

Ejercicios de caligrafía filosófica: Michel Foucault y la crítica al humanismo en su lectura temprana de Nietzsche y Heidegger

Philosophical Calligraphy Exercises: Michel Foucault and the Critique of Humanism in his early Reading of Nietzsche and Heidegger

Iván Torres Apablaza*

Fecha de Recepción: 15/03/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

Resumen: *El siguiente artículo, se propone fundamentar que la crítica al humanismo no supone un problema local en el trabajo de pensamiento de Michel Foucault, sino una problematización diacrítica que permite esclarecer los sentidos de su apuesta filosófica. A esta luz, el artículo reconstruye las primeras elaboraciones de esta crítica, atendiendo a sus lecturas tempranas de las filosofías de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Teniendo en cuenta la publicación reciente de una serie de trabajos inéditos, se interpretan las direcciones de esta crítica destacando una comprensión histórica del problema antropológico, una lectura trágica de la historia, así como aproximaciones a una actitud jovial con funciones de ruptura y contraplano de la antropología moderna a través del discurso literario. El artículo finaliza, en la forma de tesis, con la puesta en perspectiva de los problemas desarrollados, proponiendo leer la crítica al humanismo como signatura filosófica de un existencialismo radical.*

Palabras

clave:

Humanismo – Antropología – Existencialismo – Nietzsche – Heidegger

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Investigador Postdoctoral Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Chile, proyecto 3240052, “Antropoceno y filosofía: exploraciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política”. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. ORCID: 0000-0003-4183-6544. Correo electrónico: ivantorresapablaza@gmail.com

Abstract: *The following article aims to argue that the critique of humanism is not a local problem in the work of Michel Foucault's thought, but rather a diacritical problematization that allows us to clarify the meanings of his philosophical approach. In this light, the article reconstructs the first elaborations of this critique, taking into account his early readings of the philosophies of Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger. Taking into account the recent publication of a series of unpublished works, it interprets the directions of this critique by highlighting a historical understanding of the anthropological problem, a tragic reading of history, as well as approaches to a jovial attitude with functions of rupture and counterplanning of modern anthropology through literary discourse. The article ends, in the form of a thesis, by putting the problems developed into perspective, proposing to read the critique of humanism as philosophical signature of a radical existentialism.*

Keywords: *Humanism – Anthropology – Existentialism – Nietzsche – Heidegger*

En 1961, Michel Foucault (2009a) traduce al francés la *Antropología en sentido pragmático* de Immanuel Kant, como tesis complementaria para la obtención de su doctorado. Este trabajo, se acompaña de un estudio introductorio en el que despliega una singular lectura del filósofo de Königsberg a partir de dos pensadores que lo acompañarán a lo largo de su propio itinerario filosófico: Heidegger y Nietzsche. Pese a las reticencias generales a explicitar las referencias que informan su trabajo, esta filiación no tan sólo se verifica en los contenidos y movimientos analíticos de dicha tesis complementaria, sino en un amplio respaldo biográfico que acompaña su trabajo de pensamiento. Particularmente, durante el año 1984, en lo que se considera su última entrevista, Foucault (1984a) confirmará este aspecto, al señalar que durante sus años de formación comenzó a leer a Hegel, posteriormente a Marx y, a inicios de la década de 1950, a Nietzsche a través de Heidegger.

Respecto a la filiación heideggeriana en la filosofía de Michel Foucault, Judith Revel (2009) ha planteado que las semejanzas entre ambos pensadores serían superficiales y los intentos por inscribir a Foucault en la estela heideggeriana ocultarían

la oposición frontal entre ambos, especialmente en cuanto a cómo entienden y despliegan la práctica filosófica, así como sus metas y objetivos. Beatrice Han-Pile (2002) irá más lejos, al señalar que la ontología heideggeriana sería el verdadero *impensado* de la ontología foucaultiana. En pocas palabras, el señalamiento consiste en sostener que Foucault no habría conseguido explicar el trabajo subterráneo de Heidegger en su propia filosofía y seguir con rigurosidad sus consecuencias.

Pese a estas interpretaciones, si se mira en posición de sobrevuelo, sin duda que Heidegger se muestra como la presencia de una ausencia, apenas como rugosidad tectónica de una intensidad pretérita en la filosofía de Michel Foucault. Si el examen, en cambio, se detiene en el pliegue a partir del cual se muestra la falla geológica provocada en su problematización sobre el humanismo moderno, lo que es posible hallar son las firmas de una lectura que en ocasiones trabaja subterráneamente, mientras en otras, de forma completamente explícita. No obstante, el que una influencia o afección se manifieste en un pensamiento, no debiera ser tomada como una recepción absoluta, esto es, una lectura sin diques, porosidades ni vías de drenaje de las intensidades telúricas del propio referente. En tal sentido, no podría atribuirse a Foucault la tarea de resolver los problemas que Heidegger dejó abiertos en su propio pensamiento. Hay en su lectura, en cambio, una cierta voluntad de apropiación de claves hermenéuticas, gestualidades e instrumentos de pensamiento que recuerdan aquello que prescribirá y autorizará, en la figura de “pequeñas cajas de herramientas” (1975, p. 720), como actitud respecto a los usos de su propio pensamiento.

Teniendo esto en cuenta, lo *impensado* de la filosofía de Heidegger en Foucault, podría leerse a partir de la indicación que el propio filósofo alemán comparte a su audiencia durante el semestre de invierno de 1952 en la Universidad de Friburgo. Según señala, lo impensado en un pensamiento no es un defecto de lo pensado, sino “el don supremo que un pensamiento ha de conceder” (2010b, p. 102). Mientras que, para el entendimiento corriente, lo no-pensado es lo incomprensible, aquello que nunca resulta ser un índice para advertir y tomar distancia de las propias posibilidades de comprensión y sus límites, la indicación de Heidegger consiste en mostrar la necesidad

de aprender a oír, esto es, reconocer la voz tras el silencio de lo impensado, como aquello inesperado y, por ello, desconcertante, capaz de echar a andar el pensamiento. En pocas palabras, intentar pensar este silencio antes que decretarlo como un sesgo o una simple omisión. Tal vez una primera clave consista en dirigir la atención hacia la singular inclinación de Foucault por la filosofía de Nietzsche e insistir allí con la pregunta respecto a por qué nunca afirmó una ontología en su propio pensamiento, pese a que este se encuentra poblado de formulaciones ontológicas. En tal sentido es que Sloterdijk pudo afirmar que, “en el caso que Foucault hubiera tenido intenciones ontológicas, podría haber afirmado, en efecto, que todo lo verdaderamente existente era de la naturaleza de los relámpagos” (2010, p. 135-136). Nuestra hipótesis en este punto consiste en sostener que habría un cierto bloqueo hermenéutico en las lecturas y comentarios sobre Foucault, que ha impedido formular una interrogación acerca de las “regularidades” que pulsan en su pensamiento, vale decir, problematizar el lugar de enunciación como suelo profundo de toda escritura filosófica. Creemos que este lugar solo es alcanzable si escuchamos con una “tercera oreja” –según la expresión de Patricio Marchant (2000)–, esto es, atender a las conexiones aparentes o improbables, “a las metáforas, a los giros del lenguaje, a los prólogos, a las notas, a las excusas, etc., etc. Oír, no el contenido, sino el *ritmo*” (2010, p. 227) del pensamiento, el deseo que pulsa en el murmullo de los discursos. Después de todo, ¿por qué no habríamos de *deshojar la corona*¹ del canon que retroactivamente ha fabricado un monumento, esto es, una imagen esculpida sobre piedra?

