



NIETZSCHE POSCRÍTICO: O POR QUÊ ES AÚN TAN INTELIGENTE *

Postcritical Nietzsche: or why he is still so intelligent

Silvana Vignale ** 1

Resumen: A partir del diagnóstico de nuestro presente como profundización del nihilismo y de su mórbida complicidad con el idealismo –lo que dio lugar a la impotencia moderna–, y conjuntamente con la potencia que el pensamiento nietzscheano tiene todavía para pensar la actualidad, nos proponemos indagar por la eficacia del pensamiento crítico en el presente. Abordamos esta pregunta deteniéndonos en el capítulo de *Ecce Homo*, “Por qué soy tan inteligente”, en cuanto consideramos que allí Nietzsche manifiesta expresamente la necesidad de una atención a las “cosas pequeñas”, como un *método* para contrarrestar el idealismo. Presentamos como hipótesis que en esta atención a las cosas pequeñas –en las que el pensamiento y la vida no van por carriles separados–, es posible encontrar el gesto poscrítico de Nietzsche, que para nosotros se constituye en una tarea.

Palabras-clave: Nihilismo. Poscrítica. Diagnóstico del presente.

Abstract: Starting from the diagnostic of our present as a deepening of nihilism and its morbid complicity with idealism -which gave rise to modern impotence-, and in conjunction with the power that Nietzschean thought still has to think

* Artigo recebido em 20.12.2024 e aprovado para publicação em 28.02.2025.

** Silvana Vignale es Doctora en Filosofía. Investigadora Independiente en el Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CCT CONICET Mendoza. Contacto: svignale@mendoza-conicet.gob.ar

¹ Este texto es una versión modificada y extendida del presentado como exposición en IV Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas”. Unisinos, Faculdade Católica de Pouso Alegre, Universidad Nacional del Sur, Bahia Blanca, y la Universidad Católica de Valparaíso. 19 de agosto de 2024.

about the present, we propose to inquire into the efficacy of critical thought in the present. We approach this question by focusing on the chapter of *Ecce Homo*, 'Why I am so intelligent', insofar as we consider that there Nietzsche expressly manifests the need for attention to 'small things' as a method of counteracting idealism. We hypothesise that in this attention to small things -in which thought and life do not go their separate ways- it is possible to find Nietzsche's postcritical gesture, which for us constitutes a work.

Keywords: Nihilism. Post-criticism. Diagnostic of the present.

"Actualmente la visión del hombre cansa –¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*? ... Estamos cansados de *el hombre* ..."

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*

Introducción

Aún es el tiempo de lo que todavía es, un gozne que hace equilibrio entre lo que fue y lo que viene, manteniéndose en suspenso sobre su desenlace. ¿Qué pensaría Nietzsche de nuestro presente? Un presente en el que la actividad maquinal, que mantiene ocupada a la conciencia, se ha intensificado con la normatividad propia del neoliberalismo; en el que las fantasías del transhumanismo comienzan a verse cada menos como ciencia ficción y más próximas a una realidad, colocando en el tope del mundo, en el trono más alto, a un humano potenciado por la tecnología; en el que el individualismo y el conservadurismo se manifiestan en las opciones políticas de las denominadas "nuevas derechas". Esta pregunta también se la hace Germán Cano, si acaso Nietzsche no nos vería como *zombies*, moviéndonos perplejos entre la vida y la muerte. Y si el interés de su reflexión, ofensiva e irritante, no pasa precisamente por la resistencia que tenemos a pensarlo como alguien que nos es contemporáneo. "¿No se nos sigue escapando su figura de nuestras tentativas de metabolizarlo, a modo de una inquietante patología, indiferente a todo abuso de sana familiaridad, de todo deshonesto saqueo? ¿Por qué seguir intentándolo?"² En estas preguntas encontramos algo de aquello que nos inquieta como pertenecientes a nuestro tiempo y a la vez, como lectores de Nietzsche. En la medida en que su diagnóstico nos alcanza exagerando el sesgo que él había ofrecido, o que anticipaba.

² CANO, Germán. *Transición Nietzsche*. Valencia: Pretextos, 2020, p. 15.

Partimos de considerar a nuestro presente como la continuación de un devenir reactivo ya expresado por Nietzsche en las alianzas entre ciencia e ideal ascético y del nihilismo como horizonte de nuestro tiempo. Es necesario una vez más salvar el malentendido de ciertas lecturas liberales e incluso fascistas acerca de la voluntad de poder y de los modos de valorar en la genealogía de la moral de Occidente, atendiendo sobre todo a una errónea comprensión acerca de la fortaleza y la debilidad como cualidades de las fuerzas. *Los amos del mundo* –los poderosos, el capitalismo, los nuevos nacionalismos– no constituyen la *moral noble* o la *moral de los fuertes* referida por Nietzsche, sino la *moral del resentimiento*, parte de la historia del triunfo de la *debilidad*. Conviene para ello tener en cuenta aquello que Gilles Deleuze expresó al referirse a la raza de los “amos” concebida por los nazis.

Sea cual fuere la complejidad de Nietzsche, el lector adivina con facilidad en qué categoría –es decir, en qué tipo– hubiera alineado a la raza de los «amos» concebida por los nazis. Cuando el nihilismo triunfa, entonces y solo entonces la voluntad de poder deja de querer decir «crear», para significar: querer el poder, desear dominar (por lo tanto, atribuirse o hacerse atribuir los valores establecidos, dinero, honores, poder...). Ahora bien, la voluntad de ese poder es, precisamente, la del esclavo, la idea que se hace de él, y que *aplica cuando triunfa*.³

En una misma dirección lo expone Diego Singer, cuando expresa –a propósito del neoliberalismo– que “la voluntad de poder no puede ser confundida con el voluntarismo que se nos propone para gerenciar nuestra existencia de modo exitoso”;⁴ en la medida en que hay que distinguir la autosuperación de la aristocracia nietzscheana, de la autosuperación personal del neoliberalismo (cuya principal suposición es que el sujeto cuenta con una libertad de la voluntad). Es decir, contraponer la implicación total y realización personal que demanda el neoliberalismo, a lo que Nietzsche reivindica a partir de la idea de “vida peligrosa” –que lejos de la reafirmación del individuo, supone un camino de despersonalización (un sí mismo en lugar de un yo)–, en el que afirmarse es un diferenciarse, y además de asumir el riesgo, es alejarse de la vida cómoda y adaptativa de la moral del resentimiento.

Somos contemporáneos de un mundo reaccionario, caracterizado por entronizar al dios mercado, por el posfascismo y las nuevas derechas, por el racismo y por la posverdad, por la combinación incluso hasta contradictoria en la que se mueven libertarismos, conservadurismos y autoritarismos. ¿Cuánto de ello se prefiguraba en el diagnóstico nietzscheano? ¿Y cuáles eran para Nietzsche, en aquel momento, las formas de contrarrestar esa

³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2019, p. 27.

⁴ SINGER, Diego. *Nihilismo con Piel de Lobo*. Nietzsche frente al neoliberalismo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2024, p. 68.

potencia tanática? ¿Podrían esas formas todavía hoy constituirse en antidotos para nuestro presente *zombie*? Estas preguntas guían las tres partes de este ensayo. Indagaremos en primer lugar sobre el nihilismo en nuestro tiempo, a propósito de la manera en que se ha incrementado con el neoliberalismo e intervenido en la constitución subjetiva. En segundo lugar, presentaremos una lectura o interpretación del capítulo “Por qué soy tan inteligente”, de *Ecce homo*, en cuanto consideramos que allí se encuentra cifrado cómo Nietzsche entendía que podía ser contrarrestado el nihilismo al que da lugar el idealismo: desplazándose de universales abstractos y conceptos fantasmáticos a “las cosas pequeñas”, desplazamiento que constituiría a Nietzsche en alguien tan inteligente –aún en nuestro tiempo, si es que aceptamos hacerlo nuestro contemporáneo–. Por último, nos preguntamos acerca de su gesto *crítico*: el de la denuncia de los modos en que los humanos hemos traspasado con el idealismo de la metafísica nuestras experiencias posibles –para decirlo en un lenguaje kantiano–. ¿No se trata más bien de un gesto poscrítico, y no se constituye allí la clave, en el desplazamiento de la crítica moderna, de la actualidad de Nietzsche hoy, de la todavía potencia de sus antidotos? En caso afirmativo, no se trata de un *sapere aude* que compromete nuestra obediencia, sino de la posibilidad de ser –quizá– también tan inteligentes como Nietzsche.

