

Mayo 2011



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras



El cuerpo en la época de la muerte de Dios

Una aproximación onto-estética

Tesis que presenta

Rogelio Alonso Laguna García

para optar por el grado de
licenciado en filosofía

Asesora: Dra. Leticia Flores Farfán



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos.....	p.3
Preámbulo: El cuerpo que cae.....	p.5
I. El cuerpo: ese fuego.....	p.12
El alma que navega el cuerpo.....	p.12
Escolio sobre la preocupación cartesiana sobre el cuerpo.....	p.21
Segunda navegación.....	p.24
El cuerpo como incendio (conclusiones provisionales).....	p.34
Interludio: La muerte de Dios.....	p.40
La muerte de Dios según F. Nietzsche.....	p.40
El cuerpo y la muerte de Dios.....	p.43
II. El cuerpo sin Dios.....	p.48
La naturaleza del cuerpo en Spinoza.....	p.49
Las tardes a las tardes son iguales (desenlace provisional).....	p.59
El cuerpo como campo de fuerzas.....	p.62
Escolio: el cuerpo en Schopenhauer.....	p.64
El cuerpo: fundamento en el abismo.....	p.70
El cuerpo-yo (conclusiones provisionales).....	p.77
Corolario: El cuerpo sin órganos.....	p.81
Conclusiones. (siempre provisionales)	p.89
Fuentes consultadas.....	p.93

Agradecimientos

Hubiera sido imposible realizar la presente investigación si no hubiera contado con el apoyo incondicional de mi familia, a ellos en primer lugar quiero dedicar mi más sincero agradecimiento, especialmente a mis padres —Norma y Rogelio— y a mi abuela Guadalupe, quienes han seguido con atención y cariño mi vida. Agradezco además el apoyo generoso de mis tíos Marco y Lilia, y de mi tío el Dr. Javier Chavira, sus atenciones me motivaron a continuar con empeño la investigación.

En segundo lugar, quiero señalar mi reconocimiento a la Dra. Leticia Flores Farfán, a la Dra. Sonia Torres Ornelas y al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, por el soporte y la orientación que me brindaron durante la realización de esta tesis. Asimismo agradezco al Dr. Gerardo de la Fuente, al Dr. Luis Ramos Alarcón y al Lic. Rafael Gómez Choreño, por sus comentarios oportunos como lectores de esta investigación.

Expreso también mi gratitud a Jorge Alberto Reyes López, a Armando Fonseca, a Oscar Zoletto, a Eduardo Ledesma y a Mario Alberto Escalante, quienes han sido mis amigos y compañeros en el quehacer de la filosofía y con quienes he compartido la alegría de pensar.

A la Dra. Mónica Gómez Salazar y a la Dra. Paulina Rivero Weber, con quienes he tenido la fortuna de colaborar en diversos ámbitos, les expreso mi reconocimiento y cariño.

Me queda aún por agradecer a la Fundación Lorena Alejandra Gallardo y al Programa México Nación Multicultural de la UNAM —especialmente a su programa de becas—, así como a la Facultad de Filosofía y Letras, casa del pensamiento; por la confianza y apoyo que brindaron a mi formación académica y humana.

Finalmente, mi gratitud más profunda la dirijo a la Universidad Nacional Autónoma de México, dichoso por pertenecer a su vida centenaria, a sabiendas de que mi agradecimiento se dirige a la gente de este país que la hacen posible con sus impuestos y trabajo constante.

Con la conciencia de que este agradecimiento apenas puede señalar mi deuda, esta tesis está dedicada a todos ellos (y ellas) con cariño, por su generosidad inagotable.

Y para que sea menos difícil de comprender lo que voy a decir, desearía que los que no estén versados en anatomía se tomaran el trabajo, antes de leerlo, de hacer cortar en su presencia el corazón de algún animal grande que tenga pulmones, porque es muy semejante en todo al del hombre...

René Descartes, *Discurso del Método*

Preámbulo

El cuerpo que cae

Una época interesante ha surgido ante nosotros, particularmente en el ámbito de la filosofía, pues somos testigos de cómo el pensamiento, tras largos procesos históricos, en los últimos dos siglos se ha preocupado por decir y reflexionar la realidad sin apelar a un fundamento trascendente. Podríamos decir, incluso, que somos testigos de *la época de la muerte de Dios*¹ en la que está inserto el pensamiento. Dentro de esta época los temas clásicos de la filosofía toman rumbos novedosos y se piensan desde nuevos horizontes. Nuestro trabajo busca ahondar en la concepción del cuerpo dentro de este proceso.

Pero ¿cómo hablar del cuerpo? Si comenzamos el presente trabajo con dicha pregunta es para hacer evidente que al decir algo sobre el cuerpo debe elegirse una mirada, un lenguaje desde el cual acercarse. Cada mirada busca el cuerpo, pero el cuerpo parece tan profundo, tan abundante, que cada perspectiva parece quedarse solamente con alguno de sus fragmentos. Conocimiento fragmentario que no impide, sin embargo, que el asombro aparezca constantemente ante el encuentro de insospechadas profundidades y superficies en los cuerpos.²

Las perspectivas para acercársele son abundantes como el mismo cuerpo: caminos se abren desde la biología, la medicina, la anatomía, la física, la estética, la literatura, la religión, el erotismo... la filosofía, por mencionar sólo algunas miradas. Nosotros hemos elegido la filosofía, pero ¿por qué la filosofía?

Porque la filosofía por siglos ha intuido que el cuerpo (humano) es de vital importancia para pensar la existencia y para la comprensión del mundo: el cuerpo es una dificultad, un enigma que los filósofos de todos los tiempos han buscado resolver

¹ Bien podríamos decir “épocas”, pues no creemos que nuestro siglo, en el que ha habido un proceso de secularización de los principios de la filosofía sea la única época en que este postulado se ha manifestado en el pensamiento. Lo que queremos sugerir en el título de esta tesis es que nuestra época parece tener como paradigma fundamental, especialmente en la filosofía, la muerte de Dios. Nuestra tesis busca dar cuenta de las consecuencias ontológicas de dicho paradigma en el cuerpo y busca sus antecedentes en diversas filosofías.

² Las ciencias de la vida indican, por ejemplo, que cada cuerpo humano vivo está conformado por 75 trillones (75,000,000,000,000) de células de doscientos tipos distintos. Y que la materia de cada célula viva “es tan antigua como el universo (18 mil millones de años). [Y así] Todas las células vivas de nuestra corporalidad, que son producto de fracturas reproductivas de células siempre vivas, son parte de un *continuum* que está vivo desde el origen de la vida en la Tierra”.² (Enrique Dussel, *Ética de la liberación...*, p.94, en referencia a Humberto Maturana.) ¿Cómo no sorprenderse ante el cuerpo?

afanosamente. “El cuerpo es la certidumbre confundida, hecha astillas. Nada más propio, nada más ajeno...”, advierte Jean-Luc Nancy.³

Como explicaremos a lo largo del trabajo, en la comprensión del cuerpo no sólo se juega el conocimiento del propio organismo y sus funciones, sino que en esta reflexión el pensamiento se enfrenta a la pregunta por la propia identidad, a la finitud humana, al conocimiento del mundo y a las relaciones con los diversos “otros”.⁴

¿Por qué hay *esta* vista, que no ve los infrarrojos, este oído que no oye los ultrasonidos?
¿Por qué hay, para cada sentido, umbrales, y entre todos los sentidos, muros? [...] ¿Y por qué cinco dedos? ¿Por qué ese lunar? ¿Por qué esa comisura en el extremo de los labios?
¿Por qué ese surco, ahí? ¿Por qué ese aire, ese paso, ese comedimiento, esa desmesura?
¿Por qué *este* cuerpo, por qué *este* mundo, por qué absolutamente y exclusivamente él?⁵

El estudio del cuerpo ha recorrido muchas vías en la tradición filosófica occidental. En los últimos siglos en los que Occidente ha visto eclipsarse sus certezas, el cuerpo ha caído con ellas. O más bien, como lo indica Jean-Luc Nancy, el cuerpo es la causa de la caída del pensamiento occidental.⁶

El cuerpo pesa, es la gravedad, hace que el pensamiento se dirija a la tierra. Si durante siglos en Occidente se “comulgó” con el cuerpo de Dios, cuerpo espiritualizado, intangible, un verdadero no-cuerpo;⁷ el cuerpo de Dios también terminó por caer, trayendo al pensamiento consigo a pensar lo sensible. Pues “los cuerpos son más visibles que cualquier revelación”.⁸

En otras palabras, lo que queremos señalar en este trabajo, es que la filosofía no ha quedado incólume al enfrentarse a la experiencia de la corporalidad, y ha tenido que recorrer, a veces a pesar de las intenciones de los diversos filósofos, los caminos que desde el cuerpo se abren para el pensamiento. Defendemos además que hay una relación

³ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, p.8.

⁴ A los otros siempre los conozco en tanto que cuerpos, como advierte Nancy, el otro es siempre un cuerpo, que tiene una nariz, un olor, una textura, una temperatura. *Cfr. Ibid.*, p.26.

⁵ *Ibid.*, p.28.

⁶ “El cuerpo es la gravedad. Las leyes de la gravitación conciernen a los cuerpos en el espacio. Pero ante todo el cuerpo pesa en sí mismo: en sí mismo ha descendido bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga”. *Ibid.*, p.9.

⁷ “La angustia, el deseo de ver, de tocar y comer el cuerpo de Dios, de *ser* ese cuerpo y de *no ser sino eso* constituyen el principio de (sin)razón de Occidente. Por esto, el cuerpo *jamás tuvo ahí lugar, y menos que nunca cuando ahí se le nombra y se le convoca*”. *Id.*

⁸ *Ibid.*, p.47.

insoslayable entre los conceptos de “Dios” y de “cuerpo”, y que éste último concepto se modifica y cambia según la forma en que se conceptualiza la divinidad.

Ahora bien, primeramente tenemos que indicar que el cuerpo se ha negado a la filosofía como un conocimiento unitario, evita ser abordado desde una perspectiva única y hegemónica. Por ello hay senderos, vías por las que el pensamiento transita, e incluso se extravía, desde la epistemología, la estética, la ética y la política, por decir sólo algunos ejemplos. Nuestra investigación parte desde la filosofía pero particularmente desde la ontología. Esto quiere decir que nuestro acercamiento al cuerpo comienza por la pregunta *¿qué es el cuerpo?*

Y si preguntamos desde la ontología es porque si el cuerpo parece ser, en la opinión de diversos pensadores como Nancy o Nietzsche, lo único que da lugar a la existencia,⁹ pensar su ontología sugiere que se está haciendo la ontología fundamental.

¿Qué es el cuerpo? Esta pregunta no se puede responder de manera sencilla y está sujeta a los compromisos ontológicos e incluso teológicos de las diversas filosofías. Partiendo de este contexto, en el presente trabajo exponemos dos modelos ontológicos que abordan la corporalidad en relación con el concepto de “Dios”. Así, exponemos un modelo en que el cuerpo se piensa en relación con elementos trascendentes (modelo onto-teológico), y un segundo modelo en el que se niega dicha relación (modelo onto-estético).

Nuestra tesis, como ya lo adelantamos, es que hay una relación esencial entre las concepciones de “Dios” y del cuerpo, y que cuando Dios se considera un ser trascendente, fundamento y principio ontológico de la realidad, entonces al cuerpo no se le reconoce la profundidad de su ser. Contrario a esto, en el rechazo al camino de la trascendencia, el cuerpo ocupa un lugar primordial para el pensamiento.

Para defender nuestra afirmación, en el primer capítulo, a partir de las filosofías de Descartes y Platón, buscaremos exponer qué es el cuerpo, o al menos cómo se concibe, en una concepción *ontoteológica* de la realidad. Es decir, en un modelo ontológico en el que la realidad sensible está organizada y jerarquizada a partir de elementos trascendentes, elementos que son ontológicamente independientes del mundo sensible y que no dependen ni son influidos por éste.

⁹ “Este mundo de los cuerpos —o bien, *el mundo= los cuerpos = <<nosotros>>*— nos ofrece propiamente nuestra [única] oportunidad y nuestra historia”. *Ibíd.*, p.62.

En esta primera concepción, ontoteológica, podemos adelantar que el cuerpo se “rechaza” frente a la concepción de una psique poderosa, (semi)divina; se valora al intelecto por encima del instinto y se busca establecer valores eternos frente al devenir de la vida.¹⁰

Frente a este modelo ontológico, pasamos a analizar la visión de la corporalidad a partir de lo que se ha denominado como la “muerte de Dios”. Explicamos en la sección titulada “Interludio” que la muerte de Dios es un postulado que revolucionó la filosofía occidental, especialmente a partir de su formulación en el pensamiento de Nietzsche.

Dicho postulado, según la manera en que lo explicita Nietzsche en el párrafo 125 de la *Gaya ciencia*,¹¹ implica la reestructuración y reorganización del pensamiento sobre la realidad, de manera que ésta ya no se explique a partir de uno o varios fundamentos trascendentes (Dios). En otras palabras, la afirmación “Dios ha muerto” invita a la creación de una ontología en la que la realidad fáctica, concreta, no sea explicada y organizada a partir de un elemento separado del mundo sensible, como lo sería el Dios judeocristiano o las Ideas platónicas. Por ende, como explicaremos, es el propio mundo el que se autorregula y se explica desde su interior, desde la *inmanencia*. El cuerpo así, tras la postulación de la muerte de Dios se abre desde una nueva perspectiva y se concibe con nuevas formas.

Entre las diversas consecuencias filosóficas que se derivan de la muerte de Dios, la que nos ocupa aquí, para nuestro propósito, es la *valoración positiva*, en sentido ontológico, del cuerpo y del mundo sensible, el surgimiento de la sensación como criterio de verdad y la aceptación de la finitud mortal del hombre, entre otras.

Los nuevos horizontes que surgen para el cuerpo en las ontologías que parten del cuestionamiento de Dios como fundamento trascendente, los hemos desarrollado en el segundo capítulo. Ahí estudiamos de qué manera el concepto de cuerpo se ve afectado tras la muerte de Dios, es decir, cuando la corporalidad se piensa en un modelo que renuncia a sostener la estructura del mundo desde la trascendencia. Como ya mencionamos, en las ontologías que parten de la muerte de Dios, el cuerpo tiene un lugar complejo y fundamental, y deja de ocupar una posición marginal.

¹⁰ Cfr. Paulina Rivero “Presentación” en F. Nietzsche, *La muerte de Dios*, p.10.

¹¹ Cfr. pp.38-39 de esta tesis, en donde reproducimos íntegramente dicho párrafo.

En resumen, lo que buscamos demostrar en el segundo capítulo, en contraste a lo que expusimos en el primero, es que cuando el principio trascendente que explicaba la realidad es excluido de la reflexión filosófica como una vía válida para el pensamiento, entonces el cuerpo “recupera”, por decirlo de manera metafórica, su *densidad* ontológica, el reconocimiento de su ser.

¿Qué lugar ocupa el cuerpo dentro de un orden inmanente sin Dios (principio trascendente)? ¿Cómo se explica el cuerpo, sus componentes y organización desde la inmanencia? ¿A qué nuevos problemas filosóficos (ontológicos, estéticos, éticos, epistémicos o políticos) nos enfrentamos tras la muerte de Dios y con la reconfiguración del concepto de cuerpo? Estas son algunas de las interrogantes que guían el segundo capítulo de esta tesis. Ahondamos en las mismas a partir de las llamadas “ontologías estéticas”¹², concretamente a través de las propuestas de Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Deleuze.

Hemos buscado exponer a los autores explorando la noción de deseo y la relación de éste con la formación de la subjetividad. Esta línea del deseo desemboca finalmente en la concepción deleuziana de “cuerpo sin órganos” a la que le dedicamos un corolario.

Recapitulando, nuestra investigación parte de la pregunta ¿qué es el cuerpo? Dicha pregunta se responderá primeramente a partir de la visión ontoteológica, para confrontarse en un segundo momento con una visión onto-estética. En ambos casos se analizará la relación que la corporalidad sostiene con los fundamentos trascendentes (Dios), o bien, con una realidad explicada desde la inmanencia.

Sólo queda hacer algunas aclaraciones al lector, por ejemplo, a qué nos referimos con “cuerpo” en la presente tesis. A ello indicamos que en general nos guiamos por la concepción del cuerpo como *cuerpo humano vivo*, aunque en ocasiones la naturaleza del cuerpo nos ha conducido en diversos pasajes hacia nuevos lugares de significación para éste, cumpliendo aquella sugerencia de Gilles Deleuze al hablar de Spinoza de que un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un cuerpo del lenguaje, social, colectivo, una obra de arte...¹³

¹² Las ontologías estéticas son aquellas ontologías que incluyen al mundo sensible como una parte necesaria y fundamental en su estructuración.

¹³ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p.155.

También debemos señalar que a pesar de que hemos seguido, en general, un orden cronológico en la exposición de las nociones del cuerpo, esta tesis no pretende ser una historia del cuerpo, ni de su concepción filosófica. Si bien se atenderá una presentación histórica de los pensadores —aunque no en todos los casos—, debe quedar claro que buscamos indagar *qué* lugar ocupa el cuerpo en la estructuración de la realidad, tomando a Dios como variable del pensamiento que afecta a la concepción de la corporalidad, independientemente de si al mismo tiempo estamos esbozando una historia de dicho problema en la filosofía.

Por último, pedimos al lector que disculpe que no hagamos referencia a todos los pensadores que se han aproximado al cuerpo en Occidente. Contra un afán enciclopédico, hemos seleccionado autores que establecieron paradigmas en el pensamiento del cuerpo en la vía ontológica. Creemos suficiente nuestra selección para sostener la exposición y defensa de nuestra tesis, aunque sabemos bien que el lector encontrará en su propio acercamiento que hay muchos caminos para pensar el cuerpo aún por explorar. Deseamos, en tanto, que esta tesis permita el surgimiento de nuevos planteamientos acerca del tema que desarrollamos.

[...] Este odio venía de lo más lejano y lo más bárbaro. Era el odio de Dios. Dios mismo estaba ahí apretando en su puño la vida, agarrando la tierra entre sus dedos gruesos, entre sus descomunales dedos de encina y de rabia. Hasta un descreído no puede dejar de pensar en Dios. Porque ¿quién si no él? ¿Quién si no una cosa sin forma, sin principio ni fin, sin medida, puede cerrar las puertas de tal manera? Todas las puertas cerradas en nombre de Dios. Toda la locura y la terquedad del mundo en nombre de Dios. Dios de los Ejércitos; Dios de los dientes apretados; Dios fuerte y terrible, hostil y sordo, de piedra ardiendo, de sangre helada. Y eso era ahí y en todo lugar porque él, según una vieja y enloquecedora maldición, está en todo lugar: en el siniestro silencio de la calle; en el colérico trabajo; en la sorprendida alcoba matrimonial; en los odios nupciales y en las iglesias, subiendo en anatemas por encima del pavor y de la consternación.

José Revueltas, "Dios en la tierra"

I. El cuerpo: ese fuego

Es probable que después de la década de los 60's del siglo pasado, en el que Occidente experimentó una revolución sexual y cultural en la vivencia de la corporalidad, suene ajeno, e incluso increíble, la duda y la sospecha acerca del cuerpo. ¿Qué experiencia más intensa y más presente que la del cuerpo? ¿Cómo rechazarlo, cómo negar sus sensaciones?

Pero la duda y el rechazo acerca del cuerpo, han nacido en la filosofía y en la vida cotidiana en múltiples ocasiones. Este capítulo ahonda en las razones filosóficas que sostienen el modelo de sospecha hacia la corporalidad, y busca demostrar que éstas no pueden sobrevivir a la experiencia corpórea.

Ahora bien, las vías que dieron pie a las críticas y desdenes a la corporalidad, las hemos agrupado en un modelo que llamaremos “onto-teológico”, en tanto que concibe al cuerpo sólo en contraste de elementos trascendentes, sean éstos Dios, el alma o el ser eterno de las cosas.

Para exponer éste modelo seguimos a dos pensadores que han sido leídos desde esta perspectiva: Platón (428/7- 347 a.C.) y René Descartes (1596-1650), y que influyeron de manera decisiva en la formación de múltiples modelos de pensamiento sobre la corporalidad en la filosofía Occidental. Conviene que comencemos con Descartes, porque es el filósofo occidental que llevó dicho modelo hasta sus últimas consecuencias, tal vez nadie haya establecido una duda más inquietante acerca de la corporalidad.

El alma que navega al cuerpo

I. En un pasaje de su primera meditación metafísica, René Descartes hace una afirmación controversial acerca de la experiencia del cuerpo:

¿Con qué razón se puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A no ser que me asemeje a no sé qué locos cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que son unas calabazas, o que están creados de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo parecería igualmente más loco que ellos si me aplicase sus ejemplos.¹⁴

¹⁴ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, “Primera meditación”, AT, IX, 14. [Sólo en esta cita y en las dos siguientes nos referimos a la traducción de la edición en latín de las *Meditaciones* que realizó Juan Gil F., ed. Aguilar, p.48, 58, 59. En todas las demás referencias seguimos la edición de Terramar, traducción de la edición francesa por García Morente.]

El pasaje parece sugerir que Descartes asevera que sólo un loco dudaría de la existencia de su cuerpo, que poner en cuestión la propia corporalidad y sus sensaciones no sería sino un signo de insensatez y de locura. Sin embargo, contra lo apuntado por este pasaje, lo que en realidad sostiene Descartes en las *Meditaciones* es que lo único libre de toda duda es la experiencia del propio pensamiento: “¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente”.¹⁵

El cuerpo, para Descartes, debe ser “puesto en cuestión” en el quehacer filosófico-científico. Éste no puede ser garantía de conocimiento puesto que está sujeto a la contingencia y al engaño de los sentidos: ¿Cuántas veces me ha parecido ver una torre cuadrada a lo lejos y cuando me acerco veo que es redonda? ¿Cuántas veces me parece ver agua sobre la arena o el pavimento y en realidad no es más que un espejismo? Los sentidos en múltiples ocasiones nos dan cuenta de su confusión y me hacen caer en el error.