Es cierto que Foucault lee a Nietzsche² a través de Heidegger, pero no es menos cierto que tempranamente se distanció de su particular lectura³: específicamente, en

¹ La expresión es una alegoría de las palabras pronunciadas por Nietzsche en la sección “De la virtud que hace regalos” en *Así habló Zaratustra* (2016a), refiriéndose a la necesidad de traicionar a los maestros como gesto de fidelidad no a la persona, sino a un pensamiento.

² Según la indicación de Bernard E. Harcourt (2021), Foucault habría ensayado cinco modalidades de uso del pensamiento de Nietzsche: crítica, epistemológica, lingüística, alethúrgica y política, las que recorrerían punto a punto sus investigaciones filosóficas.

³ Incluso, podría añadirse una actitud de cautela respecto de la lectura de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el voluminoso libro que reúne décadas de lecciones

cuanto a considerar a Nietzsche como el último representante de la metafísica occidental (Heidegger, 2001). De todos modos, como ha hecho notar Luca Paltrineri (2010), el Nietzsche de Foucault, más que representar una continuidad con el “olvido del ser”, sería un discurso alternativo y crítico a la modernidad. Este es precisamente el gesto de pensamiento que creemos reconocer al oír las signatures presentes en la conclusión al estudio introductorio sobre la antropología kantiana (2009a), el capítulo final de *Les mots et les choses* (1966a), su apuesta posterior por elaborar una teoría nietzscheana del conocimiento (2011), así como una analítica del poder (1971) y su relación con la producción de discursos de verdad (2012).

En lo que respecta a la crítica al humanismo moderno en Foucault, las filosofías de Nietzsche y Heidegger constituyen soportes fundamentales de una problematización inaugural al interior de su propia apuesta filosófica: si es Heidegger quien le permite formular el problema, es Nietzsche en quien encuentra sus líneas de fuga. Según la lectura canónica, esta crítica se habría desplegado en el arco que va desde el estudio introductorio sobre la *Antropología* de Kant (2009a), hasta la publicación de *Les mots et les choses* (1966a). En una sugerente clasificación, no obstante, Nancy Fraser (1985) ha desbordado este trazado intentando estabilizar los estratos de dicha crítica, aun cuando Foucault nunca dispuso su sistematización formal, al encontrarse distribuida de manera fragmentaria al interior de un corpus de problematizaciones históricas, filosóficas y políticas que, pese a su dispersión analítica, contribuyen a organizar una clave de interrogación constante –en ocasiones explícita, en otras, velada– en su trayecto filosófico. De ahí la simetría de la estratificación propuesta con los tres momentos con los que tradicionalmente se suele representar su itinerario de pensamiento (*saber, poder, y ética*): a) un estrato de tipo conceptual o filosófico, a partir del cual se despliega una crítica a la metafísica occidental centrada en la figura del sujeto y la filosofía del *cogito*; b) otro, de tipo estratégico, como crítica al encubrimiento de tecnologías de dominación tras la apelación a valores humanistas; y c) finalmente,

universitarias tiene por punto de apoyo principal *La voluntad de poder*, libro que Nietzsche, precisamente, como tal nunca escribió.

un estrato de carácter normativo, a partir de una crítica que sostendría que el humanismo sería intrínsecamente indeseable, en la medida que no comporta otra cosa que una renovada fórmula de dominación. Estos dos últimos estratos, sin embargo, habría que profundizarlos para señalar que la crítica al humanismo moderno, asumirá la forma de una comprensión del poder como conjunto anónimo de fuerzas en relación, mientras que el problema ético podrá ser leído a partir de una topología impersonal y colectiva de relaciones de fuerzas autoafectivas (Deleuze, 2015), irreductibles a sus formas humanas⁴.

Provisto de estas consideraciones, me propongo argumentar que la crítica al humanismo en Michel Foucault, a partir de su temprana lectura de Nietzsche y Heidegger, lejos de ser un problema local, constituye una función diacrítica de su propio pensamiento. En atención a los márgenes acotados de este artículo, focalizaré el análisis en aquellos trabajos donde se encuentran las primeras elaboraciones del problema, así como los primeros vestigios de su trabajo filosófico: *La question anthropologique* (2022) y *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021), escritos entre los años 1952 y 1954.

Las firmas de una crítica

En lo que concierne a nuestro objeto de problematización, el Heidegger con el que Foucault formula la crítica al humanismo moderno, es aquel del estudio sobre *Kant y el problema de la metafísica* (1981), *La época de la imagen del mundo* (2010a) y *La carta sobre el humanismo* (2016). Hacia fines de la década de los cincuenta, Foucault ya deja al descubierto la influencia de la crítica al devenir técnico del mundo y el pensamiento, al señalar –como si fuese un parafraseo del argumento heideggeriano de la conferencia de 1938 (2010a)– que “la ciencia ya no es una vía de acceso al enigma del mundo, sino

⁴ Es el problema que Foucault (2001) vislumbra en *L'Herméneutique du sujet* al pensar la relación entre naturaleza y cuidado de sí en la filosofía epicúrea y la idea de *otra vida y otro mundo* en la filosofía clínica.

el devenir de un mundo que no constituye sino una sola y misma cosa con la técnica realizada” (Foucault, 1957a, p. 155). Por su parte, en lo que concierne al mismo tópico, las referencias a Nietzsche consideran, fundamentalmente, la lectura de *La ciencia jovial* (2018), *Así habló Zaratustra* (2016a)⁵, *Más allá del bien y del mal* (2016b) y *De la genealogía de la moral* (2016c). La afirmación de la historia y la atención a las fuerzas en el estudio de los saberes y sus codificaciones prácticas, la dimensión trágica del hombre, así como la coextensividad de su muerte a aquella de Dios, constituirán elementos centrales de este arsenal de lecturas que –para utilizar la expresión de Nietzsche (2016c)– parecen constituir en Foucault, ejercicios de “caligrafía filosófica” (p. 455), por cuanto dejan a la vista de manera bastante explícita los trazos, costuras y estilos de ambos pensadores en la composición filosófica que abastece la crítica al humanismo moderno. Por ello no es exacta la afirmación de Azucena Blanco (2020), cuando señala –siguiendo la lectura de Antonio Campillo (1995), quien, sin embargo, no sugiere esta interpretación– que es “a fines de los sesenta y principio de los setenta ... cuando aparece un modelo de pensamiento, de carácter nietzscheano” (p. 5) en Michel Foucault.

Si la crítica al humanismo moderno se presenta como un problema inaugural en el pensamiento de Foucault, también lo son las claves analíticas con las cuales lo enfrenta. Es lo que se aprecia en las elaboraciones contenidas en sus primeras investigaciones histórico-filosóficas. Por ejemplo, el argumento central de la tesis con la cual defiende en 1949 su Diploma de Estudios Superiores, titulada *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (2024), consiste en plantear una problematización en términos de las condiciones históricas de posibilidad de la ciencia. Por otra parte, el curso más antiguo de Michel Foucault del que se guarda registro, lleva por título *La question anthropologique*⁶ (2022). Según la

⁵ Maurice Pinguet (2016), recuerda una conversación en que Jean Hyppolite le pregunta a Foucault por dónde hay que comenzar la lectura de Nietzsche, a lo cual responde que se debe comenzar por “el más apasionado [ardiente], el más mordaz de todos, por *Zaratustra*” (p. 56).

