



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Nietzsche. Filosofía, literatura y vida. Los atajos de la existencia

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Universidad de Morón / Universidad Nacional de Mar del Plata
Argentina

Nietzsche. Filosofía, literatura y vida. Los atajos de la existencia

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Universidad de Morón / Universidad Nacional de Mar del Plata

Argentina

Profesora titular de problemas filosóficos y antropología filosófica de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón. Investigadora principal y directora de proyectos de investigación en dicha Facultad. Profesora titular de historia de la filosofía antigua y problemas especiales de filosofía antigua de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Autora de capítulos de libros y de más de cien artículos de la especialidad presentados en congresos. Autora de *Hesíodo. Una introducción crítica* (Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2005), *Homero. Una introducción crítica* (Buenos Aires, Santiago Arcos Editor, 2005) y *Foucault y la política* (Buenos Aires, Prometeo, 2009).

I. San Agustín. La presencia del Señor: el *logos* como condición de posibilidad

"¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: "Yo soy tu salud." Pero díselo de modo que lo oiga. He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma Yo soy tu salud".¹

El proyecto del presente apartado consiste en pensar algunos hitos de lo que Michel Foucault denomina "la historia de la espiritualidad en Occidente" para ver el legado nietzscheano en ese enclave de problematización a partir de la crítica a la metafísica emprendida por Nietzsche y de la cual Foucault parece ser un heredero directo². Para abordar la problemática de la verdad en relación al sujeto, intentaremos trazar un arco de lectura entre Nietzsche y San Agustín para visibilizar dos modelos de instalación en la vida, a partir de la relación entre la palabra y la existencia. Para ello revisaremos dos tipos de discurso, el confesional, de impronta agustiniana, tendiente a rozar la *arkhe* como modelo de vida perfecta, y el discurso poético de Nietzsche como modo de afirmar la vida en el hecho estético. A su vez, la presencia de Foucault como interlocutor de la problemática y heredero de la gesta nietzscheana será otro punto constante del trabajo.

La historia de la espiritualidad parece ser aquella que vincula *askesis*, práctica, y *aletheia*, verdad, en la medida en que postula e indaga las reglas de acceso a un tipo de verdad que Nietzsche postula como una enfermedad. El discurso confesional aparece entonces como una exigencia para que el sujeto acceda a esa verdad de marcado cuño metafísico; acceso ritualizado que representa un verdadero hito en la historia de la espiritualidad y posiciona al sujeto en el mejor registro para ser merecedor de un tipo de *bios* que para Nietzsche es la negación misma de la vida. En lo que atañe al presente trabajo, el concepto de verdad y la idea de Dios parecen ocupar un mismo *topos*, tanto en la narrativa agustiniana como en la crítica nietzscheana, ya que el Padre, *arkhe* de las *arkhai*, aparece como el *topos* de la verdad.

Ahora bien, alcanzar la verdad supone precisamente ese largo contorno que las artes de la existencia, las *tekhnai tou biou*, parecen posibilitar, siendo el tema de los placeres un capítulo nodular en el largo camino de disciplinarización de los sujetos.

El camino genealógico emprendido por Foucault, como legado de la preocupación nietzscheana frente al desvelo metafísico, debía llegar al cristianismo como punto vigoroso de consideración en la constitución subjetiva; momento culminante de un proceso de constitución subjetiva emparentado con la enfermedad, en términos de Nietzsche. Foucault analiza cómo el cristianismo rompe la unidad funcional entre deseos, actos y placeres, que en el mundo clásico constituye una unidad indisoluble en el campo de las *aphrodisia*. El hecho de que estas constituyan una preocupación no implica que sobre ellas recaiga una preocupación ontológica, tendiente a poner en tela de juicio su ser o naturaleza. La preocupación es siempre moral y enfatiza la actitud del sujeto frente a ellas. El cristianismo rompe este esquema y la preocupación deviene ontológica porque interroga la naturaleza misma del deseo, exactamente en la línea en que lo hace San Agustín. Extraordinaria maquinaria subjetivante donde la noción de carne domina el escenario y el concepto de culpa enferma al sujeto, al tiempo que se hilvana la trabazón entre metafísica y moral.