1. El nihilismo como diagnóstico del presente

Nuestro presente reaccionario podría entenderse como el despliegue del nihilismo. El nihilismo es una fuerza que ha operado históricamente haciendo prevalecer una voluntad de poder caracterizada por su debilitamiento, por el triunfo de la moral del resentimiento. La metafísica platónica, la moral cristiana, la ciencia vinculada al ideal ascético han sido los móviles a partir de los cuales el nihilismo ha configurado un alma humana, lo que Nietzsche ha nombrado como la enfermedad del hombre, en cuanto desplazamiento del cuerpo como centro de gravedad y debilitamiento de la vida. A ese diagnóstico hay que agregar hoy la especificidad de los procesos de subjetivación a los que da lugar la encrucijada de nuestra época, atendiendo la modulación neoliberal.

Wendy Brown ha trabajado en esta dirección, expresando que el lado economizante del neoliberalismo le ha dado más fuerza al nihilismo, en la medida en que ha sometido todos los aspectos de la existencia humana al cálculo de inversión sobre su futuro valor.⁵ Sin lugar a dudas, que la existencia humana se encuentre bajo el cálculo y la promesa de su futuro,

⁵ BROWN, Wendy. *En las Ruinas del Neoliberalismo*. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2020, p. 189.

nos hace pensar en aquel momento de *La genealogía de la moral* en el que Nietzsche –en la escena que muestra la aparición de la responsabilidad en el animal-humano– revela que el auténtico problema del hombre ha sido el criar un animal al que *le sea lícito hacer promesas*, vinculado a la inhibición por parte de la conciencia de hacer ingresar lo vivido y experimentado por nosotros –lo que sería una especie de *asimilación anímica*–. Porque lo auténticamente vivido y experimentado en la conciencia penetra tan poco “como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla la nutrición del cuerpo, la denominada «asimilación corporal»”.⁶ Este asunto de la asimilación y de lo *únicamente vivido* lo retomaremos enseguida, a propósito de la contraposición con el idealismo y con nuestra hipótesis acerca de por qué Nietzsche es aún tan inteligente. Lo que buscamos expresar aquí es que la larga historia de la procedencia de la responsabilidad –que acaba convirtiéndose en instinto dominante, en la *conciencia*– continúa todavía hoy, en una nueva *fase* del nihilismo –si se nos permite la idea–, exacerbando el mecanismo a partir del cual se crea esa capacidad de hacer promesas, lo que incluye como condición “*hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable”.⁷ De manera que, dando crédito a Brown sobre la fuerza nihilista del neoliberalismo, en términos de constitución de un sujeto en el que todas las variables de su existencia se encuentran sometidas a ese cálculo sobre el futuro, deberíamos reconocer que hasta aquí, en las coordenadas de nuestro presente, no ha habido sino un devenir reactivo de una voluntad de poder que tan sólo ha profundizado los aspectos de la moral de los esclavos, de una moral donde *querer*, en lugar de designar “crear”, quiere decir “dominar”.

Tomamos en consideración aquí el concepto de “gubernamentalidad” foucaultiano para caracterizar al neoliberalismo,⁸ como la acción de dirigir las conductas de otros y de nosotros mismos, aunque también la autodeterminación del individuo por sí mismo, que en muchos casos adquiere la impronta de cierta servidumbre de sí o de un tipo de obediencia que no necesita de la coacción de la violencia o de la ley. La racionalidad gubernamental neoliberal tiene, como principal característica, la competencia como norma de conducta y la empresa como modelo de subjetivación, tal como ha sido expuesto por Christian Laval y Pierre Dardot.⁹ De esta manera es que el neoliberalismo fabrica un sujeto autorresponsable, con un estilo de vida ajustado a sus propias exigencias, gracias a la cultura

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*; un escrito polémico. Buenos Aires: Alianza, 1998, p. 65.

⁷ NIETZSCHE, *La Genealogía de la Moral*, p. 67.

⁸ FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁹ LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre. *La Nueva Razón del Mundo*; ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa, 2013.

psicoterapéutica actual. El *management* y las técnicas de *coaching* no se dirigen a otra cosa que a formar y a adecuar la conducta de los individuos a lo que la empresa necesita para ser más productivos, disfrazándose de beneficios y modernización; lo que retomamos brevemente en este apartado desde Wendy Brown.¹⁰

Si nuestro presente reaccionario podría entenderse como el despliegue del nihilismo, es relevante mencionar una de las hipótesis de Brown respecto de la constitución de los sujetos en nuestra época. Recordemos que el nihilismo es considerado por Nietzsche como el horizonte cultural de nuestro tiempo. Hace dos siglos, su diagnóstico apuntaba a la pérdida de fuerza normativa de los valores modernos, principalmente de la autoridad de Dios, como ese más allá trascendente que permitía justificar nuestra existencia dolorosa, algo que la ciencia habría opacado o desplazado. Sin embargo, Nietzsche se ocupa de señalar que el optimismo cognoscitivo de la ciencia –la *fe* en la razón– pertenece al mismo ideal metafísico, a una voluntad de verdad en el ser humano, que siempre refuta a la vida, la depotencia, le quita valor.¹¹ Que la vida se vuelva adaptativa, incluso hasta negarse a sí misma, es propio del triunfo de las fuerzas reactivas, de una moral del resentimiento. Los débiles no triunfan por adición de sus fuerzas, sino por sustracción de las fuerzas del otro. Por eso es necesario evitar el contrastido al que conducen los conceptos “fuerte”, “débil”, “amo”, “esclavo”.

Ahora bien, Brown considera que el análisis nietzscheano del nihilismo deja afuera la fuerza nihilista de otros poderes humanos, que paradójicamente se vuelven contra lo humano, excediendo la voluntad de poder y toda institución o individuo, haciendo que el resentimiento deambule por todos lados.¹² Lo que nos interesa del análisis de Brown es la caracterización de la constitución de los sujetos en el presente, atravesados por esa fuerza nihilista y resentida, en la medida en que considera que en nuestro tiempo se produce una *desublimación de la voluntad de poder*. Para este análisis, recurre tanto a Nietzsche como a Herbert Marcuse. Por una parte, sabemos que con el concepto de “voluntad de poder” Nietzsche designaba el conjunto de fuerzas que se encuentran presentes no solamente en el ser humano, sino en la naturaleza, en el mundo. Podría presentarse como una perspectiva a la vez física y política, si entendemos que en todo acontecimiento y en todo cuerpo hay relaciones de fuerzas; fuerzas que buscan triunfar e imponerse sobre otras, de modo tal que ese juego de fuerzas acaba configurando –por ejemplo– el sentido de un concepto para una determinada cultura, un acontecimiento histórico, o el carácter de nuestras propias acciones individuales.

¹⁰ BROWN, Wendy. *El Pueblo sin Atributos*. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.

¹¹ NIETZSCHE, *La Genealogía de la Moral*, p. 176.

¹² BROWN, *En las Ruinas del Neoliberalismo*, p. 189.