Aún más grave, observa Descartes, es la posibilidad *siempre* presente de que el cuerpo y sus sensaciones sean producto de un sueño o de una fantasía que nos produce un “genio maligno”:¹⁶ ¿Cuántas veces no he creído durante el sueño que estoy despierto y que me encuentro en lugares y conozco personas? ¿Cómo garantizo, además, que no hay un ser inteligente, externo a mí, que usa sus poderes o artes para provocarme ilusiones? ¿Cómo desterrar dichos temores, si no tengo manera de mostrar, fuera de *cualquier* duda, que estoy efectivamente despierto, o que esta taza, esta chimenea, este papel en mis manos en verdad existen y no son una ilusión?

Frente a cuestionamientos semejantes a los anteriores, Descartes concluye que la única garantía, el único lugar desde donde puede construirse el “edificio” del conocimiento, el lugar fortificado para la certeza —alejado de los errores de la sensación— sólo puede encontrarse en la (auto)conciencia del sujeto.

¹⁵ *Ibid.*, “Segunda meditación”, AT, IX, 14.

¹⁶ Esta es una inquietud que volvió hace algunos años a partir de la inteligencia artificial y el mundo de las computadoras. El argumento cartesiano del genio maligno supone que el cuerpo y sus sensaciones podrían estar siendo producidas en mi mente por un estímulo exterior a mi conciencia que le hace creer la existencia de objetos sin que estos realmente existan. Una formulación contemporánea contempla la posibilidad de que mi cerebro esté siendo estimulado por un ordenador que me inserta en un mundo virtual e imaginario que creo real. Esta nueva formulación se ejemplifica certeramente en la trilogía *Matrix*, dirigida por los hermanos Wachowski.

El pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero ¿por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; soy por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido. Soy, en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente. Pero, ¿qué cosa? Ya lo he dicho, *una cosa que piensa*.¹⁷

Nada me pertenece salvo el yo que soy, que es absolutamente distinto a mi cuerpo y que puede existir prescindiendo de éste. En otras palabras, mi existencia como ser pensante no implica mi corporalidad, porque yo no pienso con el cuerpo sino con el alma, yo *soy* por mi alma, según Descartes.¹⁸

No olvidemos que la filosofía cartesiana tiene como objetivo establecer un punto de partida firme para la ciencia, un piso sólido que garantice el conocimiento, concebido como precisión y certeza, respaldado en el descubrimiento de verdades eternas e inmutables, claras y distintas.¹⁹ Como tal punto de partida no puede sostenerse en el mundo sensible, puesto que éste está sujeto al devenir y a la corrupción, ni en mi percepción del mundo sensible, que, como hemos dicho, está expuesta al engaño y al error, Descartes, sigue una vía de reflexión novedosa en su tiempo —nadie había dudado tanto—, un *método* lejano al ámbito del cuerpo y más bien sostenido en la indagación de la conciencia.²⁰

¿Pero qué es un cuerpo para Descartes? Esta pregunta tiene al menos dos vías que podemos seguir en la filosofía cartesiana; por una parte encontramos una respuesta epistémica, es decir, la explicación del mundo sensible en contraposición a un sujeto, y, por otra parte, encontramos una explicación física o natural, que refiere más bien a la

¹⁷ *Ibíd.*, AT, IX, 21. (Las cursivas son nuestras)

¹⁸ Hobbes objeta a Descartes que en su “Segunda meditación” no justifique por qué el que yo sea una cosa pensante implique que no sea al mismo tiempo una cosa corpórea. Hobbes advierte que parece que sólo se puede considerar a un sujeto como algo corpóreo. Descartes contesta a Hobbes afirmando que la división cuerpo-pensamiento es necesaria para la posesión de conceptos claros y distintos.

¹⁹ Descartes se inserta en un proyecto surgido en la revolución galileana en el que la “verdad” se transformó en “certeza” (Cfr. María Rosa Palazón, “El arte de curar. Hermenéutica de la salud y la enfermedad”, p.30.) Sin embargo, después los postulados del psicoanálisis y la crisis de la noción de autoconciencia, parece que no se puede sostener convincentemente la claridad y distinción de las ideas de la mente del sujeto. Contra una supuesta claridad de la conciencia, Jean-Luc Nancy señala que no hay otra evidencia clara y distinta más que la del cuerpo, “los cuerpos son evidentes”. (Jean-Luc Nancy, *Corpus*, p.39).

²⁰ Descartes describe su método en AT, VI, 18, del *Discurso del método*. El método pide no aceptar cosa como verdadera sin tener evidencia, buscar la claridad y la distinción en las ideas, eliminar las dudas, y la conducción organizada de las ideas.

explicación del mundo una vez que el sujeto descubre los mecanismos de su funcionamiento. A la base de ambas, como se podrá entrever más adelante, subyace una ontología dual, en la que lo *visible* y lo *invisible*, por decirlo metafóricamente, pertenecen a ámbitos distintos e irreconciliables de la realidad.

Comencemos por señalar que, en sentido epistémico, Descartes comprende a los cuerpos desde la mirada de la conciencia, ¿qué es un cuerpo para la conciencia según Descartes? *Extensión*. Esta respuesta se expone en las *Meditaciones metafísicas* con un ejemplo.²¹ Descartes pide que imaginemos tener frente a nosotros un trozo de cera. Mientras la cera está fría es dura, tiene un perfume característico, posee un color y una forma definida. Cuando se calienta, sin embargo, pierde todas las propiedades que tenía con anterioridad, pero de alguna manera yo sé que es la misma cera...el mismo cuerpo...

¿Qué es un cuerpo si no es la textura, ni el color, ni la forma, ni el olor? Descartes, explica que la esencia de los cuerpos no puede ser algún dato sensible puesto que en el ejemplo de la cera “todos”²² los datos sensibles cambiaron. Sin embargo, hay algo en ese cuerpo que me da cuenta de su identidad y permanencia en el devenir. Dicho dato lo descubro con mi razón y no con la sensibilidad: la *extensión*. Pues a pesar de que la cera perdió su forma, su color, olor, textura, la propiedad de ser un cuerpo *extenso* no se modificó, permaneció incólume. Así Descartes señala que los cuerpos me aparecen esencialmente como extensos, mientras que mis pensamientos me aparecen siempre sin extensión.

En sentido ontológico esto implica que el sustrato de los cuerpos está en aquella (otra) sustancia que no es pensamiento (*res cogitans*) y que constituye todo lo que el sujeto experimenta sensiblemente: la *res extensa*. Más adelante ahondaremos en este sentido ontológico.

II. En la filosofía natural Descartes lleva la noción epistémica de los cuerpos como extensión a la comprensión de la materia que conforma los cuerpos físicos. Laura Benítez señala que en Descartes,

²¹ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, “Segunda meditación”, AT, IX, 23.

²² Cfr. B. Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, capítulo VIII.

El paso de la res extensa a la materia como extensión no es ni abrupto ni ininteligible. Por el contrario, parece una consecuencia previsible que si, desde la perspectiva ontológica, el modo esencial de la sustancia corpórea es la extensión, desde la perspectiva física el mundo material no tenga otra naturaleza última que esa.²³

La extensión en la física aparece no como un accidente de la materia sino como su esencia, su característica definitoria.²⁴ En esto coinciden la epistemología y la física de los cuerpos.

Descartes comprende a la materia, base de los cuerpos físicos, como un todo divisible que forma el mundo, y que entre sus partes no admite espacios vacíos.²⁵

La diversidad de los cuerpos físicos la explica nuestro pensador a partir de una particular propuesta corpuscular que expone en *El tratado de la luz*, dicha propuesta aclara que la materia está formada a partir de tres elementos: fuego, aire y tierra. Los cuerpos, así, son “conglomerados de partes definidos por el grado de cohesión y densidad de las partes componentes, son cuerpos funcionales”.²⁶

Descartes afirma que nada de los cuerpos de la naturaleza es un misterio. Pues, para el filósofo, todo devenir, todo movimiento —el mismo desde la creación divina del Universo—, se explica a partir de divisiones mecánicas regidas por leyes.²⁷ Descubrir éstas leyes es tarea de la ciencia.

En esto Descartes no encuentra muchos problemas para sostener su sistema y explicar en él los cuerpos y su movimiento. Pero enfrenta dificultades para explicar los cuerpos vivos, que no pueden comprenderse únicamente con los movimientos mecánicos de la materia y con la necesidad de las leyes naturales—porque parecen moverse a voluntad— la dificultad aumenta especialmente en el caso del hombre por la vida “interior” que posee en su mente.

²³ Laura Benítez, “La materia en René Descartes”, p.21.

²⁴ Esto homogenización de todos los cuerpos a tener a la extensión como característica primordial constituyó un gran avance para el pensamiento científico. Pues lejos de aquellas concepciones en las que las estrellas, la tierra, los seres corpóreos, tendrían diferentes formas sustanciales, por ejemplo, Descartes simplifica la naturaleza y la hace más comprensible y modelable para el entendimiento, especialmente con las postulación de leyes homogéneas y continuas para los cambios. Esta concepción quita sin embargo la diversidad de los cuerpos, como los vivimos en la experiencia, y nos deja sólo con su comprensión conceptual.

²⁵ Esto es porque el movimiento en Descartes se transmite de cuerpo a cuerpo, y si se admitiera la existencia de vacío entre cuerpos, no habría manera de explicar la continuidad del movimiento.

²⁶ Laura Benítez, *op.cit.*, p.29.

²⁷ *Cfr. Ibid.*, p.27.

Explicar el movimiento a voluntad es complejo en el sistema cartesiano porque en el dinamismo de los cuerpos se rechaza la noción de “fuerza interna” como propiedad de éstos.²⁸ El movimiento corpóreo se explicaba con el choque de unos cuerpos con otros y a partir de las leyes naturales.²⁹ Esto, hemos dicho, parece suficiente para explicar a los cuerpos inertes y a algunos cuerpos vivos, pero, ¿cómo explicar al hombre, que es capaz de mover sus miembros, desde “adentro”? Dejemos esto apuntado para retomarlo un poco más adelante.

III. Por el momento hemos señalado que Descartes toma distancia respecto al cuerpo y sus sensaciones en la consecución de su proyecto de fundamentación del conocimiento. Para ello, sostiene el conocimiento en ese lugar de la realidad que no está sometido a las pasiones carnales ni a los engaños del sueño o la ilusión, que puede sobrevivir a la duda metódica de la razón —aquella que se niega a tomar como verdadero algo que tenga la mínima posibilidad de duda— y que por tanto puede fungir como garantía de la verdad: *el propio yo*.

Descartes, ya habíamos adelantado, inaugura en la Modernidad un ordenamiento de la realidad edificado en la dualidad alma(pensamiento, conciencia, sensación)-cuerpo: *res extensa* (sustancia extensa) y *res cogitans* (sustancia pensante),³⁰ cada una constituye un sustrato que no requiere más que de sí mismo para existir.

Encontramos, en tanto, un doble sistema sustancial que en la propuesta cartesiana deriva en que el conocimiento y el orden del mundo se rija y organice desde la realidad inteligible, *res cogitans*, y no en la *res extensa*, realidad material, confusa y condenada al devenir de la que participa el cuerpo.

Esto explica por qué los cuerpos para Descartes, a partir de la dualidad ontológica, aparecen como entes mecánicos sin movimiento interno, sin inteligencia —función del

²⁸ “Descartes sostiene que no concede ninguna fuerza ínsita o poder de ningún tipo, muchos menos un poder creador, a la extensión. Según él, el comportamiento de la materia en tanto extensión obedece a las leyes del movimiento mecánico, que son propiamente leyes de la naturaleza que Dios ha estipulado, conservando además la misma cantidad de movimiento y materia desde su creación”. *Id.*, *El mundo en René Descartes*, p.107.

²⁹ *Cfr. Id.*, “La materia en René Descartes”, p.34.

³⁰ Evidentemente Descartes es heredero del pensamiento medieval, la manera novedosa en que lo presenta lo hace, sin embargo, el padre de un nuevo paradigma en el que nace una noción nueva de subjetividad.

alma— y no son más que simples choques de elementos, que se mueven únicamente bajo leyes preestablecidas por Dios. Los cuerpos humanos son, como dijimos, la dificultad a explicar. Pues aun en el caso de que los cuerpos humanos también fuesen resultado de un mero choque de corpúsculos, todavía quedaría por explicar el principio inteligente que los mueve desde “adentro”.

La solución postulada por Descartes admite que los cuerpos humanos son, efectivamente, mera materia como las rocas o los animales, formados por partes que embonan y funcionan como engranes de una máquina.³¹ Pero los seres humanos poseen una diferencia esencial que explica cómo es que éstos poseen sensación, conciencia, y movimiento *a voluntad*: su conexión con el alma. Es el alma la que provee inteligencia, voluntad y sensación al cuerpo, la que lo convierte en cuerpo *humano*; es su “fuerza interna”. Lo que se está diciendo aquí es terrible para la corporalidad, pues la diferenciación cartesiana de cuerpo y alma, reduce el cuerpo a una especie de transporte pilotado por el alma.³² Porque el cuerpo no tendría movimiento interno ni sensación si no fuese por el alma que lo “conduce”.

Sin embargo, lo anterior no está lejos de dificultades para el propio Descartes pues, los cuerpos que presumiblemente no tienen alma, como los animales, parecen moverse también intencionalmente y no queda clara su diferencia con los seres humanos. Para salvar objeciones como ésta, Descartes asigna funciones particulares al cuerpo basado en explicaciones mecanicistas de éste, es decir, en actividades meramente automáticas que no requieren del alma. Entre estas funciones se encuentran: la digestión, la circulación de la sangre, el desarrollo y el crecimiento, la respiración, dormir, caminar, la imaginación, la

³¹ La concepción mecanicista sería cuestionada por la medicina occidental, pues para ésta disciplina no basta la comprensión del funcionamiento de las partes, sino también la comprensión de un cuerpo como un organismo, como un todo interrelacionado e interdependiente. Esta noción de organismo, como ahondaremos en el capítulo II y en el corolario, no abandona la idea de teleología, pues continua creyendo que las partes del cuerpo han sido diseñados para una función específica. También “Kant en la crítica del juicio aconseja pensar lo vivo no con el trabajo realizado por partes intercambiables, sino como un todo que actúa por sí mismo: cada órgano no es medio para un fin externo, sino un fin dentro del engranaje”. (María Rosa Palazón, *op.cit.*, p.29). Esta noción sobrevivirá en la filosofía y en la medicina, y todavía Gadamer en nuestros tiempos la sostiene. Pero sostener la organicidad del cuerpo, según Nietzsche, es mirado bajo la lente de las “fuerzas reactivas” y no puede mostrar satisfactoriamente lo que es el cuerpo. Véase capítulo II de este trabajo.

³² Esto difiere a lo que había pasado en tradiciones anteriores. “En el aristotelismo escolástico el ser humano era descrito como una unidad y el alma se vinculaba al cuerpo como la forma a la materia. Por lo demás, el alma no se reducía a la mente: se consideraba como el principio de la vida biológica, sensitiva e intelectual. Y al menos en el tomismo, era descrita como dando existencia al cuerpo, en el sentido de hacer del cuerpo lo que éste es: un cuerpo humano”. *Cfr.* Copleston, *Historia...* p.117.

memoria, la percepción, los apetitos, la pasión y el movimiento (involuntario), no así la conciencia que, repetamos, no forma parte del cuerpo sino del alma.³³

Los animales, que para Descartes no tienen razón ni conciencia —o ¿cómo nos diferenciaríamos de ellos?—, actúan entonces como meros relojes cuyas ruedas, resortes y pesas los hacen reaccionar a los estímulos externos, pero no son más que materia en movimiento inconsciente,³⁴ esto mismo se diría del cuerpo humano si no supiéramos que está en relación con el alma.³⁵

IV. Recapitulemos: en Descartes observamos una geometrización de los cuerpos —vivos o no—, en el sentido de que eliminó sus particularidad y los reduce a ser extensión, figura y tamaño, sujetos a leyes mecánicas, mientras que las funciones del intelecto y la voluntad son realizados por el alma.³⁶ La conciencia no es una función del cuerpo sino que está constituida de aquella realidad inteligible, semejante a la divinidad,³⁷ que se comunica de manera misteriosa con el cuerpo: la *res cogitans*. Sergio Rábade ve que

[Descartes abrió la vía del] cuerpo máquina. Desde el *Discurso del Método* manifestaba su admiración por esta máquina salida de las manos de Dios: pero se quedaba en eso, en una máquina al servicio de lo auténticamente importante en su concepción del hombre: el alma, el espíritu, el pensamiento, la conciencia.³⁸

Descartes no aceptaba que el alma y el cuerpo pertenecieran a la misma sustancia, a pesar de las dificultades, por ejemplo, que no podía explicar, con claridad y distinción, la comunicación entre dos sustancias con naturaleza absolutamente distinta. Si bien quería mantener la diferencia entre la naturaleza de ambas,³⁹ —o terminaría afirmando un

³³ Hay un problema acerca del movimiento en Descartes, pues mientras que en las *Meditaciones Metafísicas* y en *El tratado de la luz* expresa que es el alma y Dios los que proveen de movimiento al mundo, en *Las pasiones del alma*, expresa de forma oscura que el alma no puede mover al cuerpo. Esto no quiere decir que en pensamiento de Descartes sea contradictorio, puesto que ambas cosas se sostuvieron en épocas distintas, pero debemos señalar que el movimiento es un problema de difícil solución en Descartes.

³⁴ Cfr. Descartes, *Discurso del método* AT, VI, 51, 56.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, AT, VI, 46.

³⁶ A esto se le puede agregar que Descartes tiene también el problema de explicar el movimiento, pues la noción de extensión no implica movimiento. Para evitar un universo estático, Descartes pondrá en Dios como la causa primera del movimiento de las cosas. Cuestión que apoya nuestra tesis de que en el modelo ontoteológico, la realidad sensible es carente frente a una realidad trascendente empoderada.

³⁷ En tanto que eterna y no sujeta a la contingencia del cuerpo.

³⁸ Sergio Rábade R., “El cuerpo en Schopenhauer”, p.136. Cfr. Las objeciones que la filosofía schopenhaueriana pone a la propuesta cartesiana en el segundo capítulo de este trabajo.

³⁹ Esta preocupación de Descartes es interesante, en algunos pasajes nos dice Laura Benítez (*El mundo en René Descartes*), Descartes busca mantener esta diferencia de naturalezas de forma que pueda explicar la

panteísmo o bien, debería abandonar su exigencia de “claridad” y distinción en el conocimiento—, requería explicar la interacción entre sustancias, cuestión que no había negado y que no podía negar para el funcionamiento de su sistema.

¿Cómo se comunica el alma con el cuerpo? Descartes lejos de contestar directamente la pregunta, se interesó más por encontrar dónde se llevaba a cabo dicha comunicación. Descartó órgano por órgano, incluso al corazón y al cerebro. Encontró, no obstante, un lugar que le parecía viable para establecer la conexión en la glándula pineal; una pequeña masa alojada al centro del cerebro, en donde el alma podría comunicarse directamente con los *espíritus animales* que mueven al cuerpo. Sin embargo, esta respuesta estaba lejos de explicar la naturaleza de la relación entre el alma y el cuerpo, de la materia con la mente, y sugiere más bien la acentuación de la dualidad. Dice al respecto Laura Benítez:

La mezcla de corpóreo y espiritual que Descartes propone resulta por demás incomprensible, ya que no sólo supone la interacción entre dos sustancias (material y espiritual) que no pueden tener conexión alguna, en vista de sus características excluyentes, sino que la fuerza motriz física se asocia a la fuerza espiritual que es obviamente de otra naturaleza.⁴⁰

Para Descartes, explicar la comunicación con el alma, y establecer así la importancia concreta de ésta, era esencial, pues además de ser el principio del movimiento del cuerpo humano, ella permite la postulación de la subjetividad, es decir, es un lugar al cual atribuir y en el cual fortificar la noción de *yo*. También es el principio en el que Descartes sostiene la posibilidad de la inmortalidad individual —a pesar de que no ofrece pruebas contundentes para dicho fenómeno ni en el *Discurso del Método* ni en las *Meditaciones Metafísicas*—.

Lo que hemos querido señalar es que el cuerpo en Descartes se contrasta siempre con un principio trascendente, sin el cual es una mera máquina. El alma es ese principio trascendente que controla el cuerpo, y a este principio se suma en la filosofía cartesiana

diferencia entre los hombres y las máquinas. Descartes por un lado estaría preocupado por mantener al hombre en un lugar privilegiado y no mecánico, y por otra parte creemos que está preocupado por evitar la identificación de Dios con la naturaleza. Esto último podría provenir de una preocupación y convicción teológica más que filosófica, pues Descartes se pudo haber evitado muchas objeciones a su sistema si hubiera aceptado la existencia de una sola sustancia como lo haría después Spinoza. Véase el segundo capítulo de este trabajo.

⁴⁰ Laura Benítez, *El mundo en René Descartes*, p.19.

otro elemento de trascendencia: el diseño divino. Pues para Descartes el cuerpo fue creado por Dios con precisión y funcionalidad. Lo que tenemos entonces es un cuerpo im-potente frente a un alma que parece poderlo todo respecto a él, y ante un Dios que lo ha determinado desde un inicio.

