

**NIETZSCHE, FOUCAULT Y EL MALESTAR DE LO
HUMANO**

**NIETZSCHE, FOUCAULT E O MAL-ESTAR DO
HUMANO**

**NIETZSCHE, FOUCAULT AND THE DISCOMFORT
OF THE HUMAN**

Enviado: 31.05.24 **Aceptado:** 25.07.24

Silvana Vignale

Doctora en Filosofía. Investigadora Independiente en el INCIHUSA CCT CONICET,
Mendoza, Argentina.

Email: svignale@mendoza-conicet.gob.ar

Este ensayo versa sobre el malestar de lo humano, a partir de un entretreído entre el pensamiento Nietzsche y el pensamiento Foucault, tomados como intensidades. El malestar de lo humano es el padecimiento constitutivo del ser humano con la aparición de su alma –la herida todavía abierta sobre nuestro pasado animal– y con el cuerpo como superficie sobre la cual se manipulan sus fuerzas. Describe el encierro en la jaula de la conciencia y posteriormente el encierro en la forma-prisión recayendo sobre lo incorporeal. A partir de ello se contraponen dos escenas en la historia del pensamiento filosófico, que señalan el acontecimiento de lo humano y el del malestar de lo humano. En el último de ellos, se ubican Nietzsche y Foucault, como quienes han practicado la filosofía como experimentación consigo mismos, con atención a las cosas pequeñas, a pensar de otro modo y a una vida otra.

Palabras clave: conciencia, cuerpo, malestar, formas de vida.

Este ensaio trata do mal-estar do humano, a partir de um entrelaçamento entre o pensamento Nietzsche e o pensamento Foucault, tomados como intensidades. O mal-estar do humano é o sofrimento constitutivo do ser humano com a aparência de sua alma –a ferida ainda aberta de nosso passado animal– e com o corpo como a superfície na qual suas forças são manipuladas. Ele descreve o aprisionamento na gaiola da consciência e depois o aprisionamento na forma-prisão que recai sobre o incorpóreo. A partir disso, são contrastadas duas cenas na história do pensamento filosófico, que apontam para o evento do humano e o do mal-estar do humano. Neste último, colocam-se Nietzsche e Foucault, como aqueles que praticaram a filosofia como experimentação consigo mesmos, com atenção às pequenas coisas, ao pensar diferente e a uma vida diferente.

Palavras-chave: consciência, corpo, desconforto, modos de vida.

This essay is about the human discomfort, based on the interweaving of Nietzsche's thought and Foucault's thought, taken as intensities. The human discomfort is the constitutive suffering of the human being with the appearance of his soul –he still open wound of our animal past– and with the body as the surface on which his forces are manipulated. It describes the imprisonment in the cage of consciousness and then the imprisonment in the prison-form, which falls on the incorporeal. From this, two scenes in the history of philosophical thought are contrasted, which point to the event of the human and that of the human discomfort. In the latter, Nietzsche and Foucault are situated as those who have practised philosophy as experimentation with themselves, with attention to the little things, to thinking differently and to a different life.

Key words: consciousness, body, discomfort, ways of life.

“Y, si el hombre ha sido un modo de aprisionar la vida, ¿no ha de liberarse necesariamente en otra forma la vida en el hombre mismo?”

Gilles Deleuze

“Podemos definir la obsesión por la *metamorfosis* como una necesidad violenta, *que se confunde además con cada una de nuestras necesidades animales* impulsando a un hombre a desistir de repente de los gestos y las actitudes exigidos por la naturaleza humana: por ejemplo, un hombre entre otros, dentro de un departamento, se tira al suelo boca abajo y se pone a comer la papilla del perro. De modo que en cada hombre hay un animal encerrado en una cárcel, como un preso, y hay también una puerta, y si entreabrimos la puerta, el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida; entonces, provisoriamente, el hombre cae muerto y el animal se comporta como animal, sin preocupación alguna por suscitar la admiración poética del muerto. En ese sentido se puede considerar al hombre como una cárcel de apariencia burocrática”

Georges Bataille

1. El enredo Nietzsche-Foucault

Este ensayo es menos un texto académico que un dispositivo de lectura. Un “dispositivo” en los términos en los que Gilles Deleuze supo definirlo, a propósito del pensamiento de Michel Foucault: como “máquinas para hacer ver y para hacer hablar”; una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilínea, en cuanto entrelazamiento de objetos visibles, enunciados formulables, fuerzas en ejercicio y sujetos en posición (Deleuze, 1999, p. 155). Un texto para hacernos ver y hablar entre quienes sentimos el malestar de lo humano. Como precaución de lectura entonces, y con honestidad a quienes leen, no busco una exposición teórica que ordene las formas en que Foucault toma de Friedrich Nietzsche la flecha que él hubiere lanzado alguna vez en la búsqueda de un “médico-filósofo”. Aunque sí daré cuenta de qué modo lo *sigue* en el gesto como crítico de lo humano –“sigue” en términos derridianos, es decir, prosiguiendo un drama

escrito en diferentes actos, yendo tras él, como animal orientándose con el olfato, rastreando huellas, una dirección o un sentido—. De manera que lo que expongo aquí es un enredo entre dos pensamientos, más que detectar la inasible voluntad de un autor de tomar algo prestado para su propia filosofía. No priorizaré, en consecuencia, sino un paisaje: el modo en que el pensamiento Nietzsche y el pensamiento Foucault –tomando a cada uno de ellos como intensidades, como el ajuste de dos composiciones de fuerzas que experimentaron con su propia vida y que hicieron del pensamiento una potencia que no se redujo a sus conciencias– se encuentran próximos, en un mismo campo discursivo, en los bordes y en los límites del pensamiento filosófico tradicional y académico. Sin pretender decir a mis lectores cómo leer, me encuentro en la obligación de advertir cómo escribo: mediante un diagrama de fuerzas dispuesto de tal modo en el que vamos y venimos, localizando tensores para una armadura elástica, cosiendo por determinados puntos un tejido entre Nietzsche y Foucault sobre lo que aquí nombramos como el malestar de lo humano.

Preguntarse por la crítica al humanismo y al antropocentrismo en Nietzsche y en Foucault es asumir que hay un tejido que –independientemente de las referencias epistemológicas de Foucault al pensamiento de Nietzsche respecto de una política de la verdad y de la cuestión del método genealógico, como puede corroborarse en las conocidas referencias explícitas a Nietzsche en *El orden del discurso* (1970), las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) y la primera de las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas* (1973)–, se puede realizar entre ambos autores una conjetura de cómo abordar eso que Rosi Braidotti llama “el cansancio de ser humano”, para referirse a los modos en que estamos exhaustos a partir del cansancio teórico, del cansancio postrabajo y del cansancio democrático, como parte de la condición posthumana (Braidotti, 2022). Aunque –agrego aquí– también por la forma en que nos constituimos como humanos, por la forma en que la constitución del alma hiende nuestro cuerpo animal, en cuanto la herida sobre nuestro pasado animal provoca un padecimiento sin nombre. Decimos de manera independiente a las expresas referencias, puesto que hay una preocupación común a ambos autores, el problema de la constitución histórica de lo humano como objeto de pensamiento filosófico, aunque también una inquietud por *cómo llegar a ser otros de los que somos* –que no se reduce a la tarea genealógica–. Nietzsche y Foucault comparten su crítica al idealismo y a los universales antropológicos a partir de su posicionamiento en la historia del pensamiento filosófico. Los anuncios de la muerte de dios y la muerte del hombre funcionan –para quienes estamos en el presente– no sólo como un presagio o diagnóstico del nihilismo reinante, sino como una tarea. Si bien demuestran un mayor desenvolvimiento en las fuerzas del nihilismo y las de la sumisión y servidumbre de sí, nos revelan también un

trabajo para que aparezca algo nuevo en la Tierra. En otras palabras: un anuncio comporta una tarea, un compromiso con la propia experiencia del malestar de ser humano. Así, la muerte de dios y la muerte del hombre –como anuncios y como acontecimientos del pensamiento– no redundan en un nihilismo triste ni en una forma pesimista que constataría un extravío del ser, sino en la potencia de una nueva forma de vida y de un nuevo modo de pensar, en la creación de nuevas formas, en la revitalización del pensamiento.