Por otra parte, la noción de “desublimación” es tomada de Herbert Marcuse,¹³ quien un siglo después que Nietzsche, usó el concepto de “desublimación represiva” en el marco del capitalismo como un régimen de dominación y explotación con falsas necesidades. Si el concepto psicoanalítico de “sublimación no represiva” se refiere a la reconducción de la energía libidinal hacia otras formas y actividades, erotizando relaciones no eróticas entre individuos, en cambio, la “desublimación represiva” es un modo de liberación de la sexualidad que debilita la energía erótica, y se produce cuando las energías instintivas ya no se oponen directamente a los mandatos de la sociedad, y por lo tanto no requieren ser reprimidas o sublimadas. De esta forma, el placer, por ejemplo, deja de ser una variable de insurrección a la explotación del trabajo, para convertirse en una herramienta del capital, generando sumisión.¹⁴

Para Brown, esta aceleración del nihilismo en el sometimiento de todos los aspectos de la existencia humana al cálculo de inversión sobre su futuro valor habría dado lugar a un *adelgazamiento de la conciencia*, en la medida en que, al mismo tiempo que el nihilismo devalúa los valores vaciándolos de fundamento y verdad, “disminuye el reclamo y la fuerza de la conciencia formada por y también encadenada a valores”.¹⁵ Mientras la sublimación de la voluntad de poder torcía la voluntad contra sí misma dando lugar a la conciencia –en palabras de Nietzsche, en el corazón del Segundo Tratado de *La genealogía de la moral*, “todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia adentro”–¹⁶, la desublimación envía la voluntad de poder hacia afuera de nuevo, mientras libera al sujeto del látigo y del control de la conciencia.¹⁷ Ese adelgazamiento de la conciencia viene acompañado de una captura de la energía libidinal por parte del capitalismo y, por lo tanto, ya no necesita ser reprimida, en la medida en que se encuentra cooptada por el *marketing* capitalista. Para decirlo en otras palabras: se trata de dar lugar a cierta desinhibición a través del consumo, disociando o, mejor dicho, determinado aquello que deseamos. Sumado a que lo que provoca ese adelgazamiento de la conciencia es no solamente una relajación de la propia conducta del sujeto, sino la cada vez mayor tolerancia respecto de los males de la sociedad, una adaptación a la violencia social y política. Esto explica la falta de reacción ante hechos que son repudiables: detenciones arbitrarias, privación de la libertad a militantes, jueces sobornados, tramas criminales detrás de atentados políticos. Porque el nihilismo –dice Brown– “deprime la significación de la conducta, la consistencia y la verdad: ya no necesita ser moral, sólo decirlo a los gritos”.¹⁸

¹³ MARCUSE, Herbert. *Psicoanálisis y Política*. Barcelona: Herder, 1969.

¹⁴ BROWN, *En las Ruinas del Neoliberalismo*, p. 191.

¹⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶ NIETZSCHE, *La Genealogía de la Moral*, p. 96.

¹⁷ BROWN, *En las Ruinas del Neoliberalismo*, p. 190.

¹⁸ *Ibid.*, p. 198.

No quisiéramos perder de vista, en esta breve caracterización de nuestro presente, algo que se vincula directamente con el pensamiento nietzscheano. Y es que cualquier análisis político de la actualidad y del nihilismo debiera tener en su horizonte a la genealogía de lo humano, a la aparición de la conciencia en el animal-hombre y a las consecuencias que ha dado lugar ese drama psíquico al que el ser humano ha sucumbido, gracias a “la eticidad de la costumbre” y a su “camisa de fuerza social”.¹⁹ Dado que, en esa violencia originaria, en ese *a priori* violento a partir del cual se constituye el *hombre*, volviendo contra sí mismo los instintos que no desahogan hacia afuera, es donde radica todo malestar individual. Sólo así puede comprenderse cabalmente el devenir reaccionario de nuestro tiempo, en el marco de aquella larga historia de la responsabilidad, que nos retrotrae a la emergencia de lo humano.

De allí que entre las diferentes formas en las que nos encontramos exhaustos en nuestra época –el trabajo que ya no diferencia entre la vida personal y privada de nuestra vida productiva, el agotamiento respecto de lo que habían sido nuestros estandartes políticos, como la democracia y los estado-nación, la cooptación de las contraculturas y desaceleración cultural, la incapacidad de la izquierda para transformarse, entre otras cosas–, además de todo ello debiéramos considerar nuestro cansancio de ser humanos.²⁰ Y entender que este cansancio o esta forma de estar agotados, exhaustos, no es algo que simplemente deba *curarse* en los términos de las conductas farmacológicas propias de nuestra época. Puesto que si algo nos enseña aún Nietzsche es a considerar la enfermedad como un síntoma, como algo que habla en nosotros. Quizás nos encontremos a tiempo de comprender este cansancio de lo humano a partir de donde él se reconoce tan inteligente. De manera que Nietzsche no solamente todavía nos ofrece conceptualmente instrumentos de inteligibilidad para nuestro presente –en cuanto sus conceptos se encontrarían actuales todavía para pensarnos–, sino que su diagnóstico nos alcanza en un tiempo que es aún el de lo humano, demasiado humano. Consideramos entonces que es necesario articular ese tiempo del *aún* con un tiempo en el que necesariamente debemos repensar y redefinir la tarea crítica.

¹⁹ NIETZSCHE, *La Genealogía de la Moral*, p. 67.

²⁰ Rosi Braidotti habla sobre la importancia de estar exhausto, a partir del cansancio teórico, el cansancio postrabajo y el cansancio democrático, como parte de la condición posthumana. Cfr. BRAIDOTTI, Rosi. *El Conocimiento Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2022. Desde nuestra perspectiva, es productivo enlazar el trabajo de pensar el presente desde el antihumanismo de Nietzsche y Foucault, junto a los estudios posthumanos y a investigaciones acerca del *capitalismo libidinal* y a la atención de los síntomas propios de nuestra época, en cuanto ese cruce expresa una adecuada fotografía del momento en que nos encontramos, tanto como humanidad, como en los ensamblajes con lo no humano, en el contexto del neoliberalismo y de un medioambiente dañado por la acción humana.

2. Por qué nietzsche es tan inteligente

“Y así me cuento mi vida a mí mismo”.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*

A continuación, luego de exponer una actualización del diagnóstico del nihilismo en nuestra época –a partir de la modulación neoliberal, con su peculiar manera de configuración subjetiva–, y teniendo en cuenta que cuando Nietzsche aborda la cuestión del diagnóstico lo hace siempre a partir del eje salud-enfermedad, nos dirigimos ahora a elucidar cómo contrarrestar la enfermedad del hombre de acuerdo al pensamiento nietzscheano. Si el idealismo, la metafísica platónica y cristiana y la ciencia positivista son las tecnologías causantes de ese desprecio a la vida y síntoma de decadencia y enfermedad –a lo que se añade en nuestro presente las formas de productividad del capitalismo y la exponencial configuración del sujeto en torno al fortalecimiento de su individualidad del neoliberalismo–, podemos anticipar que los antídotos pasan por una forma de *salud*, por un extrañamiento de aquellos dispositivos. Nos concentraremos en recuperar lo que para Nietzsche son las cuestiones importantes para la vida, de las que la filosofía debiera ocuparse en lugar del alma, de Dios, y de los objetos de la metafísica. De modo que cambiaremos un poco el tono que hemos llevado hasta aquí, y nos sumergiremos, en Nietzsche de manera más enfocada, esbozando algunas hipótesis.

Ecce homo es un libro *sui generis*. Escrito en 1888 –apenas unos meses antes de la locura y el largo silencio hasta su muerte–, Nietzsche vuelca allí una escritura que no por prisa llamaremos biográfica. No sólo porque no es estrictamente una autobiografía, sino porque se encuentra escrito menos por un *yo* –el de una autoconciencia– cuanto por un *sí mismo*. Debiéramos encontrar un nombre nuevo para esta manera de escribir filosofía –esa prolongada experiencia de caminar *en lo prohibido*, como él mismo dice²¹, que rompe con los cánones académicos, que prefiere habitar los límites del estilo, y donde en gran medida el protagonista es el cuerpo, las cosas pequeñas, los efectos del pensamiento cuando se encuentra encarnado y no reducido a una cosa que piensa. Que se presenta como el reverso de la *res cogitans*, como una interioridad desplazada hacia sus propios bordes, a punto de desplegarse y desalojarse de la concavidad que la encierra. “*Cómo se llega a ser lo que se es...*”, el subtítulo del libro, denota que no hay identidades sino tránsitos o pasajes. Dicho de modo afirmativo: toda identidad es una ficción, y de lo que se trata es de narrar los pasajes entre distintas saludes (y, por lo tanto, distintas identidades). La pregunta por el modo en que se llega a ser *lo que se es*, es una pregunta por ciertas intensidades, por el modo en que una vida se vive.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*; cómo se llega a ser el que se es... Buenos Aires: Alianza, 1996, p. 17.