Escolio sobre la preocupación cartesiana sobre el cuerpo

No hemos querido decir hasta ahora que el acento que Descartes pone en Dios y en el alma —elementos trascendentes— para la comprensión del cuerpo, signifique que el filósofo francés lo haya degradado por completo, ni que no lo considerara importante en sus investigaciones. De hecho, en la “Sexta meditación” Descartes encuentra serios problemas a lo que había formulado y da algunos pasos atrás. Pues a pesar de que había establecido en la “Segunda meditación” que el cuerpo no podía poseer intelecto y que éste era *navegado* por el alma, al llegar a su “Sexta meditación” gira inesperadamente y hace una afirmación sorprendente: el cuerpo no puede ser un mero vehículo del alma.⁴¹ Puesto que la naturaleza me enseña con las sensaciones que no estoy en un cuerpo como un piloto *ajeno* a la nave:

También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etcétera..., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su cuerpo. [...] Además de esto, me enseña la naturaleza que existen alrededor del mío otros cuerpos, de los cuales he de evitar unos y buscar otros.⁴²

La experiencia del propio cuerpo le indicaba a Descartes, según el pasaje citado, que difícilmente podía reducir la corporalidad a la mera mecanicidad, a ser el mero vehículo del alma. No podía separar con claridad y distinción al “yo” que soy de “éste” cuerpo; un misterio se alzaba en la experiencia de la corporalidad que no podía desvelarse en la disección anatómica de los órganos, el cuerpo parecía más profundo, menos transparente para la conciencia. ¿Qué soy yo respecto de este cuerpo que parece también conformarme esencialmente? Estos problemas le eran aún más difíciles de solucionar porque, como hemos mencionado, Descartes concibió al cuerpo como sustancia extensa, al que le eran

⁴¹ Cfr. Descartes, *Discurso del método* AT, VI, 59.

⁴² *Id.*, *Meditaciones metafísicas*, “Sexta meditación”, AT, IX, 64.

agregados los elementos vitales e intelectuales en su comunicación con la sustancia pensante y, repetimos, no tenía intenciones de identificar ambas sustancias, no sólo por su proyecto filosófico-científico, sino incluso por los elementos teológicos que subsistían en dicho proyecto.

Y si hablamos de elementos teológicos es porque Dios —trascendente a la materia— es uno de los elementos más importantes que entran en juego en la filosofía cartesiana; después de que la duda de la razón arrasó con las certezas acerca de mi cuerpo, con los objetos del mundo, incluso con las verdades de la ciencia, sólo la postulación de Dios como principio onto-epistémico, me puede garantizar que mi cuerpo existe y que puedo conocer las cosas del mundo, y eso es lo que Descartes hace en las últimas meditaciones. Así, el principio que al final sostiene el conocimiento para Descartes, es un principio trascendente: Dios bueno, infinito, racional y perfecto, impide las acciones de un genio maligno e impide que mis sentidos me engañen.

Según Descartes, Dios sostiene de manera misteriosa la comunicación y “unidad” de mi mente y cuerpo, es quien garantiza la existencia de la naturaleza en un orden constante y la rige por leyes, y es quien me permite afirmar que conozco.⁴³ Así, la certeza del cuerpo y de los objetos del mundo sensible se fundamenta desde un elemento trascendente.

Conviene señalar ahora, que diversos estudiosos rechazan que Descartes haya sostenido el papel relevante de Dios en su física y su metafísica por tener pruebas contundentes de su existencia, aunque en efecto Descartes ofreció pruebas a favor de su afirmación.⁴⁴ En ocasiones se ha especulado la posibilidad de que la preocupación cartesiana por Dios se explique más bien a partir de su fe personal o en el miedo a la inquisición. Laura Benítez da una alternativa a las dos opiniones anteriores y comenta que *Dios*, en diversos momentos, aparece en el sistema cartesiano como un principio *ad hoc*,⁴⁵

⁴³ Cfr. *Id.*, *Discurso del método* AT, VI, 38, también *Id.*, *Meditaciones Metafísicas*, “Quinta meditación”, AT, IX, 56.

⁴⁴ La idea de Dios no pude haberla conseguido, según Descartes, en la experiencia del mundo y necesariamente fue el propio Dios quien colocó su idea en mí. Esto probaría su existencia. Cfr. *Id.*, *Discurso del método* AT, VI, 33; y *Id.*, *Meditaciones Metafísicas*, “Tercera meditación”, AT, IX, 40-41.

⁴⁵ Laura Benítez, *El mundo en René Descartes*, p.130.

es decir, que sin dicha postulación Descartes no podría explicar “clara y distintamente” el proceso del conocimiento o los fenómenos del mundo.⁴⁶

En ese sentido, Descartes haría depender la estructura de la realidad de un principio trascendente que organiza la naturaleza, diseña los cuerpos⁴⁷ y mantiene el movimiento, o tendría que enfrentarse a no poder explicar fenómenos fundamentales.

La física cartesiana deriva verdaderamente de la postulación previa de la perfección e inmutabilidad de Dios, o bien la concepción físico-geométrica de la naturaleza, que ha de expresarse en leyes, recurre a la postulación de Dios, por parecerle a Descartes la vía más expedita de garantía de estabilidad, regularidad y constancia de los procesos naturales.⁴⁸

Caso paradigmático es el del movimiento, pues bien sabemos que Descartes no tenía en su tiempo elementos suficientes para explicarlo a través de la física y de la observación en la experiencia, entonces la postulación de Dios y del alma como explicaciones metafísicas aparecieron como las respuestas menos problemáticas, incluso menos cuestionables para los fenómenos físicos.⁴⁹

A pesar de lo anterior, hemos dicho que si señalamos la importancia que Descartes le otorga a los elementos trascendentes en su sistema, no significa que él haya renunciado a explicar el mundo físico desde *sí mismo*. Si bien fundamenta la realidad sensible en el mundo inteligible,⁵⁰ nuestro pensador sabe muy bien que su filosofía estaría incompleta si no explica las funciones del cuerpo y la estructura y ordenación de la materia con principios comprobables en la experiencia —aun si este proyecto no puede completarse por completo—. Es por esta exigencia que Descartes dedicó tantas páginas al estudio de la física, a la disección de los cuerpos o a la observación natural.

Laura Benítez expresa justamente que aunque Descartes buscaba que el conocimiento del mundo se fundamentara en el “yo” y en lo que ello implicaba: la

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p.61.

⁴⁷ Cfr. Descartes, *Discurso del método* AT, VI, 46.

⁴⁸ Laura Benítez, *El mundo en René Descartes*, p.130.

⁴⁹ “La física encuentra sus fundamentos últimos en la metafísica, pues para la física cartesiana la postulación de la inmutabilidad de Dios, entendida como causa que produce siempre el mismo efecto, es fundamental, en vista de que sólo la regularidad inalterable de la relación causal puede garantizar la construcción de una ciencia de la naturaleza universal y necesaria”. *Ibid.*, p.129.

⁵⁰ “No se niega ni la realidad del mundo ni la posibilidad de su conocimiento, lo único que se sostiene es que éste deja de ser un conocimiento inmediato”. *Ibid.*, p.8.

postulación de ideas innatas y un sistema deductivo de verdades *a priori*. Sabía muy bien que eso sólo era el punto de partida para la ciencia, pero que no se reducía a ellos.⁵¹

Todo indica que Descartes, más allá de sus postulados trascendentes, pero sin olvidarlos, sigue una inquietud por explicar la realidad física y por descubrir el funcionamiento y los secretos del cuerpo. Esa inquietud se expresa y se amplía en la “Sexta meditación”, momento en que el sistema cartesiano comienza a ser cuestionado por la irrupción de la corporalidad. Tal vez, lo que en dicha meditación quiere advertirse es que, como el propio Descartes ya había sugerido en la “Segunda meditación”, sería una insensatez negar el mundo sensible y con él este cuerpo que llamo mío y que me constituye.

Segunda navegación

Las afirmaciones cartesianas que ponen en duda las experiencias del cuerpo como criterio de verdad, recuerdan bien a aquella afirmación en el *Fedón* en la que Platón describe al cuerpo como la *cárcel del alma*.⁵² Y conviene que ahondemos en dicha afirmación para retomar algunos problemas acerca del cuerpo que supone la filosofía cartesiana y así completar nuestra exposición del modelo ontoteológico de la corporalidad.

Primeramente debemos decir que la afirmación platónica causa sorpresa, especialmente cuando se toma en cuenta que en el periodo histórico en el que el pensador ateniense vivió, eran habituales, e incluso necesarias, las acciones de cuidado y *philia* por el cuerpo. Lo ejemplifican la impartición obligatoria de gimnasia a los jóvenes y el culto al cuerpo en el arte. Esculturas impresionantes de cuerpos desnudos o semidesnudos, mayoritariamente masculinos,⁵³ adornaban plazas, templos y casas. El cuerpo era motivo de cuidado, embellecimiento y admiración. Los propios dioses eran representados con cuerpos

⁵¹ *Id.*

⁵² “Conocen, pues, los amantes del saber —dijo— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión. [la filosofía muestra al alma] que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre en sí misma y se recoja.” Platón, *Fedón*, 82d.

⁵³ La belleza de los cuerpos plasmados en las esculturas griegas ha impresionado durante siglos a la humanidad. Las esculturas son mayoritariamente masculinas, pues el cuerpo femenino estaba reservado para ciertos contextos como el culto y el erotismo. Se caracterizaron por exaltar la virilidad masculina y representaba hombres fuertes, altos, con cabello estilizado, hombros anchos, bíceps y pectorales desarrollados, una clara división entre el torso y la pelvis, cintura estrecha y abdomen plano. *Cfr.* Ian Jenkins y Victoria Turner, *The greek body*, pp. 11 y 51.

humanos.⁵⁴ ¿Cómo explicar entonces aquellos pasajes del *Fedón* en donde Platón no hace sino identificar al cuerpo con una cárcel y a la muerte con la libertad?

La primera cuestión que hay que apuntar es que en el pensamiento socrático-platónico surge una noción de dualismo en la constitución del hombre que no existía en la tradición griega, al menos no con las consecuencias éticas y ontológicas que adquiere con dichos pensadores que se heredarían a la tradición filosófica.

En aquellas frases del *Fedón* en la que Sócrates a punto de morir consuela a sus amigos y discípulos afirmando que él no es su cuerpo y que saldrá victorioso de la muerte, conlleva ya la afirmación de que el ser humano está conformado por dos principios divisibles e incluso opuestos: cuerpo y alma.

Mientras que Platón define al alma como el principio divino que habita en el hombre, capaz de acercarse a la verdad profunda, eterna e indestructible, observa al cuerpo como un obstáculo para la sabiduría, como un impedimento en la investigación filosófica: “¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede que [...] no oímos nada preciso ni lo vemos?”.⁵⁵ Para Platón el alma, por su semejanza a las *Formas*,⁵⁶ es la única que puede aprehender la verdad; el cuerpo en tanto que corruptible engaña al alma y la perturba.

El cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad [...] guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados.⁵⁷

En esta concepción ontológica, de ninguna manera a través del cuerpo seremos capaces de conocer la verdad. Porque para Platón la verdad habita en el mundo de las Ideas. Aquella región alcanzable sólo por el alma, en donde se encuentran las Formas — imperecederas y perfectas— de los entes. Así, “el ejercicio del filósofo [...] consiste en la

⁵⁴ Véase *Ibíd.*, p.23.

⁵⁵ Platón, *op.cit.*, 65b.

⁵⁶ Definir que son las Ideas o Formas en la filosofía platónica es una tarea controvertida, incluso cuestionada por propio Platón en sus diálogos, en general podemos decir que las Ideas son las esencias perfectas e inmutables de las cosas, absolutamente trascendentes de las cosas del mundo, o de otra manera, estarían sujetas al devenir.

⁵⁷ *Ibíd.*, 66c.

contemplación de objetos en cuya percepción no interviene ninguno de los sentidos corporales, sino que se da por obra del pensamiento puro”.⁵⁸

El quehacer filosófico es entonces para Platón una *segunda navegación*, una vida alejada del cuerpo y del ámbito de los sentidos. Sócrates en el *Fedón* explica esto de la siguiente forma:

Me pareció entonces [...] que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. [...]Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego del alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mi sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real.⁵⁹

En el mundo trascendente, el de las Formas, Platón justificó el conocimiento, pues de otra manera, no tenía forma de sostener la necesidad de éste. En especial tras la afirmación (heraclíteica) de que el mundo físico está en constante devenir y corrupción y en él no puede encontrarse ninguna cosa “necesaria”. El conocimiento se explica en Platón, aunque no en todos los momentos de su pensamiento, en los recuerdos que el alma tiene de los verdaderos objetos, las Ideas de las cosas, que contempló antes de su encarnación.⁶⁰

Así, a diferencia de los filósofos presocráticos que pensaban en un *logos* inmanente, inserto en la naturaleza, el *logos* en Platón se vuelve trascendente: sale de la realidad sensible y se aleja de la temporalidad. Pues, el orden, la verdad, para Platón, no podría estar inserta dentro de este “mundo de sombras”. Entonces, el fundamento platónico del mundo, al menos en el *Fedón*, como afirma la filósofa española María Zambrano,⁶¹ es más bien un fundamento (onto)teológico, un punto de partida que transforma la vida del filósofo en un camino religioso marcado por el ascetismo.

⁵⁸ Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, p.135.

⁵⁹ Platón, *op.cit.*, 99d-100a.

⁶⁰ En la tesis de la transmigración del alma, Platón buscaba demostrar la inmortalidad del alma en el *Fedón*. La prueba más grande de la inmortalidad era el conocimiento que tienen el individuo a pesar de estar inserto en un mundo de devenir donde ningún conocimiento (eterno) es posible. En esta explicación Platón encontró sin embargo muchas dificultades, por ejemplo en el surgimiento de las dualidades, alma-cuerpo, Ideas-Mundo, y el tremendo problema de la comunicación entre ambos.

⁶¹ Véase María Zambrano, *Filosofía y poesía*, pp. 51, 57, 58, 71. Zambrano insiste que Platón en su filosofía muestra todo el tiempo un anhelo de mirar la tierra desde arriba, de querer asegurar la inmortalidad del alma, como si quisiera escapar a toda costa de la finitud humana. Pero a pesar de que sus anhelos lo hacen tan bello como un cisne, Zambrano nos recuerda que los cisnes son “ángeles caídos”, que no pueden subir a los cielos. “Porque un cisne es un ángel castigado; un ángel inmovilizado que no ha perdido su pureza, ni sus alas. Unas alas incoherentes, demasiado grandes para tan leve cuerpo, al que no consiguen, sin embargo, arrastrar hacia lo alto y más que órgano, son señal, nostalgia de una pérdida de naturaleza” (p.71).

Sócrates en el *Fedón* no tiene miedo de la muerte, a diferencia de sus contemporáneos, debido a que confía en la existencia de un mundo y un alma personal alejados de la corrupción. Por ello comprendió a la filosofía como un camino de elevación, de acercamiento a ese *otro* mundo incorruptible, donde no existe el dolor ni la fealdad y donde yace la verdad. En esto se explica por qué el camino del filósofo deviene en un rechazo del cuerpo en el sentido de que sea el alma la que tenga los mayores cuidados para que llegue limpia y purificada al trance de la muerte, expiada del naufragio en vida. María Zambrano comenta que

Esta imagen de la vida como naufragio, como caída no era original de la filosofía platónica, ni de ninguna filosofía. Era la idea que la metempsicosis aparecía desde antiguo y que a Platón le llegara de los Misterios y de orfismo. Platón no hace nada más —¡nada más!— que fundamentarla, que encontrarle un fundamento racional. No hace sino reaccionalizar la esperanza asegurándola, tornándola en certidumbre.⁶²

La filosofía socrático-platónica afirma la existencia de un mundo *trascendente*,⁶³ y parte, a su vez, de una formulación novedosa de alma que sólo concede al cuerpo la calidad de cárcel y estorbo:

—¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista, o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido [...] entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos[...]?⁶⁴

Hemos de señalar como novedosa dicha concepción del alma, pues “en la tradición preplatónica, [...] es el cuerpo quien piensa y siente”.⁶⁵ Un ejemplo de ello se puede observar en la *Ilíada*, poema épico que recuerda la guerra de Troya. En dicho texto Homero narra crueles enfrentamientos que traen consigo la muerte de los guerreros. Lo que destaca en dicha narración, para nuestro propósito, siguiendo a Carlos García Gual, es que la manera en que se narran dichas muertes hace pensar que “lo que queda de los guerreros una vez que ha partido su alma hacia el mundo infernal es evidentemente lo que llamaríamos

⁶² *Ibíd.*, p.51.

⁶³ La afirmación del mundo trascendente en Platón merece el siguiente comentario de Heidegger: “Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el Helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá.” Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>, en *Caminos de Bosque*, p.162.

⁶⁴ Platón, *op.cit.*, 79c-d.

⁶⁵ Carlos García Gual, “Cuerpo y alma. De Homero a Platón”, p.3.

<<los cuerpos>>. ⁶⁶ En la tradición homérica los cuerpos son lo esencial”, ⁶⁷ mientras que no hay una palabra que designe al alma como tal.

Lo que se separa de los guerreros al morir, es el alma, pero ésta no se comprende como el “yo” del individuo. El alma es el aliento vital, cuya presencia o ausencia es únicamente la distinción entre lo animado y lo inanimado. Este aliento vital al salir del cuerpo es una especie de doble. Pero, dice Burnet, “este doble no se identifica con nada de lo que en nosotros quiere y siente en el curso de nuestra vida vigilante. [...] En cierto sentido y sin duda, la ψυχή continúa existiendo después de la muerte, [pero] es una sombra”. ⁶⁸

Y no es una sombra porque la muerte le haya quitado algo al alma, sino porque desde que estaba inserta en la corporalidad, no tenía ninguna función consciente, y no puede tener por tanto “conciencia alguna de su separación”. ⁶⁹

El cuerpo es lo primordial en la identidad griega en múltiples aspectos, incluso en la concepción de la belleza. Es hermoso ver a los guerreros luchando; sus cuerpos atléticos cubiertos de bronce son algo “maravilloso de ver”:

[...] porque está rodeado por el resplandor del metal brillante, llama la atención por el terrible penacho y plumas de su casco y, con frecuencia, se le ve moviéndose rápida y poderosamente, lo que invita a compararle con los impresionantes fenómenos visuales de la naturaleza tal como los grandes animales, los pájaros de presa, el fuego o el relámpago en el cielo. ⁷⁰

Leticia Flores Farfán, nos indica que en la Grecia preplatónica (e incluso en la platónica) la corporalidad tenía un lugar privilegiado en la conformación cultural y en la

⁶⁶ Leticia Flores Farfán nos dice que en la Ilíada, “La descripción de Aquiles o de Héctor, por otra parte, no puede dejar de exaltar la musculatura física y guerrera que estos singulares héroes poseen y exhiben ante la mirada de los otros. No hay autonomía del alma respecto al cuerpo, afirma Jan N. Bremmer (2002, 48-50), no existe el concepto o la idea de <<mi alma>> porque para este momento la *psykhē* no es más que una realidad nebulosa, vehículo de identidad pero no identidad misma, que se entiende como un soplo de vida que sale llorando del cuerpo del guerrero para convertirse en sombra de sombras (Rohde, 2006) y, por ello, es más adecuado decir que lo que existe es <<el alma en mi>>”. L. Flores Farfán, *En el espejo de tus pupilas. Ensayos sobre alteridad en Grecia Antigua*, p.19.

⁶⁷ Carlos García Gual, *op.cit.*, p. 1.

⁶⁸ John Burnet, “Doctrina socrática del alma”, en *Varia Socrática*, p.27.

⁶⁹ “Unos cuantos favoritos escapan a este destino lúgubre [de ser sombras] al ser enviados a las Islas de los bienaventurados, pero es porque realmente no murieron. Fueron llevados allá viviendo aún y con sus cuerpos, sin los cuáles serían incapaces de la bienaventuranza”. *Ibíd.*, p.30.

⁷⁰ Charles Segal, “El espectador y el oyente” en VVAA, *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 2000, p.214, referido en Leticia Flores Farfán, *op.cit.*, p.16.

propia vida.⁷¹ A quién mirar y en qué forma, el vello del cuerpo y los adornos en la vestimenta son elementos que se integran dentro de dicha vivencia de la corporalidad. No existía entonces una división categórica entre alma y cuerpo, entre mirar y saber. La sensibilidad, en este caso la visión, es un elemento clave para los griegos pues

[...]el conocimiento se interpreta y expresa a través del mundo de la visión. Conocer es, pues, una forma de ver. En segundo lugar, ver y vivir son también la misma cosa. Para estar vivo hace falta ver la luz del sol y a la vez ser visible a los ojos de todos. Morir significa perder la vista y la visibilidad al mismo tiempo, abandonar la claridad del día para penetrar en otro mundo, el de la Noche donde, perdido en la Tiniebla, uno queda despojado a la vez de su propia imagen y de su mirada.⁷²

En oposición al aprecio griego por la belleza del cuerpo y por la visión del mundo, en el *Fedón* platónico Sócrates afirma que él *no* es su cuerpo, sino su alma que escapará *inmortal* al momento de morir a “ese otro mundo”.