2. La jaula en la que estamos encerradas y encerrados

Hay numerosos pasajes en los que Nietzsche muestra la constitución de lo humano o, mejor dicho, el tránsito –que no debiera entenderse como “evolución”– entre el animal y el animal-humano. Cada uno de esos pasajes –en los que se expresa la renuncia o la transformación de los instintos dominantes, la constitución de la verdad asociada a la moral, el engreimiento por el intelecto, el modo en que lo humano se constituye a partir de una camisa de fuerza social– no son expresados exclusivamente por el afán del método. También encontramos en ellos una profunda crítica a lo humano en tanto opción por una nada segura, por las certezas en lugar de una carreta de hermosas posibilidades, por la pérdida del sentido de nuestras vivencias, por la seguridad, por un alma que huele mal, por un mundo más allá que niega la vida, así como por el lugar que el hombre se ha asignado a sí mismo.¹

En el célebre párrafo 16 del Segundo Tratado de *La genealogía de la moral*, da cuenta del tránsito del animal al animal humano, a partir de un vuelco en la función de sus instintos, en la reducción de aquellos a uno solo: a pensar, a razonar, a calcular, es decir, a su “conciencia” (Nietzsche, 1998, p. 96). Maniobra que se realiza mediante lo que Nietzsche llama la *interiorización del hombre*: los instintos que no se desahogan más hacia afuera y se vuelven hacia adentro. Tal modificación ocurre para Nietzsche cuando el hombre –el ser humano– queda encerrado en el embrujo de la sociedad y de la paz. “Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar”, dice (Nietzsche, 1998, p. 96), que no es otro –de acuerdo a lo que desarrollo aquí– que el malestar de lo humano, el malestar de la conciencia como acceso privilegiado al mundo y a sí mismo, la forzosa pérdida de sensibilidad en lo tocante a maneras de percibir, de tomar, de recibir, de atención a sí mismo –al cuerpo–, relegando paradójicamente todas nuestras funciones a un aparato que ofrece más seguridad que “conocimiento”. Este malestar que es expresado por Nietzsche como “el

¹ Utilizo el término “hombre” cada vez que así ha sido utilizado por un autor, y también cuando designo con él la formación humanista en torno a esa figura, y reservo el vocablo “ser humano” para referir nuestra especie desde una posición crítica respecto del humanismo y del antropocentrismo.

sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*", producto de la separación violenta de su pasado animal, "resultado de un salto y de una caída" –que haría aparecer en la tierra algo tan contradictorio y lleno de futuro, modificando el aspecto de la tierra de manera esencial– (1998, p. 97). Se trata de la construcción de la conciencia como jaula, un "interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles" (1998, p. 96) que fue separándose y creciendo, adquiriendo profundidad, como un plegamiento, como si el alma hubiera aparecido en esa violencia y fuerza de los instintos torciéndose contra el hombre mismo, generando una cámara, una región interna que nos permitiría –tiempo después– decir "yo", "quiero" o "elijo". ¿No estamos encerrados allí, acaso? ¿No continuamos siendo "este animal al que se quiere «domesticar» y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula", "este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto", "este prisionero añorante" (1998, p. 97)?

Con anterioridad a *La genealogía*, nuestro heraldo de la sospecha había señalado de igual forma a la conciencia, en el breve y póstumo texto "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Dejando aquí de lado la cuestión de la invención del conocimiento, quiero señalar un párrafo que me hace imaginar una escena: la del ser humano como una luz encendida en el medio de la oscuridad, sin buscar con esta imagen transmitir ninguna dignidad: un foco que no puede alumbrar más que el cuarto en el que se halla, desconociendo su entorno, ciego a su alrededor, inmóvil. "¿Qué sabe propiamente el hombre de sí mismo?", se pregunta Nietzsche,

¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, para cautivarlo y encerrarlo en una conciencia soberbia y engañadora, apartada de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de la sangre, de las complicadas vibraciones de sus fibras? La naturaleza arrojó la llave, ¡y que tenga cuidado aquél que –movido por una funesta curiosidad– pueda mirar una vez a través de una hendidura hacia afuera y hacia debajo de esa cámara de la conciencia y vislumbrar que el hombre descansa sobre lo despiadado, codicioso, insaciable y asesino; y que en la indiferencia de su inconciencia vive, en sueños, prendido al lomo de un tigre! (2009, p. 27)

¿Qué sería mirar hacia afuera y hacia abajo, para nosotras y nosotros prisioneros, apartados de nuestros intestinos y metabolismos, de lo que circula y nos mantiene vivos, de la apreciación de nuestras vivencias, de lo que borbotea por debajo de la línea que no queremos cruzar, la que tensa nos ofrece una identidad, la que nos oculta de qué estamos hechos? Y si hay un encierro, ¿esa llave arrojada, esa llave desaparecida, no es la que no solamente nos impide *salir*, sino también la entrada de cosas, un flujo, una circulación de aire –lo que nos dificulta, también, *respirar*–? Se reitera aquí cómo es que – pese a los esfuerzos de una larga tradición filosófica– aún somos *desconocidos para nosotros mismos*

(Nietzsche, 1998, p. 17), y la conciencia nos ofrece –como dije hace un momento– más seguridad que conocimiento. O, mejor dicho: que el *conócete a ti mismo* no es sino el destino del hombre, en términos de que es lo único sobre lo que tiene visibilidad, lo único que se alumbra, el interior de una recámara. Jacques Derrida repara en estas palabras de “Sobre verdad y mentira” para ofrecer una interpretación: la transgresión no es realizar la copia de la llave para abrir una cerradura, sino mirar por una hendidura: con ello se arriesga la cordura y la vida. Al mirar por una hendidura, lo que podríamos mirar es el cuerpo y el inconsciente, porque contrariamente a lo primero que imaginamos, “no se trata de mirar, por la hendidura, *dentro de* una cámara oscura, fuera de la cual deberíamos permanecer, una vez tirada la llave, encerrados en cierto modo”. “El cuerpo y el inconsciente son el afuera”, dice Derrida (2021, p. 234). En otras palabras: la habitación cerrada con llave no es el cuerpo –como cárcel del alma–, ni el inconsciente –al que tenemos vedado nuestro libre acceso–, sino la conciencia que nos separa del mundo, burbujas replegadas comunicadas entre sí por el habla. El malestar de lo humano podría resumirse en nuestra sospecha de encontrarnos en nuestra inconsciencia prendidos al lomo de un tigre, en la posibilidad fatal de asomarnos por la hendidura, en el impedimento de ir a ese lugar –afuera– donde sólo migramos en sueños. Y algo más sobre esto: ese foco iluminado nos hace identificarnos con él y todavía más, concebirlo como centro de un lugar del que nada sabemos y donde reina la oscuridad. Sin ninguna sospecha de estar rodeados de una miríada de otros puntos no humanos que también reclaman su perspectiva.

