de la época. Una intervención estética que nos deja algunos obsequios categoriales para seguir resistiendo, provocando derrumbes conceptuales, abriendo la posibilidad de otear nuevos horizontes. Un ejemplo de ello se esconde en la resignificada categoría de “Pueblo”. Dicha noción en el lenguaje de Zarathustra está asociada a los contextos singulares en donde se habla una lengua propia en la moral, en las creencias, en las costumbres, entre otras cosas. “[...] cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado un lenguaje en costumbres y derechos” (Nietzsche, 1997: 86). Recuperar esta noción es recuperar una categoría que nos permita volver a pensar, a vivir y a habitar la diferencia.

Para ir concluyendo evocamos una pregunta que se realiza Cragnolini en los inicios del siglo XXI “¿“Lo que queda” y “lo que resta” son lo mismo? “Lo que queda” parece indicar una demora, una detención, “lo que resta” pareciera aludir al resultado de una decantación, resultado que, en su misma enunciación, señala posibilidades aún presentes. Sin embargo, todo lo que queda posee una cierta restancia, un dejo, algo que se sigue desplazando en el tiempo a pesar de lo ya transcurrido. Tal vez, lo que queda y lo que resta de lo acontecido

estén indicando que todo acontecer es ya desplazamiento, una disrupción en la temporalidad supuestamente continua y durable” (Cragolini, 2003).

Intervenir, provocar, martillar, subvertir las nociones, las naturalizaciones, las presencias, las ausencias, los fantasmas, las anquilosaciones en torno a la categoría de Estado no tiene otro propósito que seguir tentando e intentando un pensar político, estético, ético sobre la función performativa del Estado, sobre las posibilidades de constitución subjetiva que se nos ofrecen en nuestros contextos. En este sentido, (in)tentar un pensar de lo que *queda* es poder advertir las demoras, las detenciones, las decantaciones que están atravesando nuestras configuraciones (y esconden potencialidades). (In)tentar un pensar de lo que *resta* es evidenciar las resistencias en lo que acontece como posibilidades potenciales de desplazamiento a nuevas formas de estatalidad no soberanas.

Bibliografía.

- Cragolini, Mónica Beatriz 2006, *Moradas Nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del “entre”* (Buenos Aires: Ediciones La Cebra)
- Cragolini, Mónica Beatriz 2003, “Lo que queda y lo que resta del posmodernismo”, Jornadas de Ismos – Radiografías de una Época – Europa y América en el siglo XX, Buenos Aires, 20 y 21 de noviembre de 2003.
- Derrida, Jacques 2010, *Seminario La bestia y el soberano* (Buenos Aires: Manantial), *Volumen I: 2001-2002*.
- Cacciari, Massimo 2003, “El Jesús de Nietzsche”, en *Instantes y Azares: escrituras nietzscheanas* (Buenos Aires, Eudeba), Año 2, N° 2.
- Nietzsche, Friedrich 1997 (1972), *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial).
- Nietzsche, Friedrich 1998a (1973), *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza Editorial)
- Nietzsche, Friedrich 1998b, *El nihilismo: Escritos póstumos* (Barcelona: Península).
- Nietzsche, Friedrich 2010, *Fragmentos Póstumos* (Madrid: Tecnos), *Volumen III (1882-1885)*.
- Nietzsche, Friedrich 2006, *Fragmentos Póstumos* (Madrid: Tecnos), *Volumen IV (1885-1889)*.
- Nietzsche, Friedrich 1999 (1990), *La ciencia jovial* (Caracas: Monte Ávila).
- Nietzsche, Friedrich 1998c (1972), *La genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza).
- Parmeggiani, Marco 2002, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche* (Málaga: AnMal).
- Sánchez Meca, Diego 2009 (2005), *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, (Madrid: Tecnos).