Al prólogo le suceden tres capítulos en los que Nietzsche responde *por qué es tan sabio, por qué es tan inteligente y por qué escribe tan buenos libros*. A continuación, cada capítulo se dedica a sus obras: “Las intempestivas”, “Humano, demasiado humano”, “Aurora”, “La gaya ciencia”, “Así habló Zaratustra”, “Más allá del bien y del mal”, “Genealogía de la moral”, “Crepúsculo de los ídolos” y “El caso Wagner”. Hay un último capítulo donde vuelve a responder una pregunta: *por qué soy un destino*. Tal vez “cómo se llega a ser lo que se es”, pueda también decirse de esta manera: “cómo se llega a ser un destino”, considerando que Nietzsche tiene aún cosas que decir en nuestro presente. Es cierto que hay que desemplazar de la lectura cualquier interpretación de petulancia o de soberbia: lo que Nietzsche expresa al decir por qué es tan sabio, por qué es tan inteligente, por qué escribe tan buenos libros y por qué es un destino, no puede ser leído en la clave de un filósofo arrogante o de un filósofo loco. ¿En qué otra clave puede leerse? ¿Qué consigue todavía hoy interpelarnos de aquél filósofo que tomó distancia del ideal ascético y de su propia humanidad en el derrumbe de Turín –acontecimiento inscrito en la escena de abrazarse al cuello de un caballo y romper en llanto–?²² ¿Qué provoca en quienes nos encontramos convocados por la irrupción del *pensamiento Nietzsche*? ¿De qué se trata ese pensamiento y ese ejercicio de la filosofía, que horada y dinamita a la tradición del humanismo?

Contamos con una pequeña hipótesis acerca de por qué todavía acudimos a su llamado, como amigos natos, jurados y celosos de la soledad:²³ también estamos cansados del hombre. También tenemos una dificultad nada pequeña en el trato con los hombres.²⁴ También asistimos espantados a nuestra propia pertenencia a la especie. También amamos al lejano.²⁵ Por todo ello es que Nietzsche aún nos reúne para pensar un presente que no es el suyo. Fue tan inteligente, porque supo tomar distancia de la identificación con su persona –y de todo idealismo ligado a ella, así como de una cultura que siempre ha enseñado a perder de vista las *realidades*–, porque se encontró a sí mismo múltiple, y porque ha prestado atención a las pequeñas cosas. Nos centraremos, entonces, en el capítulo “Por qué soy tan inteligente”, de *Ecce homo*.

El capítulo comienza tomando distancia no sólo de lo que podían constituir conceptos centrales para la filosofía moderna y el cristianismo, sino conceptos que han organizado la experiencia humana. “«Dios», «inmortalidad del alma», «redención», «más allá», todos estos son conceptos a los que no

²² VIGNALE, Silvana. Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana, in *Revista Eikasía*, nº 118, noviembre-diciembre de 2023, p. 187-206.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Más Allá del Bien y del Mal*; o cómo se filosofa con el martillo. Buenos Aires: Alianza, 1997, p. 79.

²⁴ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 33.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza, 1998, p. 102.

he dedicado ninguna atención, tampoco ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño” –dice–.²⁶ Para Nietzsche, Dios es una respuesta burda y una prohibición de pensar. Esta afirmación no es menor en lo referido a una de las preguntas de este ensayo, acerca de si el pensamiento crítico, hijo de la modernidad, sigue siendo el camino para oponerse a la oscuridad de la propia época. Si la crítica –tal como fue formulada por Immanuel Kant– reintroduce a Dios como idea reguladora de la razón, malogra cualquier ejercicio de pensamiento. O dicho de forma más explícita: se cuela la obediencia al ideal ascético, en la misma formulación de aquel “*razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!*” con el que Kant cierra el texto ¿Qué es la Ilustración?²⁷

Muy de otro modo, Nietzsche expresa en este capítulo que las cosas que a él le han interesado son otras. Y enumera esas cosas, comenzando por el problema de la alimentación. ¿Cómo nos alimentamos para alcanzar el máximo de fuerza? Reconoce, sin embargo y con asombro, que es una pregunta que percibió tarde, debió al idealismo de la cultura alemana, y observa cómo negó su voluntad de vida a causa de “la cocina de Leipzig”.²⁸ Pero puede ser tan importante esta pregunta acerca de cómo come un filósofo?

La segunda cuestión a la que Nietzsche dice haber prestado atención es al problema del *lugar* y del *clima*, en cuanto guardan relación con el ritmo del metabolismo. Nietzsche mismo se volvió un poco nómada, buscando en cada estación el lugar adecuado. Para él, el desierto en la elección del lugar y del clima no sólo puede alejar a cualquiera de su tarea, sino sustraérsela del todo.²⁹ Nietzsche dedica unas páginas a mostrar la relación entre el clima y el carácter de los hombres nacidos en él –por ejemplo, dice que el genio está *condicionado* por el aire seco y el cielo puro, en cuanto el metabolismo allí se vuelve rápido y permite recobrar “cantidades grandes, incluso gigantes, de fuerza”.³⁰

La tercera cosa a la que hace alusión es la elección de la propia recreación. La lectura, en cuanto ella permite tomar distancia respecto de sí mismo. “Forma parte de aquello que me libera a mí de mí, que me permite ir a pasear por ciencias y almas extrañas”.³¹ Por eso en épocas de trabajo, no es aconsejable leer, porque para un pensador leer es dejar pensar a alguien cerca de sí mismo, como si escucháramos un susurro que no es propio

²⁶ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 35-36.

²⁷ KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Buenos Aires: Alianza, 2013, p. 97.

²⁸ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 36.

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹ *Ibid.*, p. 41.

cerca. Al hablar del leer, Nietzsche también habla de escribir, y de lo que alguien, un poeta por si acaso, debe haber experimentado dentro de sí para escribir como William Shakespeare. Nietzsche habla de la escritura de determinados autores que se nutren “únicamente de su realidad”,³² es decir, alejados de todo idealismo, y donde el mismo Nietzsche se reconoce escribiendo su *Zaratustra*. “Para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo...”, dice.³³ Porque si Nietzsche es aún tan inteligente para nosotros, es porque desplaza en su escritura filosófica la primera persona del singular: el auténtico filósofo no es aquél que dice “yo”, ni el que puede conocerse a sí mismo en términos de alguien que piensa alejado de su cuerpo, del clima, de su metabolismo; sino el que habla desde *sí mismo*, desde la singularísima experiencia de un cuerpo que experimenta de modo diferencial a otros cuerpos la propia organización de sus fuerzas. Coincidimos con Cano cuando dice que más que filósofo, en el sentido tradicional del término, “tal vez convendría definir a Nietzsche como un «campo de fuerzas», un escenario dramático de tensiones expuestas a plena luz”.³⁴

Por último, –entre las actividades propias de la recreación–, Nietzsche nombra a la música. Pero convendría aquí precisar del todo a lo que se refiere con “recreación”, puesto que no parece ser un simple pasatiempo sino, efectivamente, un modo de experimentación. Ya había dicho que leer le permite liberarse de sí mismo y transitar por otras almas, aquí la música se asocia a una experiencia de conmoción: “no sé hacer ninguna diferencia entre lágrimas y música” –dice–.³⁵ Nietzsche reconoce aquí, ya sin tanto rencor, la importancia en su juventud de la música de Richard Wagner, especialmente *Tristán e Isolda*.

En consecuencia, aquellas cosas de las que se ha ocupado Nietzsche –alimentos, clima, recreación– son pensadas desde el instinto de autoconservación o de autodefensa. La palabra para expresar estos instintos es “gusto”; “gusto” que se opondría al “desinterés”, propio del idealismo. El *gusto* se encuentra vinculado entonces con la gran razón, con el cuerpo. Aunque también con la singularidad y la experimentación de una vida que ha comenzado a prestar atención a sus fuerzas. Además, en el gusto Nietzsche encuentra una cierta capacidad de juzgar, de saber decir sí o no. O, mejor dicho, de “separarse, alejarse de aquello a lo cual habría necesidad de decir no una y otra vez”.³⁶ Hay en este enunciado algo de lo que constituye la sustancia del eterno retorno, del eterno retorno como precepto, que podríamos formular de esta manera: “¿cuántas veces dirías no a algo hasta finalmente separarte de ello?”. La justificación es que los gastos defensivos

³² *Ibid.*, p. 44.