No es el cuerpo la cárcel del alma. Si hay continuidad entre Nietzsche y Foucault –a la manera de *seguir* la punta de un ovillo– uno de los temas ha sido éste. De uno a otro puede advertirse el desarrollo entre la culpa, la pena, la responsabilidad y la constitución del individuo, las formas –por ejemplo– en que el ideal ascético retratado por Nietzsche se expresa en los dispositivos de la pastoral cristiana que estudió posteriormente Foucault. Es posible seguir el entrelazamiento entre lo económico, lo jurídico y lo moral que constituye nuestros procesos de subjetivación, nuestros modos de ser sujetos y la constitución de la individualidad, a partir de una modulación en el método. De una genealogía que trabaja a partir de un *a priori* histórico no fechado como el de Nietzsche, a un *a priori* histórico que data mediante el archivo. El objetivo de *Vigilar y castigar* no es sino “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar” (Foucault, 2008, p. 32), con la precaución de no tomar las nuevas formas de castigo modernas –el encierro– como un progreso del humanismo. La historia del poder punitivo es también la de la genealogía del alma. Y el alma no habría que considerarla como una ilusión.

Porque existe, tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, y de una manera más general, sobre aquellos a quienes se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. (Foucault, 2008, p. 39)

Foucault estudia el cerco político del cuerpo, la gestión de sus fuerzas, la forma en que la disciplina “aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política)” (Foucault, 2008, p. 160), disociando el poder del cuerpo –lo que en términos de Nietzsche podríamos expresarlo como un *devenir reactivo* de las fuerzas del cuerpo, en cuanto se separa a las fuerzas de lo que ellas pueden–. El malestar de lo humano pasa, en consecuencia, también por el cuerpo como superficie sobre la cual se manipulan sus fuerzas: los instintos salvajes domesticados por una anátomo-política que nos ordena y vuelve predecibles al mismo tiempo que útiles y obedientes. Es ese cerco político lo que hace aparecer el alma: mediante un procedimiento de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción. No es difícil acercarse a la escena nietzscheana, de un alma volviéndose contra sí misma, constriñéndose a la obediencia a su propia conciencia como instinto dominante, a esta otra operación expresada por Foucault, mediante una modulación histórica y política, de un alma humana que surge de la domesticación de sus fuerzas, coaccionando su conducta. Nuestro malestar humano: el descentramiento del cuerpo; ese alma que se vuelve nuestro centro gracias a las maneras en que se disciplinan nuestros cuerpos, nuestras conductas, nuestros roles, que se construyen nuestras identidades, que nos identifica a una instancia incorpórea de la que tenemos certeza. “Este alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber”, dice Foucault (2008, p. 39), y sobre esta realidad se han construido otros conceptos, como los de “psique”, “subjetividad”, “personalidad”, “conciencia”. El filósofo francés nos advierte, no debemos engañarnos: no se ha sustituido al alma –como ilusión de los teólogos, ese alma del que habla tanto el platonismo como el cristianismo– por un hombre real –objeto de reflexión filosófica, o producto de las estrategias de objetivación y sujeción–, puesto que “el hombre es el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él”, ese alma mal constituida, producto de la gestión de las fuerzas del cuerpo, lo que hace pensar a Foucault que también el alma, como instrumento de la anátomo-política, es la prisión del cuerpo (Foucault, 2008, p. 39).

De manera que es como si el encierro en el cuarto de la conciencia del que hablaba Nietzsche, se redoblara aquí, en la medida en que la forma-prisión como

encierro del cuerpo recae sobre lo incorporal, sobre el alma. Ya no se trata de los suplicios crueles que tenían por finalidad el castigo físico. El cuerpo es un intermediario, se interviene sobre él no porque el castigo se aplique al cuerpo mismo, sino sobre la libertad. “No tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él algo que no es el cuerpo mismo” (Foucault, 2008, p. 20). El humanismo que una vez nos encerró en el la jaula de la conciencia, nos encierra posteriormente tras los barrotes de una celda. “Privar de todos los derechos sin hacer sufrir” (2008, p. 20), dice Foucault. Nietzsche también lo había expresado al decir que la fuerza que actúa en los grandes artistas de la violencia, esa fuerza constructora de Estados “es, en efecto, la misma que aquí, más interior, más pequeña, más empequeñecida, reorientada hacia atrás, en «el laberinto del pecho»” crea la mala conciencia y construye ideales negativos, y la materia sobre la que se descarga esa fuerza conformadora y violentadora es “el hombre mismo, su entero, animalesco, viejo yo” (Nietzsche, 1998, pp. 99-100), como secreta autoviolentación. Así es como el instinto de libertad es reprimido, “retirado, encarcelado en lo interior y acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo” (Nietzsche, 1998, p. 99). Del encierro de la mala conciencia a las instituciones disciplinarias, acaso luego, en nuestras sociedades de control, nos encontremos presas y presos de un nuevo panóptico, de una nueva forma tan artificial como la prisión, de una inteligencia algorítmica que nos indica qué pensar, qué desear, qué sentir, cómo relacionarnos. Y también cómo anestesiarnos. Recordemos que una de las funciones que Nietzsche le concede a la conciencia es su *actividad maquinal*, como amortiguación de la sensibilidad, el alivio que ofrece el trabajo en cuanto el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento y la conciencia invadida por un hacer, quedando poco espacio en la conciencia “¡pues es estrecha esa cámara de la conciencia humana!” (1998, p. 156). Del mismo modo, la actualidad de las siguientes palabras de *Vigilar y castigar* nos invita a ser pensadas ya no tanto para la forma-prisión, sino para la prisión mayúscula del destino de nuestras sociedades: “recurrir a la psicofarmacología y a diversos «desconectantes» fisiológicos, aun en forma provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad «incorporal»” (Foucault, 2008, p. 20).

Una cuestión más respecto del estrechamiento de la conciencia, a propósito del análisis de Wendy Brown sobre cómo el neoliberalismo profundiza las fuerzas nihilistas en nuestro tiempo. Para ella, el lado economizante del neoliberalismo le ha dado más fuerza al nihilismo, provocando mayor sumisión en los procesos de subjetivación, lo que en resumidas cuentas lo ha definido como una *desublimación de la voluntad de poder* (Brown, 2020). Esa desublimación de la voluntad de poder es una especie de adelgazamiento de la conciencia, con la que el nihilismo, vaciando a los valores de su fundamento y verdad, disminuye el