Los griegos disponían de un vasto vocabulario para connotar gestos o actos a los que comúnmente denominamos sexuales. Dice Foucault: “Disponían de un vocabulario para designar prácticas precisas; tenían términos más vagos que se referían de manera general a lo que llamamos “relación”, “vínculo” o “unión” sexual: así *synousia*, *homilia*, *plesiasmos*, *mixis*, *ocheia*. Pero la categoría de conjunto bajo la cual estos gestos, actos y prácticas se subsumían es mucho más difícil de captar. Los griegos utilizaban con toda naturalidad un adjetivo sustantivado: *ta aphrodisia* [...] “Cosas o placeres del amor”, “relaciones sexuales”, “actos de la carne”, “voluptuosidades”, serían algunos términos equivalentes que podríamos dar”³.

Esta preocupación por las *aphrodisia* es la que nos enfrenta con el concepto de “artes de la existencia”, ya que, “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”⁴. Verdaderas tecnologías de sí que van dibujando una *praxis* continuada y sostenida para dar a la vida una forma bella. Hablar pues de las artes de la existencia es hablar de una cierta empresa transida por un *telos*, un fin; alcanzar la *arete*, la excelencia, como forma de consumación del ideal más alto. Buscar la excelencia es tarea de los *aristoi*, los mejores, así como es su tarea “interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos”⁵.

A la luz de este marco teórico, sesgado por la recepción foucaultiana del legado de Nietzsche, indagaremos el concepto de vida en un pensador y otro para ver la tensión entre lo vital y lo antivital y ver en qué sentido la enfermedad metafísica resulta decadente.

La verdad parece suponer un largo viaje de desplazamiento desde un *topos* hacia otros *topos* de características bien diferenciadas con respecto al primero, que lo convierten precisamente en un territorio codiciado y privilegiado al que no todos tienen acceso. Ahora bien, no sólo se trata de un viaje a cierta forma del más allá, sino que la

narrativa implica una *askesis*, un ejercicio, práctica, adiestramiento, que solidariza el acceso con la noción de rodeo. La inquietud que nos convoca es recorrer una historia de la subjetividad que gira en torno a la relación del sujeto con la verdad, a partir de la práctica enunciativa y del papel fundamental que el *logos* juega en ella. La historia de la relación que los sujetos guardan con la verdad como vía de acceso a Dios, y el universo discursivo que se abre a partir de tal relación, parece ser compleja y apasionante.

Michel Foucault denomina veridicciones a aquellos actos en los cuales los sujetos son llevados, ya sea por sí mismos, ya sea por acción externa, a pronunciar la verdad sobre ellos mismos, inaugurando así un universo discursivo, cuya arquitectura deviene construcción testimonial. En medio de esta ritualización de significativas consecuencias antropológicas, el discurso confesional aparece como un *topos* privilegiado de la teatralización-ritualización de la palabra en su registro testimonial.

El pensamiento, ese fondo inagotable de *agitatio*, de movimiento, es un texto y tiene una verdad a descubrir y a decir. Hablar desde sí, declarar desde el interior de sí, dar a conocer en un acto verbal de dar-se a conocer porque el sujeto debe conocer-se y re-conocer-se. "Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía en tu presencia"⁶

El sujeto se convierte en esclavo de sus errores y de sus propias faltas. En este sentido, la palabra como palabra liberadora e, incluso, como *logos* salvífico, genera las condiciones de posibilidad del hombre libre.

Efectivamente, en el marco general de la constitución ética, la esclavitud se mide en la no posesión de sí. La ignorancia y el pecado constituyen las marcas de la esclavitud.

En San Agustín se da esa necesidad ineludiblemente existencial de convertir la propia vida en un objeto bello y bueno y la práctica confesional se erige como el discurso que aproxima al ideal. Resabios de la vieja *kalokagathia* platónica, que desde el fondo de los tiempos clásicos, resuena con fuerza moral. Dice San Agustín al respecto: "Oye, Señor, mi oración, a fin de que no desfallezca mi alma bajo tu disciplina ni me canse de confesar tus misericordias, con las cuales me sacaste de mis pésimos caminos, para serme dulce sobre todas las dulzuras que seguí, y así te ame fortísimamente, y estreche tu mano con todo mi corazón, y me libres de toda tentación hasta el fin"⁷.

En esta línea, se recorta el maridaje entre el espacio discursivo y los modos de subjetivación, ya que el sujeto se constituye como tal en el interior de ciertas prácticas discursivas. Tal parece ser la aventura agustiniana en su despliegue narrativo.

