



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Vida, potencia y diferenciación. Esbozo de una complicidad entre el pensamiento de Nietzsche y Bergson

MIGUEL RUIZ STULL

Universidad Diego Portales

Chile

Vida, potencia y diferenciación. Esbozo de una complicidad entre el pensamiento de Nietzsche y Bergson

MIGUEL RUIZ STULL

Universidad Diego Portales

Chile

Candidato a Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte con la tesis «Tiempo y experiencia: El complejo duración-materia en el pensamiento de H. Bergson». Profesor del Magíster en Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile. Profesor de la Escuela de Literatura Creativa, Universidad Diego Portales.

Esta es nuestra apuesta: que tanto Nietzsche como Bergson se hallan dispuestos en un mismo plan. O un mismo plano. Es que lo que mienta en este contexto la palabra plan o plano significa a la vez una dimensión y una estrategia de plantear problemas. En este sentido es que si invocamos una especie de vínculo o enlace o asociación, o mejor complicidad, entre el pensamiento de Nietzsche y de Bergson, no es sino bajo el signo o gesto recíproco de reconfigurar el proyecto metafísico a través de la apertura de una nueva escala que distribuye los problemas clásicos de la filosofía bajo una nueva perspectiva. El pensamiento filosófico ha de ser orientado hacia una nueva óptica y por medio de otras formas de dar cuenta de su realidad y por sobre todo de un abierto en cuanto futuro rendimiento. En otras palabras, si hay algo que coliga, o mejor, conjuga en un mismo arreglo o forma de interpretar una y otra posición filosófica es en virtud, pero también en razón, a un uso recurrente y operante de las palabras potencia y diferenciación; palabras que indudablemente para cualquier lector atento tanto de Nietzsche como de Bergson están íntimamente relacionadas con la noción de vida.¹

Hay vidas, afirma Nietzsche, cuyas dificultades rozan el prodigio; son las vidas de los pensadores. Y hay que prestar atención a lo que nos cuentan a este respecto, porque se descubren posibilidades de vida, cuyo único relato nos proporciona alegría y fuerza, y esparce luz sobre la vida de sus sucesores. Allí se encierra tanta invención, reflexión, osadía, desespero y desesperanza como en los viajes de exploración de los grandes navegantes; y, a decir verdad, son también viajes de exploración por los dominios más alejados y peligrosos de la vida. Lo que tienen estas vidas de sorprendente es que dos instintos enemigos, que hacen fuerza en sentidos diversos, parecen estar obligados a caminar bajo el mismo yugo: el instinto que tiende al conocimiento se ve obligado incesantemente a abandonar el terreno en el que el hombre suele vivir y a lanzarse hacia lo incierto, y el instinto que quiere la vida se ve obligado a buscar eternamente a ciegas un nuevo lugar en el que establecerse.²

La naturaleza del pensar se traduce desde la lectura de este fragmento primordialmente como un descubrir y un poder de inventar nuevas posibilidades de vida. La vida, en este marco, supera los límites que le fija el conocimiento, así como el

pensamiento ha de superar los límites que le fija habitualmente la vida. El pensamiento en la visión de Nietzsche, en efecto, deja de ser una mera *ratio*, un simple poder de calcular ventajas y provechos en arreglo a determinadas condiciones dadas previamente en vistas del sesgo de un interés. La vida, al contrario, deja de ser ya una simple reacción. El pensador afirma de este modo el vínculo estrecho existente entre el pensamiento y la vida: la vida hace del pensamiento algo activo; el pensamiento respondiendo de modo consecuente con este mandato transforma a la vida en algo afirmativo. El trabajo de Nietzsche a partir de esta afinidad o familiaridad con la vida, no solo aparece como el desarrollo más próximo al pensamiento presocrático por excelencia, quizá el de Anaximandro y Heráclito, sino también con la esencia del arte. Esta intuición que coloca en un mismo plano vida y arte, en cuanto poder de creación, como materia efectiva del pensamiento, lo podemos detectar notablemente descrito ya en unas sugerentes palabras del *Nacimiento de la tragedia*, palabras que a nuestro juicio serán desarrolladas en todo el resto de su obra.