reclamo de la conciencia formada y encadenada a valores (Brown, 2020, p. 190). Puedo agregar que esto es producto también de la intensificación de la actividad maquina que mencioné hace un momento en nuestro presente, teniendo en cuenta que las nuevas relaciones con el trabajo desdibujan las fronteras entre lo personal y lo laboral, en la permanente inversión sobre sí mismos a la que estamos sujetos. Ese adelgazamiento es para Brown como un reenvío de la voluntad de poder hacia afuera, liberándonos de la culpa, lo que trae como consecuencia no solamente una falta de identificación con los intereses de la clase social a la que pertenecemos, sino también la cada vez mayor tolerancia a la violencia política y social. En su análisis Brown (2024) efectúa un señalamiento a Foucault sobre su extrañamiento Nietzsche, al haber reducido a la voluntad de poder a un análisis físico y eliminado el drama psíquico de constitución de la conciencia. Es cierto que Foucault no se detiene en la escena del resentimiento ni del triunfo de la moral de los esclavos, pero quizás Brown simplifique a Foucault al decir que esta omisión comportaría una teoría débil del sujeto y una homologación de las resistencias con las prácticas de libertad. Dado que, en la genealogía del alma moderna, podría pensarse que Foucault sigue a Nietzsche en el problema de la gestión de las fuerzas de la voluntad de poder –como lo he señalado, con el modo en que la disciplina utiliza las fuerzas de nuestros cuerpos al mismo tiempo para volvernos productivos y obedientes–. Conviene recordar rápidamente que en *La genealogía de la moral* Nietzsche nos sugiere que el engaño consiste en llamar “libertad” a la debilidad, es decir, a la voluntad de no exteriorizar la propia fuerza (y, por lo tanto, a dirigirla contra sí mismo). Leído de este modo, Foucault sí atiende “la dirección de la voluntad de poder, voluntad que potencialmente, pero no solo potencialmente, estimula el deseo de libertad” (Brown, 2024, p. 120), como le solicita Brown. No solamente en la gestión de las fuerzas del cuerpo por la disciplina –que podemos entender a partir de ese devenir reactivo de las fuerzas que constituyen el alma moderna–. También, y sobre todo, teniendo en cuenta el trabajo de los últimos años en torno a los griegos y la inquietud de sí –algo habitualmente pasado por alto en términos de la voluntad de poder para la reconstrucción de las resistencias políticas en la obra foucaultiana, desarrollo que sospechamos además queda incompleto por su muerte–.

Más allá de estas disquisiciones, en el reciente siglo veinte, en el que se dijo que “la economía es el método, pero el objetivo son las almas”, todavía le llamamos “libertad” al mérito y la voluntad de no hacer nada respecto de lo que *podemos*, a elegir no atender a la propia gestión de nuestras fuerzas, cuando se han debilitado todas nuestras defensas y posibilidades de resistir, a hacer uso público –me gusta más llamarle un “uso prudente”– de la razón. Las astucias de la conciencia, del humanismo y de la razón nos han dejado ya sin armas para defender más salvajemente al tigre sobre el que vivimos en nuestros sueños.

3. La escena de lo humano y la escena del malestar de lo humano en la historia del pensamiento filosófico

Hasta aquí he presentado el malestar de lo humano en uno de los entramados posibles entre Nietzsche y Foucault. La elección por la cuestión de la conformación del alma humana no es arbitraria; en todo caso, me da pie para evidenciar lo que sigue, en torno a dos momentos en el pensamiento filosófico. Por una parte, el momento cartesiano, blasón del humanismo, que se constituye en testafarro de un pensamiento de la interioridad –bodas entre la metafísica de la identidad y el gobierno de la individualización de la pastoral cristiana y posteriormente de los Estados–. Por otra, el momento Nietzsche, “el filósofo analista de la vida y de la fuerza” (Foucault, 2023, p. 179) como lo nombra Foucault, que se opone al momento del filósofo de la interioridad, aquél que comienza expresando y haciéndonos visible el malestar de lo humano. Foucault, más próximo a nosotras y nosotros, para quienes compartimos un mismo periodo de su tiempo vital, ha *seguido* el llamado nietzscheano que decía todavía estar esperando un médico filósofo que –por oposición a todo idealismo y abstracción– fuera tras el problema de la salud global de un pueblo, de una época, del género humano, y tuviera el coraje de llevar hasta el final su sospecha: “de lo que se trataba hasta ahora en todo el filosofar no era en modo alguno de la «verdad», sino de otra cosa, digamos que de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida” (Nietzsche, 2011, p. 35). Y es gracias a él que me es posible *periodizar* de este modo la historia del pensamiento filosófico –acaso sin ninguna pretensión de “periodizar” en término de etapas, sino más bien como forma de situarnos a partir de escenas y acontecimientos, para conocer los efectos de un viento originado más allá de nuestros nacimientos, que se encuentra como marca en las formas en que somos humanos–.

Si la escena que funda lo humano como pensamiento de la interioridad en la filosofía, un hombre sentado al lado de una estufa, solo, pudiendo abstraerse completamente del cuerpo y de sus sentidos para expresar, respondiendo a la pregunta ¿qué soy?, “una cosa que piensa” (Descartes, 1961, p. 55) –escena que nombra desde otra perspectiva el encierro en la cámara de la conciencia–, la escena del malestar de lo humano es la de un pensamiento de la exterioridad que, ya no pudiendo contener un tumulto de fuerzas ordenadas en torno a un yo, se abraza al cuello de un caballo llorando –mirar hacia afuera y hacia abajo por la hendidura de la jaula resulta extremadamente peligroso para quienes nacimos con la herencia de cierta constitución–. “Yo parto la humanidad en dos mitades” (Nietzsche, 1986, p. 453), dijo Nietzsche unos días antes del derrumbe de Turín, en donde renuncia a su humanidad en un acto performativo, con la pérdida de

la razón.² Quedémonos con ello, ya que con esta segunda escena no busco expresar que la única forma de transitar de lo humano a una nueva forma sea la locura. Ni siquiera esgrimir alguna hipótesis de un *paso en falso* dado por Nietzsche en el ejercicio de experimentación de sí mismo. Si la conciencia, esa jaula, y todavía más la unidad ficticia de un yo, nos permite sostener el pliegue de la exterioridad (la conformación de ese adentro que se fue ensanchando), si nos permite anudarnos en torno a determinado remolino de la voluntad de poder, es para evitar dos formas de dispersión de las fuerzas y de raptó por parte de la multiplicidad y de su movimiento incesante: la locura y la muerte. La muerte llegará, de cualquier modo, cuando el proceso natural de nuestras células ya no pueda sostener en torno a sí una fuerza centrípeta. Pero la locura es aquello que nos amenaza desde afuera de la cámara, de modo permanente. Tal vez, como lo sostiene Dorian Astor, el problema con la razón –que Nietzsche asimila a veces a la conciencia y a la memoria– es un asunto de dosificación: es un extraordinario instrumento de lucha contra el caos de las imágenes, contra la anarquía de la imaginación (Astor, 2018, p. 201). Del otro lado, el problema es el exceso de conciencia, al que nos encontramos sometidos. Como equilibristas, como experimentadoras y experimentadores, se trata entre ambos extremos de nuestros más grandes peligros. En consideración del acontecimiento de partir a la humanidad en dos mitades, este también da paso a una nueva forma de vida, a responder a la pregunta *quiénes somos nosotros*, nosotros que no somos el sujeto abstracto del *cogito* cartesiano que nuestra escritura filosófica ha naturalizado: un yo que, con su *identidad evidente y charlatana*, en su universalidad, es *cualquiera*.