Finalmente, y a la luz de un marco de reflexión ético-antropológico, se desprende la relación de la palabra como testimonio de sí y la constitución del sujeto ético. El arte de decir la verdad de uno mismo en el corazón de prácticas ritualizadas, implica la posibilidad de devenir sujeto moral, esto es un sujeto que se reconoce como agente de sus actos, un sujeto soberano, lo cual reafirma el parentesco entre discurso y poder.

La experiencia de recorrer ciertas prácticas de sí, donde el sujeto se vincula con su dimensión interna, supone simultáneamente recorrer ciertas prácticas enunciativas,

ya que es la palabra la que da cuenta de tal experiencia. La palabra es la que abre el registro de la visibilidad y es por su instalación en el universo discursivo que el sujeto toma contacto con su interioridad. San Agustín ofrece su testimonio-palabra en el marco de una palabra de alabanza porque su *logos* es un intento de alcanzar amorosamente al Señor. Así lo refiere Agustín cuando afirma: "Quiero acordarme ahora de mis fealdades pasadas y de las carnales torpezas de mi alma. Y lo hago, no porque ame todos estos pecados, sino para amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, trayendo a la memoria mis caminos torcidos con grande amargura"⁸.

En este sentido, el discurso opera el tránsito entre el interior y el exterior, entre lo invisible y lo visible, entre el silencio y lo manifiesto. Así, la palabra pronunciada o escrita inaugura un *topos* de des-ocultamiento, de de-velamiento y, en tal sentido, genera un espacio de *aletheia*.

Pensamos el término en su matriz griega, donde *aletheia* significa verdad, en tanto lo de-velado, aquello a lo que se le ha corrido el velo, y, desde allí, podemos pensar las prácticas enunciativas como veridicciones.

Un acto de veridicción constituye un modo de instalación, un modo de territorialización, donde el sujeto se instala en el *topos* más inmediato: él mismo. Tal instalación, como forma del cuidado de sí, significa también recortar un objeto de discurso que opera desde la mayor pertenencia: la propia interioridad.

La palabra da testimonio del propio *bios*. He allí la doble instalación. El *bios* se erige como geografía de problematización y como objeto de discurso. El sujeto se ve obligado así a una gesta narrativa porque la palabra da cuenta de una totalidad vivida, no de fragmentos aislados. Ese es el concepto aristotélico de vida, un *continuum* de actos que constituyen un *holon*, un todo, que busca su *logos*, su relato, devenido en gesto discursivo.

Estas prácticas enunciativas como prácticas de sí, operan como prácticas transformadoras; por ello su ejercicio es sostenido, ininterrumpido, incardinado en la memoria y devenido en gesta narrativa.

II. Nietzsche. La muerte de Dios: la poesía como *ethos* revitalizante

"Esto no es un libro: ¡qué encierran los libros! ¡qué encierran sarcófagos y sudarios! Esto es una voluntad, una promesa, esto es un viento marino, un levar anclas.

Esto es una última ruptura de puentes, un rugido de engranajes, un gobernar el timón; ¡brama el cañón, blanco humea su fuego, ríe el mar, la inmensidad!"⁹

Frente al hombre cristiano, construido al amparo de la confesión como dispositivo subjetivante, el hombre fuerte es el que descrea de la *arete*, en el sentido aludido; es el que ha recobrado la salud, frente a quien la ha perdido, por convertirse en el pretendiente del más allá, evidenciando los signos de la decadencia que se yerguen sobre esos transmundanos, atrapado en el monoteísmo, definitivamente instalado en ese espíritu flaco que ha perdido la alegría de vivir. Sólo recobrando la salud, "saltas por las ventanas ¡hush! Y en toda ocasión, husmeas toda selva virgen, tú que por selvas vírgenes entre fieras de coloreados pelajes pecadoramente sano y bello

y multicolor corrías, con lascivos belfos, feliz con el escarnio, feliz en el infierno, feliz y sanguinario ladrón, furtivo, *mentiroso* corrías...¹⁰