El alma en Platón tiene similitud y parentesco con las Formas, es simple, incorpórea e indivisible. En el *Fedón* se afirma, además, como inmortal e indestructible, y como parte de un proyecto moral, pues se dice que ésta emigra al separarse del cuerpo en la muerte hacia un lugar del más allá donde recibirá premios o castigos según su comportamiento en la vida, y, por ello, lo propio del hombre será cuidar su alma. Esto último, comenta García Gual, debió sonar sumamente extraño para sus contemporáneos, quienes estaban acostumbrados a ver en el cuerpo la parte vital y cálida del hombre.⁷³ Contemporáneos que

⁷¹ La celebración griega del cuerpo es evidente en la representación de los dioses (varones), los héroes y los mortales desnudos. Cerca del 500 a.C., las esculturas se vuelven bellas e increíblemente realistas en el afán de mostrar el *kalos kai agathos*, la unión de lo bello y lo bueno. Un ejemplo de dicha imagen es el *Diskobolos*, en el que se muestra el ideal del cuerpo griego como cultivo de la salud y de la mente, todo mediado bajo las ideas de balance, simetría, armonía, ritmo y proporción. Hacia el periodo romano, las esculturas masculinas empezaron a suavizar sus formas y a volverse más femeninas, pero eso sólo habla de la transición hacia nuevos ideales estéticos y no de una desvalorización de la corporalidad. Véase Ian Jenkins y Victoria Turner, *op.cit.*, p.31

⁷² “En primer lugar, ver y saber son la misma cosa; si *ideîn* <<ver>> y *eidénai* <<saber>> son dos formas de un mismo verbo, si *eidós* <<apariciencia>>, <<aspecto visible>> significa también <<carácter propio>>, <<forma inteligible>>, es porque el conocimiento se interpreta y expresa a través del mundo de la visión. Conocer es, pues, una forma de ver. En segundo lugar, ver y vivir son también la misma cosa. Para estar vivo hace falta ver la luz del sol y a la vez ser visible a los ojos de todos. Morir significa perder la vista y la visibilidad al mismo tiempo, abandonar la claridad del día para penetrar en otro mundo, el de la Noche donde, perdido en la Tiniebla, uno queda despojado a la vez de su propia imagen y de su mirada.” (Jean-Pierre Vernant, “El hombre griego” en Varios, *El hombre griego*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 22-23, citado en Leticia Flores Farfán, *op.cit.*, p.17).

⁷³ Flores Farfán señala que para los griegos la vida es lo importante, la “vida aquí y ahora en tanto que la muerte destruye al hombre al dejarlo sin el aliento que le da vida y lo convierte en cadáver. El alma viaja a

homenajeaban al cadáver con ritos fúnebres que culminaban al enterrar o quemar el cuerpo con los todos los honores, como bien lo ejemplifica Sófocles en *Antígona*.⁷⁴ Flores Farfán explica que para los griegos

El cadáver de un guerrero, por su parte, debe conservar la belleza y el esplendor que lo cubrió en vida para poder garantizar su pervivencia en la palabra que le dará renombre. Ultrajar un cuerpo muerto, afearlo tiene como fin destruir todas las cualidades y valores de los que era portador para envilecerlo, deshonrarlo y condenarlo al mundo de lo informe y el olvido. [...]El cuerpo de Héctor, según nos cuenta Homero, fue atado por Aquiles a su carro y arrastrado sin compasión por la ira del <<de los pies ligeros>>; pero Apolo protegió el cuerpo del príncipe troyano para que no se desfigurara y perdiera la belleza que en vida lo caracterizó (*Ilíada* XXIV).⁷⁵

Al contrario del cuidado griego al cuerpo, incluso muerto, García Gual señala el desprecio de Sócrates y Platón por el cuerpo sin el alma: el cadáver.⁷⁶ Esto, recalcamos, debió sonar paradójico para cualquier griego de su tiempo. Aún más porque dicho desprecio iba acompañado de la tarea esencial del filósofo: cuidar su alma.

John Burnet también concuerda en que la exhortación platónica al cuidado del alma debió sonar incluso ridículo para sus contemporáneos griegos:

Lo que está implícito en el dicho socrático es que hay algo en nosotros capaz de alcanzar la sabiduría así como también la bondad y rectitud. A este algo lo llamo Sócrates alma ($\psi\upsilon\chi\eta$). Nadie lo había dicho hasta entonces en el sentido en que lo dijo Sócrates. No sólo la palabra $\psi\upsilon\chi\eta$ no había sido usada nunca en esta acepción, sino que jamás se había constatado la existencia de aquello que Sócrates llamó con aquel nombre.⁷⁷

En una vía semejante, Flores Farfán señala que la concepción nueva acerca del cuerpo que surge en la filosofía socrático-platónica se puede explicar al observar que Sócrates interpretó la máxima délfica “Conócete a ti mismo” como un examen de conciencia introspectivo. Es decir, con el nacimiento de una mirada hacia el interior de *uno mismo*. Esto sucedía a gran distancia de la interpretación de los sofistas y de los griegos

partir de ese momento como una sombra por el submundo oscuro, como una “existencia irreal y crepuscular, que es peor que la vida más dura bajo la luz del sol”. Leticia Flores Farfán, *op.cit.*, p.24.

⁷⁴ Recordemos que los sucesos trágicos en *Antígona* se desencadenan cuando la protagonista da sepultura al cadáver de su hermano, acción que estaba prohibida por la ley. Antígona afirma que “No es pena ninguna el alcanzar la muerte violenta, pero lo sería si hubiese tolerado que quedara insepulto el cadáver de mi hermano.”

⁷⁵ *Ibíd.*, p.21.

⁷⁶ Carlos García Gual, *op.cit.*, p. 8.

⁷⁷ John Burnet, *op.cit.*, p.27, Además “Exhortado a <<cuidar de su alma>>, el ateniense medio podría suponer que era tanto como mirar por su seguridad personal [su vida], <<de su pellejo>>, como solemos decir, o bien que lo que se le recomendaba era pasarla bien.” *Ibíd.*, p.45.

que le eran contemporáneos, quienes interpretaban la máxima como una aceptación de los hombres de su condición *mortal*, “pero de ninguna manera hacía referencia a algún autoanálisis interior, porque no se tenía en ese momento un concepto unificado de lo que nosotros llamamos <<alma>> o <<personalidad>>”.⁷⁸ El resultado de dicha concepción sobre el cuerpo y el alma que surgió en Sócrates sólo podía terminar con la muerte, aquél proceso en el que Sócrates anhela liberarse.⁷⁹

Pero repetimos con Burnet que en la Grecia que le era contemporánea a Sócrates:

No había lugar en la religión oficial para ninguna doctrina de la inmortalidad. Los dioses, ellos tan sólo eran los inmortales, y hubiera sido un contrasentido sugerir siquiera que los seres humanos también pudieran serlo. Los muertos son los muertos; ¿ni cómo podrían ser los muertos inmortales?⁸⁰

Platón hereda de Sócrates la nueva noción de alma en la que ésta constituye el yo “inmortal” y la desarrolla en su filosofía.⁸¹ Por eso García Gual sostiene la opinión de que “acerca del cuerpo Platón escribió algunas cosas de limitado interés [...] Le importaba muchísimo más el alma, como a su maestro Sócrates. Su rechazo a los goces del cuerpo está expresado en el *Fedón* de manera categórica”.⁸² La reformulación de la noción del alma se vuelve, a nuestro parecer, más radical en el *Fedro*, diálogo en el que Platón le “arrebata” al cuerpo las pasiones y el deseo, y a éstos los explica como manifestaciones de una parte del alma que debe ser “domada” equilibradamente.⁸³ ¿Qué es el cuerpo en el

⁷⁸ Leticia Flores Farfán, *op.cit.*, p.38.

⁷⁹ Flores Farfán acerca de esto último señala que “La defensa socrática de una individualidad arraigada en el ámbito interior, su pertinaz insistencia en el cuidado del alma y el abandono de los bienes materiales y corporales, no tuvieron una recepción favorable en el frágil imaginario democrático de finales del siglo V y principios del IV, [...] La individualidad enmarcada en el ámbito ciudadano, por su parte, no podía ver con buenos ojos la primacía de una vida interior por sobre los vínculos e intereses que resguardaban la idea de ciudad como espacio común. [...] Sócrates, entonces, debía morir y, definitivamente, y como afirma Hegel, no murió inocente”. *Ibid.*, pp.39 y 40.

⁸⁰ John Burnet, *op.cit.*, p.33.

⁸¹ Burnet explica que si bien esta noción era lejana de los atenienses comunes, se acerca más bien al ideal órfico, quienes afirmaban que “cada alma es un dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo en peca de un pecado prenatal. El fin de su religión [...] era asegurar su redención del alma de su servidumbre corporal”. *Ibid.*, p.35.

⁸² Carlos García Gual, *op.cit.*, p.7.

⁸³ En otro diálogo, el *Timeo*, Platón volverá a preocuparse por el cuerpo y el mundo sensible, pero su concepción acerca de este no se distancia mucho en cuanto a la jerarquía ontológica que ocupa, pues tanto el mundo como el cuerpo se explican a partir de un Dios creador (arquitecto del mundo), causante del movimiento eterno, que garantiza el orden, la proporción y la medida. “Platón, aparte de llamarlo <<Dios... el Dios que siempre es”, por su nombre más propio, busca otros más acomodados a nuestra condición humana, como los de Padre y Hacedor, y el que tendrá en general la prevalencia en este diálogo [el *Timeo*],

Fedro después de que su voz como pasión y deseo se le ha negado?, dejemos dicha interrogación abierta.

En opinión de María Zambrano, el acento que Platón pone al alma más que obedecer a un proyecto filosófico, consiste en que Platón está muy preocupado por defender la inmortalidad del alma,⁸⁴ y la identificación del bien con la razón.

No es conocer lo que le interesa, no es el ser de las cosas, ni las leyes del mundo lo que el entendimiento persigue. Lo que se persigue es recobrar la humana naturaleza, rescatar el alma. Lo que Platón hace, en realidad, es teología y mística; teología en cuanto que piensa o intenta pensar con la razón, lo divino. Mística, en cuanto nos ofrece el camino para convertirnos en ello. Y esto solamente explicaría la violencia que engendra la filosofía, la fuerza que lleva a desprendernos de lo que nos rodea, de nuestra propia envoltura, de nuestras pasiones. Si Platón condena las pasiones es sencillamente [...] porque quiere salvar el alma. [...] Platón hizo teología.⁸⁵

Zambrano va aún más lejos de estas afirmaciones. Se guía especialmente en aquellos pasajes de la *República* en que Platón rechaza las artes, especialmente a la poesía, por ser contrarias al único camino que puede salvar el alma: la razón. Zambrano advierte que en su filosofía Platón debe estar jugando otra cosa, algo más importante que la explicación del mundo.

Ya de antiguo, parece que germinaba este anhelo: salvar el alma. Y no ciertamente en los poetas, sino entre ciertos círculos religiosos que ya hemos mentado. Platón parece ser su instrumento, quien racionalizó y por tanto, dio seguridad a estos anhelos, un tanto delirantes. Llevó la seguridad del pensamiento —ser, unidad, idea— a lo que latía como gemido, como ansia irrenunciable en los cultos órficos y dionisíacos [...] Matemática y anhelo irracional se unieron por primera vez [...]. /Ahora se comprende por qué renunció a la poesía, por qué se declaró su enemigo irreconciliable. No era en nombre del conocimiento, no era en nombre del ser, de la unidad, de la verdad de este mundo. Si Platón no hubiera ido cargando con un gigantesco designio religioso no habría condenado jamás a la poesía. Es más: no hubiese dejado nunca de ser poeta.⁸⁶

De lo que subraya Zambrano tomemos para nuestro propósito el acercamiento que Platón mantiene en su filosofía con los fundamentos ontoteológicos, independientemente de si esto proviene de razones filosóficas o bien, religiosas. Lo que nos preocupa al respecto es

de Artífice o Demiurgo.” Antonio Gómez Robledo, *op.cit.*, p.267. Este Dios al que refiere Platón que crea a partir del modelo de la Formas, que el cuerpo y los objetos de la realidad “imitan” o “participan”.

⁸⁴ Hay que decir que si bien la inmortalidad del alma puede interpretarse como una esperanza de Platón, debe reconocerse su intento por justificar racionalmente esta creencia y su esfuerzo por ofrecer pueblas en diversos diálogos como el *Fedón*, *Gorgias* y *República*.

⁸⁵ María Zambrano, *op.cit.*, pp.57-58.

⁸⁶ *Id.*

que la postulación de fundamentos extra-mundanos tiene consecuencias para la concepción del cuerpo que ya hemos señalado.

Ahora bien, no queremos decir que Sócrates y Platón “olvidaron” al cuerpo en su filosofía, o de que lo rechazaron en absoluto. El cuerpo en Platón no es que pase inadvertido o que se ignore, sino que se construye y concibe como el “otro” de la razón, el otro que permite mantener los parámetros, la racionalidad de las cosas y que permite la elaboración de una propuesta filosófica que se separe del mundo sensible para buscar su fundamento último en otro lugar. La visión platónica acerca de la corporalidad no es unívoca y se transforma constantemente en sus diálogos, si bien es heredero de la noción socrática y órfica del alma que sugiere una concepción dual de la realidad y de la constitución humana, hay muchos matices que hacen pensar que Platón no pudo nunca romper tajantemente con el cuerpo y con su relevancia social, ética y política; claro ejemplo de ello es que en su *República* elabora una teoría de los placeres y propone a la gimnasia como parte esencial de la formación de los jóvenes.

En la propia *República*, pensar al hombre en la ciudad muestra que Platón estaba preocupado por los asuntos, por decirlo de un modo, “prácticos de este mundo”, en los que el cuerpo no puede pasarse por alto.⁸⁷

Platón se aleja del cuerpo porque le interesa la razón; sólo con la razón puedo asumir el cuidado de mí mismo. La lucha de la razón con sus “otros” es una lucha que ya hemos señalado en la filosofía de René Descartes, pues en Descartes el yo racional es lo que siempre está amenazado por las pasiones, el sueño, el mal y los engaños a los que está sujeto el cuerpo.

⁸⁷ Antonio Gómez Robledo matiza, sin embargo, esta preocupación de Platón por la ciudad afirmando y nos recuerda que “Platón tiene que ubicar al hombre, a su alma, por consiguiente, dentro del horizonte de la ciudad, y mientras la visión se limite, como es natural, a esta vida. Sólo que esta vida, para Platón, no es la única [...]”. (Antonio Gómez Robledo, *op.cit.*, p.329.)

El cuerpo como incendio (conclusiones provisionales)

Hasta aquí no hemos pretendido hacer una exposición completa y exhaustiva de la filosofía de Platón y Descartes. Nuestro objetivo al hacer énfasis en algunos pasajes de estos pensadores, es exponer cuál es el papel de la corporalidad, o cómo se entiende, en los modelos ontológicos, aquellos en los que el mundo se organiza a partir de elementos trascendentes —incluso identificados con la divinidad—, es decir, en ontoteologías.⁸⁸

Si en Platón y Descartes de entrada no hay una valoración positiva del cuerpo, ni del mundo sensible, es porque en sus filosofías la realidad está organizada de forma “vertical”. En la “cima” se encuentra un mundo “puro”, inteligible, sin cuerpo, sostén que garantiza ontológica y epistémicamente la verdad y la certeza, mientras que en lo más bajo se encuentra el cuerpo y el mundo del devenir, caracterizado por su imperfección y por constituir un mero “reflejo” de la realidad “superior”.

Lo que importa subrayar en lo que hasta aquí hemos dicho es que el rechazo, moral, epistémico, político, etc., que sufre el cuerpo, responde a la inserción de éste dentro de proyectos ontológicos en los que se busca explicar lo real a partir de un orden jerárquico, siguiendo una noción de verdad eterna y fija, inmune al devenir. ¿Qué es el cuerpo en el modelo ontoteológico? Una cárcel, un espejismo, un estorbo, una copia, un ente mecánico. El cristianismo, otro modelo paralelo y comunicado con los modelos que hemos mencionado también consideraba al cuerpo como “depositario de pasiones oscuras y enfermas. Desde la perspectiva cristiana, el cuerpo [estaba] muy ligado al pecado y al mal, particularmente el cuerpo femenino”.⁸⁹

⁸⁸ Es claro que hay otras formulaciones de las ontoteologías, pero para efectos de esta tesis, esta es la que resulta más relevante. Es claro también que Platón y Descartes pueden abordarse desde otras perspectivas que no enfatizan los elementos trascendentes que participan en su pensamiento. Nos guiamos en este caso por una interpretación que nos permite rastrear el modelo de pensamiento que ha “desdeñado” al cuerpo.

⁸⁹ Sigfrido E. Marín, *Pensar desde el cuerpo*, p.11. Tenemos que señalar, sin embargo, que en el cristianismo conviven posturas paradójicas acerca de la vivencia del cuerpo, pues mientras que por un lado se señala al cuerpo como el origen del pecado, y por otra parte se pide a Dios “el pan de cada día”, en el sentido de que se pueda continuar la vida corporal, se espera la resurrección de la carne y durante la misa se busca “comer” el *cuerpo* de Dios. Franz Hinkelammert explica que la condena cristiana al cuerpo nace con la mirada paulina. Pues Pablo de Tarso está influenciado por el neoplatonismo y los gnósticos, en su interpretación el cuerpo deja de ser el templo de Dios y lo convierte en la presencia del mal, asimismo la tierra se convierte en una cárcel, un valle de lágrimas, y el cielo en el lugar para la liberación. Para Hinkelammert, este cambio de paradigma de la corporalidad tuvo que ver con un proceso profundo de legitimación del poder eclesiástico. El poder “explica el abandono de aquella imagen de Cristo más identificada con el Cristo de la nueva tierra y de la parusía y su sustitución por aquella otra que más fácilmente se adapta a esta [la] espiritualización del alma y esta [la] diabolización del cuerpo”. Cfr. Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, capítulo IV.

Sin embargo, el propósito de todo lo que hemos expuesto hasta ahora no es hacer una mera denuncia teórica, sino mostrar cómo en la misma formulación de la ontoteología, que desdeña al cuerpo y al mundo sensible, surge una paradoja; pues los modelos que hemos presentado, lejos de ignorar el cuerpo, lo explican, como si reconociesen al cuerpo como parte fundamental de la existencia, como sustrato que posibilita la duración vital, la experiencia del mundo e incluso, la constitución de la subjetividad, el propio yo.

Pues es el yo lo que nace en el pensamiento de Platón y Descartes, un yo que al ser apartado del devenir puede afirmar su identidad y preguntarse por el conocimiento propio. El yo, sólo entonces, puede responder por sus acciones y cuidar de sí mismo. Sólo el yo se preocupa por la muerte y se consuela con la inmortalidad del alma. Pues, como vimos, el yo cartesiano y platónico nunca se identifican con el cuerpo, tiene que *huir* de él para poder afirmarse y para poder permanecer.

Pero el alejamiento del yo respecto del cuerpo, es en los dos pensadores que hemos expuesto una tarea incompleta, incluso imposible. Una y otra vez se observa que el cuerpo no puede ignorarse, exige, desea. Descartes y Platón, cada uno de ellos seres corpóreos, estaban obligados a darle un papel, si bien marginal, en el desarrollo de sus filosofías. Platón, por ejemplo, no sólo no pudo separarse completamente del cuerpo como lo demuestran sus preocupaciones políticas, sino que incluso corporeizó el alma describiéndola como aquello que “toca y ve” el mundo de las Formas y que “habita” con los dioses.⁹⁰ La filosofía de Platón indica en varias ocasiones que el cuerpo se impone una y otra vez al pensamiento, incluso si éste está más bien preocupado por acercarse a la naturaleza y a los principios “incorpóreos”. Basta para ello recordar al Sócrates del *Fedro*, que no puede resistirse a los hombres bellos:

FED. - ¿Qué te parece el discurso, Sócrates? ¿No es espléndido, sobre todo por las palabras que emplea?

SOC. - Genial, sin duda, compañero; tanto que no salgo de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro, al mirarte. En plena lectura, me parecías como

⁹⁰ Esta idea la tomo de Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, [traducción de C. Serna y J. Pòrtulas], Barcelona, El acantilado, 2004, referido en Leticia Flores Farfán, *op.cit.* Esta idea aparece con claridad en la narración de Sócrates en el *Gorgias*, pues ahí se cuenta que las almas aparecen frente a Radamantis con *rasgos fisionómicos* que muestran su conducta en la vida mortal. Radamanto comprueba cuántas úlceras o heridas hay en el alma, o bien, si son hermosas, si siguieron la vida filosófica. Véase, Platón, *Gorgias*, 524e.

encendido. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido y, al seguirte, he entrado en delirio contigo !oh tu, cabeza inspirada!⁹¹

Descartes, por otro lado, no está lejos de incluir en su filosofía una preocupación profunda acerca de los cuerpos del mundo y *del* cuerpo humano. Su gran y numerosa obra sobre la filosofía natural es muestra de ello.

En diversos momentos aparecen elementos que muestran que el filósofo francés no organizó el universo únicamente con base en la razón y la aritmética sino que se sirvió de la sensibilidad, elemento siempre cuestionado en su pensamiento y encadenado a la contingencia. Tal es el caso de la organización que Descartes realizó acerca de los tipos de materia. Laura Benítez comenta esto:

Interesante es que el criterio para clasificar de esta manera a los cuerpos que componen al universo, es el fenómeno de la luz. En efecto, Descartes usa el criterio de luminosidad y opacidad para la clasificación de los cuerpos, cualidades distinguibles por el sentido de la vista. Así, el modelo de organización del universo es realmente un modelo visual.⁹²

Más interesante aún, comenta también Benítez, que Descartes usará en la terminología de su filosofía fuertes referencias a la vista, pues el entendimiento “ve” ideas, se “aclara” el campo de la mente, se “iluminan” o se “oscurecen” los conceptos.⁹³

Dicho lo anterior, no parecerá fortuito al lector que expresemos para los pensamientos de Descartes y de Platón aquella metáfora que usa Michel Foucault en el título de uno de sus textos: “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”.⁹⁴ Señalando así que el cuerpo no puede ser ignorado por el pensamiento, pues es finalmente un “incendio”, *mi incendio*, que aun si pretende ignorarlo el pensamiento, sigue una y otra vez determinando lo que se piensa y se conoce.