*

Excursus. Podemos también contar de otro modo la historia de la filosofía, no tanto por aquello que las filósofas y filósofos dijeron o por sus sistemas de pensamiento, sino por lo performático de sus actos. Si Sócrates aceptó el castigo de beber la cicuta y con ello demostró a los demás el peligro que acecha a la filosofía, a saber, que el pensamiento es una amenaza para los modos en que se constituye institucionalmente lo humano (y evitando el exilio demostró además que la filosofía no necesariamente es obediente, no necesariamente responde a la amenaza), Nietzsche al perder la razón encarnó lo insoportable que puede ser individualmente el malestar de lo humano, e inauguró con ello un tiempo en que nos ha obligado a preguntarnos lo que no fue obvio hasta ese momento: la

² He trabajado en otro ensayo este suceso no sólo como acto performativo del abandono de la propia humanidad, sino como acontecimiento para la historia del pensamiento. Cfr. Vignale, S. (2023). Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana. *Revista Eikasía*. Nº 118. Noviembre-diciembre de 2023.

relación entre subjetividad y verdad, como lo propiamente humano. Su gesto performativo afirma la diferencia con lo humano, pero a nuestro pesar, pues nos coloca en un rango de seres adaptativos, mediocres, animales enfermos que, a falta de otro tipo de fortalezas, desarrollamos la conciencia y el pensamiento, ejerciendo una de las violencias más terribles sobre nosotros mismos, sobre nuestros instintos, configurando eso que más tarde hemos llamado el alma, y que nos hace identificar más con un ser alado que con un animal. Escenas que expresan la violencia por dos lados: desde hace más de dos mil años, la filosofía siempre amenazada de muerte; desde casi el umbral del siglo XX, el malestar de lo humano amenazado para siempre por la locura. Dos caminos que amenazan la institucionalidad de la comunidad y del individuo soberano.

Cerraré este *excursus* con palabras de Foucault, cuando dice que “en la locura se encuentra ya la muerte” (Foucault, 2010b, p. 31), “se trata aún de la nada de la existencia, pero esta nada no es ya considerada como un término externo y final, a la vez amenaza y conclusión. Es sentida desde el interior como la forma continua y constante de la existencia” (Foucault, 2010b, p. 32). La locura, convertida en universal, se confundirá con la muerte.

Ya no es el fin de los tiempos y del mundo lo que retrospectivamente mostrará que los hombres estaban locos al no preocuparse de ello; es el ascenso de la locura, su sorda invasión, la que indica que el mundo está próximo a su última catástrofe, que la demencia humana llama y hace necesaria. (2010b, p. 32-33)

Si al comienzo fue una condena a muerte, y recientemente la pérdida de la razón, cabe preguntarnos cuál será el próximo episodio en la filosofía.

*

En “Prefacio a la transgresión”, la figura de Nietzsche aparece nombrada por Foucault en el marco de las muchas posibilidades de un sujeto hablante en la filosofía, que va “desde las lecciones de Homero hasta los gritos del loco en las calles de Turín” (Foucault, 2010c, p. 153). Se pregunta entonces quién es el que allí ha hablado, si el filósofo o el primero de los no filósofos. Sugiero: ¿el primer filósofo no humano? Foucault identifica en la multiplicidad de voces de Nietzsche (el viajero, la sombra del viajero, Zarathustra, el mono y el superhombre, Dioniso y Cristo) el hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, como una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo, y como el fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico. Forma soberana y primera de un filósofo que se hallaba encerrado en su propia luminaria, el filósofo-foco encerrado en su propia conciencia solipsista, para quien la verdad era algo posible de deducir tan sólo con la propia luz de la lamparita de la jaula. A la inversa del movimiento que ha sostenido la sabiduría occidental desde Sócrates

(la unidad serena de una subjetividad que en él triunfaría), Foucault expresa que, lo que aparece con Nietzsche, es la posibilidad del filósofo loco (2010c, p. 154).

A propósito de estas cartografías temporales –si se me permite el oxímoron–, es Foucault quien para los mismos años del “Prefacio a la transgresión”, más precisamente en 1966, ofrece, desde mi lectura, dos momentos confrontados de la filosofía, en un ensayo recientemente publicado, titulado *Le discours philosophique* (2023). En primer lugar, la tradición filosófica a partir de Descartes, que aseguraba –dios mediante– la unidad del sujeto humano que va del deseo al conocimiento, a través del recurso a una primera persona filosófica –persona que parece dominar todos los tiempos, todos los lugares y todos los temas, y cuya principal función era la de unir el contenido de una verdad a la forma de una certeza–, un sujeto filosófico que es desplazado de su ahora y transformado en pura conciencia de sí. Y por otro lado, lo que ha sido desde Nietzsche la filosofía como diagnóstico, no tanto como un discurso sobre el mundo con la exigencia de una práctica, sino constituyéndose a sí misma como una práctica, como un acto político, como un ataque (Foucault, 2023, p. 180). Al desmontar a dios de la verdad –y, por lo tanto, al sujeto de conocimiento–, Nietzsche hace aparecer una pluralidad de sujetos, una pluralidad de voces entrecruzadas. En lugar de ese filósofo que se borra a sí mismo de su propio discurso –o se refugia en su propia jaula, descubriendo ideales y tomándolos como verdades en sí mismas–, “tenemos ahora al filósofo que hace hablar por él a su carácter, a su complexión, a su enfermedad, a la irritación de sus nervios, por lo que luego debe designar al sujeto de ese discurso filosófico de una forma rigurosamente demostrativa: *Ecce homo*” (Foucault, 2023, p. 183).³ Se trata de un filósofo que dice no haber prestado nunca atención a los conceptos de “Dios”, “inmortalidad del alma”, “redención”, “más allá” (Nietzsche, 1996, pp. 35-36), sino a las “cosas pequeñas”, la alimentación, el metabolismo, el lugar, el clima, la recreación (Nietzsche, 1996, p. 53), por lo tanto, a aquellas cuestiones de las que nos separa la jaula de la conciencia, como lo refería en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (las circunvoluciones de los intestinos, el flujo de la sangre...). No creo equivocarme al decir que ha cambiado la pregunta. No “¿qué soy?” sino “¿quién soy?”, interrogación que desplaza la respuesta del alma al cuerpo y de lo universal a lo particular, abriendo una pluralidad a los diferentes modos en que puede singularizarse una vida, cada uno de acuerdo a la configuración de un singular remolino de fuerzas. Foucault sugiere que el *Ecce homo* nietzscheano se presenta como la inversión del yo cartesiano. En cuanto pone al revés, término a

³ «on a désormais le philosophe qui fait parler son caractère, sa complexion, sa maladie, l'irritation de ses nerfs, et qui doit alors désigner le sujet du discours philosophique sous la forme rigoureusement démonstrative: *Ecce homo*». Las traducciones son propias.

término, los caracteres de ese sujeto filosófico. Donde reinaba un pronombre personal puro, dice Foucault (Foucault, 2023, p. 183), surge un ser designado a la vez por la especie que lo hace hombre y por el demostrativo que lo inserta muy precisamente aquí y ahora: *he aquí un hombre*. Un ser humano que atiende a las cosas pequeñas como un modo de *conocerse a sí mismo* a partir del conocimiento de las propias potencias del cuerpo, del modo singular y encarnado en que aquellas se potencian o se debilitan, probando una alquimia a partir de las propias vivencias y la propia experimentación consigo mismo. Un párrafo de *Aurora* lo expresa de la mejor forma posible:

Almas mortales. – En lo que respecta al conocimiento, la conquista más útil que se ha obtenido es la de haber abandonado la creencia en la inmortalidad del alma. Ahora la humanidad tiene derecho a esperar, es decir, no necesita precipitarse ni aceptar ideas mal demostradas, como tenía que hacer antes. Porque, en aquel tiempo, la salvación de la pobre «alma mortal» dependía de sus conocimientos en el transcurso de una breve vida; ésta tenía, por así decirlo, que *tomar una decisión* inmediatamente. ¡El conocimiento tenía una importancia tan terrible! Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales –todo lo cual tiene ya menos importancia–, y precisamente por eso, los individuos y hasta las generaciones enteras, pueden ahora entrever tareas grandiosas que, en otros tiempos, hubiesen parecido locuras o una burla del cielo y del infierno. ¡Tenemos derecho a experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad entera tiene derecho! Todavía no se han realizado los mayores sacrificios en aras del conocimiento. Sí, antes habría sido un sacrilegio y una renuncia a la salvación eterna tan sólo *sospechar* esas ideas que hoy preceden a nuestra acción. (Nietzsche, 2000, pp. 499-500)

Más adelante haré una breve referencia al último curso de Foucault. En este momento sólo haré manifiesto algo a propósito de estos dos momentos históricos que he presentado en este apartado, sobre la escena de lo humano y del malestar de lo humano en la tradición filosófica. En 1984 Foucault volvió a presentar dos núcleos fundamentales en la génesis de la experiencia filosófica occidental: una experiencia metafísica del mundo (que aquí la he descrito bajo el solipsismo de un filósofo cuya luz alumbra sólo su propia conciencia) y una experiencia histórico crítica de la vida (un pensamiento que atiende a las cosas pequeñas), esta última cuya meta de un mundo que puede ser otro con la condición de la transformación completa de la relación consigo mismo (Foucault, 2010, p. 326). Foucault define la inquietud de sí en el curso sobre *La hermenéutica del sujeto* como una actitud y forma de relación consigo mismo, con los otros y con el mundo, y como una manera de atención o de mirada sobre sí mismo –que dista del conocerte a tí mismo como actitud introspectiva– (Foucault, 2001, p. 28). Lo que es posible gracias a una ejercitación: las técnicas de sí son ejercicios prácticos que desafían aquello que se enquistaba bajo la forma de una identidad, que la ponen a prueba y

la transforman (Foucault, 2001a, pp. 28-29). En otros términos, que disponen lo que somos bajo nuevas composiciones, nuevos juegos que alteran el campo de fuerzas y configuran por lo tanto una nueva forma. El *soi meme* es un punto de vista y no un *yo pienso*, una relación más que una identidad. De ahí que nunca pueda entenderse la relación de sí consigo bajo la forma de un cuidado de sí o inquietud de sí como una forma de egoísmo o exaltación de la individualidad, y deba comprenderse también en el marco de la direccionalidad de la voluntad de poder, del *sentido* que se le imprime y, por lo tanto, también como una forma de resistencia y práctica de libertad. Es en esta dirección a donde Deleuze se dirige cuando expresa que “el estilo, en los grandes escritores, es también un estilo de vida, no algo personal, sino la invención de una posibilidad vital, de un modo de existencia” (Deleuze, 2006, p. 163). Si lo humano se revela como un pensamiento de la interioridad –con la aparición de un alma que emerge tanto como mala conciencia, por parte de una fuerza y una violencia ejercida sobre sí mismos, como por el poder ejercido por la disciplina, gestionando las fuerzas del cuerpo–, asignándonos una identidad, un yo soberano con el cual podamos hacernos responsables al tiempo que previsibles, *domesticados*, entonces tanto en Nietzsche como en Foucault se encuentra un desplazamiento no sólo del humanismo, sino también del antropocentrismo. Y eso se debe, en buena medida, no solamente a su oposición teórica al humanismo y a practicar un escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos, sino también a la experimentación consigo mismos, poniendo entre paréntesis el *anthropos* del que la historia humana nos ha hecho parte.

4. Pensar de otro modo: la experimentación consigo mismo

Cierro el último apartado nombrando a la experimentación consigo mismos. Quizás convenga introducir aquí las palabras que Miguel Morey dedica a Foucault como aquél que ha comprendido que las afirmaciones de Nietzsche no están para ser demostradas o refutadas, “sino que deben ponerse a prueba en la propia piel, bailando al son de su música para descubrir a qué posturas nos lleva y qué perspectivas ofrece, como condiciones para entender de qué está hablando y qué es exactamente lo que dice” (Morey, 2024, p. 17). El propio Foucault lo ha declarado respecto de sí mismo al decir que concebía su propia escritura como una forma de experimentación, como algo que puede producir efectos en el pensamiento y, por lo tanto, que un escrito o un texto no debiera ser tomado nunca como una verdad. O, en todo caso, no en un sentido cartesiano, de manera que una meditación se convirtiese en un “libro-demostración”, o un “libro-verdad”. Foucault escribe “libros-experiencia”, como le expresa en una entrevista a Duccio Trombadori, en cuanto “una experiencia es, por cierto, algo que se vive en soledad, pero sólo puede consumarse plenamente si se logra evitar la pura subjetividad” (Trombadori, 2010, p.52). Es decir, en los términos en que aquí lo

he expresado, Foucault también toma distancia de la tradición cartesiana cuya forma de la meditación y conocimiento de sí mismo produce el solipsismo a partir de las certezas, así como de la reafirmación de la identidad. Foucault escribía para “perder el rostro” (Foucault, 2004, p. 29), y quizás en este sentido habría que comprender el testimonio de Foucault sobre el viaje lisérgico con LSD como una de las experiencias más importantes de su vida. Perder el rostro es una suerte de apuesta también por el abandono de una humanidad que se regodea en reforzar la propia identidad del sujeto como una de las mayores conquistas a las que se podría haber llegado. Y en lugar de encorsetar a la identidad en aquello que la confirma mediante la forma de una certeza, la experimentación consigo mismo tiene por meta el intento de *pensar de otro modo* y de una vida otra.

Ese pensar de otro modo no se refiere a una cuestión de método o a un cambio de enfoque. Sino a pensar radicalmente de otra manera: a liberarnos del yugo metafísico mediante el cual pensamos y con el que reafirmamos nuestra humanidad. Aunque quizás las dos cosas, en el caso de Foucault y en el de Nietzsche antes, se encuentren solidarias una de la otra. Pues, como señala Deleuze en torno a los desplazamientos de Foucault (del saber al poder, del poder a los modos de subjetivación más allá del dominio del poder), “la lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, se parece más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado” (Deleuze, 2006, p. 137).

Acaso las dos enfermedades de Nietzsche y de Foucault expresen también esa forma de relación entre el pensamiento, las crisis volcánicas, la erupción y emergencia de una urgencia por pensar de otro modo, los intentos por hacer de la escritura no un testimonio de lo que se experimenta, sino una forma de mantener las fuerzas reunidas en torno a sí. ¿De mirar por fuera de la hendija de la cámara? Los temas de la inquietud de sí dan cuenta de aquello, aunque es más patente en el estudio foucaultiano sobre los cínicos –la forma de vida como gesto parresiástico y la militancia filosófica como combate contra el yo–, donde puede verse expresado aquello que Germán Cano refiere, recordando que en ese último curso Foucault está viviendo su enfermedad. “En este momento de su vida Foucault se ve obligado a encarnar el mismo drama que afrontara Nietzsche: ambos se ven reducidos a una situación de despojamiento brutal que, privándolos de su soberanía subjetiva, les descubre las pequeñas riquezas del mundo”, en un “activo proceso de adelgazamiento del yo” (Cano, 2020, p. 187), con la atención en las cosas pequeñas y en la propia vida: la verdad en el cuerpo. Porque Foucault encuentra en el cinismo otra forma de relación de sí consigo que no es la de la verdad que sostiene el encierro en la jaula de la conciencia, en cuanto “hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los

cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma” (Foucault, 2010a, p. 185).