Nietzsche es un pensador polémico, exactamente en la huella etimológica del término *polemos*: disputa, lucha, combate. Nietzsche invita al *agon* de desestabilizar el dispositivo metafísico que atraviesa la historia de la filosofía, convertida para él en metafísica teológica, y con ello orada otros *topoi* asentados precisamente en esa misma tradición metafísico-moral. Es la invitación a ser feliz, deliciosamente feliz, luego de desestabilizar las ataduras de la ilusión óptico-moral¹¹, libre de todo espejismo del más allá: “*¡en esto consiste tu felicidad!* Felicidad leopardina y aguileña, felicidad de loco y de poeta!”¹²

Por supuesto que la metafísica no es, desde esta perspectiva, meramente una rama de la filosofía; se trata más bien de un modelo de instalación, de un modo de concebir lo real, de un cierto *ethos*, en tanto actitud de vida, manera de ser, que irradia sus herramientas interpretativas y construye un universo de instalación y sujeción.

Recuperar la fuerza vital es invertir los procesos de la decadencia para desembarazarse de las certezas, incluso para transitar el *Ab-grund* del pensamiento del afuera, más allá de la representación sosegante de las palabras. Casi foucaultianamente, la salud parece inscribirse en ese tránsito por el “pensamiento del afuera” como modo de respirar más allá de las ataduras representacionistas del discurso. Nietzsche nos propone problematizar las *arkhai* como modo de desafiar las comodidades del *Grund* y con ello recobrar la salud, la vitalidad, el deseo de vivir el instante como nuevo modo de inventarse como sujeto. El *Ab-grund* se transita sin red, sin dolor en el pecho por el nostálgico deseo de una verdad inmutable, esquiva en su aprehensión, huidiza en su conocimiento. La salud es, en cierto sentido, recobrar la capacidad de olvido, de hacer borrón y cuenta nueva para que un nuevo día amanezca: “- ¿recuerdas aún, recuerdas tú, ardiente corazón, qué sediento estuviste? ¡sea yo *desterrado* de toda verdad! ¡*Sólo loco!* ¡*Sólo poeta!*”¹³

Es precisamente lo más vital del hombre lo que está en juego: su vida saludable. La muerte de Dios supone recobrar como sujeto, recobrar la intensidad de una vida que se des-ata y se des-liga de ciertas ataduras construidas históricamente y que han tenido el estatuto de no ficcionadas, como modo de legitimar su poder y los juegos de dominación. El *agon* se inscribe en la narrativa de la tensión vida-muerte, salud-enfermedad. Debemos mejorar nuestra salud, recuperar el olfato, el gusto, la mirada; despreciar ese olor a tumba que irradia el pensamiento metafísico como forma de recobrar lo mejor de nosotros mismos, sin esperar nada más que la buena salud. Desear la salud como forma de invertir los procesos de enfermedad. Escribe Nietzsche: “Aquí estuve sentado, esperando, esperando...nada más allá del bien y del mal, gozando a veces del sol, a veces de la sombra, todo juego, todo mar, todo mediodía, todo tiempo sin meta”¹⁴

El desvelo metafísico, que supone el largo camino de conocimiento de la verdad como fundamento último es la forma más acabada de la muerte, en tanto *poiesis* decadente y des-posesión de sí. La caída de las *arkhai* coincide con el fin de una historia entendida como la necesidad de un develamiento. Sólo luego de esa muerte es posible la consideración del acontecimiento, en el marco de la lógica de lo deviniente, para saber que la historia carece en absoluto de esencia, de necesidad y

de sentido último y definitivo. Toda la metafísica teleológica desaparece tras el deseo de singularidad del acontecimiento. Y sólo desde allí se celebra el instante: "Quien con los vientos no baile, quien por lazos esté atado, renco, senil e impedido, hipócrita-fariseo, necio de gloria, ganso virtuoso, ¡fuera de nuestro paraíso!"¹⁵

Como dijimos, es precisamente lo más vital del hombre lo que está en juego: su vida saludable, como objeto prestigioso de deseo. La muerte de Dios implica recobrar la intensidad de una vida que se des-liga de esas ataduras pacientemente construidas al amparo de las usinas disciplinares, de matriz metafísica teológica, y que han tenido el estatuto de originarias, negando su carácter ficcional. Des-atarse es sospechar de esa naturalidad para intuir el registro ficcionante que las atraviesa en aras de la recuperación del deseo vital, del impulso que nos constituye como humanos. Se trata de un combate sólo medido en intensidad. Pura salud en un acto único: "¡Y tan orgulloso rejuveneces sobre todos los zancos de tu orgullo! ¡Rejuveneces aún, anacoreta sin Dios, bicoreta con el diablo, príncipe escarlata de toda insolencia!"¹⁶