Cuanto más percibo en la naturaleza esos instintos artísticos omnipotentes y en ellos un anhelo ardiente de apariencia, de redimirse por la apariencia, más me siento empujado hacia la hipótesis metafísica de que el ser verdadero, el uno primordial, como lo eternamente sufriente y contradictorio, necesita al mismo tiempo la visión arrebatadora, la apariencia placentera, para su constante redención.³

El lugar y el sentido del ser desde temprano es para Nietzsche coincidente con plantear el problema del devenir. La naturaleza, los instintos divergentes o contradictorios, nacimientos y muertes, producciones y aniquilaciones, progresos y corrupciones, todo ello se envuelve en la experiencia del devenir, de un devenir propio de la vida. Quizá sea esta la intuición esencial que recorre todo el proceso de pensamiento de Nietzsche, pensar el devenir como el plano donde se entran e irrumpen líneas de fuerzas, las cuales por su potencia deben en todo momento diferenciarse. Potencia en todo momento sufriente, que tiene por expresión artística superior la tragedia, no es sino el intento de colocar y expresar en una escena el juego de fuerzas siempre en devenir que compone y descompone estados de mundo y existencia. Pensar al fin y al cabo que lo estable es lo inestable y que lo esencial es aquello que siempre está sujeto a sus propias y constantes transformaciones. El ser en transformación, el ser en constante proceso de alteración se torna en un modo positivo para despejar la incógnita que ofrece el proceso de devenir. En otras palabras, el devenir se expresa a través de las manifestaciones de vida, y la vida a su vez se define por esta campo general de múltiples tentativas, quizá virtuales, que impelen en cada instante por verse actualizadas.

“La vida misma no es un medio para algo; es una mera forma de crecimiento de poder” *NF* 1888, 16 [12].⁴ La noción de vida en el pensamiento de Nietzsche va tomando paulatinamente, si revisamos con algo de cuidado la secuencia de escritos póstumos, los rasgos típicos de una mecánica de la fuerza y la energía. No podría ser, a nuestro juicio, de otro modo, ya que si lo que se intenta en todo momento pensar es la realidad del devenir, ello implica necesariamente un nuevo reparto de categorías, las cuales claramente no pueden corresponder a una lógica de la estabilidad y el equilibrio, dadas por ejemplo en el rendimiento de conceptos clásicos como sustancia o de sujeto.

Tomar acciones y reacciones energéticas como positivas, tomar la fuerza y las relaciones entre fuerzas en constante choque y tendientes al desequilibrio como lo real y originario, se traduce en la apertura a una nueva imagen de la experiencia que dibuja en el pensamiento de Nietzsche la génesis de nociones tan relevantes como enigmáticas, en cuanto inconclusas, como voluntad de poder y eterno retorno. Nietzsche así lo afirma

Imprimir en el devenir el carácter del ser, esa es la suprema voluntad de poder (...) Considerar lo que toda vida muestra como una fórmula reducida para la tendencia total: de aquí una nueva fijación del concepto 'vida' como 'voluntad de poder'. NF 1887, 7 [54]

Siempre Nietzsche identificará lo vivo, lo viviente, como un campo abierto de explosiones repentinas de fuerza.⁵ Esto es significativamente voluntad de poder, un querer de la potencia, del incremento y de la diferencia entre fuerzas que componen cada vez el cuerpo de lo viviente. Y es el número y la potencia de esas explosiones lo que determina primeramente el valor de algo vivo, y este valor coincide con el principio siempre en proceso de alteración que la voluntad de poder implica y propone. Y en esto coincidimos con la interpretación de Deleuze quien atribuye a esta teoría el rango de un empirismo superior, ya que la voluntad de poder:

es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina (...) no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones" (Deleuze 1962, 57)

En otras palabras, si podemos reconocer en el pensamiento de Nietzsche los rasgos de un empirismo de esta naturaleza, es bajo la célebre consigna que muchas veces en su obra usó para expresar la orientación, estrategia, plan de su propio pensamiento: *invertir el platonismo*. Esto supone una importante toma de posición respecto de la distinción entre la apariencia y la esencia, del ser de la apariencia y la forma adecuada de develar y también tratar su propia naturaleza diferencial que toma en cada momento un aspecto diferente. Si el devenir no sino este plexo global de entramados de fuerzas, la voluntad de poder no sería otra cosa que la potencia diferencial que se actualiza en cada momento en las múltiples y siempre variantes rasgos que componen cada vez lo aparente.