³³ *Ibid.*, p. 44.

³⁴ CANO, *Transición Nietzsche*, p. 18.

³⁵ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 48.

³⁶ *Ibid.*, p. 49.

consumen mucha fuerza, incluso, que los “grandes gastos” son “los gastos pequeños”, a tal punto que uno puede volverse tan débil que ya no pueda defenderse.³⁷ Por eso, se trata de reaccionar las menos veces posible, como adecuada gestión de las propias fuerzas. En virtud de ello, una inteligencia que pasa por el gusto, que asume una existencia estética –en términos del mismo Nietzsche de *El origen de la tragedia*, aunque ya no solamente como justificación de la existencia, sino como fenómeno que hace la vida más tolerable–, es una inteligencia atenta al cuerpo. De ahí la importancia de toda sofisticación, de todo refinamiento, de todo estar por encima de sí mismo, en la búsqueda de sí mismo, en la afirmación de *ser lo que se es* –es decir, atento a la propia configuración de las fuerzas del cuerpo.

Las cuestiones aquí antedichas, *cómo nos alimentamos para alcanzar el máximo de fuerza*, o “conocer la capacidad del propio estómago”,³⁸ hay que entenderlas muy en consonancia con los griegos, o para decirlo de modo más ajustado, con aquello que Michel Foucault supo encontrar en ellos, poniéndolas bajo la fórmula o precepto de la *epimeleia heautou* o inquietud de sí en sus clases del *Collège de France* en 1982:³⁹ un conocimiento de sí mismo que no pasa por la introspección –o por reconocerse exclusivamente como un *cogito*–, sino por la experiencia de una vida que se singulariza de acuerdo a una relación consigo mismo, con los otros y con el mundo, en la cual se trata –de modo permanente– de sopesar, de evaluar, de hacer rendir las fuerzas del cuerpo, de conocer qué las potencia y qué las desactiva. Qué fuerzas son favorables a la vida y qué fuerzas –en términos deleuzeanos– *separan a las fuerzas de aquello que pueden*: cómo puede tornarse en un devenir reactivo de las fuerzas.⁴⁰ El trasfondo de esta voz preocupada no por Dios, ni por la inmortalidad del alma, ni por el más allá, es la de alguien que *se sabe* muchos. Decíamos que hay una percepción de sí mismo consonante a la que Foucault encuentra en la subjetivación de los griegos, lo que podemos ejemplificar con un relato sobre la dirección de las conciencias para el estoicismo, cuando Sereno le solicita ayuda a Séneca, en su examen sobre sí mismo, porque padece algo similar a un malestar, una sensación de haber dejado de avanzar, de no estar enfermo pero tampoco sano. Séneca para diagnosticarlo traza una suerte de balance de las fuerzas del cuerpo, “¿cuáles son las que aseguran la estabilidad del alma, su calma, su independencia? ¿Y cuáles las que, al contrario, la exponen a la perturbación exterior y la ponen bajo la dependencia de lo que no le pertenece?”.⁴¹ Preguntas que parecieran análogamente ser las

³⁷ *Ibid.*, p. 49.

³⁸ *Ibid.*, p. 38.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto*. Curso en el Collège de France 1981-1982. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2008, p. 93.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad 4: Las Confesiones de la Carne*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI, 2019, p. 131.

que se hace Nietzsche respecto de la alimentación y el clima. En *Ecce homo*, expresa el conocimiento sobre sí mismo como un ejercicio y como una práctica, a la manera de las técnicas de sí, cuando dice:

Ahora que, tras prolongada ejercitación, leo en mí mismo como en un instrumento muy delicado y fiable los influjos de origen climático y meteorológico, y ya en un pequeño viaje, de Turín a Milán por ejemplo, calculo fisiológicamente en mí la variación de grados en la humedad del aire, pienso con terror en el hecho *siniestro* de que mi vida, exceptuando estos últimos diez años, no ha transcurrido más que en lugares falsos y realmente *prohibidos* para mí.⁴²

Y reflexiona cómo su época en Basilea, debido a su “dieta espiritual” e incluso a la distribución de la jornada, era un desgaste completamente insensato de fuerzas extraordinarias, sin tener una recuperación que cubriese el consumo de aquellas fuerzas, y sin reflexionar tampoco sobre su consumo y compensación. “Faltaba todo cuidado de sí un poco más delicado –dice–, toda *protección* procedente de un instinto que impartiese órdenes, era un equipararse a cualquiera, un «desinterés», un olvidar la distancia propia, – algo que no me perdonaré jamás”.⁴³

Más adelante en el capítulo, una vez que ya presentó la cuestión de la alimentación, del clima y de la recreación como las cosas de la cuales se ha ocupado, y a propósito de una respuesta acerca de *cómo se llega a ser lo que es*, Nietzsche dice que éste roza el arte del *egoísmo*. La palabra “*Selbtsucht*”, en alemán, expresa al mismo tiempo la idea de una búsqueda de sí o de cierta avidez de sí mismo, lo que hace que no se cierre el significado al “*egoísmo*” en el burdo sentido del individualismo. Desde nuestro punto de vista, Nietzsche refiere que *se llega a ser lo que se es* sólo en ese movimiento a partir del cual hay una búsqueda de un sí mismo con su peculiar uso de las fuerzas en la determinación de aquello que lo vuelve alguien más vital, que dispone de sus fuerzas para que, si hay gasto, haya también recuperación. Por eso todo intento de domesticación, en términos de igualación, es parte de aquello que Nietzsche nombra en este capítulo como la “enfermedad del idealismo”: todos iguales, respondiendo mecánicamente a los mismos estímulos. En *La genealogía de la moral* denominó como “actividad maquina” a aquel entrenamiento para aliviar la existencia, la “bendición del trabajo”:

El alivio consiste en que el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento, –en que la conciencia es invadida de modo permanente por un hacer y de nuevo sólo por un hacer, y, en consecuencia, queda en ella poco espacio para el sufrimiento: ¡pues es *estrecha* esa cámara de la conciencia humana! La actividad maquina y lo que en ella se relaciona –como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de

⁴² NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 40.

⁴³ *Ibid.*, p. 41.

un modo de vida de una vez y para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la «impersonalidad», para olvidarse-a-sí-mismo, para la *incura sui* [descuido de sí].⁴⁴

Vemos en este párrafo no solamente aquello que fue mencionado al comienzo, a propósito de la constitución de la subjetividad neoliberal por la profundización del nihilismo –la invasión permanente a la conciencia, que se presenta en nuestro presente como síntoma de enfermedad: la rumiación propia de los estados de ansiedad– sino también ese tener el tiempo colmado, sin espacios para la relación consigo mismo, que conduce no al *cuidado de sí* –del que hablamos hace un momento, a propósito de Sereno–, sino al *descuido de sí*.

Retomando nuestro argumento, arribamos por fin a lo que consideramos el núcleo del capítulo de *Ecce homo* que nos ocupa, aquello por lo que Nietzsche es tan inteligente, algo que venía anunciándose en su resistencia al idealismo ocupado de “Dios”, la “inmortalidad del alma”, o el más allá”. Nietzsche presenta a “las cosas pequeñas” como los asuntos fundamentales de la vida misma, que los hombres más nocivos han enseñado a despreciar, en actitud de venganza contra la vida.

Estas cosas pequeñas –alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo [*Selbstsucht*]– son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es importante comenzar a *cambiar lo aprendido*. Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta ese momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo –todos los conceptos «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más allá», «verdad», «vida eterna»... Pero en ellos se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su «divinidad» ... Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado hombres grandes a los hombres más nocivos, – por el hecho de haber aprendido a despreciar las cosas «pequeñas», quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma.⁴⁵

Este pasaje expone las ilusiones a las que se ha aferrado la humanidad, el idealismo como aquello que ha malogrado su salud, en descuido de las cosas pequeñas. Es posible advertir cómo la tarea crítica de Nietzsche toma las características de un diagnóstico y una terapéutica. Él mismo considera como una auténtica fatalidad de su vida “la ignorancia *in physiologicis* [en cuestiones de fisiología] –el maldito «idealismo»–”;⁴⁶ lo que para él se vuelve una explicación de por qué se hizo filólogo y no médico “o cualquier cosa que abra los ojos”.⁴⁷ De esta manera alude al idealismo

⁴⁴ NIETZSCHE, *La Genealogía de la Moral*, p. 156.