III. De legados e intensidades: la genealogía como la posibilidad de la reinención

"La lectura de Nietzsche representó el punto de ruptura para mí".¹⁷

Nietzsche fue un provocador de intensidades y Foucault, en ese sentido, un discípulo privilegiado. La genealogía nietzscheana marca rumbos. Para pensar la historia desde la perspectiva genealógica es necesario antes desembarazarse de aquella concepción que hace de la Historia el producto de una teleología, de una legalidad, de una necesidad y, por lo tanto, de una Historia sustancial y universal que tiene un fundamento, una *arkhé*, a partir de la cual todos los acontecimientos pueden ser explicados y comprendidos. La singularidad del acontecimiento, su diferencia irreductible, queda negada cuando la inscribimos en el marco general de un acontecer que, de alguna manera, ya está fijado.

Por el contrario, la historia como genealogía nos habla de la movilidad del acontecimiento, de su contingencia y provisoriedad, de su fragilidad evanescente. Frente a la totalidad y la univocidad del sentido de la historia de la metafísica, la genealogía opone la multiplicidad de perspectivas. Una vez más la tensión se opera entre lo múltiple y lo uno, lo mutable y lo permanente, lo verdadero, *alethes*, y lo aparente, *pseudes*. Dice Foucault, recuperando el espíritu nietzscheano como forma de reescribir el legado: "¿Dónde hay que buscar este origen de la religión (*Ursprung*) que Schopenhauer situaba en un cierto sentimiento metafísico del más allá? Simplemente en una invención (*Erfindung*), en un juego de manos, en un artificio (*Kunststück*), en un secreto de fabricación, en un procedimiento de magia negra, en el trabajo de los *Schwarzkünstler*"¹⁸

Desestabilizar el concepto tradicional de historia supone desestabilizar el concepto tradicional de verdad. Verdad e historia están fuertemente relacionadas porque el devenir histórico, necesario y conforme a un *telos*, dirección, sentido y lógica interna, implica el develamiento de la verdad. La historia viene a ser el sustrato material de una verdad que se despliega a lo largo de ella misma. La historia constituye el *topos* de visibilización de la *aletheia*. La historia de-vela, des-cubre, des-oculta aquello

contenido en el origen y sirve de soporte de tal visibilización. La historia universal no es sino la realización de un principio que se recobra sobre sí a lo largo de un devenir que se interpreta meta-históricamente como el desenvolvimiento de una verdad que debe también recobrase sobre sí. La historia así entendida conserva la misma metáfora espacial a la que aludiéramos: es el territorio de un desenvolvimiento necesario y concatenado donde cada instante queda subsumido en el orden lógico de un devenir delineado de antemano.

Un tipo de análisis como el que Nietzsche propone en la genealogía supone romper con toda idea sustancialista de la historia, ya que supone un cambio de instalación: el abandono de la mirada lagunar que supone la interpretación histórica desde el sentido último y los consecuentes indefinidos teleológicos, para recalar en la mirada micro que se detiene en el acontecimiento como núcleo de observación y, más aún, como sustancia histórica. Una vez más no se trata de una preocupación metodológica, sino de un modelo de instalación como sujetos históricos: el acontecimiento en su singularidad, en su aparente provisoriedad y su escasa espesura onto-metafísica, representa la sustancia misma de la historia. La salud se juega en esta provisoriedad que se desembara de la pesadez metafísica.

Así, la abolición de la tensión metafísica *alethes-pseudes*, que pone a la historia en el lugar de la verdad y al acontecimiento en el lugar de lo aparente, "se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos"¹⁹. Esto implica una pérdida de respeto y un acto de coraje. La metafísica es el *topos* sosegante de los espíritus débiles, del hombre enfermizo que necesita de las seguridades de lo inmutable; *pharmakakon* privilegiado de los espíritus doblegados ante la fuerza amenazante del devenir.

El hombre sano sabe acompañar la evanescencia de la singularidad del acontecimiento y la insoportable levedad del ser, recuperando las fuerzas y dejando de temer. La salud coincide con la recuperación del acontecimiento en su singularidad más desnuda.