El cuerpo estalla en las cavernas de la carne, “quema” con el hambre y con el deseo. Es tan fuerte su presencia, tan evidente, que a la filosofía no puede no explicarlo, y con él a

⁹¹ *Id.*, *Fedro.*, 234d, Sócrates también dice: “así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tu quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos. Así que, como hemos llegado al lugar apropiado, yo, por mi parte, me voy a tumbar. Tú que eres el que va a leer, escoge la postura que mejor te cuadre y, anda, lee” (*Ibid.* 230d) y “Voy a cubrirme la cabeza para concluir lo más pronto posible, porque el mirar a tu semblante me llena de turbación y de confusión” (*Ibid.*, 237 a) [en todas las citas nos guiamos por la traducción de Gredos, a excepción de esta última que seguimos a Patricio de Azcarate]

⁹² Laura Benítez, *El mundo en René Descartes*, p.19.

⁹³ *Ibid.*, p.141.

⁹⁴ Michel Foucault, *Historia de la locura*, tomo II, p.340

la realidad sensible, pues desde el inicio de la filosofía se ha considerado que el cuerpo está hecho de la misma sustancia de la que están hechas las cosas del mundo y los demás seres vivos.

Ya sea que le llamemos “fuego” como Foucault o bien “peso” como Jean-Luc Nancy, lo que queda claro en ambas imágenes es que el cuerpo nos aparece como imposibilitado a sublimarse en verdades espirituales, en categorías trascendentes o en lugares del pensamiento fijos, pesa, “quema por sí mismo”, turba las certezas. Así el “yo” que soy, a pesar de los intentos de Platón y Descartes no es inmune a la contingencia, este siempre se enfrenta, nace del cuerpo y a los peligros que esto le significa.

El loco

—¿No oyeron hablar de aquel loco que, en pleno día, corría por la plaza pública con una linterna encendida en la mano, gritando sin cesar: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!”?

Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron risas:

— ¿Se ha perdido? — decía uno.

— ¿Se ha extraviado como un niño?— preguntaba otro.

— ¿Se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha ido en un viaje? ¿Ha emigrado? — así se gritaban los unos a los otros.

El loco saltó en medio de todos y los atravesó con la mirada:

—“¿Dónde está Dios? Yo se los voy a decir. ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos nosotros somos todos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos bebernos el mar de un solo trago? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos al desprender la Tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿Caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿No nos persigue el vacío con su aliento?¿No ven de continuo acercarse la noche, siempre la noche? ¿No hay que encender las linternas en pleno día? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? ¡Porque los dioses también se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado! ¿Cómo podremos consolarnos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo más agudo, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro chuchillo. ¿Quién borrará esta sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses, o al menos parecer dignos de ellos? Jamás hubo una acción más grandiosa. Los que nazcan después de nosotros, pertenecerán, a causa de ella, a una historia más alta que elevada de lo que fue historia alguna.

Entonces calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes: ellos también callaron mirándole con asombro. Luego tiró al suelo la linterna que se apagó y se hizo pedazos.

—Vine demasiado pronto— dijo él entonces— mi tiempo no ha llegado todavía. Ese acontecimiento enorme está todavía en camino, vienen andando, más aún no ha llegado a oídos de los hombres. Necesitan tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros necesita tiempo; lo requieren los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía tan lejos de los hombres como la estrella más lejana, ¡y sin embargo, lo han ejecutado!

Se cuenta que el loco entró ese mismo día en varias iglesias y entonó su *Requiem aeternam Deo*. Al ser expulsado e interrogado sobre lo que hacía, contestaba siempre lo mismo:

—¿Qué son estas iglesias, sino las tumbas y los monumentos funerarios de Dios?

F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, §125 (Trad. Adriana Yáñez)

Interludio

La muerte de Dios

La muerte de Dios según F. Nietzsche

—“¿Cómo pudimos bebernos el mar de un solo trago?”— pregunta el loco en el párrafo 125 de la *Gaya ciencia* al anunciar la muerte de Dios, —“¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte?”. El loco, narra Nietzsche, busca a Dios con una lámpara encendida y bajo la risa de los ateos. Dios, sin embargo, ha muerto. Pero ¿quién es este Dios que ha muerto? ¿Por qué su muerte, en las palabras del loco, nos deja sin asidero, sin arriba, sin abajo y sin rumbo?

Tal vez lo primero que hay que aclarar es que el concepto de “muerte de Dios” advierte la renuncia a la trascendencia como una vía válida para el pensamiento. La trascendencia en la filosofía occidental ha tenido muchos rostros, no sólo dioses, sino también el alma, las ideas inmortales, los valores absolutos, la razón, el orden cósmico, y el diseño divino son sólo algunos.

Lo segundo que debemos decir es que dicha concepción no fue formulada por primera vez en Nietzsche. Se pueden encontrar antecedentes o caminos convergentes a dicho proceso, a pesar de las abismales y significativas diferencias, en Hegel, Spinoza, Epicuro o Feuerbach,⁹⁵ por ejemplo. Aunque es en Nietzsche donde la muerte de Dios tiene una formulación explícita, que muestra de forma clara las consecuencias directas de dicho postulado, especialmente para el pensamiento del cuerpo.

Dedicaremos este interludio a analizar brevemente la formulación nietzscheana de la muerte de Dios, porque ésta expresa una línea de pensamiento que puede seguirse por siglos de filosofía, y que resulta esencial para pensar la corporalidad que no traiga consigo la desvalorización del cuerpo, como sucede en el modelo ontoteológico.

Después de las aclaraciones, debemos preguntarnos ¿Qué significa que “Dios haya muerto” en el sentido en que lo expresa Nietzsche? Conviene comenzar advirtiendo que la muerte de Dios no es una falta de fe, como advierte Heidegger,⁹⁶ sino que dicho postulado enuncia la necesidad de reestructurar y reorganizar el pensamiento sobre la realidad, de

⁹⁵ Véase, Francisco Piñón Gaytan, “La cuestión de Dios como problema metafísico”.

⁹⁶ Martin Heidegger, “La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>> en *Caminos de Bosque*, p.164.

manera que ésta no se explique a partir de un fundamento trascendente (Dios), puesto que este fundamento no puede sostenerse más ante las dificultades que plantea la vida y la existencia corporal —ambas eminentemente anti-trascendentes—. Paulina Rivero Weber comenta al respecto:

En nuestra ansia por saber, en nuestra sed de verdad, hemos encontrado que la verdad es que Dios ya no puede tener lugar de un valor absoluto ni ser una explicación para todas nuestras dudas, como era antaño. Nuestro amor a la verdad nos ha llevado a comprender que la vida no puede explicarse por un principio que le es ajeno y hostil: Dios.⁹⁷

Heidegger al respecto de la muerte de Dios, expresa que la frase “Dios ha muerto” expresa el destino de dos mil años de historia y pensamiento occidental:

La cuestión es si la citada frase de Nietzsche es sólo la opinión exaltada de un pensador —del que siempre se puede objetar que al final se volvió loco— o si con ella Nietzsche no expresa más bien la idea que dentro de la historia de Occidente, determinada metafísicamente, se ha venido pronunciando siempre de forma no expresa.⁹⁸

De esta forma, en la muerte de Dios Nietzsche usa el martillo para expresar un proyecto que ya existía en la filosofía, que buscaba pensar el mundo y al hombre sin tener que hacer referencia a un ente del que poco podía decirse, conocerse, y de dudosa existencia: un Dios, como señala Paulina Rivero. Ser ajeno a la vida, ajeno a nuestro mundo y ajeno al cuerpo —nosotros expusimos esta lejanía en las ontologías de Platón y Descartes—.

Dicho proyecto, si bien parece indicar la liberación del cuerpo respecto de algún principio ajeno a él mismo, implica una ardua tarea de renuncia y enfrentar, por decirlo así, al abismo. Esto es más claro si se toman en cuenta la pregunta del loco: “¿Hay todavía un arriba y un abajo?”. La muerte de Dios, en la perspectiva de Nietzsche, nos lleva al *nihilismo*, es decir, sin un punto firme de partida para el conocimiento, para la política, para la moral, etc., *sin un sentido último*, para decirlo en una frase.⁹⁹

Pues no se trata, al menos en Nietzsche, de la muerte de todos los dioses o de cualquier dios posible, se trata de la muerte del Dios *trascendente*, cercano a la formulación

⁹⁷ Paulina Rivero, “Presentación” en Nietzsche, *La muerte de Dios*, p.9

⁹⁸ Martin Heidegger, *op.cit.*, p.161.

⁹⁹ “Con la muerte de Dios el loco se queda sin medidas, sin parámetros para la acción o para la valoración de las cosas. Dios era un valor absoluto, a su cobijo habían crecido aquellas metafísicas que, aunque fueran hostiles a la vida, ofrecían parámetros claros”. Paulina Rivero, *op.cit.*, p.10

del Dios judeo-cristiano y al Dios de la razón-progreso de la filosofía.¹⁰⁰ Pues esta clase de concebir a la divinidad de forma monoteísta, luminosa y eterna ha sido el camino, señala Nietzsche, de las metafísicas adversas que desprecian la vida.¹⁰¹ Y la vida es lo importante, lo que sobrepasa al pensamiento y se le impone.

Alenka Zupanc̃ic, filósofa eslovena, señala que al postular la muerte de Dios, Nietzsche se enfrenta al Dios del cristianismo en tanto que dicho Dios siempre ha implicado dos vertientes: <<El Dios de los teólogos, filósofos y científicos>> y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob>>. En otras palabras, por un lado Dios aparece como el Dios lógico-gramático, sinónimo del orden y de la estructura del lenguaje, la belleza, el mundo y el universo y por el otro lado se muestra en el orden simbólico que se persigue con la fe.¹⁰²

Zupanc̃ic advierte que en la muerte de Dios postulada por Nietzsche se deben distinguir dos aspectos, a saber: 1) que se opone a la muerte de Dios como se había expresado en Hegel.¹⁰³ Pues en Hegel, la muerte de Dios se presenta, como en el cristianismo, con la muerte de Cristo en la cruz, hecho en el que no muere simplemente el hijo, sino que Dios mismo con toda su trascendencia muere también y esa es la condición de nacimiento del cristianismo, del nacimiento de Dios en la comunidad. Y esto significa, según Zupanc̃ic que en Hegel Dios nazca de nuevo en el orden simbólico y que se preserve la fe en un más allá. Así en Hegel no habría “nada subversivo en la afirmación <<Dios ha muerto>> y no se podría interpretar fácilmente como la fundación del ateísmo”, pues si bien muere, su renacimiento en el orden simbólico hace más profunda la fe, hace más fuerte la necesidad de encontrarlo, incluso ya en un orden inmanente del mundo, como razón o causa última; 2) que Nietzsche se refiere a que Dios “muere” también en el orden simbólico. Así, la afirmación de Nietzsche es más radical que Hegel,¹⁰⁴ pues además de

¹⁰⁰ Al respecto de este Dios de la razón y el progreso Heidegger comenta que “En en el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el instinto social. La huída del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la dicha terrestre de la mayoría”. Martin Heidegger, *op.cit.*, p.165.

¹⁰¹ Cfr. Paulina Rivero, *op.cit.*, p.10.

¹⁰² Cfr. ¹⁰²Alenka Zupanc̃ic, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, pp.35-37.

¹⁰³ *Ibid.*, p.35.

¹⁰⁴ “La muerte de Dios hegeliana queda lejos de la muerte del Dios de la filosofía de Nietzsche. El Dios-hombre de Hegel, al fin de cuentas, vive en la comunidad humana. Y si esto es cierto, el Dios *secularizado* de Hegel se parece más al *Dios vivo*”. Véase, Francisco Piñon Gaytan, *op.cit.*, p.277 y p.283. A pesar de que la muerte de Dios en Nietzsche es más radical que en Hegel, debe reconocerse que en Hegel Dios perdió su

atacar el fundamento ontológico estructural de la razón, el lenguaje, etc., se extiende también a la negación del Dios simbólico, aquél que se persigue con la fe.

En la interpretación de Francisco Piñón, la muerte de Dios en Nietzsche es “la secularización total, radical. Es una temporalidad donde la finitud es sólo eso: finitud. El cogito cartesiano, y la razón ilustrada también han muerto. La muerte de Dios es la muerte del sujeto y de la razón”.¹⁰⁵ Pues el sujeto y la razón, como explicaremos en el siguiente capítulo, no son cosas que se puedan expresar de *este* mundo y se tienen que sostener, aunque sea veladamente, en un más allá.

Heidegger opina que bajo el nombre de Dios, Nietzsche agrupa el ámbito de las ideas e ideales, el mundo suprasensible en general, la meta-física.¹⁰⁶

Dicha metafísica, como quisimos expresar en nuestra exposición de Descartes y Platón, ha traído como consecuencia el desprecio del mundo sensible frente al conocimiento inteligible, la devaluación del instinto y las pasiones frente a la inteligencia y la razón, el rechazo al cuerpo frente al alma o la mente y la valoración de valores eternos e inmutables frente a la corrupción y devenir de la vida. “Dios es pues, el concepto que [ha fungido] como salvoconducto de todas las metafísicas y morales hostiles a la vida, su muerte pretende iniciar una nueva metafísica y una nueva moral amante de la vida”.¹⁰⁷

Así en la propuesta de Nietzsche condensa un interés común a pensadores de diversas épocas y recoge aquel presentimiento que vivió casi marginado en la filosofía de occidente: que el mundo podía explicarse desde sí mismo, sin renunciar a ninguno de sus elementos y sin salir de sí.

El cuerpo y la muerte de Dios

La muerte de Dios, como ya señalamos, aparece en Nietzsche como un proceso luminoso y oscuro, pues mientras que nos permite la creación de nuevos valores inmanentes, la emancipación del cuerpo y la liberación de los instintos y deseos —ahondaremos en esto en

antigua trascendencia y se vuelve fundamento inmanente de un *orden racional*, cuestión que Nietzsche rechazaría porque en dicho orden se mantienen demasiadas características del Dios trascendente.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.287.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *op.cit.*, p.162.

¹⁰⁷ Paulina Rivero, *op.cit.*, p.10.

el siguiente capítulo—, nos deja, aparentemente, sin un principio, fundamento absoluto, que nos guíe. Parece entonces que nos es imposible tener claridad.

Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. [...] El nihilismo <<el más inquietante de todos los huéspedes>> se encuentra ante la puerta.¹⁰⁸

El propio Nietzsche, sin embargo, abre una vía frente al nihilismo cuando en voz del loco pregunta: “¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas *tendremos que inventar?*”. En la propia pregunta nuestro pensador indica que si Dios está muerto hemos de ser nosotros los que tengamos que crear los parámetros y los valores. Pero, como se explicará en el siguiente capítulo, no se trata de crear desde cero, a partir de la nada, pues en Nietzsche, y en la línea de pensamiento que se expresa en él, el cuerpo se posiciona como un criterio guía, tal vez el único posible, que permite la formación de nuevos valores. Así a pesar de la muerte de Dios, parámetro universal, aparece en la filosofía un camino que permite crear siguiendo, esta vez, el *sentido de la Tierra* y de la vida: el cuerpo.

En otras palabras, si bien el martillo de Nietzsche, en la postulación de la muerte de Dios, atenta contra los fundamentos y golpea inmisericordemente las ontoteologías, el cuerpo se mantiene erguido y se transforma en el único “fundamento” posible, en el único sostén de la propia subjetividad y de la interacción con el mundo.

Así, la afirmación “Dios ha muerto”, expresada magistralmente por Nietzsche, muestra la inquietud por la creación de una ontología en la que la realidad fáctica, concreta, no sea explicada y organizada a partir de un elemento separado del mundo sensible, como lo sería el Dios judeocristiano o las Ideas platónicas. En el *deicidio* es el propio mundo el que se autorregula y se explica desde su interior, desde la *inmanencia*.¹⁰⁹

La inmanencia recoge todos los riesgos, condenas y persecuciones, pues el problema de la inmanencia compromete la vida entera del filósofo y la convivencia con los otros. La inmanencia se traga a los sabios y a los dioses, aniquila los poderes trascendentes y desenmascara la impostura del orden establecido.¹¹⁰

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *op.cit.*, p.163.

¹⁰⁹ “Como lo ha señalado Heidegger, la muerte de Dios en Nietzsche implica el fin del esquema <<mundo celeste-mundo terreno>>. El nuevo valor absoluto lo va a encontrar en este mundo, es un valor inmanente: la vida”. Paulina Rivero, *op.cit.*, p.10.

¹¹⁰ Sigfrido E. Marín, *Pensar desde el cuerpo*, p.23.

De esta forma, tras la muerte de Dios, aparece la posibilidad de que la vida, principio y fuerza inmanente, sea la vía más importante para pensar en este mundo. Advertamos, empero, que en las ontologías estéticas, aquellas que buscan pensar la realidad desde su expresión sensible, la vida no se erige como el viejo Dios: celeste, eterno, bondadoso —¿cómo podría ser ahora posible la bondad?— y trascendente. La vida está en constante devenir, en constante transformación. Por eso Nietzsche en una de sus primeros textos —*El origen de la tragedia*—, representa a la vida como Dionisos “el dios de la naturaleza salvaje y de la fuerza vital”.¹¹¹ Dionisos a diferencia del Dios que muere, Dios *transmundano* que no defiende la vida, es la fuerza que impulsa las creaciones artísticas y que hace danzar a los cuerpos.

Jean-Luc Nancy en *Corpus* hace una propuesta interesante acerca de la concepción de la muerte de Dios. El pensador francés indica que la muerte de Dios implica que “Dios ya no tiene cuerpo”, su cuerpo sagrado, espiritual, se disuelve y el mundo deja de ser el espaciamento de Dios y se vuelve *el mundo de los cuerpos*.¹¹²

En la muerte de Dios el cuerpo divino cae a la tierra, como ya mencionábamos en el preámbulo de este trabajo, pues todo cuerpo está condenado a caer. Su naturaleza inmanente lo lleva a la tierra. La gravedad del cuerpo lleva consigo al pensamiento.

Tras los procesos de secularización se ha buscado romper el dualismo que lo sujetaba en los modelos ontoteológicos (trascendentes). Pues cómo negar que las vivencias más significativas, los juegos, el camino del erotismo, el arte, son impulsados desde el cuerpo. Todo parece indicar que éste es quien abre nuestro acceso a la realidad, incluso si no sabemos en realidad qué es en sí mismo un cuerpo y qué es todo lo que puede, como afirma Spinoza.¹¹³

Aunque dedicaremos el siguiente capítulo a ahondar en la relación del cuerpo con el proceso de la muerte de Dios. Podemos adelantar que entre las diversas consecuencias filosóficas que se derivan de dicho postulado, las que más nos interesa explorar son: 1) la

¹¹¹ Paulina Rivero, *op.cit.*, p.12. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y pesimismo*.

¹¹² “Puede ser que con el cuerpo de Dios hayan desaparecido todas las entradas de todos los cuerpos, todas las ideas, imágenes, verdades, interpretaciones del cuerpo —y que no nos quede más que el *corpus* de la anatomía, de la biología y de la mecánica”. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, p.48. Las ideas en esta cita las desarrollamos un poco más en las conclusiones de este trabajo.

¹¹³ Véase Sigfrido E. Marín, *Pensar desde el cuerpo*, p.7.

valoración positiva, en sentido ontológico, del cuerpo y del mundo sensible, 2) la experiencia de la sensación como criterio de verdad y 3) la aceptación de la finitud y mortalidad del hombre.

¿Qué lugar ocupa el cuerpo dentro de un orden inmanente sin Dios? ¿Cómo explicarlo desde la inmanencia? Lo que queda claro en este horizonte, frente a las propuestas cartesianas y platónicas, es que tanto el cuerpo humano como los cuerpos del mundo, ya no pueden ser explicados a partir del diseño, garantía o creación de alguna “inteligencia superior”.

En la muerte de Dios el cuerpo comienza, como la realidad sensible, a autorregularse y a ser producto de la interacción de *fuerzas* inmanentes. El cuerpo se mira ahora como un *campo de fuerzas* en el que interactúan esencialmente todos aquellos aspectos que la ontoteología había repudiado: las pasiones, el instinto, el deseo....La muerte de Dios nos pone ante el nacimiento de una nueva noción del cuerpo que revoluciona el pensamiento y el eje de nuestras acciones y creencias.

Pero si Dios es las flores y los árboles
y los montes y el sol y el claro de luna,
entonces creo en él,
entonces creo en él a todas horas,
y mi vida es a toda una oración y una misa,
y una comunión con los ojos y a través de los oídos.

Pero si Dios es los árboles y las flores
y los montes y el claro de luna y el sol,
¿por qué le llamo Dios?
Le llamo flores y árboles y montes y sol y claro de
luna;
porque, si él se hizo, para que yo lo vea,
sol y claro de luna y flores y montes,
si él me aparece en forma de árboles y montes
y claro de luna y sol y flores
es que él quiere que yo lo conozca
como árboles y montes y flores y claro de luna y
sol.