⁶ En su reciente edición y publicación, Arianna Sforzini –su editora– ha decidido reunir este conjunto de notas bajo este título, pese a que el manuscrito original no lo tiene y más bien contiene un solitario

descripción de Daniel Defert⁷, se trata de un conjunto de apuntes elaborados para el desarrollo de un curso en la Universidad de Lille, entre 1954 y 1955, donde proyecta examinar el destino del problema antropológico en la filosofía del siglo XIX⁸, siguiendo el problema planteado por Husserl vinculado a “la antropologización creciente de la filosofía” (Defert, Ewald y Gros, 2008, p. 32). A esta descripción, se suma Arianna Sforzini (2020), quien ha indicado que el manuscrito también incluye anotaciones sobre Nietzsche y citas a dos textos de Heidegger publicados en 1954, por lo que estima una datación posterior al curso⁹. Estos textos, corresponden a *¿Qué significa pensar?* (2010b) y *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* (1994)¹⁰. Por la estructura del documento, la investigadora italiana estima que se trataría, no tan sólo de apuntes para el desarrollo de un curso, sino de un trabajo más amplio con miras a su publicación futura. Así lo atestigua su contenido, al exhibir los trazos de una investigación histórica sobre antropología filosófica, que se desplaza desde René Descartes hasta Martin Heidegger. Según este esquema, los movimientos analíticos se organizan en tres secciones: a) una lectura sobre el conocimiento del hombre en los siglos XVII y XVIII, trazando un recorrido que va de Descartes a Kant; b) una lectura del problema antropológico en los filósofos postkantianos, con una especial atención en Feuerbach y Dilthey; y, c) finalmente, una sección sobre Nietzsche y algunas de sus interpretaciones

apartado que reúne todas las anotaciones con el epígrafe “*Connaissance de l'homme et reflexion transcendante*”.

⁷ Defert identifica este manuscrito en la caja 46 de los Fonds Michel Foucault en la Bibliothèque Nationale de France.

⁸ Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey y Nietzsche.

⁹ Sforzini agrega que, al cotejar los apuntes tomados por Jacques Lagrange en un curso similar dictado por Foucault en la *École Normale Supérieure* entre 1954 y 1955, se corresponden con los materiales del manuscrito. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad que Foucault haya trabajado con los mismos apuntes en ambas versiones del curso, para luego preparar una versión definitiva que incluye las referencias de Heidegger.

¹⁰ En ambos trabajos –pero especialmente en las lecciones reunidas en el primero, donde se presenta la argumentación más detallada–, Heidegger desarrolla la pregunta respecto al significado del pensar, a partir de su lectura del *Zarathustra* y su relación con la racionalidad y las figuras del *Übermensch* y el *ewige Wiederkunft*. Su conclusión, consistirá en señalar que toda doctrina filosófica acerca de la esencia del hombre es, al mismo tiempo, una doctrina del ser del ente, como si todo el camino del pensar transcurriera “siempre ya *dentro* de la relación entera de ser y esencia del hombre” (Heidegger, 2010b, p. 105).

contemporáneas, entre ellas, Jaspers y Heidegger.

El manuscrito en cuestión, constituye un material de gran interés filosófico, básicamente por tres motivos: en primer lugar, tiene un valor inaugural al interior del trayecto filosófico de Michel Foucault, no tan solo por su datación, sino por el carácter iniciático de la problematización sobre la antropología en su filosofía. El manuscrito nos muestra el alcance de una crítica cuyo desarrollo se extendió por cerca de quince años¹¹, hasta la formulación más acabada en *Les mots et les choses* (1966a). En segundo lugar, prefigura algunas de las direcciones que asumirá la crítica al humanismo en las investigaciones de la década de los sesenta. En tercer lugar, ensaya las periodizaciones con las que posteriormente articulará sus trabajos arqueológicos, esto es, la distinción entre un saber clásico acerca del hombre y un saber moderno. En estos términos, una de las problematizaciones centrales que recorre este trabajo, consiste en afirmar que, a lo largo de la época clásica, una antropología filosófica resulta, no tan solo inexistente, sino imposible de formular, pese a la presencia de un extenso saber filosófico, moral y teológico sobre el hombre. La argumentación de Foucault, intenta mostrar que el mundo clásico se encuentra demasiado adherido al *antiguo mundo*, por lo que su discurso solo podrá pensar al hombre en términos morales y teológicos, esto es, a partir de los derroteros de la salvación y la caída. Frente al mundo y las fuerzas de la naturaleza, el hombre, en el discurso clásico, aún resulta ser una experiencia descentrada, una completa exterioridad para sí mismo: “El mundo –afirma Foucault– al ser interrogado sobre su verdad y su ser, no responde señalando al hombre, sino que, por una curiosa paradoja, muestra que, en el fondo, el hombre le es ajeno” (2022, p. 46).

En la perspectiva del manuscrito, la época clásica no podrá situar al hombre como fuente de veridicción y será incapaz, por ello, de formular una antropología. Por contraste, las condiciones de posibilidad de una antropología solo podrán surgir con la activación de un saber científico acerca del hombre –una física humana–, de tal manera

¹¹ Junto a este trabajo desarrollado durante la década de los cincuenta, se conservan manuscritos inéditos, proyectos de tesis inacabados, y abundantes notas de lectura sobre psicoanálisis, lenguaje, historia humana y psicología científica, reunidos en las cajas 42 y 43 de los Fonds Michel Foucault en la Bibliothèque Nationale de France.

que la historia del conocimiento del hombre sobre sí mismo, no sería otra que la historia del discurso científico acerca de él y “su” mundo. A través de esta clave de lectura, lo que Foucault comienza poco a poco a vislumbrar, es que el hombre solo podrá ser formulado en su valencia antropológica, por medio de un discurso que sitúa el problema de la verdad y su copertenencia al hombre y su finitud. Es decir, cuando el conocimiento moderno, y con ello también la filosofía, se vuelven enteramente una antropología, tal como ya había sido anticipado por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* (2016). Según este análisis, la ruptura con el mundo clásico, solo será posible por medio del acontecimiento abierto por la filosofía de Immanuel Kant. Pese a que Foucault avanza con cautela en este punto y descarta que corresponda al filósofo alemán la formulación de una antropología –afirmando, más bien que es Feuerbach el verdadero fundador de la antropología en el pensamiento moderno, al hacer del conocimiento acerca del hombre, el eje fundamental de interrogación filosófica–, precisará, de todos modos, que son las consecuencias de su pensamiento las que habilitan la emergencia de la antropología moderna. Es lo que argumenta al señalar que en las filosofías postkantianas del siglo XIX se habrían producido algunos “impulsos” (*poussées*) que intentaron realizar el pensamiento kantiano en términos antropológicos. En este esfuerzo aloja a Hegel, Feuerbach y Dilthey. Por contraste, la relevancia de Kant consiste en constatar que es su pensamiento el que inaugura la posibilidad de una reflexión científica acerca del hombre, al introducir la filosofía trascendental como instrumento del conocimiento del que el hombre se sirve para la intelección de la naturaleza. Posteriormente, esta interpretación será retomada y modificada en los movimientos analíticos que acompañan su *Introduction à l'Anthropologie de Kant* y, más aún, en *Les mots et les choses*. De todos modos, con dichos movimientos Foucault podrá distinguir en Kant los cuatro rasgos filosóficos que hacen posible el conocimiento antropológico. En palabras de la editora del curso:

El cuestionamiento del hombre en el nivel de su propio mundo; el origen antropológico de todos los significados; la pérdida de la caracterización del

hombre en relación con el absoluto (la finitud es su única dimensión); la búsqueda fundamental de una esencia humana que sería a la vez su verdad como autenticidad y su destino como libertad. (Sforzini, 2020, p. 7).