La caída de las *arkhai* coincide con el fin de esa historia entendida como la necesidad de un develamiento. Únicamente luego de esa muerte es posible la consideración del acontecimiento, en el marco de una lógica de lo deviniente, para saber que la historia carece en absoluto de esencia, de sentido último y definitivo.

Quizás sea el momento de instalar una nueva tensión. Dioniso y Apolo parecen ganar la escena. Una historia leída en clave dionisiaca es una historia que recupera la multiplicidad de los acontecimientos singulares en sus juegos de aparición y desaparición, la jovialidad de un espíritu fuerte que se instala al interior de una historia que ya no se rige por la lógica de las continuidades. Es la instalación en una historia que ha dejado de ser el lugar de la resolución de una teleología triunfante para convertirse en una historia que alberga la irrupción de lo diferente frente a la regularidad de la historia apolínea, siempre proclive a los encadenamientos necesarios y lógicos.

Sabemos que Apolo, el señor muy alto que reina en Delfos, constituye el vicario mítico del desvelo metafísico.

Dioniso representa la afirmación de la vida, fracturando la regularidad del dispositivo apolíneo, tan cercano al límite, la medida y el concepto.

El *logos* no permanece ajeno a este nuevo modelo de instalación. Del viejo *logos* agustiniano, que aúna sujeto-verdad-*arkhé*, al *logos* poético, la palabra se desata del *corset* metafísico-discursivo para liberar el deseo de la vida como bienpreciado.

La poesía, como el *topos* del afuera, escapa a las reglas de formación de los discursos como condición de posibilidad de ver y nombrar al mundo y abre una nueva cartografía, inaugurando el *topos* oxigenado para que el sujeto se restablezca. En ese sentido el *logos* poético deviene terapéutico, exactamente en la huella del verbo *therapeuo*, curar, pero también cuidar y honrar. Es ese *logos* el que recobra la salud y honra la vida cuando afirma: “Barramos el polvo de las calles en las narices de todos los enfermos, ¡ahuyentemos sus crías! ¡Despejemos toda la costa del aliento de pechos estériles y miradas sin coraje!”²⁰

El recorrido del presente trabajo ha sido extenso y se movió en dos geografías diferentes, que, a su vez, generaron dos modelos de tránsito.

La primera de ellas indagó la experiencia agustiniana del conocimiento de Dios, articulado en torno a una *askesis* de peculiar registro ántropo-literario, ya que la palabra, devenida testimonio en la liturgia confesional, es el vehículo del recorrido existencial. No se trata del habitual discurso filosófico-metafísico, sino de un discurso literario, de sesgo vivencial, que pone al *logos* en un registro áltero que el canónico modelo de pensamiento occidental. La experiencia amorosa que supone el hallazgo de Dios convoca a otra palabra, a otra narrativa que de-vela, des-oculta y des-cubre la experiencia del corazón, antes que los vericuetos de la razón.

La segunda indagó la experiencia nietzscheana en torno a la muerte de Dios y allí también optamos por el tránsito a través de un discurso distinto del filosófico habitual, de sesgo literario, de estatuto poético, para dar cuenta, entre otras cosas, de la insuficiencia de un tipo de lenguaje que Nietzsche abrocha al pensamiento metafísico; sabemos que la muerte de Dios no se consumará definitivamente hasta que la gramática no sea desarticulada como dispositivo de poder-saber. Él mismo elige el registro poético y se presenta así: “Y yo aquí estremeciéndome balbuceo canto tras canto y me convulsiono en rítmicas figuras: fluye la tinta, salpica la pluma afilada, ¡oh, diosa, diosa, déjame – déjame hacer mi voluntad!”²¹