Alberto Caeiro, *El guardador de rebaños*

II. El cuerpo sin Dios

Érase una vez el alma en el mundo de las Ideas.
Luego el alma despertó en la habitación del cuerpo humano y se fue olvidando de las Ideas perfectas...
Sigfrido E. Marín, *Pensar desde el cuerpo*

Al igual que no hay una sola manera de entender la relación entre Dios y el cuerpo en las llamadas ontoteologías, tampoco hay una sola vía ontológica para abordar al cuerpo en la muerte de Dios. No obstante, hemos señalado en el Interludio que a partir de la muerte de Dios se abre para el cuerpo la vía de la inmanencia. Es decir que éste se comprende a partir de su relación *necesaria* con el mundo (sensible).

Explicaremos en la presente sección que entender el cuerpo desde la inmanencia, sin un referente absoluto y externo al mundo, permite su desarrollo en vías novedosas y más complejas para el pensamiento que en el modelo ontoteológico. Para exponer dicha concepción del cuerpo en lo que hemos denominado la *época de la muerte de Dios*, seguiremos en este capítulo una línea¹¹⁴ de pensadores que revolucionó la concepción de la corporalidad en la filosofía occidental. Nos referimos concretamente a la vía que expresó Baruch Spinoza (1632-1677) a partir de la filosofía cartesiana, y que fue seguida a contrapunto por Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Gilles Deleuze (1925-1995), entre otros.

Lo que expondremos a continuación son algunas maneras en que el cuerpo fue adquiriendo densidad propia en las ontologías formuladas a partir de la muerte de Dios.

¹¹⁴ Al decir línea no nos referimos a que sea una línea de pensamiento continua y bien definida, los “pensadores del cuerpo” son “cometas” para usar una expresión de Deleuze, que cruzan el cielo de la filosofía sin intervalos regulares y más bien azarosos.

La naturaleza de los cuerpos en Spinoza

Comencemos a pensar el cuerpo desde la inmanencia en Spinoza, porque con él se abre una expresión fundamental y sorprendente acerca de la corporalidad en la historia de la filosofía. En su pensamiento vemos un ejemplo deslumbrante de la relación entre la concepción del cuerpo y la muerte de Dios.

Pues el cuerpo en Spinoza aparece como un constituyente necesario del hombre y tiene el poder de afectar y de ser afectado por las cosas del mundo. Esto es posible porque el pensador holandés propone una noción del cuerpo que diverge de la concepción mecanicista ¹¹⁵cartesiana. ¹¹⁶ Además, su concepción panteísta de Dios, y el método que sigue, ¹¹⁷ permite que lo insertemos además dentro del “proyecto” de la muerte de Dios—en tanto que el panteísmo implica la muerte del Dios trascendente—.

I. Antes de que exploremos directamente la concepción de la corporalidad que propone Spinoza en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, cabe señalar algunos aspectos. A saber, que la filosofía spinoziana parte de la noción cartesiana de sustancia —aquello que subsiste por sí mismo—, ¹¹⁸ pero diverge del pensador francés al postular la existencia de una sola sustancia que reúne los atributos de pensamiento y extensión, separados en la propuesta cartesiana.

Así, la sustancia única resultante es *infinita* para Spinoza, y en ella se reúnen y se *expresan* ¹¹⁹ los atributos de extensión y pensamiento, además de una cantidad infinita de

¹¹⁵ Nos referimos especialmente a Descartes, quien había eliminado cualquier movimiento propio a los cuerpos, como explicaremos más adelante, en Spinoza los cuerpos están atravesados en el *conatus*, fuerza interior que los hace buscar su perseverancia en el ser y se les reconoce tienen la propiedad de ser afectados y de afectar.

¹¹⁶ Véase el primer capítulo de la presente investigación.

¹¹⁷ El método geométrico es un método inmanente que no requiere de causas finales. Luis Ramos-Alarcón explica que “la geometría es un conocimiento que es norma sui cuya verdad no requiere de criterios externos sino que se da a sí mismo sus criterios: la verdad de la geometría se encuentre en las mismas figuras que ella genera y no requiere del cotejo externo. Luis Ramos-Alarcón, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*, p.49.

¹¹⁸ No debe pasarse por alto que Spinoza también está retomando la noción aristotélica de sustancia, justamente definida por el estagirita en la *Metafísica* como aquello que subsiste por sí mismo.

¹¹⁹ Tomamos el término “expresión” siguiendo la interpretación de Deleuze, para él la expresión resuelve muchas dificultades que conciernen a la unidad de la sustancia y a la diversidad de atributos. Expresión no significa que los atributos y los modos “emanen” de Dios, sino que Dios se engloba en esa misma expresión, es un despliegue inmanente. “La expresión es, en Dios, la vida misma de Dios. Por lo tanto, no podrá decirse que Dios produce el mundo, el universo o la naturaleza naturada, *para expresarse*”. Cfr. Deleuze, *Spinoza o el problema de la expresión*, p.9-10, citamos p.93.

atributos,¹²⁰ pues una sustancia infinita debe tener una cantidad infinita de atributos y de modos;¹²¹ los modos son expresiones particulares y finitas de los atributos, por ejemplo, los cuerpos son modos del atributo de extensión, y las mentes son modos del atributo de pensamiento.

Lo anterior se explica mejor con la tesis spinozista que produjo la admiración de pensadores de diversas épocas, a saber: que Spinoza llama e identifica con “Dios”¹²² a la sustancia infinita que ha postulado. La propuesta de Spinoza se dirige a un panteísmo ya que es fácil concluir que si una sustancia es infinita, ésta tiene que abarcar a todos los seres; por eso Spinoza identifica a la divinidad con la naturaleza.¹²³

La única sustancia es Dios y naturaleza, y en tanto tal se concibe por sí misma, no necesita explicarse en referencia a alguna causa externa, a algún Dios (trascendente).¹²⁴ Pues las cosas no están separadas de la divinidad, sino que se entienden y explican dentro de la actividad de Dios.

Ahora bien, la inmanencia del sistema quiere decir que Dios es a la vez creador y creatura, *natura naturans* y *natura naturata*,¹²⁵ cuestión que permite afirmar la autosubsistencia de la naturaleza, alejada de un elemento trascendente que lo organice. Así, en la propuesta de Spinoza, dice Deleuze “los seres no son definidos por su lugar en una jerarquía, [...] cada uno depende directamente de Dios, participando en igualdad de ser”.¹²⁶

La sustancia para Spinoza, dios inmanente,¹²⁷ está ligada necesariamente a la materia, pues todo lo existente es una forma necesario del despliegue divino. Pues Dios,

¹²⁰ Luis Ramos-Alarcón explica que la sustancia “tiene una infinidad de atributos, cada uno de los cuales deberá concebirse por sí mismo (E1P10). Cada atributo espera todas las propiedades divinas (E1P10S: cada uno es infinito en su género, omnipotente, eterno, inmutable necesario y único) y, sin embargo, las refiere a una misma sustancia”. *Op.cit.*, p.14.

¹²¹ *Cfr.* Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, prop.8, escolio 2 y prop.11.

¹²² Que Spinoza use la palabra “Dios” no significa que esté haciendo teología, pues de lo que se trata, como explica Gilles Deleuze es en realidad de “restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas o de potencia”, Deleuze, *op.cit.*, p.219. El Dios de Spinoza no es *theos* sino *physis* y “vida” en hebreo.

¹²³ *Cfr.* Spinoza, *Ética* I, def. 6; props. 9, 12-14, 15, 16 y 19-20.

¹²⁴ *Cfr. Ibid.* I, defs. 1 y 3.

¹²⁵ *Cfr. Ibid.* I, prop. 29, escolio.

¹²⁶ Deleuze, *op.cit.*, p.168. Esto evidentemente contra ontologías jerárquicas como en el caso de Platón, Descartes y muchos otros.

¹²⁷ “La inmanencia se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo. Todo es afirmación en la inmanencia”. Deleuze, *op.cit.*, p.169.

suprema perfección, no podría crear algo que no fuese necesario.¹²⁸ Deleuze comenta al respecto que Dios en Spinoza, “no produce porque quiere, sino porque es [...] no habría podido producir otra cosa, ni producir las cosas en otro orden”.¹²⁹ El mismo Dios crea por necesidad y no podría dejar de crear las cosas,¹³⁰ aunque esto no quiere decir, para Spinoza, que Dios no sea libre, sólo que su libertad consiste en determinarse a sí mismo y a sus acciones, y no en tanto que pueda decidir crear el mundo o no.¹³¹

“Dios produce como existe, existiendo necesariamente, produce necesariamente”.¹³² En otras palabras, Spinoza afirma que Dios no crea *voluntariamente* el mundo, está determinado a dicha labor —aun si es él mismo el que se determina a ello—. El despliegue divino es necesario, cada una de sus potencias debe desplegarse y mantenerse en la existencia o no podría afirmarse la infinitud de Dios si alguna de sus potencias no se expresara¹³³. Dios, así, no es un sujeto que decide sus acciones, *desea, necesita*, mantenerse en su existencia.

Podemos decir que la actividad de Dios, en tanto naturado y naturante, está guiada por su deseo a mantener la infinidad de formas y existencias en las que se despliega (*conatus*). Esto para Spinoza implica que la naturaleza no tenga causas finales sino que más bien *devenga* en un despliegue de las infinitas potencias.¹³⁴ “Cada uno de nosotros existe sin otro propósito que simplemente existir”.¹³⁵ Y cada quien desea permanecer en dicha existencia.

II. El problema del cuerpo en Spinoza se inserta dentro de los principios que hemos presentado sucintamente. Pero ¿qué es un cuerpo para Spinoza? Podemos comenzar por advertir que el pensador parte de una concepción física de los cuerpos, en la que éstos

¹²⁸ Cfr. Spinoza, *Ética*, I, prop.29

¹²⁹ . Deleuze, *op.cit.*, p.98.

¹³⁰ “Dios es causa de todas la cosas en el mismo sentido que causa de sí; luego todo es necesario, por su esencia o por su causa”. *Ibíd.*, p.162.

¹³¹ Cfr. Spinoza, *Ética*, I, prop. 32, corolarios 1 y 2. Esto no quiere decir que Dios tenga que crear porque le hace falta algo, por carencia, el mundo no le agrega nada a la sustancia de Dios, pero él es el mundo que se despliega, y por ello no puede evitar expresarse.

¹³² Deleuze, *op.cit.*, p.94.

¹³³ “[Dios] al causarse a sí mismo, causa todas las cosas con absoluta necesidad (E1P16, P25C, P25S, P34D). En consecuencia [...] permanece en ellas como su potencia, fuerza o causa interna, pues cada una es una expresión particular del poder divino”. Luis Ramos-Alarcón, *op.cit.*, p.19.

¹³⁴ Cfr. Spinoza, *Ética*, I, apéndice.

¹³⁵ Sigfrido E. Marín, *Pensar desde el cuerpo*, p.20.

aparecen como entes complejos compuestos de partículas —pequeños cuerpos—. ¹³⁶ Cada partícula es en sí misma una unidad, y aquellos cuerpos que están formados por muchas partículas son individuos, cuerpos de orden superior. Spinoza a partir de lo anterior ve que la naturaleza es entonces un enorme cuerpo, cuyas partes varían de modo infinito. ¹³⁷ Así, hablar de los cuerpos es hablar de la naturaleza, y con lo que señalamos anteriormente, se trata de hablar del *cuerpo de Dios*.

A los cuerpos singulares, modos finitos del atributo de extensión, Spinoza los sitúa como efectos de un entramado de modos precedentes que a su vez fueron causados por otros modos, y así infinitamente. “Un cuerpo particular es causado por otros cuerpos y éstos por otros, y así indefinidamente. No hay cuestión de un Dios trascendente que <<intervenga>>, [...] para crear un cuerpo particular o una mente particular”. ¹³⁸

En esta entramado, la naturaleza es la causa inmanente de todos sus cambios y en ella hay una cadena infinita de causas particulares que crean las cosas. Así los cuerpos no son creados o diseñados de forma externa, es el propio mundo de los cuerpos el que se crea continuamente a sí mismo.

Los cuerpos en Spinoza son concebidos, además con una profundidad ontológica novedosa en tanto que incluye el sistema de mentes y de cuerpos en un mismo sistema univocista. Sistema que puede ser considerado desde ambos puntos de vista—extensión y pensamiento—, sin que pierda su unidad. Pues “a cada modo bajo el atributo de extensión corresponde un modo bajo el atributo de pensamiento”. ¹³⁹ En otras palabras, a cada cuerpo le corresponde una idea, y el orden y conexión de las ideas corresponde al orden y conexión de los cuerpos. ¹⁴⁰ Recalquemos que cuerpo y mente forman parte de un único sistema infinito— en contra de la dualidad cartesiana—.

Dentro de esta red de causas, el ser humano es una unidad que consta de mente y cuerpo, y cada una de estas partes es un modo, ya del atributo extensión, ya del de pensamiento, pero dos aspectos de una mismo ser. Aquí “el problema cartesiano de la

¹³⁶ Cfr. Spinoza, *Ética*, II, prop. 13, lema 7, escolio.

¹³⁷ “El cuerpo humano es un compuesto de muchos individuos de la más diversa naturaleza, donde a su vez cada individuo es un compuesto de flujos heterogéneos, afectos e intercambios externos. Un cuerpo singular puede mover y disponer de innumerables modos de otros cuerpos”. Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.34.

¹³⁸ Copleston, *Historia...*, p.210

¹³⁹ Cfr. Spinoza, *Ética*, II, prop. 7.

¹⁴⁰ Cfr. *Id.*

<<interacción>> entre alma y cuerpo es, pues, un falso problema”.¹⁴¹ Mente y cuerpo forman un conjunto que se disuelve con la muerte, pues la mente no puede subsistir sin el cuerpo ni viceversa.¹⁴²

Todo lo existente es necesario para Spinoza, puesto que todo es parte del despliegue de Dios, ya lo hemos explicado. Esto quiere decir que mi cuerpo particular y finito no es algo desdeñable, pues en mi cuerpo bien dice Spinoza “Yo me siento eterno”. Sentirme eterno es sentirme necesario. Jean-Luc Nancy explica que “eso quiere decir que en mi cuerpo [...], según la extensión y la exposición de mi cuerpo, Dios (o la sustancia) se siente necesario. Por consiguiente, comprendemos que Dios se siente y se sabe necesario en su contingencia”.¹⁴³

La necesidad del despliegue de Dios implica en Spinoza la determinación por las leyes de la naturaleza en todos los niveles, así, lejos de que nuestro pensador afirme la libertad del pensamiento frente a la contingencia del cuerpo, señala que la mente está tan determinada como el cuerpo. La aparente libertad de nuestros actos es una creencia que se debe a nuestro desconocimiento de las causas que afectan el pensamiento. “[...] cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo provienen del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia —acerca de la verdadera causa de esa acción”.¹⁴⁴

La mente para Spinoza es la idea del cuerpo, la contraparte bajo el atributo de pensamiento del modo de extensión.¹⁴⁵ El cuerpo está constituido a su vez por muchas partes, y a cada parte, según el pensador neerlandés, le corresponde una idea.¹⁴⁶ Lo anterior quiere decir que los atributos de pensamiento y de extensión son *isomorfos*, es decir, lo que sucede en un atributo tiene un correlato en el otro, en otras palabras, que los atributos son paralelos entre ellos, entre sus causas, formas y afecciones. Con esta afirmación Spinoza

¹⁴¹ Copleston, *op.cit.*, p.211

¹⁴² “Sólo puede decirse de nuestra mente que dure y sólo puede definirse su existencia por un cierto tiempo, en tanto que supone la existencia actual del cuerpo” Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, V, prop. 23. En este punto encontramos, sin embargo, una línea de fuga hacia la trascendencia, cuando Spinoza afirma que ciertos elementos sobreviven a la muerte, especialmente aquellos que he vivido como infinitos.

¹⁴³ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, p.103.

¹⁴⁴ Cfr. Spinoza, *Ética*, III, prop.2, escolio.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, II, prop. 15, 16, 17, 18.

¹⁴⁶ *Ibid.*, II, prop. 15

evita los problemas de la representación¹⁴⁷ y de la correspondencia entre objetos e ideas que le habían causado tantas dificultades a Descartes.

Decir que el alma es la idea del cuerpo, eso quiere decir, más precisamente, que es la idea que Dios tiene del cuerpo, de mi cuerpo o de todo cuerpo. ¿Qué es Dios en Spinoza? Dios es la sustancia única. No hay otra que ella. La sustancia única de Spinoza no es una masa, ella es en sí misma doble: es pensamiento y extensión —siendo ambos co-extensivos y paralelos entre sí. Y esta dualidad misma es Dios. Lo que hace que a partir de ahí nos podamos olvidar de Dios [y quedarnos con los cuerpos] — Spinoza ha sido con mucha frecuencia tratado de ateo, y yo creo que con justicia.¹⁴⁸

Cuando el cuerpo humano es afectado externamente, la modificación del cuerpo humano es al mismo tiempo una idea del cuerpo externo.¹⁴⁹ Así la mente humana puede reconocer muchas ideas de cuerpo además del suyo propio¹⁵⁰ y la mente considera a un cuerpo presente o existente mientras dicho elemento afecte la parte corpórea que le corresponde, todavía lo considerará existente si la afección que le realizó continúa en él aunque el cuerpo externo ya no esté presente. “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez al mismo tiempo por dos o más cuerpos, cuando la mente recuerda luego cualquiera de ellos recordará inmediatamente los otros”.¹⁵¹ Entonces la memoria, según Spinoza, es un proceso corporal y no una función únicamente mental. El cuerpo es así en múltiples sentidos indispensable, indisociable en las funciones del individuo.

Spinoza sitúa, también, la base del conocimiento en la corporalidad, pues cuando el cuerpo es afectado por otros cuerpos se generan las ideas.¹⁵² A nivel de la sensación el ser

¹⁴⁷ “Dios produce al mismo tiempo en todos los atributos: produce en el mismo orden, hay por lo tanto correspondencia entre modos de atributos diferentes”. Deleuze, *op.cit.*, p.104.

¹⁴⁸ Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p.103.

¹⁴⁹ Cfr. Spinoza, *Ética*, II, prop. 15, 16, 17, 18.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, IV, prop. 16, corolario I.

¹⁵¹ *Ibid.*, I, prop. 18.

¹⁵² Spinoza propone una teoría del conocimiento dividida en grados del saber. En su *Ética* Spinoza señala tres niveles de conocimiento que se complementan con un cuarto que agrega en su *Tratado sobre la corrección del entendimiento*, el primero de ellos es el “conocimiento de oídas”, por ejemplo, cuando sabemos que ciertas personas fueron nuestros antepasados, algo que he escuchado, que creo cierto y que no me he esforzado en probar.

El segundo nivel de conocimiento es el “conocimiento de experiencias vagas y confusas”, por ejemplo saber que moriré, o que mañana saldrá el sol. De esta manera para Spinoza conocemos aquellas cosas que son útiles para la vida.

El tercer nivel de percepción es aquel en que “la esencia de una cosa es inferida a partir de la esencia de otra, pero no adecuadamente”. (*Id.*, *Tratado sobre la corrección del entendimiento*, 4, 20). Por ejemplo saber que algo tiene una causa, sin saber exactamente cuál es la causa a la que nos referimos.

El último y cuarto nivel refiere a cuando “una cosa es percibida por su sola esencia, o por un conocimiento de una causa próxima”. (*Ibid.*, 4, 19, 4.) Esto se logra por ejemplo en el conocimiento de las

humano conoce la existencia del sol, de las estrellas, de los árboles e incluso de otros seres vivos, aunque no tenga un conocimiento científico de ellos, sino sólo como cuerpos que le afectan a su propia corporalidad. Sin este conocimiento, a primera vista rudimentario, los cuerpos vivos no podrían sobrevivir.

De la misma forma, contra el *cogito* cartesiano, nuestro pensador considera que la autoconsciencia tiene una base corporal, pues el alma (mente) no tiene conocimiento de sí misma hasta que no percibe las ideas de las modificaciones de su cuerpo.¹⁵³ Entonces el alma adquiere mayor perfección y sabiduría cuanto más afirme su cuerpo y éste se deje a su vez ser afectado.

III. En la tercera parte de la *Ética*, Spinoza observa que el cuerpo es la base corpórea del yo. Es decir, tenemos un yo materialmente unido al mundo natural y no es algo opuesto a éste, como la habían considerado distintos pensadores en la tradición filosófica. Ya hemos dicho que tal como la naturaleza, el cuerpo está determinado, como también lo está su correlato: el pensamiento. Spinoza indica que ante las determinaciones causales no hay salida. Esto no significa que las posibilidades—potencias—¹⁵⁴ de cada cuerpo estén muy reducidas, al contrario, Spinoza advierte que en realidad no sabemos por completo lo que es un cuerpo ni de qué es capaz:¹⁵⁵

Nadie ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinada por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones. El cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con

matemáticas, es un tipo de conocimiento en el que conozco la esencia no únicamente de lo que conozco sino de por qué lo conozco. Es el conocimiento de Dios.

¹⁵³ *Cfr. Id., Ética*, II, prop.23.

¹⁵⁴ Spinoza apunta que un cuerpo se define por lo que puede hacer, y lo que puede hacer, siguiendo a Luis Ramos-Alarcón es lo que dicho cuerpo puede hacer actualmente: “No tiene sentido la distinción aristotélica entre potencia y acto pues el filósofo holandés niega toda teleología, toda fórmula que imponga a las cosas un fin ajeno a sí mismo. Luis Ramos-Alarcón, “De la concepción geométrica a la concepción estética de la vida: Spinoza y Nietzsche”, p.10.

¹⁵⁵ “Nada más sorprendente que un cuerpo y nada más alarmante que nuestra terrible ignorancia a la hora de entender lo que puede un cuerpo”. Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.27. Las cursivas son nuestras.

qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuantos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo.¹⁵⁶

A pesar de esta incógnita sobre qué son y pueden los cuerpos, Spinoza aclara un poco la naturaleza de éstos al afirmar que la principal determinación que poseen es el *conatus*: el esfuerzo que hacen, *involuntariamente*, por perseverar en su ser. Pues todo ser realiza aquello cuya naturaleza le hace hacer para mantenerse en la existencia.