Según esta lectura, a partir de la construcción de una historia del pensamiento antropológico a principios de la década de 1950, Foucault conseguirá abrir un problema para la filosofía y su propio itinerario de pensamiento: “El parentesco crítico entre una filosofía del presente y el pensamiento del hombre y su muerte” (Foucault, 2022, p. 10). Aunque en ciernes, el manuscrito deja entrever su interés por explorar otros modos del pensamiento filosófico, por fuera del canon académico que envuelve estas reflexiones. A esta luz, el recurso a una analítica histórica de la antropología, consistirá, por un lado, en mostrar su transversalidad para el discurso epistemológico y crítico moderno, y por otro, en interrogar las posibilidades de continuar hablando de la verdad, cuando el hombre, que es en ella sujeto y objeto, experimenta su disolución. Precisamente porque el manuscrito intenta abordar la problemática del hombre a partir del problema de la verdad, intentando mostrar, con ello, que la antropología moderna resulta indisociable de los criterios de veridicción del conocimiento. Este aspecto tiene una importancia crucial, ya que anticipa el interés de Foucault por el estudio de las relaciones entre conocimiento, poder y verdad que se volverá nítido en el arco que va desde las *Leçons sur la volonté de savoir* (2011) al curso *Du gouvernement des vivants* (2012) durante la década de 1970. A ello obedece la toma de posición abiertamente nietzscheana con la cual Foucault concluye el manuscrito, al proyectar la situación actual de la filosofía como el fin de la antropología y de la filosofía misma. Como evidencia, destaca la emergencia del evolucionismo darwiniano y el psicoanálisis de Freud, discursos que más tarde, en *Les mots et les choses* (1966a), serán llamados *contraciencias*. En ambos discursos –surgidos en las postrimerías del siglo XIX–, Foucault verá dos variantes de un mismo contrapunto a la figura del “hombre-razón”, que insiste en postular que la verdad del hombre es algo que le resulta completamente exterior, tanto si se piensa como ascendencia animal o como actividad inconsciente. Un gesto similar se logra

apreciar en el recurso ensayado aquí, respecto a la intensidad dionisiaca del pensamiento en Nietzsche, entendida como una figura de oposición decidida a la dialéctica del sentido y su coextensividad antropológica, pero más importante aún, permitiéndole plantear la superación de la interrogación kantiana por los juicios sintéticos *a priori* como condición de acceso a la verdad, por la pregunta respecto a la verdad de la *verdad*:

La pregunta sobre la necesidad de la verdad de estos juicios debe ser sustituida por una pregunta sobre la creencia en su verdad, es decir, una pregunta que les devuelva la posibilidad absoluta de ser falsos. La pregunta filosófica sobre el juicio sintético *a priori*, o sobre la verdad de la ciencia, es la que pone de manifiesto la posibilidad de no ser verdadera. (2022 p. 173).

Foucault, siguiendo a Nietzsche, comprende que la liberación de la verdad excluye la posibilidad de encontrar apoyo en la pregunta kantiana por el hombre (*Was Ist Der Mensch?*), disolviendo, en un mismo gesto, la verdad del hombre junto a la verdad de sus determinaciones humanas. Según explica:

En este espacio crítico despejado por Nietzsche, bajo la forma de la libertad dionisiaca del espíritu, se desentraña por primera vez esta implicación de la verdad y el hombre que ha sido, desde Kant, el problema mismo de la Antropología. Esto no significa que el hombre y la verdad caigan el uno fuera del otro, en una relación de alteridad en la que desaparezcan las fronteras y la familiaridad de su patria común, sino solamente que se vuelven enigmáticos el uno para el otro, que ya no pueden contar el uno con el otro: que el hombre ya no puede ser la verdad de la verdad, ni la verdad, la verdad del hombre. El hombre y la verdad están en constante retirada el uno respecto del otro, son opacos. (Foucault, 2022, p. 174).

A nuestro entender, a través de esta gestualidad, Foucault pretende afirmar la valencia trágica de la existencia, para reencontrar, en la ausencia de sentido, un fondo de goce y *embriaguez*, cuestión que implica, al mismo tiempo, afirmar la textualidad ontológica de un “vacío abismal y el poder de atravesarlo” (Sforzini, 2020, p. 13). Esta indicación es relevante, en la medida que anticipa el espesor y la textura que, en adelante, asumirá la propuesta de “salida” al problema antropológico en su filosofía: la tentativa por conectar la potencia tropológica y jovial de la imaginación, con la modulación de la vida y el pensamiento¹². Según nuestra lectura, es este el lugar de enunciación filosófica a partir del cual Foucault desarrolla sus investigaciones tardías sobre la arqueología de la vida ética (2009b; 2008; 2001), siendo posible tender un arco con aquellas inclinaciones literarias desplegadas durante buena parte de la década de 1960 – incluyendo sus trabajos sobre la *transgresión* (1963) y el *pensamiento del afuera* (1966b)–, a partir de las cuales consigue abastecer un conjunto de problematizaciones ético-estéticas que movilizan la exploración de experiencias anárquicas, poéticas e impersonales como contrapuntos a la *episteme* humanista¹³. Es lo que Foucault también precisa al referirse a los discursos literarios como “exteriores a la filosofía” (2006, p. 67), con los que intentó ensayar una voluntad de fuga en relación a las modalidades y reducciones antropológicas propias de sus años de formación universitaria (1978).

En estos términos, lo trágico en la filosofía –su experiencia y su lección arcaica–, no será sino el teatro de lo dionisiaco, donde transcurre el extravío del hombre en su propio enigma y experimenta el abandono de toda pretensión por acceder a una verdad que le resultaría propia, para devenir, en cambio, una danza de *simulacros* (Foucault, 1964). Nuevamente, tenemos aquí un anticipo de los movimientos que Foucault desplegará a lo largo de sus investigaciones arqueológicas (Basso, 2020), donde se encuentran incesantemente los elementos de una *crítica* y una *ontología*. A

¹² Cuya disociación recorre la historia de la filosofía en Occidente.

¹³ Georges Canguilhem (2015), comentando la tesis sobre la *muerte del hombre*, dirá que una *episteme* es “un código de ordenamiento de la experiencia humana bajo una triple relación: lingüística, perceptiva, práctica” (p. 36). En esta perspectiva es que los discursos científicos y filosóficos, coextensivos al humanismo moderno, no serían otra cosa que teorías y legitimaciones de un orden epistémico, social y político.

este respecto, la *experiencia límite* y sus figuras específicas como el *afuera* y la *transgresión*, tributarán al intento de pensar por fuera de los marcos de la antropología moderna (Foucault, 1978). Reencontrar a Dioniso, en su exuberancia y desmesura, no será otra cosa que el signo de un lazo a partir del cual será posible pensar una experiencia desubjetivadora y desindividualizante, es decir, la desgarradura del sujeto en medio de la desgarradura que es la existencia misma.

Según nuestra lectura, Nietzsche representa para Foucault una forma de plantear un problema crucial para la filosofía: concebir la posibilidad de un pensamiento no antropológico y, junto a ello, la formulación de una filosofía fundada en un descentramiento de la subjetividad humanista. Aun cuando esta tonalidad –que retroactivamente se revela como programática– resulta explícita a lo largo del manuscrito que orienta el curso de 1954-1955, también es posible señalar un segundo problema, igual de relevante, pero quizá más sutil en su presentación: la posibilidad de pensar una filosofía como experiencia transformadora, indisociable de la vida y sus incesantes modulaciones. Este segundo aspecto, excede, sin duda, el marco histórico acotado del estudio contenido en el manuscrito, pero su extensión es tal, que introduce una clave hermenéutica que posibilita un examen crítico de toda la historia de la filosofía occidental, aspecto que solo se volverá completamente nítido con la arqueología de la vida ética desarrollada por Foucault hacia el final de su trabajo filosófico, junto a la formulación de la filosofía como estética de la existencia.