Sólo un hombre, sin rastros de huella divina, de germen sagrado que haga posible la espera de un más allá anhelado. Ninguna criatura metafísica que ansíe el abrazo amoroso del Padre celestial y se arrodille en *ethos* confesional. Sólo hombre, puro estatuto humano en un mundo sin trasmundos. Ya no hay pretendientes de una verdad que siempre se rehúsa a ser develada, siempre exigiendo una *askesis* sobre humana, que compromete lo vital en su pura contingencia; no hay pretendientes que vivan a la sombra de Dios, una vez que se ha consumado su muerte; siempre acechan las sombras por detrás de los parricidios más elaborados; de ellas es también necesario liberarse para consumir definitivamente la caída del fundamento, sólo hay pretendientes de la vida, máximo valor de quien sabe de las delicias del instante. Quizás por eso el *logos*: “¿Tú el *pretendiente* de la verdad?” – así se mofaban-. “¡No! ¡Sólo un poeta! Un animal astuto, saqueador, rastrero, que ha de mentir, que premeditadamente, intencionadamente, ha de mentir, multicolor larvado, larva él mismo, presa él mismo, ¿es eso el pretendiente de la verdad?”²²

Nietzsche incomoda, perturba las palabras y las cosas, el modo de nombrar y de ver. Su filosofía es un saber incomodante, molesto, puesto allí para fracturar certezas, quebrar comodidades, naturalizadas, aceptadas por normales.

Desnaturaliza procesos, desustancializa instituciones y desesencializa verdades, como modo de neutralizar los modos de dominación.

El vigor de su pensamiento se plasma en *praxis* liberadora, en tanto *energeia* desenmascaradora. Una vez más el legado nietzscheano parece abrir una huella. Dice Nietzsche: "¡Cuántas cosas se sienten por debajo de uno! La filosofía como yo hasta ahora la he sentido y visto, es el vivir voluntariamente en el hielo y sobre las altas montañas [...] Yo no refuto los ideales, me pongo simplemente los guantes ante ellos... *Nitimus in vetitum*; con este signo mi filosofía vencerá algún día, porque hasta ahora la verdad ha estado sistemáticamente prohibida"²³.

Las apariciones de Foucault en este trabajo obedecieron a recoger exactamente este legado. Foucault retoma el combate y revisa lo que se siente debajo de uno; él también se pone los guantes. Para ello el pensamiento deviene estrategia política porque, sin desenmascarar los análisis sustancialistas, no se puede pensar la realidad desde un fondo móvil de fuerzas, que adquieren formas determinadas, pero siempre provisionales en el marco de su emergencia; no se puede pensar la vida desde su salud recobrada. Pura intensidad dionisiaca de una realidad múltiple y deviniente, que al esquivar el peso de cualquier poder antinomádico, abre el intersticio de la transformación.

En este intersticio se juega la vida sana, la vida libre del peso agobiante del hombre sujetado al *logos* antivital.

La filosofía es un acto de provocación. Todo saber debe operar desde ese lugar, incomodando, intranquilizando. Nietzsche ejerció este acto de provocación y devino un pensador capaz de producir transformaciones sobre quienes se apropian de su *logos*. Este es el espíritu que impregna su obra y determina la intensidad de la misma.

Quizás el mismo Foucault nos marca el rumbo de lo que significa la intensidad en materia intelectual, cuando refiere a su propia relación con Nietzsche: "Yo diría, en cualquier caso, que mi relación con Nietzsche no ha sido con respecto a la historia. La historia real de su pensamiento me interesa menos que el desafío que experimenté un día, hace mucho tiempo, leyéndolo por primera vez. Cuando se está frente a *La gaya ciencia*, después de haber sido entrenado en las grandes, acendradas tradiciones universitarias – Descartes, Kant, Hegel, Husserl – y se descubren estos textos extraños, ingeniosos, atractivos, uno dice: bueno, yo no haré lo mismo que mis contemporáneos, colegas o profesores están haciendo; no pasaré esto por alto. ¿Cuál es el máximo de intensidad filosófica y cuáles son los efectos filosóficos actuales que pueden hallarse en estos textos? Ése, para mí, el desafío que me presentaba Nietzsche".²⁴

La relación se inscribe en un horizonte de poder, en tanto una acción que ha producido efectos. Efectos medidos en intensidad filosófica, en energía de pensamiento, en pensamiento con estatuto político. Ya nada es igual después de ese acto de provocación que supone leer a quien invita al *agon* más desafiante: desembarazarse de las certezas académicas para transitar el *Ab-grund* del pensamiento y las delicias de una vida saludable.

Nietzsche invita a convertirse en un *agonistes*, en un combatiente, con la fuerza vital de problematizar las *arkhai*²⁵, como modo de desafiar las comodidades del *Grund*. Nietzsche fue un provocador de intensidades y Foucault, en ese sentido, un discípulo privilegiado²⁶.