La *apariencia*, como yo la entiendo, es la única y verdadera realidad de las cosas, aquello a lo que le convienen todos los predicados existentes y cuya mejor manera de ser descrita es relativamente con todos los predicados, incluidos los opuestos (...) Un nombre determinado para esa realidad sería 'la voluntad de poder', esto es, designada desde el interior y desde su naturaleza proteica, inconcebible y líquida. NF 1885, 40 [53]

Si, como leemos, lo real es lo aparente compuesto por diversas y múltiples relaciones de fuerza en perpetuo conflicto, es necesario para esta apuesta ontológica reconfigurar no solo el cuadro de categorías, que de modo ulterior podrían dar razón a

este argumento, sino que de un modo más profundo, asistimos en este lugar a la redefinición de la imagen de la experiencia, la cual como antes mencionamos impuesta los rasgos de un empirismo superior. Este empirismo, que observaremos también para el caso de Bergson, debe tener la capacidad de tomar las condiciones de toda experiencia no como meramente posibles, sino como condiciones de la experiencia real, quizá al modo como ya Schelling se había propuesto como objetivo esencial de la filosofía.⁶ La fórmula, creemos, parece ser compatible con Bergson. Precisamente por tratarse de las condiciones de la experiencia real, pueden y deben ser capturadas mediante una intuición, ya que no van más allá de lo condicionado, y el concepto que forman es idéntico a su objeto. En otras palabras, las nociones fundamentales de voluntad de poder y élan vital, no son sino expresiones, más o menos equivalente, o mejor, estructuralmente homólogas, para intentar comprender la génesis constante de la variación que se presenta en lo aparente, el movimiento en variación continua con que se expresa de mejor manera el devenir. La experiencia adecuada al devenir debe ser entonces ya no la de un simple espectáculo de fenómenos para una conciencia, sino de la producción misma de estas variaciones y recorridos y desplazamientos de la materia misma que se ofrece a la experiencia en cuanto tal.

El devenir, sentido e interpretado desde el interior, sería la creación constante de alguien insatisfecho, inmensamente rico, infinitamente tenso y oprimido, de un Dios que solo se sobrepone a la tortura del ser a través de la metamorfosis y el cambio constantes: la apariencia, su redención transitoria alcanzada en cada instante; el mundo como la sucesión de visiones y redenciones divinas en la apariencia. Esta metafísica de artista se opone al examen unilateral de Schopenhauer, que no sabe apreciar el arte desde el artista, sino solo desde el destinatario: porque el arte conlleva liberación y redención en la fruición de la no realidad, por contraste con la realidad (la experiencia de alguien que sufre y desespera de sí mismo y de su realidad). *NF* 1886, 2 [110]

En otras palabras, la vida entendida desde la noción de voluntad de poder siempre ha de ser interpretada, y es la voluntad de poder la que siempre interpreta, en cada instante, como un complejo de coyunturas y variaciones, de la apariencia puesta en alteración, donde lo único constante no es sino el cambio, entendido como el lugar eminente que expresa un proceso abierto de transformaciones, convergencias y divergencias. La vida cobra así su valor por el poder de contraer y distender series de fuerza implicadas en la composición de cuerpos. Entender el devenir como vida es, a fin de cuentas, apostar por el carácter artístico y transformador que cobra por nombre en este contexto voluntad de poder. La vida, en definitiva, no se comporta bajo el signo de una totalidad, sino de una suma de potencialidades que no totaliza sus partes siempre en una contante fluxión de alteraciones, como ya desde antiguo había sido exigencia pensar para ese otro empirismo puesto en poema por la obra de Lucrecio.