En las últimas páginas del manuscrito –como si se tratara de un “oráculo retrospectivo”–, Nietzsche revela ser la condición de posibilidad de la reconstrucción crítica ensayada por Foucault, por cuanto, no tan solo le permite encontrar un punto de fuga al discurso antropológico, sino decretar el ocaso del hombre como figura epistémica¹⁴ y centro de gravedad de la experiencia histórica. En este contexto es que

¹⁴ El impacto ejercido por Nietzsche es tal en Foucault, que incluso en 1982 declaró que “Nietzsche fue una revelación para mí. Tuve la impresión de descubrir a un autor muy diferente del que se me había enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida, dejé mi trabajo en el hospital psiquiátrico, abandoné Francia: tenía la sensación de estar atrapado. A través de Nietzsche, devine extraño a todas estas cosas” (1988, p. 780).

podrá proponer un retorno a la cuestión de la naturaleza, bloqueada por la antropología moderna, para situar la mirada en la exterioridad constitutiva del hombre. Recurriendo a una figura freudiana (2012), diríamos que el intento de Foucault, en este punto, consiste en mostrar lo mismo que el psicoanálisis a comienzos del siglo XX, esto es, que el hombre ya “no es el amo en su propia casa” (p. 135) y la apelación a la naturaleza, al igual que en Nietzsche, resulta ser un recurso filosófico que permite mostrar, poco a poco, los límites metafísicos del pensamiento antropológico moderno.

Entre ontología e historia

Contemporáneo a *La question anthropologique*, encontramos el primer trabajo publicado por Michel Foucault donde es posible constatar una remisión explícita a Heidegger y la analítica del *Dasein*, así como una inscripción nietzscheana del problema antropológico: la *Introduction* (1954) a *Le Rêve et l'Existence* de Ludwig Binswanger. Si bien no constituye un trabajo sistemático de crítica al humanismo, muestra en acto las primeras elaboraciones del problema, a partir de una sensibilidad que nos parece importante destacar. Se trata, ciertamente, de un ensayo en el que aún es posible verificar aspectos de la lectura fenomenológica del hombre, en parte, por tratarse de una elaboración que emerge en medio de un contexto intelectual y cultural que intenta situar al hombre y su humanidad, como un valor. A este respecto tributa la declamación humanista de Sartre (1996) –pronunciada en clave de manifiesto– y los múltiples debates que su lectura suscitó en Francia (Descombes, 1988). Pese a esto, Foucault no tardará en distanciarse de estas posiciones y la lectura de Heidegger y Nietzsche le permitirá estabilizar un punto de fuga respecto de las reducciones humanistas de la fenomenología, logrando con ello poner en entredicho las formulaciones filosóficas que tributan a la definición de una “naturaleza humana”. La *Introduction* tiene, por tanto, un valor que no tan solo concierne a su contenido, sino a la prefiguración de un problema y un estilo de pensamiento. En estos movimientos se expone la inadecuación de la lectura que afirma que estos trabajos previos a *Histoire de*

la folie (1972), pertenecerían a un “período de silencio” y no habrían conducido “a ningún lugar determinado” (Macey, 1995, p. 116).

Según la indicación contenida en la *Presentación* (Defert, Ewald y Gros, 2008) a la edición francesa de la *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, la lectura de Heidegger será dominante en esta primera etapa de prefiguración del problema antropológico. Pese a esto, no habría que dejar de advertir cómo es que esta lectura dispone el modo en que Nietzsche hace su ingreso en las formulaciones de la *Introduction*. Lo que observamos es un cierto uso de Heidegger en el ejercicio de retrotraer los derroteros del hombre y su pretendida naturaleza, hacia un ámbito que lo vuelve completamente problemático: la historicidad de sus modos. La textura ontológica de la fuga ensayada aquí, ofrece la posibilidad de pensar al hombre como un problema filosófico, al interior de una reflexión que se interroga por sus “estructuras fundamentales”, reconociendo en la historia su cualidad más propia. Es lo que es posible hallar en las indagaciones posteriores de Foucault respecto a la psicología (Basso, 2020), sosteniendo, contra ella, la necesidad de “recuperar al hombre como existencia en el mundo y caracterizar a cada hombre por su propio estilo de existencia” (Foucault, 1957a, p. 136); existencia que ciertamente desborda todo intento de reducción a una causalidad psicológica, para reencontrarla, en cambio, en su historicidad. El gran problema identificado por Foucault en esta disciplina, es su pretensión de decir que “la verdad del hombre se agota en su ser natural” (1957b, p. 120) o biológico, de tal manera que todo conocimiento sobre él, no conduciría a otro lugar que a una reducción instrumental, expresando con ello su fidelidad a la herencia antropológica moderna a partir de la cual se constituye como discurso científico al interior de las ciencias sociales.

El espesor de estos problemas ha quedado a la vista con la reciente publicación de un manuscrito inédito, titulado *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021), redactado entre los años 1952 y 1954, mientras Foucault enseñaba en la Universidad de Lille. Las poco más de doscientas páginas que organizan este trabajo, dan cuenta de la centralidad que adquiere allí el problema antropológico y su temprana crítica, así como

también, la necesidad de historizar la figura del hombre y la enfermedad mental. En este contexto, dirá que el análisis de la existencia –en el sentido de Heidegger– permite, no tan sólo activar un pensamiento sobre las condiciones concretas de la existencia del hombre, sino reconocer su irrecusable libertad en sus “innumerables posibilidades de ser” (p. 135). Según afirma:

El organismo animal se da a sí mismo en la unicidad de su plan constructivo; el sujeto humano tiene que darse siempre a sí mismo en la infinidad de sus «posibilidades de ser». Y es esta libertad, además, la que abre al hombre a la verdad, [que] le posibilita esa apertura al ser por la que, según Heidegger, se define el acceso a lo verdadero. Mientras que el animal, como organismo encerrado en sus estructuras, sólo constituye el mundo en relación con sus categorías funcionales, el hombre como existencia puede moverse hacia y en un mundo revelado en su verdad. (Foucault, 2021, p. 135)

Pese a que Foucault –al igual que sus contemporáneos en Francia– sigue traduciendo aquí el *Dasein* heideggeriano por “*existence humaine*”¹⁵, entiende que un recurso a la filosofía existencial resulta un paso ineludible en dirección a intentar salir del horizonte del pensamiento moderno, comprometiéndose con lo que denomina un esfuerzo por “superar la metafísica” (p. 137). En un movimiento que evoca como una paráfrasis las palabras de Heidegger (1996) contenidas en *El tratado sobre La Esencia de la Libertad Humana*, Foucault dirá que “la libertad no se despliega como elección entre un conjunto

¹⁵ La *Carta sobre el humanismo* que Martin Heidegger (2016) le dirige a Jean Beaufret en 1946, es precisamente una respuesta que reviste el tono de una aclaración dirigida a sus lectores franceses, quienes, hasta ese momento, han traducido el *Dasein* como “*réalité humaine*”. Ver Heidegger (1947), *Lettre à Jean Beaufret*. En Munier, R. (Ed.). *Lettre sur l’humanisme* (pp. 129-130). Aubier-Montaigne. Habría que tener en cuenta, no obstante, que *Ser y Tiempo* se traduce, en su versión completa, de manera tardía en Francia. En 1964 se encuentra disponible una traducción parcial que incluye los párrafos 1 al 44, por obra de Alphonse De Waelhens y Rudolf Boehm. Recién en 1985 se cuenta con la obra completamente traducida por Emmanuel Martineau. En 1986 aparece una segunda traducción de François Vezin, con un tono mucho más académico, al incluir notas y comentarios que enriquecen las traducciones anteriores.

de posibilidades establecidas, con anterioridad a toda existencia, por las eventualidades de la esencia, sino que la libertad es el modo de ser fundamental de la existencia humana como tal” (2021, p. 137). Incluso argumentará a favor del carácter terapéutico¹⁶ del “análisis existencial”, en la medida que dispone un reencuentro con la dimensión compartida que constituye la existencia humana, esto es, el *mitsen* o ser-con de la exposición al semejante.