El *conatus* es la fuerza por el que el ente es impulsado, a conservarse a sí mismo, por la que desea incrementar su poder y actividad.¹⁵⁷ Y ese poder o esfuerzo que se realiza para ser es idéntico a la esencia de las cosas, pues las cosas no quieren hacer algo distinto de lo que son.¹⁵⁸ En otras palabras, la esencia de un ser es igual a sus potencias de actuar.¹⁵⁹ Explica Sigfrido Marín: “la lección es que no hay sujeto por un lado y predicado por otro”.¹⁶⁰ El otro aspecto que parece sugerirse aquí es que el *conatus* podría identificarse con la fuerza naturante de Dios, fuerza creadora, sostenedora de las formas.

De esta forma, los seres organizan su vida alrededor del *conatus*, impulso original que los obliga a perseverar en su ser. El *conatus* es común al caballo, a las aves, y a la naturaleza en su totalidad, y este impulso hace pensar que la naturaleza (Dios) no es un sujeto cerrado, sino un ente infinito, dinámico, que está atravesado por la necesidad y el deseo de existir. Ese impulso fundamenta la teoría ética de Spinoza, pues definirá lo bueno como aquello que conduce al placer, al goce de la existencia, y será malo todo aquello que produzca dolor y tristeza, la disminución de lo que se puede.

Spinoza llama “apetito” (*appetitus*) al *conatus*, cuando éste se refiere a la vez a la mente y al cuerpo. Cuando el hombre tiene *conciencia* de ese apetito Spinoza lo llama “deseo” (*cupiditas*). La *tendencia a la persistencia en el ser* de los individuos se experimenta justamente como deseo. El logro de dicho fin, es la elevación vital a un estado mayor de perfección y de subsistencia que se experimenta como alegría (*laetitia*), mientras que la transición a un estado menor de perfección, donde incluso se pone en riesgo la

¹⁵⁶ Cfr. Spinoza, *Ética*, III, prop. 2, escolio.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, III, prop. 7, también véase Copleston, *op.cit.*, p.226.

¹⁵⁸ Esta afirmación de Spinoza, que Borges interpreta diciendo que “un tigre quiere seguir siendo un tigre, y una piedra una piedra”, entra en dificultades en el caso del ser humano, especialmente porque éste es un ser que a veces quiere *ser* otra cosa de lo que *es*.

¹⁵⁹ Deleuze, *op.cit.*, p.223.

¹⁶⁰ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.18.

propia existencia y me separo de mis potencias —de lo que puedp—, se experimenta como tristeza (*tristitia*).¹⁶¹

“Si algo incrementa o disminuye, ayuda o dificulta el poder de acción del cuerpo, la idea de ello incrementa o disminuye, ayuda o dificulta el poder de pensar de nuestra mente”.¹⁶² Ambos, mente y cuerpo se ven afectados por el placer y el dolor, por la alegría o por la tristeza, por eso Spinoza invita a perseguir las actividades e ideas que incrementan nuestro ser y no aquellas que lo decremantan. En otras palabras, hay que procurar la conservación y el perfeccionamiento del propio ser, en eso se constituye la guía y valor de la razón.¹⁶³ El placer o el dolor son indicadores de la consecución o no de dicho proceso.

Pero Spinoza al hablar de placer y dolor, alegría y tristeza, no se refiere únicamente a cuestiones físicas, para él hay tantas especies de placer y dolor como especies de objetos que nos afectan.¹⁶⁴ De estos principios, placer y dolor, alegría y tristeza, se derivan todas las demás emociones. El amor, por ejemplo, es placer acompañado por la idea de una causa externa, y el odio es dolor acompañado por la idea de una causa externa.¹⁶⁵ Además las imágenes de los cuerpos y los cuerpos, propios y externos también me afectan en cuestión de placer o dolor, y eso vale tanto para los seres racionales como para los que no son. Por eso Spinoza considera que los animales sienten, y los aleja de ser meros mecanismos que funcionan con resortes misteriosos, como pensaba Descartes.

Es imprescindible, señalar de nuevo, que en Spinoza los cuerpos se ven afectados pero también pueden afectar a otros, y cada afecto es además singular y único. Las afecciones son necesarias pues el individuo en Spinoza no es un individuo solipsista, necesita estar conectado, relacionado con las otras expresiones de Dios.¹⁶⁶ “Entre cuerpo y Dios hay una relación directa; las afecciones.[...] A través de afectos y afecciones, el cuerpo singular se comunica, es afectado, por los demás cuerpos”.¹⁶⁷

¹⁶¹ Cfr. Spinoza, *Ética*, III, prop. 11 y escolio.

¹⁶² Cfr. *Id.*

¹⁶³ Llegar a afecciones activas, que promuevan la persistencia en el ser y cómo, es en resumen, la pregunta ética en Spinoza. Cfr. Deleuze, *op.cit.*, p.210.

¹⁶⁴ Cfr. Spinoza, *Ética*, III, prop. 56.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, 27, corolario 1.

¹⁶⁶ “La existencia de un individuo es una colaboración: no puede existir de manera independiente del mundo, sino que depende de otros cuerpos para durar”. Luis Ramos-Alarcón, *El concepto de ingenium...*, p.25.

¹⁶⁷ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.27

Al respecto Ramos-Alarcón comenta que a diferencia de la física cartesiana, los individuos para Spinoza interactúan con su ambiente: hay individuos dinámicos y no inertes [...], individuos vivos y existentes con grados de potencia o fuerza divina [...]. Un individuo es un sistema abierto que colabora con el exterior”.¹⁶⁸

Ramos-Alarcón agrega también que en Spinoza los cuerpos de los individuos ya están conformados por la colaboración de los pequeños cuerpos que lo componen, y de cuerpos exteriores que lo nutren, protegen, etc..., por eso Spinoza dice que “nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio alguno con las cosas que están fuera de nosotros”.¹⁶⁹

Así el cuerpo humano (y todos los cuerpos) es un cuerpo esencialmente vinculado, Spinoza afirma que “la estructura de un cuerpo es la composición de su relación. Lo que un cuerpo puede hacer constituye la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado”.¹⁷⁰ Este quiere decir que cada vinculación establece una relación y una afección de los cuerpos. Así el cuerpo sólo existe en situación y nunca la abstracción.

La afectividad es un atributo del cuerpo que lo define como sensación y sensibilidad, es también el impulso de sus potencias, pues en cada roce, en cada encuentro, el cuerpo se compone de diversas maneras, puede nuevas cosas. “La afectividad es un atributo de poder del cuerpo. Las pasiones y afecciones, más que hacer padecer al cuerpo, ocasionan la creación del ser que es (fuente de) alegría”.¹⁷¹

Por eso los cuerpos en Spinoza lejos de ser algo meramente extenso y geométrico son cuerpos que afectan y que son afectados, y cada afección los modifica en su todas sus partes. Así la subjetividad que propone Spinoza, con base en el cuerpo, no se conforma en un “yo” delimitado por la razón y la conciencia, sino que se construye y cambia en los encuentros, es un “yo” concreto, que incluye su biografía personal y sus experiencias en el mundo.

¹⁶⁸ Luis Ramos-Alarcón, *El concepto de ingenium...*, p.27.

¹⁶⁹ Spinoza, *Ética*, III, prop. 2, escolio. Cfr. Deleuze, *op.cit.*

¹⁷⁰ Spinoza, *Ética*, IV, prop. 18, escolio.

¹⁷¹ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.29, agrega además “La sabiduría de la alegría conecta directamente con la filosofía del cuerpo. En tanto afirmación ontológica, la afirmación de la alegría no es cuestión intelectual sino ante todo corporal”.

Las tardes a las tardes son iguales (Desenlace provisional)

Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)
J. L. Borges, “Spinoza”.

“Las tardes a las tardes son iguales”, dice Borges al hablar de Spinoza y con ello tal vez sentencie una de las cuestiones más interesantes de la filosofía del pensador neerlandés, pues, a diferencia de la filosofía de Platón, Descartes¹⁷² o incluso de Kant, en Spinoza la sustancia es *igual* a sus atributos, lejos de la representación y de la participación— de otra manera no sería profundamente inmanente—. Esto mismo advierte Fernando Pessoa, bajo el heterónimo de Alberto Caeiro, cuando describe que la esencia de un árbol es el *propio* árbol.¹⁷³

Al señalar la identidad entre sustancia y atributos surge una inmanencia completa y coronada, y en ella Dios, en el sentido en que lo había pensado la tradición filosófica y el cristianismo oficial: como sustento, origen y principio trascendente y creador (racional) no tiene más cabida.

El Dios de Spinoza es Dios, sí, pero no es distinto de la naturaleza, y por tanto depende de la materia, del mundo sensible, de los atardeceres y la luna, como diría Pessoa. Dios expresivo en el que un nuevo principio de la inmanencia se afirma:

La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión de un Dios ser o del Uno que es. El mundo es promovido en Dios, de manera tal que pierde sus límites o su finitud, y participa inmediatamente de la infinitud divina. [...] Entre Dios y el mundo la relación de expresión funda, no una identidad de esencia, sino una igualdad de ser.¹⁷⁴

Imposible pensar en él como algo ontológicamente independientemente de las cosas sensibles. Para el pensador de Ámsterdam, la realidad sensible no está carente, ni depende de una realidad ulterior para explicarse, está completa y es infinita, porque ella es Dios. Así, el deseo por persistir en el ser que los seres tienen por naturaleza, no es un deseo de

¹⁷² En Descartes los atributos son separables de las sustancias, las sustancias, extensa o pensante, pueden existir sin dichos atributos.

¹⁷³ Alberto Caeiro, “El guardador de rebaños” en Fernando Pessoa, *Drama en gente*.

¹⁷⁴ Deleuze, *op.cit.*, p.171.

carencia, al contrario, “para gestionar atinadamente el deseo es preciso comprender que al hombre no le falta nada, es decir, que pertenece al mundo de la plenitud”.¹⁷⁵

El Dios de Spinoza ha caído a tierra y ha vuelto divino al mundo. La filosofía tiene, entonces, que celebrar el cuerpo y no rechazarlo, abrazar al placer que eleva el propio ser y no condenarlo.

Alegría y no tristeza, amor y no odio,¹⁷⁶ advierte Spinoza, palabras que tendrían resonancia en el planteamiento nietzscheano.¹⁷⁷ Palabras con las que nuestro pensador da un sí a la vida, y busca evitar ponerle cercos a la existencia o “mutlarla, matarla a fuego lento o vivo, enterrarla o ahogarla con leyes, propiedades, deberes, imperios”, obstáculos que no son sino una traición al universo y al hombre, usando palabras de Deleuze.¹⁷⁸

El cuerpo en Spinoza, como hemos explicado, es piedra fundamental para la construcción de los propios pensamientos, para la formación de la autoconciencia y para la progresión y permanencia de lo que uno es. Es un cuerpo comunicado, que afecta y es afectado, y es más perfecto y pleno mientras más afecciones haya padecido¹⁷⁹.

Porque en Spinoza el cuerpo se vuelve un modo necesario de Dios, porque la extensión es uno de los atributos divinos y no puede pensarse el cuerpo como ficción en ninguna circunstancia para Spinoza.¹⁸⁰ Pues el cuerpo no puede fingirse, se impone como lo más inmediato. Por eso Spinoza usa la fórmula Dios= Naturaleza, porque Dios solo puede pensarse desde el plano necesario de los cuerpos, la inmanencia. Dios así está muerto para la trascendencia y no se inserta dentro de la metafísica que veía en la materia una parte desdeñable del orden ontológico.

¹⁷⁵ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.19, citando a Fernando Savater, “Spinoza” en *Diccionario Filosófico*, Barcelona, Planeta, 1995, p.351. Para ahondar en la vía del deseo como abundancia y no como carencia véase el Corolario de esta investigación.

¹⁷⁶ Cfr. Spinoza, *Ética*, V, prop.32.

¹⁷⁷ Cfr. Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.29 “La voluntad de poder se manifiesta como poder ser afectado –para decirlo con Nietzsche-, quien redescubre la proposición spinoziana del ser como plenitud”.

¹⁷⁸ Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, p.21, “Contra Descartes, Spinoza plantea la igualdad de todas las formas de ser, y la univocidad de lo real que deriva de esta igualdad. Desde todos los puntos de vista, la filosofía de la inmanencia aparece como la teoría del Ente-uno, del Ente igual, del Ente-unívoco y común. Basta las condiciones de una afirmación verdadera, denunciando todos los tratamientos que retiran al ser su plena positividad, es decir su comunidad formal”. *Id.*, *Spinoza o el problema de la expresión*, p.163.

¹⁷⁹ “Cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez más apta será su alma para percibir más cosas. El poder de ser afectado muestra y demuestra la plenitud de ser”. Sigfrido, E. Marín, *op.cit.*, p.32

¹⁸⁰ Recordemos que en Descartes, aunque fuera en un paso metodológico, puso al cuerpo “fuera de circulación”, Spinoza, por las razones que hemos mencionado no podría hacerlo.

El cuerpo es sólo este cuerpo singular, pero esta singularidad se experimenta y se siente a sí misma como necesaria, como irremplazable, como exposición irremplazable. He ahí lo que es el cuerpo.¹⁸¹

En su apuesta por la inmanencia, Spinoza en su *Ética* invita a la celebración de la vida pues no hay vida después de la muerte para el individuo; es la vida eterna de Dios, de la naturaleza la única que permanece, sobreabundante, infinita, colmada de deseo, en pos de la alegría y del placer.

Contra el mecanicismo cartesiano es Spinoza “quien continúa y radicaliza la vindicación de la opacidad irreductible y la indisponibilidad del cuerpo. El sentido es un abismo y el abismo es un cuerpo”.¹⁸² Pues recuerda que nadie sabrá jamás todo lo que puede un cuerpo.

La inmanencia del cuerpo que todavía Spinoza llama “Dios”,¹⁸³ evidentemente en sus propios términos, tomará un camino de mayor vertiginosidad en la filosofía nietzscheana y deleuziana como explicaremos en las siguientes secciones.

¹⁸¹ Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p.104.

¹⁸² Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.12.

¹⁸³ Podría pensarse, en alguna interpretación, que al usar el término Dios Spinoza todavía no puede separarse por completo de la metafísica tradicional y sigue el buscando el principio de unidad, incluso en la inmanencia. Los pasos que le faltaron para llevar su propuesta a las últimas consecuencias los darían Nietzsche y Gilles Deleuze.

El cuerpo como campo de fuerzas

La filosofía de Nietzsche es una casa con muchas puertas, o tal vez sin puerta alguna y sin paredes. Deviene como devienen los ríos y no puede aprehenderse entre las manos como tampoco se puede asir el fuego. Los temas se esconden o, más bien, viajan en fragmentos y en recovecos de los textos, no hay una única obra en la que Nietzsche hable del cuerpo, las reflexiones sobre la corporalidad van por sus textos como tigres salvajes que hay que perseguir con entereza.¹⁸⁴

El cuerpo para Nietzsche está enamorado de la tierra, de las sensaciones, desea, es capaz de afectar y de ser afectado. Es el lugar privilegiado para la experiencia de la realidad, incluso por encima de la razón. La escritura de nuestro pensador derrocha también corporalidad.¹⁸⁵ ¿Qué es el cuerpo para Nietzsche? ¿Qué hace que el cuerpo, a pesar de su aparente finitud espacial y temporal, sea para él realidad profunda, criterio de verdad y guía del pensamiento? Tal vez podamos comenzar a responder esta pregunta si indicamos que en el pensamiento acerca del cuerpo en Nietzsche pueden rastrearse dos grandes pensadores que transformaron la concepción moderna del cuerpo: Spinoza y Schopenhauer.

En 1881 Nietzsche escribe a Overbeck para comunicarle que ha encontrado un precursor en Spinoza. Más adelante Nietzsche afirmaría que al conocer la filosofía de Spinoza, su soledad se había convertido “al menos en una soledad de dos”.¹⁸⁶ ¿Qué es lo que sorprende tanto a Nietzsche de Spinoza? ¿Cuál es aquél puente que une a ambos pensadores, profundamente solitarios?

Como ya hemos expuesto, la filosofía de Spinoza tiene al menos dos puntos novedosos acerca del pensamiento de la corporalidad que no se habían considerado, al menos no sistemáticamente, en los pensadores de la Modernidad y de la antigüedad, y que Nietzsche no pudo haber pasado por alto. Nos referimos, por un lado, a la inserción del

¹⁸⁴ Debemos aclarar desde ahora que en la sección que dedicamos a Nietzsche nos guiamos principalmente por la interpretación de Gilles Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*) y de María Luisa Barcallett (*Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*).

¹⁸⁵ Cfr. Mónica B. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*.

¹⁸⁶ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.61. Los paralelismos entre las vidas de Spinoza y de Nietzsche son múltiples, basta recordar aquella mirada extraviada de Nietzsche en su internamiento al final de su vida para recordar a Spinoza y su vida “frugal y sin pertenencias, consumida por la enfermedad, este cuerpo delgado, enclenque, esta cara ovalada con sus brillantes ojos negros”. (Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, p.21). El acercamiento entre ambos pensadores es incluso más sorprendente en aquél “sí” a la vida que expresaron ambos en su obra, a pesar de los infortunios que vivieron.

cuerpo en el orden ontológico ya no como carencia sino como posibilidad de la plenitud del ser; y, por otra parte, había considerado al *conatus* como la determinación esencial de todas las cosas. Eso significaba que los entes del mundo tienen el *deseo* de esforzarse para preservarse en el ser. No es entonces la razón, un ser supremo, o un proyecto de éste lo que hace que el mundo persista. Tampoco debe olvidarse la recuperación spinozista del mundo sensible (natural) en la afirmación de que Dios y la naturaleza son *una sola* realidad.

Por eso no es fortuito afirmar que existen puentes y vasos comunicantes entre el pensamiento de Nietzsche y de Spinoza, mucho más cuando se acercan a pensar el cuerpo¹⁸⁷.

Luis Ramos-Alarcón comenta que las grandes diferencias entre Spinoza y Nietzsche, comenzando por los siglos y por su metodología: “la comprensión geométrica frente a su comprensión estética, no implican una oposición total: ambos autores comparten una ética que se opone a toda moral, [...] una ética que identifica toda pasión triste con la esclavitud humana y, por el contrario, identifica el sentido de la existencia con las pasiones alegres, la afirmación de la vida”.¹⁸⁸

Como el propio lector podrá percatarse al aproximarse al autor de *Zaratustra*, Spinoza *resuena* en Nietzsche y se une a otras resonancias, especialmente a aquella influencia que tuvo en Nietzsche un filósofo que había puesto al cuerpo como vía central de la ontología: Arthur Schopenhauer (1788-1860). A este filósofo debemos dedicarle algunas páginas porque su propuesta acerca de la corporalidad es muy valiosa para nuestro tema, además de que es de vital importancia para abordar la filosofía de Nietzsche.

¹⁸⁷ “Spinoza y Nietzsche coinciden en su crítica a toda filosofía dualista, aquella que distingue un mundo espiritual y otro material, dualismo que implica, a la vez, una apuesta por el control del primero sobre el segundo; este dualismo termina por erigirse como un idealismo que propone entidades trascendentes al mundo como la única posibilidad que permitirá al hombre dominar la materia, imponerse sobre ella”. Luis Ramos-Alarcón, “De la concepción geométrica...”, p.10.

¹⁸⁸ *Ibid.* p.1.

Escolio: El cuerpo en Schopenhauer

La realidad en Schopenhauer está constituida por una *fuerza* oscura¹⁸⁹ que es —en términos ontológicos y epistémicos— *pre-objetiva* y *pre-subjetiva*. Es decir, la realidad se conforma esencialmente por una fuerza *ciega* —en tanto que no obedece a la “luz de la razón”—. Fuerza que no es representable en objetos, ni por un sujeto, y que sólo puede ser *intuida* en su expresión a través de los fenómenos. Dicha fuerza, llamada “Voluntad”¹⁹⁰ (*Wille*) por Schopenhauer, es irrepresentable para conciencia, y sin embargo, no es para nosotros una fuerza desconocida, pues en las sensaciones y deseos del cuerpo tenemos un acceso directo a ella. Y ahí, como veremos, radica la importancia del cuerpo.¹⁹¹

En otras palabras, la Voluntad es irrepresentable en sí, pero esto no significa que sea un *uno* primordial alejado de nosotros y de la realidad. El mundo sensible, los cuerpos, humanos y objetos del mundo, para Schopenhauer están constituidos esencialmente por la Voluntad.¹⁹² Así, la Voluntad, fuerza ciega e impulsiva, a-racional, constituye la esencia de los seres y se *objetiviza* en ellos mostrándolos (mostrándose) en apariencia como individuos con voluntades propias. El cuerpo mismo es la objetivación de la voluntad:

El cuerpo entero no es otra cosa que la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación [...] la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo, y el cuerpo, el conocimiento a posteriori de la voluntad.¹⁹³

¹⁸⁹ Schopenhauer en algunos pasajes rechaza el término “fuerza” para hablar de la Voluntad porque esta se manifiesta en múltiples fuerzas pero no se agota, ni se identifica definitivamente con alguna de ellas, y porque “fuerza” en la época de Schopenhauer se relacionaba con las fuerzas mecánicas de la naturaleza. Nosotros usamos dicho término porque después de Nietzsche esta adquiere un sentido de despliegue abundante, azaroso y a-racional.