Es por esto que nos hemos persuadido de que la relación entre Nietzsche y Bergson pasa indudablemente por la complejidad de entamar vida, devenir, experiencia y creación. Si el sentido de cualquier creación eminente es romper con los hábitos que esbozan o dibujan un cuadro existente que dirige continuamente las existencias hacia fines exclusivamente útiles a un determinado régimen o estado de cosas, en el campo experimental *crear es ejercer violencia contra lo que existe* y, por

ende, también contra la integridad de los seres. La naturaleza, como señalaba Bergson en su última obra, desde un punto de vista artístico es *aniquiladora de individuos y generadora de especies*, del mismo modo como Nietzsche afirmaba que donde veía vida solo podía ver voluntad de poder. Cualquier creación novedosa debe provocar un necesario estado de inseguridad, sino no se podría comprender su poder de seducción.. La creación deja de ser un juego al margen de la realidad; en lo sucesivo, el creador no re-producirá sino que él mismo produce lo real, operando en el constante devenir.⁷ En esta línea de lectura, violencia y creación, potencialidades y diferenciaciones dadas en el movimiento de lo real, no son sino los rasgos que entran el desarrollo y el gesto de uno y otro proyecto metafísico. En ambos casos, creemos, se trata de lo mismo: que pensar filosóficamente es el esfuerzo por sobrepasar en todo momento la condición humana.

Esta exigencia cierra la enumeración de tesis, que forman el cuadro general del proyecto metafísico de Bergson, tal como lo podemos leer desde *Introducción a la metafísica* (1903).⁸ “Toda realidad es, pues, tendencia, si se conviene en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente. Toda realidad es así movilidad” (Bergson 1959, 211). Si lo real es tendencia y movimiento, y principalmente dirección y divergencia en todo momento naciente, esto no es sino plantear el problema ya desde la noción de devenir. El pensamiento filosófico, la metafísica debe ser a los ojos de Bergson la disciplina experimental capaz de captar el devenir, de hacer la experiencia en duración de integraciones y diferenciaciones cualitativas. Esta operación no implica sino un desgarramiento en nuestros hábitos de pensamiento, y la destrucción de las condiciones habituales en que los objetos se nos presentan a la experiencia. Bergson afirmará que:

Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento (...) Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección que cambia sin cesar, captarla, en fin, intuitivamente. Para esto es necesario que se haga *violencia*, que invierta el sentido de la operación por la cual piensa habitualmente, que examine o, mejor, que rehaga sin cesar sus categorías. Será dirigido así por conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas. (Bergson 1959, 223)

Esta vida no es otra que la serie de tentativas que se traducen en divergentes series específicas que resisten la materia, que procede por insinuaciones y titubeos a través de una materia que siempre le resiste. Esta es la intuición fundamental que Bergson desarrolla en *Evolución creadora*: la materia como un todo inorgánico y múltiple, siempre se comportará como un obstáculo, como un problema que alienta diversas, pero igualmente efectivas, formas de resolución de parte de la vida.

El *impulso de vida* del que hablamos consiste, en suma, en una exigencia de creación (...) se introduce en la materia, que es la necesidad misma, y tiende a introducir la mayor cantidad posible de indeterminación y de libertad. (Bergson 1959, 252)

En este contexto propuesto por Bergson, la materia es siempre lo que se distiende y la vida lo que siempre se contrae como duración y memoria en las diversas