Con el escándalo cínico se arriesga la vida, se arriesga al mostrarla. Acaso el episodio de Turín también haya sido eso, en el sentido en que “uno «expone» su vida, en todos los sentidos de la palabra” (Foucault, 2010a, p. 246)”. El cinismo antiguo no dejó de plantear la cuestión perturbadora de la vida filosófica puesto que filosofar no es una mera forma del discurso, sino un modo de vida. Lo que expresa, además de los desplazamientos señalados, una relación diferente con la verdad: de la verdad como evidencia para la conciencia, a la verdad entendida como *parrhesía*, como decir veraz, como el coraje de decir la verdad y, en ese decir, la exposición de la vida como se la vive. Me animo a decir más: una verdad como evidencia del cuerpo, una verdad como experiencia, capaz de transformar lo que se es, de provocar ajustes en la estructura del campo de fuerzas de una vida singularizada en un cuerpo, de arrinconar las identidades y embarcarlas en transiciones y desplazamientos, en un viaje por distintos cuerpos y distintas almas.

Diógenes como *perro* es un *quién* que carece del pudor y de la vergüenza humanas. Y no puedo dejar de recordar aquí que es justamente el pudor de Derrida por la desnudez frente a la mirada de su gato lo que le hace preguntarse “*quién soy*; y *quién soy* en el momento en que, sorprendido desnudo, en silencio, por la mirada de un animal, por ejemplo, los ojos de un gato, tengo dificultad, sí, dificultad en superar una incomodidad” (Derrida, 2008, pp. 17-18). “*Quién soy*” y no “*qué*”, siguiendo también la tradición de *una experiencia histórico crítica de la vida*, tradición que ante la pregunta platónica acerca de qué es ese *sí mismo* del que hay que ocuparse, no responde con “el alma”, sino con “el *bíos*”.⁴ Lo recuerdo por sí, acaso, tendamos a encontrar en esa tradición *nuestra* tradición filosófica, un *nosotros* desde donde relanzar la flecha, la interpelación a responder al llamado de los filósofos del futuro –acaso ya no tan humanos–. Retomando lo que decía sobre la vida cínica, es una vida de perros porque es una vida de impudor, de indiferencia a lo que pueda suceder, una vida que ladra a quienes identifica como malos y una vida guardiana (Foucault, 2010a, p. 257). Una vida que, al no disimular, dramatiza su propia escena: sin intimidad, ni resguardo, ni casa. Como dice la letra de la canción: “*I’m not a man of too many faces, the mask I wear is one*”. Por eso la vida descarada (*anáideia*) es la de la pérdida del rostro al abrazarse al cuello de un caballo, o al escribir, o al ser visto desnudo o desnuda por un gato –en cuanto ese pudor nos devuelve a estar desnudos como cosa de

⁴ He desarrollado sobre estas dos génesis de la filosofía occidental o destinos de las relaciones entre sujeto y verdad en: Vignale, S. (2021). La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), 15–36.

animales y a preguntarnos *quién soy*-. Aunque no debiera considerarse como un “retorno a la naturaleza”. No puede haber retorno, por otra parte, una vez que aceptamos como destino las marcas que nos constituyen. Puede haber, en todo caso, una reapropiación agresiva, de la misma manera en que fue violenta la operación que replegó a las fuerzas sobre sí mismas para constituir un alma, pues la animalidad es desde el pensamiento antiguo el punto de diferenciación de la vida humana. Por eso la animalidad desempeñará entre los cínicos un papel muy diferente, como lo muestra Foucault, principalmente en torno a la cuestión de que el ser humano no necesita nada de lo cual el animal pueda prescindir, o a vérselas consigo mismo por analogía a otro animal, como un caracol que lleva su casa a cuestas –y decide vivir de la misma manera-. “La animalidad no es un dato, es un deber” –dice Foucault ante un público que no sospechaba que a su profesor lo alcanzaría pronto la muerte–.

La animalidad es una manera de ser con respecto a sí mismo, una manera de ser que debe tomar la forma de una prueba perpetua. La animalidad es un ejercicio. Es una tarea para sí mismo y, a la vez, un escándalo para los otros. Asumir frente a los otros el escándalo de una animalidad que es una tarea para uno mismo (...). El *bíos philosophikós* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio, y arrojada a la cara de los otros como un escándalo. (2010a, p. 279)

La animalidad como una manera de ser con respecto a sí mismo, se parece bastante a la atención a las cosas pequeñas a las que aludí antes, a propósito de la inversión del *ego* cartesiano en un filósofo que convoca múltiples voces para describir los efectos del clima, de la alimentación, de la recreación en la disposición de sus fuerzas. No creo estar forzándolo, si lo entendemos como un desafío y un ejercicio. Que la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, deba “ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra” (Foucault, 2010a, p. 258), parece ser el camino de la experimentación consigo mismos de Nietzsche y Foucault, mirando por la hendidura de la jaula, escribiendo para ser otros, no en busca del otro mundo prometido por el ideal ascético, sino de una vida otra, identificando el malestar humano en la constitución de ese alma encerrada primero por la conciencia y después por las prisiones, las escuelas, los hospitales y las fábricas.

Como en un giro, llego nuevamente, por mención del cinismo en las investigaciones de Foucault, a la cuestión del nihilismo y a aquello que en el comienzo de este trabajo mencioné a propósito de la muerte de dios y la muerte del hombre. Puesto que en las anotaciones del curso *El coraje de la verdad*, donde trabaja sobre la aleturgia de la verdad ligada al cuerpo y a las formas de vida, se encuentra un párrafo en el que establece una diferencia, pese a su proximidad, entre el escepticismo y el cinismo antiguos, combinación aplicable también a

Nietzsche y al mismo Foucault a propósito de su antihumanismo. Mientras el escepticismo es una actitud de examen y cuestionamiento de los principios que se despliegan en el terreno del saber, dejando de lado las implicaciones prácticas, el cinismo se centra en una actitud práctica articulándose con cierta indiferencia teórica. A ello se suma que Foucault entiende que la combinación entre escepticismo y cinismo en el siglo XIX fue el puntapié al nihilismo, pero no entendido como destino propio de la metafísica occidental y como pérdida de valores. Sino como una forma histórica situada en los siglos XIX y XX que reabre un problema muy lejano en la cultura occidental, que es la relación entre voluntad de verdad y estilo de existencia. Porque la cuestión del nihilismo, no es “si Dios no existe, todo está permitido”. “Su fórmula es más bien un interrogante: si debo enfrentarme al ‘nada es verdad’, ¿cómo vivir?” (Foucault, 2010a, pp. 202-203).