De todas formas, Foucault (1961) tomará distancia de lo que, tanto en este manuscrito como en la *Introduction* de 1954, elogia en el “análisis existencial”, por lo que califica como una insuficiencia teórica para elaborar la noción de experiencia. Ocho años más tarde, en una especie de balance contenido en *Maladie mentale et psychologie*¹⁷ (1962), dirá que:

Ciertamente, la enfermedad mental puede situarse en relación con la génesis humana, en relación con la historia psicológica e individual, en relación con las formas de existencia. Pero no se deben convertir estos diversos aspectos de la enfermedad en formas ontológicas si no se quiere recurrir a explicaciones míticas, como la evolución de las estructuras psicológicas, o la teoría de los instintos, o una antropología existencial. En realidad, sólo en la historia se puede descubrir el único *a priori* concreto, donde la enfermedad asume, con la apertura vacía de su posibilidad, sus figuras necesarias. (Foucault, 1962, p. 101)

Según nuestra interpretación, aquello que posibilita la lectura de Binswanger en Foucault, es precisamente abastecer una reflexión que lo aproxima al valor filosófico de la historia como aquel *a priori* que acompañará su itinerario de pensamiento y a partir del cual podrá interrogar tempranamente el lugar problemático de la metafísica

¹⁶ Problema que, a la luz de la formulación heideggeriana, podría leerse no como un procedimiento o técnica psiquiátrica, sino como indicación de una ética *-terapeuiein* como tratamiento y cuidado– que comparece a la condición abierta de la existencia. Vale decir, una ética que expone lo que la ontología dispone.

¹⁷ Es necesario hacer notar que este balance involucra una reescritura de la primera versión de esta investigación publicada originalmente en 1954, bajo el título *Maladie mentale et personnalité* (PUF).

del hombre en el pensamiento moderno. Es precisamente este aspecto el que es posible colegir de su interés –también temprano– por el saber psicológico. Tal como se aprecia en *Binswanger et l'analyse existentielle*, su lectura del psicoanálisis freudiano le permitirá advertir el papel de escansión de esta teoría respecto de la representación moderna del hombre y su reducción biológica, al desplazar “el límite conceptual que la tradición metafísica había trazado entre la sustancia-alma y la sustancia-cuerpo; y al mismo tiempo borrar el carácter de oposición absoluta que este límite marcaba por definición” (Foucault, 2021, p. 20). El psicoanálisis, en cambio, habría operado una articulación a partir de la cual, el síntoma será concebido en el contexto interpretativo del conjunto de las funciones vitales –definidas como un pliegue entre historia e intersubjetividad– que permiten recomponer la unidad entre mente y cuerpo, dissociada con la filosofía del *cogito*. Pese a esto, Foucault advierte que una nueva figura antropológica rápidamente tomará lugar por la recepción evolucionista de estas premisas, a partir de situar “la unidad ficticia y parcial de lo «vital»” (p. 22) que, no tan solo permitirá relanzar la definición antropológica del hombre como ser natural en la forma de una antropología de la vida, sino que, por medio de esta operación, podrá situar un criterio de distinción entre lo normal y lo patológico y dissociar al hombre, esta vez, de su existencia histórica.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, lo que parece interesar a Foucault en la especificidad de las reflexiones contenidas en la *Introduction*, es la reubicación que el texto de Binswanger opera sobre el problema antropológico. Específicamente, destaca la superación de un concepto reductor del hombre en tanto *homo natura*, a favor de una “reflexión ontológica que tiene como tema mayor la presencia del ser, la existencia, el *Dasein*” (Foucault, 1954, p. 66). El hombre, al interior de esta analítica, no sería sino “el contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, de la presencia en el mundo” (1954, p. 66). No se trataría, por ello, de una ciencia de los hechos humanos ni de un conocimiento positivo que arrancaría de la estabilización de un *a priori* especulativo. Foucault aclara: “El tema de su investigación es el «hecho humano», si se entiende por «hecho» no tal sector

objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se siente, se reconoce o se pierde en un mundo que es a la vez la plenitud de su proyecto y el «elemento» de su situación” (1954, p. 66). Es decir, lo que se vuelve sensible para Foucault en este punto, es el modo en que Binswanger dispone el problema antropológico en términos de una juntura o pliegue entre ontología e historia. “La antropología –agrega– puede designarse entonces como «ciencia de los hechos» desde el momento en que desarrolla de modo riguroso el contenido existencial de la presencia en el mundo” (1954, p. 66). En la sección introductoria del ensayo, Foucault despeja toda duda sobre su interés en este estudio:

Nos ha parecido que valía la pena seguir, *por un instante*, la andadura¹⁸ de esta reflexión; y buscar con ella si la realidad del hombre es accesible solamente fuera de una distinción entre lo psicológico y lo filosófico; si el hombre, en sus formas de existencia, era el único modo de acceder al hombre. En la antropología contemporánea, nos ha parecido que el itinerario de Binswanger seguía la vía real. Toma a contrapelo el problema de la ontología y de la antropología, y va derecho a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos. (1954, p. 67).

En el análisis de Foucault, así como Binswanger recusa la tentativa de reparto entre filosofía y psicología, de igual modo, el análisis existencial que intenta destacar, evita la distinción *a priori* entre antropología y ontología, sin por ello suprimirla. La remitirá, en cambio, al examen de la “existencia concreta” (Foucault, 1954, p. 67). Y esta “concretud” de la existencia, no es otra que su historicidad. Por ello –en un tono abiertamente nietzscheano–, luego argumentará a favor de la necesidad de “conceder un privilegio absoluto, entre todas las dimensiones significativas de la existencia, a la

¹⁸ La expresión es similar a la utilizada por Heidegger (2016) en el comentario introducido a la versión de 1949 de la *Carta sobre el humanismo*: “lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el «instante» de un intento por decir sencillamente la verdad del ser” (p. 13).

de la ascensión y la caída: en ella y sólo en ella pueden descifrarse la temporalidad, la autenticidad y la historicidad de la existencia” (1954, p. 109).