formas por este trabajo o esfuerzo sobre la resistencia de la materia. Este complicado movimiento con que opera la naturaleza puede ser traducido en la estructura compleja duración-materia, entendido como un ámbito de encadenamientos y desencadenamientos de fuerzas que siempre inquietan una forma de actualización. Este juego o lógica de fuerzas que es creador de cuerpos, individuos, formas es lo que aproxima íntimamente aquello que Nietzsche pensaba de la voluntad de poder al *élan vital* bergsoniano: “Hay que comprender el fenómeno artístico fundamental que se llama vida; el *espíritu constructivo* que construye en las circunstancias más desfavorables: de la manera más lenta –la *prueba* para todas sus combinaciones ha de ser dada de nuevo: *perdura*” *NF* 1884, 25 [438] escribe Nietzsche. Para Bergson, correlativamente, la duración, entendida como el ser de la tendencia, funciona como principio de determinación constante que coloca en variación los elementos materiales que dan una figura a la combinación; la memoria se concentra en la coexistencia de grados de diferencia cobrando el valor de una determinación recíproca contraída en los organismos y, finalmente, el impulso vital es el proceso fundamental de diferenciación que actúa como un principio actualizador de los seres vivientes. Podemos decir entonces que tanto la voluntad de poder como el *élan vital* son expresiones de uno y el mismo proceso, que no es sino el retorno constante del devenir, que altera y reconfigura cada vez aquello que se ofrece como materia real, donde lo virtual se concentra por alteración en un instante en lo actual, esto es el movimiento propio de lo que podemos llamar vida.⁹

De esta forma, tanto Nietzsche como Bergson nos ofrecen una definición de los movimientos de lo viviente conforme a esta especie de suspensión o interrupción en el dominio, cruce e interacciones de fuerzas. Es así como la vida se contrae, o bien, (a)tiende su acción en el tiempo sobre la materia que siempre ha de ofrecer resistencia conforme a un principio dinámico dado por la noción capital de fuerza.¹⁰ Del mismo modo como los vegetales concentran reservas de fuerza y energía en sus partes, o bien, como los animales se desarrollan orgánicamente bajo la forma de instinto o inteligencia, es posible comprender la vida desde este punto axial que explota lo que ahí virtualmente se ofrece a la acción. De esta manera, tanto el impulso vital como la voluntad de poder, más que desenvolverse en apariencia por una especie de espontaneidad, marcan este valor de tendencia que se exterioriza en virtud del dominio de la materia colocando en forma las diversas líneas de lo orgánico. Los movimientos de contracción que efectúa la vida pone en evidencia este ámbito de coexistencia de potencialidades, que se expresan en un instante y un lugar incierto por divergencia o diferenciación como lo prueba la diversidad de las especies animales como la singularidad de los particulares que participan de una especie en el dominio global de la naturaleza. Clinamen o Conatus, Voluntad de Poder o *Élan vital*, podrían ser sinónimos aquí de este impulso, empuje o ímpetu en que sedesenvuelve y se expresa la vida, solo en virtud de que una y otra noción pongan en relieve su aspecto más físico o material de un hacer-detonar; un explosivo que hace desplegar movimientos cada vez más fuertes en sus efectos de realidad. Una metafísica de los efectos y las alteraciones pareciese traducir de mejor manera el plano de esta complicidad aquí esbozada; pensar lo real como un sujeto definido por sus constantes transformaciones es lo que aquí convoca a Nietzsche y Bergson en cuanto pensadores de la noción de vida, de un devenir de la potencia que siempre se expresa a través de sus constantes y

siempre múltiples diferenciaciones. Diversidad y multiplicidad de la apariencia que quizá debamos comprender, y sobre todo *interpretar*, bajo el signo de aquella sonrisa alciónica de ese dios-tentador que fuera Dionisos.¹¹

Notas

¹ Los puntos de conexión posible entre Bergson y Nietzsche han sido actualmente puestos en evidencia. De modo sugerente cabría nombrar aquí los que a nuestro juicio son los más relevantes. El primero dice relación con la afinidad de ambas propuestas identifican con una metafísica o filosofía porvenir, la cual rápidamente puede ser enunciada bajo la divisa de *pensar al modo filosófico es pensar más allá de la condición humana*. Esto se traduce en una complicidad, que a nuestro juicio, presentaría tanto la apuesta de la voluntad de potencia nietzscheana como la operación del *élan vital* bergsoniano (Cf. Ansell Pearson “Beyond the Human Condition: An Introduction to Deleuze’s Lecture Course”, *SubStance* 36.3 (2007), 70). De modo más extendido, histórico y sistemático, que en este lugar no nos es posible abordar en sus detalles, pero que indudablemente es un aporte relevante a esta relación que aquí pretendemos establecer entre Nietzsche y Bergson, remitimos al texto de Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité* (Paris: PUF, 2008).