⁴⁵ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 53.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40-41.

como la enfermedad que lo condujo “a la razón”, “a razonar, a reflexionar sobre la razón en la realidad”.⁴⁸ Aunque aquí el término “razón” aparece de modo ambiguo: en un caso desde un punto de vista canónico; en otro, desplazándose de todo idealismo, ligando la razón al cuerpo; casi que, gracias a aquella atención sobre los propios estados, y sobre la evaluación del gasto y compensación de las fuerzas, el reconocerse enfermo en cuanto a un modo de vida en el que no se ocupaba de sí mismo, no cuidaba de sí, le condujeron a un *tipo de razón* en la cual la razón –el “idealismo”– se encontrara ante un tribunal. Pero no se trata del tribunal de la razón de la crítica kantiana, sino de otra forma de *crítica*. Lo que encontramos en Nietzsche es una crítica que parte del reconocimiento de que “la filosofía ha sido hasta ahora una interpretación del cuerpo y una mala interpretación del cuerpo”,⁴⁹ y respecto de lo cual cobra relevancia la relación entre cuerpo y pensamiento. En palabras de Deleuze, de lo que se trata es de convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo y convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la conciencia.⁵⁰ Por eso en “Por qué soy tan inteligente”, Nietzsche alude también al movimiento del cuerpo como condición de un pensamiento sano, vital, alegre, que potencia sus fuerzas, como por ejemplo, estar sentado el menor tiempo posible, “no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, – a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos. Todos los prejuicios proceden de los instintos”.⁵¹

En consecuencia, lo que encontramos de manera explícita en este capítulo es el desplazamiento del *cogito* hacia un sí mismo y el desplazamiento de la razón al cuerpo –como gran razón–. Recordemos el pasaje de *Así Habló Zaratustra*: “dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, –tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo”,⁵² y luego:

Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos (...).

El sí mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!» Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir –y justo para ello *debe* pensar.

El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo – y justamente para ello *debe* pensar.⁵³

Nietzsche es aún tan inteligente en cuanto ha identificado que nuestro malestar humano se debe, propiamente, a la adhesión y penetración que ha tenido el idealismo, para fundamentar y sostener el desarrollo de la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Madrid: EDAF, 2011, p. 35.

⁵⁰ DELEUZE, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 2013, p. 72.

⁵¹ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 39.

⁵² NIETZSCHE, *Así Habló Zaratustra*, p. 64.

⁵³ *Ibid.*, p. 65.

conciencia como instinto dominante, obscureciendo toda vivencia y experiencia proveniente del cuerpo –algo de lo que no nos hemos librado, aun cuando se exalte comer sano, hacer ejercicios, etc. como imperativo de salud–. No sólo lo ha identificado, sino que su pensamiento, su ejercicio filosófico, ha desplazado al filósofo en primera persona que dice “yo” hacia las “cosas pequeñas” –el metabolismo, el clima, la recreación–, las cosas verdaderamente importantes para una adecuada gestión de las fuerzas del cuerpo, para su potencia y para la recuperación del gasto, para una existencia estética en términos de constituir un sí mismo que persigue su singularidad, la de la propia configuración de su campo de fuerzas. Eso implica un ejercicio de la filosofía no desvinculado de la vida y de la propia vida, ¿y qué quiere decir esto, sino poner en riesgo al propio yo, que ya no se encontraría sobreasegurado por aquellos conceptos del idealismo?

3. *Nietzsche poscrítico*

Luego de repasar la manera en que el nihilismo se ha profundizado en nuestro tiempo, y presentar aquello a partir de lo cual se podrían contrarrestar sus fuerzas –cambiando lo que hasta ahora habíamos aprendido, ocupándonos de la rumiación de la actividad maquina y concentrándonos, en lugar de entes abstractos e ideales, en el cuerpo y en las cosas pequeñas–, queremos retomar la tarea del diagnóstico, en la medida en que esa tarea conlleva prestar atención a los modos en que es posible actualizar toda práctica a contrapelo de las fuerzas tanáticas y nihilistas. En alguna medida es una pregunta por la propia intemperividad: ¿es el pensamiento crítico aquello que permite todavía hoy contrarrestar las fuerzas nihilistas, la prefiguración de la individualidad, bajo los cánones del neoliberalismo y del adelgazamiento de la conciencia, la interiorización del mandato a constituirse en responsable de sí mismo?

Dijimos hace un momento que la tarea crítica de Nietzsche es *otra*, diferente del pensamiento crítico, herencia del kantismo. ¿Qué queremos decir con esto? En primera instancia, que tenemos que distanciarnos de la impotencia moderna y de cierta trampa en la que nos hace caer ese pensamiento crítico, asociado a la legitimidad de nuestras razones, de nuestros valores, y en última instancia de nuestra *buena* conciencia, que estaría en lo correcto, y gracias a la cual podríamos emancipar a quienes se encontraran en situación de tutelaje, o incluso, de enajenamiento. En segundo lugar, se trata de reapropiarnos de las herramientas metodológicas del pensamiento de Nietzsche, que no se reducen al trabajo genealógico entendido en su superficie –de manera lineal–, es decir, sin consideración de la dimensión crítica de su pensamiento –que ofrece una mirada en profundidad respecto de la temporalidad de los acontecimientos–; herramientas que son nece-

sarias para nosotros en una época de incertidumbre, y que se encuentran allí a la mano, a propósito de quien considera haber nacido póstumo, y gracias a lo cual podemos recurrir en forma de préstamo o de donación, de aquello que para su tiempo se encontraba desfasado.

Si la modernidad es una victoria del valor y del concepto de “hombre”, si es el modo en que los todavía actuales vencedores –los débiles– se impusieron volviendo la fuerza contra la fuerza y la vida contra la vida, lo es en buena medida por el triunfo del idealismo. Si la salud del idealismo ha radicado en su capacidad para producir una jerarquía de valores –como sostiene Dorian Astor–, “su morbilidad consiste en producir un tipo de jerarquía que debilita a la fuerza misma que la crea”.⁵⁴ Por su parte, en el caso del nihilismo, si su salud “reside en echar abajo los valores hostiles a la fuerza forjados por el idealismo, su morbilidad consiste en su impotencia para producir alguna forma de jerarquía susceptible de fortalecer la voluntad”.⁵⁵ En esa mórbida complicidad entre idealismo y nihilismo es posible encontrar la impotencia moderna, impotencia que en nuestros días se ve reflejada en aquello que mencionábamos al comienzo por un adelgazamiento de la conciencia que no conduciría propiamente a una liberación de su tiranía, pues el repliegue de la fuerza contra sí misma se encuentra intensificado, ocupada por entero en satisfacer un instinto de obediencia a las normas que el neoliberalismo ha logrado que internalice –en función de la productividad, de la identificación con ser el propio jefe, con alguien que se vuelve enteramente responsable de sí mismo, de sus éxitos y fracasos, quien siente indiferencia ante el horror y lo aberrante, que no siente dolor pero tampoco alegría, que no desea, pues tiene cooptada la energía libidinal, para quien el racismo y las formas de intolerancia radical son las únicas formas que encuentra de afirmar la individualidad, la especificidad, la diferencia–.