Por eso el propio Foucault supo recorrer esas "sendas embrolladas" del pasado para intentar desenmascarar las ficciones. Nietzsche define la genealogía como una labor meticulosa y gris, lenta e incolora. Es un trabajo de documentalista, de archivista, de "desempolvador de pergaminos", un trabajo arduo que requiere una esforzada paciencia.

Eso ha intentado ser este trabajo. Un paciente recorrido por prácticas siempre en ese intento incomodante y provocador de desempolvar lo construido.

Notas

¹ *Confesiones*, I, 5, 5.

² Michel Foucault problematiza el concepto en su último período de producción intelectual, el llamado período ético, donde se refiere a la hermenéutica del sujeto, a partir de la indagación de las relaciones del sujeto con la verdad.

³ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, p. 35

⁴ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, pp.14-15

⁵ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, p. 15

⁶ *Confesiones*, X, 6, 8.

⁷ *Confesiones*, I, 16, 24

⁸ San Agustín, *Confesiones*, II, 1

⁹ Nietzsche, F., *Poemas*, La gaya ciencia, p. 63

¹⁰ Nietzsche, F., *Poemas*, ¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!, p. 69

¹¹ Esta expresión se refiere a la ilusión de alcanzar el conocimiento-visión-representación del principio rector: de allí el concepto de óptico, aludiendo a la posibilidad de “ver” el fundamento, en el marco de la metáfora de la visión que atraviesa la metafísica clásica; la noción de moral alude a la consumación del principio rector de la moral que el mismo fundamento representa. Toda *arkhe* es, no sólo, principio del ser y del conocer, sino también, del obrar.

¹² Nietzsche, F., *Poemas*, ¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!, p. 69

¹³ Nietzsche, F., *Poemas*, ¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!, p. 73

¹⁴ Nietzsche, F., *Poemas*, Sils-María, p. 49

¹⁵ Nietzsche, F., *Poemas*, Al Mistral, p. 52

¹⁶ Nietzsche, F., *Poemas* Entre aves de presa, p. 89

¹⁷ Foucault, M. *El Yo minimalista*, p. 107

¹⁸ Foucault, M. *Microfísica del poder*. "Nietzsche, la genealogía, la historia", pág 8. Sobre este punto, Foucault remite a *La Gaya Ciencia*, S 151 y S 353, *Aurora*, S 62, *Genealogía I*, S 14, *Crepúsculo de los ídolos*, Los grandes errores, S, 7.

¹⁹ Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p., 8.

²⁰ Nietzsche, F. *Poemas*, Al Mistral, p. 57

²¹ Nietzsche, F. *Poemas*, A la melancolía, p. 23

²² Nietzsche, F. ¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!, p. 67

²³ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p. 8-9

²⁴ Foucault, M., *El yo minimalista*, p. 169

²⁵ La palabra griega *arkhé* (pl.: *arkhai*) tiene una importancia capital para los estudios de la metafísica y de la filosofía tanto de Nietzsche como de Foucault. En la Antigüedad poseía dos campos semánticos: por un lado, principio, razón de ser, fundamento, y, por el otro, autoridad, poder, mando. La metafísica es la filosofía que postula la existencia de un principio último a partir del cual la totalidad de lo real puede ser tanto explicada como causada. En este sentido, esa *arkhé* constituye un *Grund*, un cimiento sólido, un suelo.

²⁶ La totalidad de los párrafos donde se recorre el vínculo Nietzsche-Foucault pertenecen a mi libro *Foucault y lo político*, donde la aludida relación constituye, en buena medida, el motor de la lectura política propuesta de Michel Foucault y leída a la luz del propio pensamiento político de Nietzsche en tanto productor de efectos.

BIBLIOGRAFÍA

San Agustín, *Confesiones*, Ediciones varias.

Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986

Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid

Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, 1972

Nietzsche, F. *Poemas*. Poesía Hiperión, Madrid, 1992

Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1981

Delumeau, J. *La Confesión y el perdón*. Alianza Editorial, Madrid, 1992

Foucault, Michel, *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992

Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1989

Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1995

Cragolini, M. "Nietzsche, la moral y el nihilismo", en: *Cuadernos de Ética* N° 9, Buenos Aires, 1990

Colombani, M.C. *Foucault y lo Político*, Prometeo, Buenos Aires, 2009