² Texto extraído desde Gilles Deleuze en *Nietzsche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962), 115-6, sin referencia en el original.

³ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2000), 58-9.

⁴ Desde ahora en adelante emplearemos la siguiente versión castellana para *Nachgelassene Fragmente* (NF): F. Nietzsche *Fragmentos Póstumos* (Madrid: Tecnos, 2007-2008).

⁵ “Donde hay algo vivo, hay explosiones repentinas de fuerza: el sentimiento subjetivo es allí el ‘libre arbitrio’. El número y la potencia de esas explosiones determinan en primer lugar el valor de algo vivo; después la dirección dada a esas explosiones” NF 1883, 16 [49].

⁶ Para este punto, ciertamente relevante, que funciona a modo de antecedente tanto de Nietzsche como de Bergson en referencia a la discusión del idealismo alemán con el proyecto crítico de Kant, remitimos al artículo de G. Deleuze, “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant” en *L’île déserte* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2002), 86ss. Para la cuestión relativa a la forma de este empirismo superior, Deleuze lo propone por primera vez en el artículo “La conception de la différence chez Bergson” (1956) en *L’île déserte* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2002), 49ss.

⁷ Cf. P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso* (Buenos Aires, Altamira, 2000), 131.

⁸ Bergson, “Introduction à la métaphysique” en *Oeuvres* (Paris: PUF, 1959).

⁹ Ciertamente tomamos como una intuición para nosotros la noción de alteración, solicitada con cierta insistencia a lo largo de este escrito cuando hablamos de una posible caracterización, si la hay, del devenir. Intuición que es del todo ciega, ya que remite a la categoría de Aristóteles de *alloiosis*, la cual ya en el contexto aristotélico presenta dificultades en su análisis y determinación, es ciertamente considerado en términos aporéticos. Cf. *De anima* 2.5, por dar el ejemplo más solicitado por la literatura crítica a este respecto..

¹⁰ “El concepto victorioso de ‘fuerza’ con el que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, necesita aún un complemento: hay que asignarle un mundo interior al que llamo ‘voluntad de poder’, es decir, un ansia insaciable de manifestar el poder, o empleo, ejercicio del poder como instinto creador, etc. Los físicos no quitan la ‘acción a distancia’ de sus principios, tan poco como la fuerza de repulsión (o de atracción). No hay remedio: hay que concebir todo movimiento, todo ‘fenómeno’, toda ‘ley’ solo como síntoma de un acontecimiento interior y servirse de la analogía del hombre para este fin. En el animal es posible deducir todos los instintos de la voluntad de poder; lo mismo que todas las funciones de la vida orgánica de esta única fuente” NF 1885, 36 [31].

¹¹ Nuevamente tenemos que pensar en filosofía es superar la condición humana, la cual siempre aparece en un estado de reducción y que por sus propias pretensiones imposta un carácter limitativo. Este es otro punto, suplementario, del encuentro entre Nietzsche y Bergson, tal como han insinuado Deleuze y Ansell-Pearson. Damos cita a, desde *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 1993), un texto que nos parece crucial en esta otra posibilidad de lectura: “– En una ocasión me dijo así: ‘En determinadas circunstancias yo amo a los seres humanos – y al decir esto aludía a Ariadna, que estaba presente –: el hombre es para mí un animal agradable, valiente, lleno de inventiva, que no tiene igual en la tierra y que sabe orientarse incluso en todos los laberintos. Yo soy bueno con él: con frecuencia

reflexiono sobre cómo hacerlo avanzar más y volverle más fuerte, más malvado y más profundo de cuanto es' '¿Más fuerte, más malvado y más profundo?', pregunté yo, asustado. 'Sí, repitió, más fuerte, más malvado y más profundo; también más hermoso' – y al decir esto sonreía este dios-tentador con su sonrisa alcióica, como si acabara de decir una encantadora gentileza" *MBM* § 295.