Volvemos sobre esta cuestión, en la medida en que hemos presentado, en primera instancia, un diagnóstico del presente en el que podemos constatar la amplificación de un devenir reactivo en la larga historia de la responsabilidad que constituye a lo humano y, en alguna medida, la impotencia del pensamiento crítico ante la capacidad del neoliberalismo de empeorar nuestra servidumbre de sí, nuestras formas de obediencia, en el marco exponencial del resentimiento. Para Nietzsche, el idealismo, con sus ficciones y abstracciones, ha configurado al individuo y su modo de existencia individual –todos iguales, cortados por el mismo patrón–, distrayendo de lo verdaderamente importante, del cuerpo como *gran razón*, mediante un ejercicio de la voluntad de poder como dominación. Es allí donde consideramos que Nietzsche es aún tan inteligente. Porque a lo que el nihilismo ha exacerbado en nuestro presente, aún podemos responder

⁵⁴ ASTOR, Dorian. *Nietzsche. La Zozobra del Presente*. Barcelona: Acantilado, 2018, p. 183.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

con inteligencia, con atención al cuerpo y a las pequeñas cosas: la dieta, la vivienda, la relación con los otros, los “materiales de la finitud”.⁵⁶ Con esa torsión, Nietzsche muestra todavía la posibilidad de un devenir activo de las fuerzas, de *crear* nuevos modos de vida. De modo que allí donde la crítica se volvió impotente, todavía podemos rescatar el gesto crítico de Nietzsche, que se encuentra en las antípodas de Kant, y que no se ahoga en la impotencia de un grito en el vacío ante aquello que queremos rechazar. “Fijar domicilio junto al texto de Nietzsche”,⁵⁷ residir junto a Nietzsche, es una solicitud a responder un cierto número de preguntas que uno preferiría no hacerse. Entre ellas, quizá, se encuentre la que atañe propiamente al pensamiento crítico. ¿Qué hacemos con él?, ¿qué hacemos con el pensamiento crítico, cuando terminó de dramatizar el papel que, de alguna manera, le había conferido Kant –el de hacer uso público de la razón–, mientras en el ámbito de nuestros roles, dentro de la sociedad, nos mantenemos bajo la obediencia al soberano (sea cual sea hoy ese soberano), es decir, haciendo un uso prudente de la razón e impotentes en cuanto a las formas de resistencia?

Nuestra pregunta se dirige no sin impaciencia, no sin cierto pesimismo, a los ejercicios denodados por emancipar a otros, por despertar a sus conciencias aturdidas. Entender la crítica como algo que se ejerce sólo al nivel de las conciencias acaba siendo algo cercano al humanismo y a su carácter moderno e ilustrado. No se trata de *tener razón*. Ya vimos cómo el fracaso de la revolución del proletariado mediante el proceso de la toma de conciencia de clase llega a nuestro tiempo deglutido por las nuevas formas en que el capitalismo se reedita, mediante aquel adelgazamiento de la conciencia, en el que no solamente hay una identificación con la clase dominante, sino que nos sustrae toda potencia de indignación, todo juicio, toda percepción de los matices. Actualmente, los sujetos nadamos dentro de la pecera del resentimiento, atravesados por la cualidad de las fuerzas de los *amos del mundo*, cuando lo que se debiera recuperar es cierta tonicidad de nuestros campos de fuerza, una potencia artística sobre nuestras formas de vida. Nietzsche es tan inteligente porque en su gesto crítico de analizar las condiciones *históricas* de posibilidad de la moral judeo-cristiana y de la relación del ideal ascético con la ciencia y la filosofía, no se quedó en ello. Su genealogía es la búsqueda de un *a priori* histórico de constitución de lo humano. No obstante, va más allá: en esta atención a las pequeñas cosas. Este es, desde nuestro punto de vista, la especificidad de la tarea crítica en Nietzsche. De lo contrario, nos tropezaríamos nuevamente con Kant. Por eso también hemos llamado a Nietzsche como “poscrítico”, a propósito de un trabajo de Astor, donde el prefijo “pos” no designa tanto

⁵⁶ CANO, *Transición Nietzsche*, p. 180.

⁵⁷ ASTOR, Dorian. “Por un perspectivismo”. En: DE SUTTER, Laurent. *Poscrítica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta, 2021, p. 62.

una cuestión temporal, sino una disposición espacial –como aquello que está situado detrás de la crítica y camina con sus patas posteriores.⁵⁸

Astor parte de la idea de lo que Nietzsche le hace a Kant: el gesto crítico de retirarle aquello mismo que lo autorizaba a producir su crítica, a delimitar las facultades y su legitimidad, a legislar sobre lo empírico y los trascendental o sobre el fenómeno y la cosa en sí, estableciendo disyuntivas. Por eso es el gesto radical de Nietzsche *a favor de la apariencia* lo que, “contra toda filosofía desde Parménides y Platón, desarma la crítica, fustiga el paso de la apariencia por un tamiz, esa clasificación y esa discriminación de todo lo que aparece. *Nada* autoriza a la crítica a distinguir entre el ser y la apariencia”.⁵⁹ Si Dios ha muerto, en el mundo no se ciernen las apariencias, dado que no habría en el pensamiento de Nietzsche aquella duplicación. Si Dios ha muerto, no es para entender en nuestro presente que lo que Nietzsche profetizaba era el reino de la posverdad.

Volvemos a solicitar esa precaución de método respecto del pensamiento materialista de Nietzsche, y de la necesidad de acompañar la genealogía con un ejercicio crítico de la filosofía en el que pensamiento y vida se encuentran dentro del mismo despliegue en la gestión de las propias fuerzas. Porque la filosofía de Nietzsche “transfigura amorosamente sus propias negaciones en potencia afirmativa, esta filosofía *añade* un sí a cada cosa”,⁶⁰ se trata de una suerte de alquimia ontológica que busca conocer el mundo desde la impropiedad del yo y desde las cosas pequeñas –las cuestiones de la salud corporal, de la política, del orden social, de la educación–, que han sido falseadas con el dominio de la moral, inaugurando así una dimensión “crítico-terapéutica”.⁶¹ Mientras la crítica se encontraría obsesionada en *tener la razón*, en buscar la emancipación de las conciencias, en señalar la ilegitimidad de los saberes y poderes; la poscrítica nietzscheana –aquello por lo cual Nietzsche es tan inteligente y de lo que tenemos que aprender–, no se detiene en la diferencia entre sujeto y objeto, ni entre realidad y apariencia; y la genealogía es un trabajo necesario, pero para configurar un tipo de ejercicio filosófico que busca concentrarse en aquello que incrementa las potencias de vida. Se trata de usar al pensamiento como una potencia que amplifique nuestras vivencias, una experimentación de sí mismo no reducida al *cogito*. Hay una cuestión que resulta de importancia, para toda respuesta pesimista en el contexto de nuestro presente: el nihilismo y el pesimismo nietzscheanos no se cierran sobre sí mismos inhabilitando toda salida del laberinto. El malestar y la enfermedad, el dolor incluso, traen siempre consigo una potencia vital. O dicho en palabras de Cano: “si no apreciamos esa torsión materialista,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁶¹ CANO, *Transición Nietzsche*, p. 186.

Nietzsche sólo sería un pensador nihilista, lo que contradice sus intenciones críticas más profundas”.⁶² Residir junto a Nietzsche es permanecer en la inquietud de un problema, con el cuerpo. Es hacer casa en la intemperie. Pero atento a las posibilidades de sus fuerzas, a no separar a una fuerza de lo que una fuerza puede.