Michel Foucault se encuentra aquí formulando un campo de problemas filosóficos a partir de su lectura de Heidegger y Nietzsche, en una relación ortogonal entre ontología e historia. Es precisamente este encuentro filosófico el que le permitirá tomar distancia de la lectura fenomenológica sobre el problema del hombre y su representación metafísica. En esta misma dirección es que, luego de afirmar la “existencia concreta” como horizonte analítico, subrayará el primado que asume lo trágico en la comprensión de la historia. Siguiendo a Nietzsche, dirá que es sobre el eje vertical de la existencia donde se asienta la expresión trágica: “El movimiento trágico siempre es del orden de la ascensión y la caída, y el punto que lleva su marca privilegiada es aquel en el que se cumple el balanceo imperceptible de la subida que se detiene y oscila antes de caer” (p. 1954, p. 106). Contra todo esencialismo, agregará que “nunca puede captarse la existencia más que en sus formas constituidas” (1954, p. 109), esto es, la “existencia haciéndose” (p. 109). En esta lectura, la historia es la condición de posibilidad de la experiencia del hombre –su ser como su más amplio modular–, al interior de la cual, lo trágico signa su ontología como estructura de la temporalidad¹⁹. En este sentido, el tiempo analizado de forma horizontal, no sería más que el trazado hacia un origen y un destino, problema que Foucault ya conocía por su proximidad formativa con la escuela de epistemología histórica francesa, representada por Bachelard, Koyré y Canguilhem. La temporalidad, leída en esta clave, no sería sino una cronología de la progresión espacial y la incesante repetición de la nueva partida. “En esta dirección existencial –añade Foucault–, el tiempo es, por esencia, nostálgico” (p. 107). Con el movimiento trágico de la ascensión y la caída, en cambio, “puede captarse la temporalidad en su sentido primitivo” (p. 107). Una reflexión coincidente a la formulada más tarde en *L'Archéologie du savoir* (1969), al sostener que categorías como *uniformidad, coherencia, globalidad, y homogeneidad*, no serían sino figuras

¹⁹ Este aspecto luego asumirá en Foucault la forma de la analítica del poder al vincular lo histórico-trágico con el *agón* o las relaciones de fuerzas y sus enfrentamientos.

epistémicas miméticas, esto es, coextensivas a la antropología que, a partir del siglo XIX, consiguió establecer un sistema de valores y una representación coherente sobre la civilización.

En consecuencia, con estas premisas Foucault podrá sostener la idea de abandonar:

El nivel antropológico de la reflexión, que analiza al hombre en tanto que hombre y en el interior de su mundo humano, para acceder a una reflexión ontológica que concierne al *modo de ser*²⁰ de la existencia en tanto que presencia en el mundo. Así se efectúa el paso de la antropología a la ontología... (1954, p. 109).

En otras palabras, la existencia haciéndose, formulándose en su devenir histórico, antes que inmóvil en sus formas constituidas. Es en este mismo sentido que, como expresará más tarde en *La prose d'Actéon*, “nunca hay hombres, sino solo simulacros” (Foucault, 1964, p. 334), esto es, formas, modulaciones, en tanto apariencias de este devenir que es la historicidad de los modos. El hombre, la humanidad del hombre, no sería, por tanto, otra cosa que una modulación antropológica, históricamente figurada, de la existencia; su volverse *Menschsein*.

Conclusión

A modo de cierre provisorio a las reflexiones desarrolladas en este artículo, me parece relevante plantear las siguientes tesis:

1. La publicación reciente de un conjunto de trabajos inéditos de Michel Foucault, nos ha permitido ponderar las lecturas hechas por los estudios especializados, llevándonos

²⁰ Las cursivas son mías.

a reconocer en la problematización sobre el humanismo moderno una inquietud inaugural al interior de su filosofía, pero más importante aún, la elaboración de una problematización que recorre y fundamenta las investigaciones arqueo-genealógicas posteriores. A contrapelo de un cierto “sistema de fragmentación” (Revel, 2014, p. 16) con el que los comentaristas han tendido a inscribir y distribuir el pensamiento de Foucault, la problematización abierta por la crítica al humanismo funcionaría como una pregunta fundamental cuyo despliegue asume la forma de una crítica epistemológica de un saber sin sujeto frente la herencia cartesiana que recorre la filosofía moderna, una comprensión anónima e histórica del poder frente a las teorías jurídico-políticas centradas en la figura de la soberanía, y una reflexión ética respecto a las posibilidades de constituirnos en sujetos de nosotros mismos frente a las tecnologías políticas de conducción de individuos y poblaciones.

2. Si es Heidegger con quien Foucault consigue plantear el problema antropológico, será Nietzsche, en cambio, quien habilitará sus puntos de fuga. En este interjuego comprenderá que el hombre no es sino una modulación histórica y que la pregunta que interroga *Was ist der Mensch*, se abisma en la afirmación del *Übermensch*, tal como resulta explícito en la conclusión a la *Antropología* de Kant (2009). De este desplazamiento, no obstante, no habría que leer tan solo una apuesta por desantropologizar el pensamiento –reducir la problematización a la resolución de un problema epistémico–, sino reconocer el espesor de una tentativa de experiencia. Vale decir, la formulación de un *ethos*, que encuentra en la senda nietzscheana el desobramiento jovial de una herencia que ha bloqueada las posibilidades de pensar de otro modo, mortificando la vida y su potencia metafórica de invención. Este aspecto no debiera resultar sorprendente en la lectura del trabajo de Michel Foucault, sobre todo si se tiene cuenta que las elaboraciones sistemáticas del pliegue entre vida y filosofía que es posible leer en sus últimas investigaciones en el Collège de France, encuentran sus primeras coordenadas en la crítica al humanismo que arranca con los ejercicios de caligrafía filosófica de la primera mitad de la década de 1950. Es lo que resulta legible

en la inclinación literaria que sirve de contrapunto a la arqueología trágica, allí donde Foucault intenta desplegar una apuesta de pensamiento que extiende la crítica al humanismo al propio discurso filosófico y su régimen de verdad, para explorar su propio extravío. A esta luz, ya no sería tan sencillo sostener la lectura de un Foucault nihilista, pues aquello que nos muestra esta inclinación es un pensamiento profundamente jovial, esto es, creativo y poético que ha decidido inscribirse en la senda del *Übermensch* y sus modulaciones posthumanas.

3. En los ejercicios de caligrafía filosófica que hemos analizado, el nudo que enlaza ontología e historia –aspecto que posteriormente será leído con la proposición de una *ontología histórica de nosotros mismos* (1984b)–, dispone el territorio para la elaboración de una comparecencia ética frente a la existencia. Vale decir, un *ethos* que quisiéramos leer como expresión de una singular posición filosófica, aquella de un *existencialismo radical*. No se trata, como resulta evidente, de una afirmación del discurso existencialista que Foucault cuestionó con fuerza e insistencia durante buena parte de su trabajo filosófico –esto es, aquel, discurso alrededor del cual orbitan las figuras metafísicas del individuo psicológico y la inmanencia del sentido–, sino de aproximaciones sucesivas por abastecer el horizonte analítico de la “existencia concreta” (1954). Es allí donde Foucault consigue ubicar la historia y, más tarde, la *procedencia* belicosa de las palabras, las cosas y sus relaciones (1971). Una historia cuya arqueología, situará lo arcaico como el pasado del pasado en tanto condición de emergencia de lo histórico (Descombes, 1988). Esta tensión constitutiva de la historia de una cultura, señala el signo de una “estructura trágica” (Foucault, 1961, p. 161), a partir de la cual la arqueología posteriormente asumirá la forma de una historia de una desgarradura y la denuncia de su amnesia. En la senda filosófica abierta por Nietzsche, Foucault reconocerá, tal como aquel ya había demostrado, que “la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental, no es otra cosa que el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia” (p. 161): villanía de los comienzos, cesura que reparte el mundo y se impone, dejando tras de sí, como su otro abyecto, aquello

que la contradice, por cuanto desnuda un *pathos* y exhibe la inconsistencia de sus formas en la desmesura de una *procedencia*. Con todo, esta singular posición filosófica, es también *radical*, en la medida que interroga la propia consistencia de un mundo, el modo en que se ha constituido como un orden captando en primer lugar al hombre y todo lo demás en relación con él. Es este aspecto el que desborda el carácter meramente epistémico de la crítica al humanismo, al proyectarla en una dirección ética y política. Allí donde el desafío consistirá de componer otros modos de relación con nosotros mismos y con la existencia en su complejidad, vale decir, la posibilidad de *otro mundo* y *otra vida*, como reflexionará tres décadas más tarde al pensar la relación entre vida y filosofía dispuesta por los cínicos (2009b).