En consecuencia, podemos pensar en los acontecimientos de la muerte de dios y la muerte del hombre de manera menos pesimista, si advertimos la potencia de aquellos anuncios: una verdad dicha menos con pretensiones de develar la inexistencia de esencias últimas, que como el coraje por resituarnos curiosamente ante la posibilidad de una emergencia, de algo completamente nuevo sobre la Tierra, despidiéndonos de la morada segura que nos brindaba la centralidad de las abstracciones, los idealismos, los absolutos y la tenaz y perturbadora voz que dispara *dentro nuestro* diciendo “yo” –al tiempo que buscamos descorazonadamente, desde nuestro pequeño y estrecho cuarto iluminado, conectar con algo o alguien en esa tentadora e inquietante oscuridad que nos rodea–. La muerte de dios y del hombre se convierten así en una tarea, si de lo que se trata es de abandonar el humanismo de los encierros en la conciencia, el del castigo sobre el alma y la libertad prudente del uso público, y el de los sucesivos encierros, incluyendo el de la ilusión transhumanista de recluir nuestra conciencia sin soporte físico en un microchip, para evitar que se quemé la lamparita y para que la pequeña luz encendida no se apague nunca. Ante los nuevos peligros, se trata más que nunca de retomar la pregunta por los modos de vivir, mediante la experimentación consigo mismo y la animalidad practicada como un ejercicio, en el movimiento incesante de las fuerzas, buscando el equilibrio en un espacio sísmico que nos amenaza con perder el suelo –acaso, de todos modos, el suelo lo hayamos perdido haciendo de la razón nuestro centro–, y a través de intentos denodados por mantenernos cuerdos, por mantenernos en pie, por pasar de uno a otro lado, como el equilibrista del Zaratustra, esta vez sin caer al vacío. Nietzsche sabía que el final era imprevisible, y por eso en boca de Zaratustra pedía que le demos al fantasma que corre delante nuestra carne y nuestros huesos: por amor al lejano, por amor a las cosas y a los fantasmas (Nietzsche, 1997, p. 102).

Coda

No retomaré cada uno de los puntos hasta aquí sobre el malestar de lo humano, pudiendo ser retomados por quien lee, incluso desviados de su recorrido. Sólo mencionaré que el secreto entre ellos, entre Nietzsche y Foucault, acaso no sea que el azar les hiciera nacer en la misma fecha –un 15 de octubre, de siglos diferentes–, tampoco una línea que se continúa en términos de recepción filosófica, sino la amistad entre dos lejanos que experimentaban –como otros y otras– que el pensamiento no es un asunto exclusivamente teórico, que tiene una materialidad, que es físico como todo cuerpo, que es una relación antes que una facultad y que vida y pensamiento no son cuestiones que vayan por raíles separados. La proximidad en la lejanía, el secreto, la manera de nombrarse uno a otro (el filósofo analista de la vida y de la fuerza, le llama Foucault a Nietzsche; pero Nietzsche a Foucault lo nombra –sin saberlo, sin sospechar su existencia– como el médico filósofo del poder y de la vida) se encuentran en la forma en que ambos se separan del hombre: en el amor al hombre de Nietzsche, que es también un abandono y una separación y en la apuesta por pensar de otro modo y por una vida otra de Foucault, reconociendo que las luchas son contra la identidad, contra la angosta recámara, desbaratando las astucias de la razón, ofreciendo un nuevo sentido a lo que hasta el momento había sido sólo hermenéutica: sus escritos que funcionan como dispositivos, como formas de experimentación. La cuestión no gira ya en torno a interpretar, sino a arrojarse a una experiencia de pensamiento, una vez que se ha aceptado que eso que llamamos “yo” –sinónimo de lo humano– no es sino ficcional, y que de lo que se trata es de atender a nuestros procesos de subjetivación, no muy distinto a la manera en que se crea una obra de arte o que se hace una guerra: con algunos elementos disponibles, con determinaciones históricas y culturales que dan la impronta de la época, con la vida singularizándose en determinadas experiencias que por deformación llamamos personales, y con cierta agresividad, porque corremos el riesgo de quebrarnos –no por el proceso mismo, sino por la crueldad de lo humano– en el espasmo del alumbramiento que busca salir de la cavidad que lo aloja y abrirse a la independencia del cuerpo, a la exterioridad. Exijámonos con cuidado una nueva forma para pensar de otro modo y para esa vida otra.

Bibliografía

- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. Trad. Jordi Bayod Brau. Acantilado.
- Braidotti, R. (2022). *El conocimiento posthumano*. Trad. Julia Ibarz. Gedisa.
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Trad. Cecilia Palmeiro. Tinta Limón Ediciones.

- Brown, W. (2024). *Estado del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Trad. Jorge Cano y Carlos Valdés. Prometeo Editorial.
- Cano, G. (2020). *Transición Nietzsche*. Pre-textos.
- Deleuze, G. (1999). ¿Qué es un dispositivo? En: Balbier, E. et. Al. (1999). *Michel Foucault, filósofo*. Trad. Alberto Luis Bixio. Gedisa.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones*. Trad. José L. Pardo. Pre-textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina Peretti y Cristina Rodríguez Maciel. Trotta.
- Derrida, J. (2021). *La vida la muerte: seminario 1975-1976*. Trad. Irene Agoff. Eterna Cadencia.
- Descartes, R. (1961). *Meditaciones metafísicas*. Trad. Luis Gil Fernández. Aguilar.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2010a). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983.1984*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *Historia de la locura en la época clásica, I*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010c). "Prefacio a la transgresión". En: Foucault, M. *Obras esenciales*. Trad. Miguel Morey. Paidós.
- Foucault, M. (2023). *Le discours philosophique*. Seuil/Gallimard.
- Morey, M. (2024). La cuestión antropológica: una lección magistral en tres actos. En: Foucault, M. (2024). *La cuestión antropológica: una historia de la pregunta por el hombre*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno Editores.
- Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden [Correspondencia completa, edición en 8 volúmenes]*. München. [Cit. por Safranski, R. (2009). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. Tusquets Editores].
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce homo. O cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2007). *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial.

Nietzsche, Foucault y el malestar de lo humano

Silvana Vignale

- Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral; un escrito polémico*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora, pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2009). *Sobre verdad y mentira*. Trad. Alfredo Fernando Tzveibel. Miluno.
- Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia*. Trad. José C. Mardomingo. EDAF.
- Trombadori, D. (2010). *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Trad. Carlo Molinari Marotto. Amorrortu.
- Vignale, S. (2021). La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), 15–36. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n29.2021.13184>
- Vignale, S. (2023). Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana. *Revista Eikasía*. Nº 118. Noviembre-diciembre de 2023. ISSN-e: 1885-5679. Pp.187-206. <https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/674/688>

SILVANA VIGNALE

Silvana Vignale nació en Mendoza, en 1978. Estudió el Profesorado de Filosofía en la UNCuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la UNLa, con la tesis “Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault”. Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET. Actualmente es Investigadora Independiente en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales CCT, CONICET Mendoza. Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la UDA. Ha escrito *Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (Rojas, Nido de Vacas, 2021). Y en coautoría *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (Mendoza, Universidad del Aconcagua, 2021) y *La sujeción histórica de los cuerpos, acumulación originaria, colonialidad y disciplinamiento de las mujeres* (2023). También es autora de numerosos capítulos de libros y artículos. Dirige proyectos de investigación en CONICET y la UDA.