Nos referimos, hace un momento, a la dimensión crítico-terapéutica del pensamiento de Nietzsche, lo que hace que se entienda mejor en qué medida las cosas pequeñas son las más importantes. Esto introduce dos cuestiones, vinculadas una a otra. Por un lado, el diagnóstico del filósofo-médico. Por otro, la cuestión de cómo Nietzsche escribía en nombre de sí mismo, en la relación entre pensamiento y vida. Desarrollaremos brevemente esto último, a fin de expresar en qué medida el *pensamiento Nietzsche* se convierte, para la historia del pensamiento filosófico en un acontecimiento que cambia la forma en que hasta ahora habíamos pensado. Aunque también para nuestro presente, en cuanto Nietzsche continúa siendo ese intempestivo cuya inteligencia es un ejemplo a seguir. Puesto que esa ejemplaridad –algo que Foucault tomó también con el tema de la inquietud de sí en los griegos– no quiere decir “imitar” o desarrollar una misma receta que hubiera sido válida para otros en otros tiempos, sino comprender el signo mediante el cual un filósofo, una época, todavía son fecundos para nuestro presente. Hay un gesto de Nietzsche que supone hacer equilibrio entre esa ejemplaridad del pasado y la posibilidad de lo sobrehumano en el futuro, que es darle la carne y el cuerpo a aquello que corre delante de nosotros. “La ejemplaridad es eminentemente selectiva o perspectivista –dice Astor–, e implica la extracción, a partir de la figura ejemplar, de líneas de fuerzas o de caracteres principales, y la selección, entre estos caracteres, de aquellos que puedan ser *aplicados* a uno mismo”.⁶³ Este es también el carácter de la filosofía de Nietzsche, lo que la acerca a la concepción que la Antigüedad se hacía de la filosofía, a saber, que “ésta es ante todo una *manera de vivir*, y más allá de saber en qué consiste la filosofía o la verdad a la cual aspira, se trata de comprender qué es la *vida filosófica*”.⁶⁴

En un mismo sentido, Jacques Derrida dijo que el nombre de Nietzsche es para nosotros hoy, en Occidente, el nombre del único en tratar la filosofía y la vida *con su nombre*, poniendo en juego su nombre, como una inmensa rúbrica bio-gráfica, asumiendo casi todos los riesgos que esto supone, como puede verse expresado en la escritura de *Ecce Homo*, en la que pone su nombre y su cuerpo por delante.⁶⁵ Deleuze también encuentra en él –como filósofo del porvenir– la unidad del pensamiento y la vida, “los modos de vida que inspiran formas de pensar, los modos de pensamiento crean

⁶² *Ibid.*, p. 185.

⁶³ ASTOR, Nietzsche. *La Zozobra del Presente*, p. 130.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 131-132.

⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *La Vida la Muerte*. Seminario (1975-1976). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021, p. 65.

formas de vivir”.⁶⁶ Y queremos además destacar aquí –en el mismo sentido en el que venimos exponiendo esta unidad de tratar a la filosofía y la vida con el nombre propio, o en esta unidad de pensamiento y vida– a un trabajo de Foucault de 1966, inédito hasta hace muy poco, que es el ensayo titulado *Le discours philosophique*, en el que expresa que desde Nietzsche la filosofía tiene la tarea de diagnosticar. Y diagnosticar es reconocer las *marcas sensibles* de lo que sucede,⁶⁷ profetizando el instante, lo cual sólo puede realizarse mediante la escritura de un filósofo que hace hablar a su carácter, su complejidad, su enfermedad, la irritación de sus nervios, “por lo que luego debe designar al sujeto de ese discurso filosófico de una forma rigurosamente demostrativa: *Ecce homo*”.⁶⁸ Respecto de lo cual tenemos que concluir que, definitivamente, se trata de dos formas muy diferentes en la filosofía de hacer uso de la primera persona del singular. Por un lado, la utilización cartesiana en el marco de las *Meditaciones metafísicas*, el solipsismo del *cogito* que se sustrae de toda referencia al cuerpo, la reducción a una conciencia que no es más que ella misma en su propio acto de pensar: «¿Qué soy? Una cosa que piensa».⁶⁹ Por otro, el uso de Nietzsche, que remite al cuerpo, al ánimo, a las circunstancias en las que se encuentra, a sus estados de salud y de enfermedad, la proximidad –en definitiva– entre el cuerpo y lo que se piensa.

En los términos en los que lo hemos expresado antes: el desplazamiento del yo al sí-mismo –pluralizando los nombres propios–, del idealismo a las cosas pequeñas, de la crítica a la poscrítica.

Finale

“Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente”.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*.

Nietzsche es un nombre que aún está por escucharse, en cuanto un acontecimiento en la historia de la filosofía que viene a profanar la aventura academicista e intelectual del pensamiento para volverlo *sensible*, como una potencia que acrecienta la vida. Si la muerte del hombre con la que cierra *Las palabras y las cosas*⁷⁰ no tuvo reverberancia más que la de su escándalo,

⁶⁶ DELEUZE, Nietzsche, p. 20.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *Le Discours Philosophique*. Paris: Seuil/Gallimard, 2023, p. 13.

⁶⁸ «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*». Ibid., p. 183.

⁶⁹ DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar, 1961, p. 55.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas*; una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

es porque todavía no hemos podido encarnar aquél que corre delante de nosotros, al que debemos prestarle nuestra carne y tus huesos, no sólo para una transvaloración de los valores, sino de nuevas experiencias de lo humano.

Nos preguntábamos al comienzo de este ensayo cuánto del nihilismo de nuestro presente se hallaba ya enunciado en el diagnóstico nietzscheano y cuáles eran los antídotos que Nietzsche no sólo enunciaba, sino que practicaba contra aquellas fuerzas que depotencian la vida. Hemos respondido a ellas de manera escueta y limitada. Aunque quizá, al final de este recorrido, podamos afirmar –y de esto es probablemente de lo que estamos convencidas, para el desarrollo de este trabajo– que conferimos a Nietzsche la tarea de comandar un navío. “Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente. – Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar”.⁷¹ No sabemos aún si ha llegado ese día. Pero si ha nacido póstumo, si su filosofía en el siglo XIX fue intempestiva, quizás podamos conceder que se trata de alguien que nos es todavía contemporáneo.

Terminaré estas palabras cambiando a la primera persona del singular. Pero no de alguien que dice “yo”, sino que acaso dice un “nosotros” que se continúa de alguno de los *nosotros* nietzscheanos. Más cerca de un tumultuoso campo de fuerzas que aprende todos los días, ejercitándose, a atender a las cosas pequeñas, que de una conciencia confesándose. Lo que quiero decir, en esta primera persona, es que siempre estoy a punto de escribir una declaración de amor, que ya nada se parecería al trabajo académico que se espera en una conferencia o en la publicación de un texto en una revista como ésta. Destinada a alguien que nació a destiempo y con quien me encuentro implicada en lo referido a mi propia relación con la filosofía –un anudamiento entre el pensamiento y la vida, una forma de constituir un alma–. No estoy segura de que alguna vez lo haga. Pero sí reconozco que ese impulso no se encuentra lejos de la inteligencia de la que aquí he estado hablando. Que ese amor puede corresponderse con ese amor a los hombres del que Zaratustra también hablaba. Que nuestra tarea poscrítica se encuentra menos en la denuncia de un grito vacío en el espacio, que de comenzar a contar lo únicamente vivido y experimentado.

Referencias

ASTOR, Dorian. *Nietzsche. La Zozobra del Presente*. Barcelona: Acantilado, 2018.

ASTOR, Dorian. “Por un perspectivismo”. En: DE SUTTER, Laurent. *Poscrítica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta, 2021.

BRAIDOTTI, Rosi. *El Conocimiento Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2022.

⁷¹ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 55.

- BROWN, Wendy. *El Pueblo sin Atributos*. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.
- BROWN, Wendy. *En las Ruinas del Neoliberalismo*. El ascenso de las políticas anti-democráticas en Occidente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.
- CANO, Germán. *Transición Nietzsche*. Valencia: Pretextos, 2020.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2019.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- DELEUZE, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos*. Valencia: Pre-textos, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *La Vida la Muerte*. Seminario (1975-1976). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021.
- DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar, 1961.
- FOUCAULT, Michel. *Le Discours Philosophique*. Paris: Seuil/Gallimard, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del Sujeto*. Curso en el Collège de France 1981-1982. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad 4: Las Confesiones de la Carne*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas; una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Buenos Aires: Alianza, 2013.
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre. *La Nueva Razón del Mundo; ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- MARCUSE, Herbert. *Psicoanálisis y Política*. Barcelona: Herder, 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo; cómo se llega a ser el que se es...* Buenos Aires: Alianza, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Madrid: EDAF, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la Moral; un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más Allá del Bien y del Mal; o cómo se filosofa con el martillo*. Buenos Aires: Alianza, 1997.
- SINGER, Diego. *Nihilismo con Piel de Lobo*. Nietzsche frente al neoliberalismo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2024.
- VIGNALE, Silvana. Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana, in *Revista Eikasía*, nº 118, noviembre-diciembre de 2023, p. 187-206.