4. Si la crítica al humanismo resulta ser un eje relevante y consistente en la filosofía de Michel Foucault, y si esta crítica puede ser leída como aquella de un *existencialismo radical*, sus proyecciones resultan ser fundamentales, en la medida que disponen la posibilidad de abastecer un pensamiento sobre la crisis contemporánea. Foucault no tuvo la experiencia de un mundo que, en cuatro décadas desde su muerte, se modificó sustantiva y aceleradamente: no conoció el acontecimiento inédito de una pandemia global, ni el devenir cibernético de las relaciones sociales, ni mucho menos la crisis ambiental, la escasez hídrica, o la explotación ampliada de formas de vida animales y vegetales; todos signos inequívocos de la intensificación de la antropología moderna en su valencia más específica: una voluntad de poder sobre la existencia planetaria. Frente a esta “discronía” respecto del tiempo presente, el desafío al que nos enfrentamos, consiste en actualizar y profundizar la crítica abierta por Foucault, de tal manera de extender la problematización sobre el humanismo hacia un campo de problemas que nos permita formular una interrogación sobre las posibilidades de un mundo. Desafío, sin duda, que involucra la posibilidad de dar lugar a la experiencia de una *gran política* y hallar la *gran salud*, al comparecer al daño provocado por el habitar del hombre en un mundo extenuado de humanidad. Creemos que en esto consiste, precisamente, el análisis de la “existencia concreta” en nuestra actualidad.

Referencias bibliográficas

- Basso, Elisabetta (2020) Foucault's Critique of the Human Sciences in the 1950s: Between Psychology and Philosophy. *Theory, Culture & Society. Special Issue: Foucault Before the Collège de France*, pp. 1-22.
- Blanco, Azucena (2020). *Literature and Politics in the Later Foucault*. De Gruyter.
- Campillo, Antonio (1995). Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia. En *Daimon Revista de Filosofía*, 11, pp. 59-82.
- Defert, Daniel; Ewald, François & Gros, Frédéric (2008). Presentación a la edición francesa. En Foucault, Michel. *Una lectura de Kant* (Ariel Dilon, Trad.) (pp. 31-34). Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles (2015a). *Foucault*. Paidós.
- Descombes, Vincent (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. (Elena Benarroch, Trad.). Cátedra.
- Foucault, Michel (2024). *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Vrin.
- Foucault, Michel (2022). *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2021). *Binswanger et l'analyse existentielle*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2009a). Introducción a la Antropología en sentido pragmático de Kant. En Foucault, Michel. *Una lectura de Kant*. (Ariel Dilon, Trad.) (pp. 35-129). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009b). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2008). *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2006). Desembarazarse de la filosofía. A propósito de la literatura. En Pol-Roy, R. *Entrevistas con Michel Foucault* (pp. 59-69). Paidós
- Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1988). Vérité, pouvoir et soi. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, IV* (pp. 777-783). Gallimard.
- Foucault, Michel (1984a). Le retour de la morale. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, IV* (pp. 696-707). Gallimard.
- Foucault, Michel (1984b). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits, IV* (pp. 562-578). Gallimard.
- Foucault, Michel (1978). Entretien avec Michel Foucault. En *Dits et écrits, IV* (pp. 41-95). Gallimard.

- Foucault, Michel (1975). Des supplices aux cellules. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, II* (pp. 716-720). Gallimard.
- Foucault, Michel (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, II* (pp. 136-156). Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1966a). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Foucault, Michel (1966b). La pensée du dehors. En *Dits et écrits, I* (pp. 518-539). Gallimard.
- Foucault, Michel (1964). La prose d'Actéon». En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 326-337). Gallimard.
- Foucault, Michel (1963). Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille). En *Dits et écrits, I* (pp. 233-250). Gallimard.
- Foucault, Michel (1962). *Maladie mentale et psychologie*. PUF.
- Foucault, Michel (1961). Préface, in Foucault (M.), Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp.159-167). Gallimard.
- Foucault, Michel (1957a). La recherche scientifique et la psychologie. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 137-158). Gallimard.
- Foucault, Michel (1957b). La psychologie de 1850 à 1950. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 120-137). Gallimard.
- Foucault, Michel (1954). Introduction, in Binswanger (L.), Le Rêve et l'Existence. En Foucault, Michel. *Dits et écrits, I* (pp. 65-119). Gallimard.
- Fraser, Nancy (1985). Michel Foucault: A "young conservative"?. *Ethics*, 96(2), pp. 165-184.
- Freud, Sigmund (2012). Una dificultad del psicoanálisis. En Freud, Sigmund. *Obras completas, XVII*. (José L. Etcheverry, Trad.) (pp. 125-135). Amorrortu.
- Han-Pile, Béatrice (2002). *Foucault's critical project. Between the Transcendental and the Historical*. Stanford University Press.
- Harcourt, Bernard (2021). Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political. *Theory, Culture & Society. Special Issue: Foucault Before the Collège de France*, pp. 1-22.
- Heidegger, Martin (2016). *Carta sobre el Humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Alianza.
- Heidegger, Martin (2010a). La época de la imagen del mundo. En Heidegger, Martin. *Caminos del bosque*. (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.) (pp. 63-90). Alianza.
- Heidegger, Martin (2010b). *¿Qué significa pensar?*. (Raúl Gabás, Trad.). Trotta.
- Heidegger, Martin (2001). En torno a la cuestión del ser. En Heidegger, Martin. *Hitos*. (Helena Cortés y Arturo Leytel, Trad.) (pp. 313-344). Alianza.
- Heidegger, Martin (1996). *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila.
- Heidegger, Martin (1994). ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?. En Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. (Eustaquio Barjau, Trad.) (pp. 91-112). Ediciones del

- Serbal.
- Heidegger, Martin (1981). *Kant y el problema de la metafísica* (Gred Ibscher Roth, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1947). Lettre à Jean Beaufret. En Munier, Roger. (Ed.). *Lettre sur l'humanisme* (pp. 129-130). Aubier-Montaigne.
- Macey, David (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra.
- Marchant, Patricio (2000). Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende. En *Escritura y temblor* (pp. 213-234). Cuarto Propio.
- Nietzsche, Friedrich (2018). *La ciencia jovial*. (José Jara García, Trad.). Ediciones UV.
- Nietzsche, Friedrich (2016a). Así habló Zaratustra. En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas, IV* (Alejandro Martín Navarro, Trad.) (pp. 63-279). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016b). Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro. En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas, IV* (Kilian Lavernia, Trad.) (pp. 281-437). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2016c). De la genealogía de la moral. Un escrito polémico. En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas, IV* (Jaime Aspiunza, Trad.) (pp. 439-560). Tecnos.
- Paltrinieri, Luca (2010). Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault. *Lumières*, 16 (2), pp. 11-31.
- Pinguet, Maurice (2016). *Le texte Japon*. Seuil.
- Revel, Judith (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo* (Irene Agoff, Trad.). Amorrortu.
- Revel, Judith (2009). Foucault: repenser la technique. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 16 (1), pp. 139-149.
- Sartre, Jean-Paul (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard.
- Sforzini, Arianna (2020). Foucault and the History of Anthropology: Man, before the "Death of Man". *Theory, Culture & Society, Special Issue: Foucault Before the Collège de France*, pp. 1-20.
- Sloterdijk, Peter. (2010). *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault* (Jorge Seca, Trad.). Siruela.