¹⁹⁰ Al concepto de voluntad, explica Patrick Gardiner, Schopenhauer le da un sentido más comprensivo que el que tiene ordinariamente, además de desear en ocasiones significa aspirar, pretender, rehuir, esperar, temer, amar, odiar, todo aquello que motive o conduzca nuestra felicidad, aversión, infortunio, placer o dolor. Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, p.226.

¹⁹¹ “[En Schopenhauer] Estamos ante lo que me atrevería a llamar el nacimiento de una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno” Sergio Rábade R., “El cuerpo en Schopenhauer”, p.135.

¹⁹² “[El lector] no sólo reconocerá esta propia esencia la voluntad, en los fenómenos semejantes al suyo, como los demás hombres y animales, sino que una reflexión sostenida le convencerá de que la fuerza que palpita en las plantas y los vegetales y aun la que da cohesión al cristal, la que hace girar la aguja magnética hacia el Polo Norte, aquella que brota al contacto de metales heterogéneos, la que se revela en las afinidades de los átomos [...] la pesantez que tan poderosa se manifiesta en toda clase de materia y que atrae la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el sol, todas estas cosas son diferentes en cuanto a fenómenos pero que esencialmente son lo mismo, son aquello mismo que él conoce de modo tan íntimo [a través de (los deseos de) su cuerpo] y superior a todo lo demás, por muy claro que parezca, y se llama voluntad. [...] sólo la voluntad es cosa en sí”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, XXI, p.125.

¹⁹³ *Ibid.*, XVIII, p.116.

Es muy importante explicar ahora, que el mundo para Schopenhauer está constituido, desde el punto de vista ontológico como Voluntad, y desde el punto de vista de los seres cognoscentes, como *representación* (*Vorstellung*) de dicha Voluntad (como objeto).

Con esto nuestro pensador quiere decir que el mundo (*Welt*) nos aparece de un modo como objeto —aprehensible en categorías del pensamiento y del entendimiento— y, de otro —a través de nuestro cuerpo— como Voluntad, como fuerza irrepresentable y sólo intuita. El mundo *representado* se sostiene en la relación sujeto-objeto, mientras que el mundo como Voluntad no puede ser nunca aprehendido por la representación.

Lo interesante de lo que hemos dicho es que el sujeto —“sujeto abierto” como veremos— al relacionarse con su propio cuerpo, se relaciona con él a partir de ambas perspectivas, como Voluntad y como representación. De esta forma, por un lado el cuerpo aparece frente al sujeto como un mero objeto entre los objetos, pero también, y en este aspecto hacemos énfasis, le aparece como aquello *inmediatamente* conocido y esencial.

Al sujeto de conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo por dos diferentes estilos: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido al principio de razón; pero luego también de otra manera, a saber: como aquello que cada uno de nosotros conocemos inmediatamente y que expresamos con la palabra: voluntad. Todo acto verdadero de su voluntad es al mismo tiempo y necesariamente un movimiento de su cuerpo.¹⁹⁴

El Schopenhauer ve que la subjetividad individual está enraizada en la corporalidad,¹⁹⁵ gracias a que ésta tiene acceso a la Voluntad “absoluta”. “Las representaciones las construimos a partir de las afecciones del cuerpo. El punto de arranque está en la sensación”.¹⁹⁶

Así, la experiencia del cuerpo para Schopenhauer elimina la dualidad cartesiana,¹⁹⁷ pues por un lado, mi *yo* depende de mi cuerpo, y por otro, sé de forma inmediata que mi

¹⁹⁴ *Id.*

¹⁹⁵ Ahora bien, debemos insistir, según lo que dice Schopenhauer, si la voluntad se expresa en los humanos como entendimiento y voluntad de conocimiento, no quiere decir que ésta se reduzca a esta forma particular. “La fuerza que atrae la piedra al suelo es esencialmente en sí y fuera de toda representación, voluntad, no habrá de atribuir a esta frase la estúpida significación de que la piedra se mueve por motivos de conocimiento sólo porque en el hombre la voluntad se manifiesta de este modo”. *Ibid.*, XIX, p.121.

¹⁹⁶ Sergio Rábade R., *op.cit.*, p.135, es evidente la cercanía con Spinoza en los postulados de Schopenhauer.

¹⁹⁷ Schopenhauer no sólo crítica la dualidad cartesiana, también advierte que el escepticismo cartesiano que duda sobre la existencia del mundo exterior está basada en el egoísmo. “Negar esta realidad [exterior], es el

cuerpo —*base orgánica* de la conciencia— está constituido de la misma sustancia de la que está hecho el mundo sensible: la Voluntad. Aun si yo sólo *conozco* el mundo ya representado, sé a través de mi cuerpo que el mundo es profundo y desbordante, que sería insensato dudar de su existencia.

Mi cuerpo me aparece entonces como necesario y todo conocimiento^o presupone el cuerpo, pues la representación para Schopenhauer no puede darse sin la función orgánico-cerebral del cuerpo. Así, Schopenhauer se distancia de la filosofía moderna en la noción de “sujeto”, en tanto que dichos filósofos “en su ansia por determinar toda experiencia según un único tipo de elemento fundamental [la razón], han descrito la conciencia humana de una forma que se aleja mucho de los hechos palpables del *autoconocimiento*”.¹⁹⁸ Lejos de la subjetividad postulada en Descartes y Kant, nuestro filósofo subraya que el cuerpo puede *experimentar la cosa en sí* y en ese sentido es superior a la conciencia que no puede representar todas mis experiencias, especialmente aquellas que cruzan los límites del entendimiento.

En pocas palabras, el individuo tiene en su cuerpo el acceso a la esencia del mundo. Ese acceso no es una vía de conocimiento porque la Voluntad no puede representarse como fenómeno. Yo no puedo *conocer* la voluntad en sí, pero puedo intuir la a través de mi cuerpo.

El privilegio del cuerpo consiste en su inmediatez, no porque carezca de la mediación de espacio, tiempo y causalidad, categorías que lo hacen, de hecho, aprehensible para la conciencia, sino que el cuerpo *supera* esas determinaciones y es la “mediación menos mediada”: en él la Voluntad se manifiesta como experiencia del absoluto¹⁹⁹ y también como materia: el cuerpo *es* en sus partes constituyentes la Voluntad objetivada.²⁰⁰

sentido del egoísmo teórico, el cual toma por fantasmas todas las representaciones, excepto la de su propio individuo, que es lo que hace el egoísmo práctico en la conducta al tratar de considerar la propia persona como lo único real, y a todas las demás como meros fantasmas” A. Schopenhauer, *op.cit.*, XIX, p.120.

¹⁹⁸ Patrick Gardiner, *op.cit.*, p.217, el subrayado es nuestro. En este punto, solamente dejemos apuntado, que Freud, no muy lejos de Schopenhauer, retomará la cuestión de la auto-conciencia y establecerá una fuerte crítica a éste postulado.

¹⁹⁹ Schopenhauer no usa directamente esta palabra en este contexto, nosotros creemos que hay elementos importantes para afirmar que la Voluntad schopenhaueriana, inaprensible, irrepresentable, etc., es absoluta.

²⁰⁰ “Al sostener que esencialmente somos Voluntad y que nuestros cuerpos (en los cuáles el intelecto se “se presenta fisiológicamente como la función de un órgano del cuerpo”) son la manifestación objetiva de esa

Las partes del cuerpo responden a los apetitos fundamentales por los cuales la voluntad se manifiesta y deben ser la expresión visible de los mismos: dientes, esófago y canal intestinal son el hambre objetivada; las partes genitales, el instinto sexual objetivado; las que manos que asen, los rápidos pies corresponden al esfuerzo ya menos inmediato de voluntad que representan²⁰¹

No hay división entre la naturaleza y mi cuerpo, entre mi conciencia y mi cuerpo, más que en la apariencia de la representación, el *continuum* de la naturaleza en mí nos señala que hay una relación innegable entre los deseos de *la* voluntad y los deseos de mi cuerpo. Y ahí Schopenhauer afirma de nuevo aquel descubrimiento que ya había señalado Spinoza con el nombre de *conatus*²⁰² y que más tarde retomaría Nietzsche: que el hombre está conformado esencialmente por el deseo de afirmarse, un deseo que nace en el todo y que se expresa necesariamente en el individuo. Ese deseo no puede ponerse a total exposición en la conciencia, pues es una fuerza oscura no objetualizable, ¿cómo podría mi conciencia categorizar lo absoluto?²⁰³

Lo que queremos que quede claro es que la voluntad es *una* con el cuerpo, y nos hace considerar al sujeto no como un ser cognoscente, a diferencia de Descartes, sino como un ser que desea, *un ser volente*.²⁰⁴

Los orígenes y manantiales de la conducta humana se localizan finalmente en ciertas tendencias e impulsos hondamente asentados. Ignoramos frecuentemente [...] el carácter

voluntad, [Schopenhauer] creyó haber abierto el camino de la persona en cuanto primariamente una mente pensante y cognoscente, con un cuerpo (concebido como una especie de apéndice innecesario) y la suposición igualmente inaceptable de que una persona puede describirse como si sus características y componentes físicos agotasen su naturaleza”. *Ibid.*, p.225

²⁰¹ A. Schopenhauer, *op.cit.*, XX, p.124. Véase el apartado que dedicamos al cuerpo sin órganos, pues Deleuze explica la aparición de los órganos de una manera semejante al considerarlos “sedimentaciones” del deseo.

²⁰² “En Schopenhauer, pues, se está retomando como modelo explicativo para las relaciones entre cuerpo propio y voluntad individual el modelo del paralelismo formulado por Spinoza”. Sergio Rábade R., *op.cit.*, p.141.

²⁰³ “¿Por qué nuestra conciencia es más nítida cuando se dirige al exterior [...] mientras que por el contrario, se oscurece al dirigirse hacia el interior [...]? Porque la conciencia presupone individualidad, pero ésta pertenece ya al mero fenómeno, en tanto que como pluralidad de lo homogéneo está condicionada por las formas del fenómeno (espacio y el tiempo). En cambio, nuestra interioridad tiene su raíz en aquello que ya no es fenómeno, sino cosa en sí, donde no bastan las formas del fenómeno, faltan las condiciones capitales de la individualidad y desaparece con ésta la clara consciencia”. A. Schopenhauer, *op.cit.*, Vol. 2, [complementos], p.317.

²⁰⁴ “Resulta difícil no considerar la teoría schopenhaueriana de la voluntad, en su sentido más general, como una protesta contra todas las explicaciones generales de las acciones humanas y de la autoconsciencia del tipo de la de Hume, tanto como contra las concepciones cartesianas que explícitamente atacó: las dos constitúan un análisis defectuoso, necesitado por ser sustituido por otro más realista”. Patrick Gardiner, *op.cit.*, p.219.

de estas orientaciones impulsivas, [...] y si los factores que realmente motivan nuestras acciones nos fueran revelados en sus auténticos colores, nos espantarían y aterrarían. [...] si llegáramos a tomar conciencia de ellos, nos daríamos cuenta de nuestra impotencia, nuestra incapacidad para cambiarnos a nosotros mismos o hacer otra cosa distinta de lo que somos.²⁰⁵

Nietzsche retoma la cuestión de que el individuo tiene a la base motivaciones e impulsos que no corresponden a un proyecto de la razón y a los que se puede acceder en el cuerpo, pero se separa, aunque no del todo, del autor de *El mundo como Voluntad* en el *lamento* que hace ante las fuerzas del mundo, pues Schopenhauer, contrario a Spinoza que veía en el propio deseo una conexión con el deseo del todo, ve que la Voluntad arrastra al individuo a una vida de fatigas y no necesariamente a la *expansión* de su ser (individual).²⁰⁶

Mientras que Spinoza pone a la base de la realidad una naturaleza atravesada por el deseo de afirmación y expansión del ser, y los seres deben confiar en sus deseos para perseverar en la existencia, a dicha afirmación “optimista” se le abre una “herida” en el pensamiento de Schopenhauer —herida que heredará Nietzsche—. Pues Schopenhauer señala que hay una lucha, una escisión entre la afirmación del todo y la afirmación del individuo. Así, a la base de la realidad no hay sólo afirmación sino un desgarramiento, una lucha de fuerzas que buscan afirmarse simultáneamente...

“Porque, para cada individuo, la Voluntad de vivir no hace más que servirse de él para hacer perdurar la vida”.²⁰⁷ Para nuestro pensador la vida no es un regalo a disfrutar sino un proceso arduo en el que el individuo tiene que *luchar* para mantenerse en su existencia. El célebre pesimismo de Schopenhauer estriba en el desánimo que surge tras descubrir que todas esas fatigas nos son impulsadas por la Voluntad y frente a ello no recibimos jamás ninguna recompensa.

La vida es un negocio cuyo beneficio no cubre para nada los gastos. Esto salta a la vista en algunos animales cuyo modo de vida es particularmente simple. Reparemos por ejemplo en el ejemplo del topo, en ese infatigable trabajador. Excavar penosamente con sus patas es la ocupación de toda su vida, rodeado por una noche eterna [...] ¿Pero qué

²⁰⁵ *Ibid.*, p.262.

²⁰⁶ Este carácter pesimista de la filosofía de Schopenhauer puede reconocerse en la primera etapa de la filosofía nietzscheana, recordemos la voz de Sileno en *El origen de la tragedia* pero Nietzsche al romper con Schopenhauer se acerca más bien a su noción de *amor fati*, el amor que se acerca a la vida y abraza todas las manifestaciones de ésta, deseables o indeseables.

²⁰⁷ Sergio Rábade R., *op.cit.*, p.145.

logra el topo merced a esta penosa vida carente de goces? Comida y apareamiento, o sea, sólo los medios con que proseguir el mismo triste derrotero y comenzar otra vez de nuevo en otro individuo. En tales ejemplos resulta obvio que entre las penosas calamidades de la vida y su ganancia no hay relación alguna.²⁰⁸

Schopenhauer advierte que la Voluntad crea a-teleológicamente,²⁰⁹ y el individuo realiza su faena vital sin ningún otro fin que la existencia misma —llena de miserias, fatigas y crueldad—. Pues lo que le importa a la Voluntad no es la permanencia del individuo sino de las especies; el individuo es arrastrado por la naturaleza a continuar la especie, incluso si en ello se le va su propia existencia.²¹⁰ ¿Más cuál es el fin para mantener las especies? Schopenhauer responde que en un examen atento veremos que “se trata de un ciego apremio, de un impulso sin fundamento ni motivo alguno”.²¹¹

Ese ciego apremio, por cruel que se esboce, significa y muestra la inmanencia de la Voluntad, que se establece como un principio autorregulado, a-racional, que no requiere hacer referencia a un Dios trascendente.²¹²

En opinión de Sergio Rábade, la recuperación del cuerpo en la inmanencia que hace Schopenhauer frente a la filosofía moderna, especialmente frente a Descartes, “no cayó en terreno baldío”.²¹³ Pues el “discípulo” más célebre de nuestro pensador, no sólo recupera la inmanencia del cuerpo sino que lo exaltará y le imprimirá mayor importancia, nos referimos evidentemente a Friedrich Nietzsche. Ya decíamos que Schopenhauer es un pensador esencial si queremos comprender la filosofía nietzscheana. En Nietzsche, como veremos inmediatamente, resuenan grandiosos los ecos schopenhauerianos y también spinozianos.

²⁰⁸ A. Schopenhauer, *op.cit.*, Vol. 2, [complementos], p.345.

²⁰⁹ En la naturaleza es fácil captar “la carencia de un fin final; en su lugar sólo se presenta un deleite momentáneo, un goce pasajero cuya condición es la carencia, mucho y duradero sufrimiento, una continua batalla, una guerra de todos contra todos donde cada cual es cazador y presa, apremio, menesterosidad y angustia, gritos y aullidos, y todo ello por los siglos de los siglos [...] ¿cuál es el crimen por el que han de sufrir tal tormento?” *Ibid.*, p.345

²¹⁰ Véase *Ibid.*, p.343.

²¹¹ *Ibid.*, p.347.

²¹² “La voluntad se revela como “devenir eterno corriente sin fin”, nada más. No existe un objetivo último preseleccionado del que se pueda decir que es tenido “a la vista” y el empleo de tales términos para describir su actividad ha de ser, en consecuencia absurdo” Patrick Gardiner, *op.cit.*, p.268.

²¹³ Sergio Rábade R., *op.cit.*, p.147.

El cuerpo: fundamento en el abismo

Después de lo que hemos expuesto acerca de Spinoza y Schopenhauer, no causará sorpresa que el cuerpo aparezca como punto de partida del pensamiento en Nietzsche, esencialmente a partir de la expresiva formulación que presenta de la muerte de Dios, en la que ya ahondamos en el Interludio.

Como veíamos, Nietzsche llama *nihilismo* el decaimiento en que la cultura occidental se ha sumergido ante la muerte de Dios. Ante la desaparición de los fundamentos trascendentes, y en una línea de pensadores que ya exploramos, Nietzsche encuentra en la corporalidad “una suerte de fundamento en el abismo y desde la errancia”.²¹⁴ Cuando Dios se ha ido, cuando no se puede apelar a una razón universal ni a un sostén ontológico que garantice la verdad, todavía ahí nos queda el cuerpo. Más no creamos que al nombrar al (propio) cuerpo como fundamento en el abismo está proponiendo un nuevo Dios, pues el cuerpo para Nietzsche es esencialmente inmanente, es expresión de las fuerzas que conforman la naturaleza.²¹⁵ (Apuntemos esto para desarrollarlo más adelante).

Lo que de entrada conviene que anunciemos es que contra la afirmación cartesiana de que “yo soy un yo que piensa”,²¹⁶ el cuerpo para Nietzsche se establece como la base de la subjetividad y de la conciencia, porque para el pensador la conciencia no proviene del alma, elemento trascendente imposible de sostenerse sin Dios, sino que es un producto del cuerpo, resultado de la interacción de las fuerzas que conforman los cuerpos, fuerzas de la propia naturaleza que no pueden explicarse como principios estables sino en eterna lucha.²¹⁷

Nietzsche propone que no es la conciencia lo que me constituye esencialmente —lo que me permite decir “yo”—, es el cuerpo el que siempre ha cobijado y determinado el pensar y sentir del hombre, como indica nuestro pensador en el *Zaratustra*:

²¹⁴ Sigfrido, *op.cit.*, p.72.

²¹⁵ La idea de lucha de fuerzas aparece desde *El nacimiento de la tragedia*, lugar en que Nietzsche opone a Dionisos y Apolo, fuerzas naturales en lucha que propician la creación de la obra de arte y a partir de las cuales crea la naturaleza. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y pesimismo*.

²¹⁶ Véase el primer capítulo de este trabajo.

²¹⁷ “Para Nietzsche de lo que carece el cuerpo es precisamente de unidad y de identidad; es decir, lo que distingue es su complejidad”, María Luisa Bacarlett, *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, p.20.

Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo [...] Instrumento del cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas <<espíritu>>, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.²¹⁸

Decir “razón”, “alma”, “conciencia”, no es sino nombrar potencias en las que el propio cuerpo se expresa. Pero ¿qué es el cuerpo en Nietzsche? Lo primero que debemos apuntar es que Nietzsche parte de la característica principal del cuerpo (humano): estar vivo. Y la vida, aquello Descartes no podía explicar con “claridad y distinción”, es lo fundamental. Zarathustra le canta a la vida una canción increíblemente bella, que nos indica la relevancia que Nietzsche le da al principio vital y creador immanente de todas las cosas:

En tus ojos he mirado hace un momento, oh vida: oro he visto centellear en tus ojos nocturnos, —mi corazón se quedó paralizado ante esa voluptuosidad. [...] Te temo cercana, te amo lejana; tu huída me atrae, tu buscar me hace detenerme; — yo sufro, ¡más que no he sufrido con gusto por ti! [...] —¡quién no te odiaría a ti, gran atadora, envolvente, tentadora, buscadora, encontradora! ¡Quién no te amaría a ti, pecadora inocente, impaciente, rápida como el viento, de ojos infantiles!²¹⁹

Nietzsche ama a la vida, aun si a veces le parece como algo “monstruoso” que más bien convendría odiar como explica María Luisa Barcelett:²²⁰

Lo monstruoso es para Nietzsche aquello que desborda, que es inmenso, y que por lo mismo es terrible. Desbordar no es sólo superar los límites, no sólo es llenar cierto espacio y rebasarlo, no es sólo demasía, es también aquello que designa lo radicalmente distinto, lo incomprensible, lo que sale fuera de las propias posibilidades de asir, de comprender o de interpretar, lo heterogéneo.²²¹

La importancia del cuerpo consiste en que en él se revela este principio vital, profundo, creador que se supera a sí mismo continuamente. Nietzsche antes del *Zarathustra* había buscado explicar la vida en *El nacimiento de la tragedia* a partir de dos principios instintivos de la naturaleza —*Apolo* (principio de la forma, de la armonía y la proporción) y *Dionisos* (principio del instinto, de la fuerza, de la intensidad, de lo amorfo—. ²²² En *el nacimiento de la tragedia* explica la creación de la obra de arte a partir de dichos principios, pues las fuerzas creadoras de la obra de arte no podrían ser otras que las fuerzas

²¹⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “Los despreciadores del cuerpo”.

²¹⁹ *Ibid.*, “La otra canción del baile”.

²²⁰ María Luisa Barcelett, *op.cit.*, p.38.

²²¹ María Luisa Barcelett, *op.cit.*, p.20.

²²² Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y pesimismo*, §1.

de la naturaleza²²³ que no aspiran nunca a la reconciliación. Porque la lucha es el terreno fértil en el que se configuran los seres.

Apolo y Dionisio, nombres de dioses que apuntan a las fuerzas que n configuran los cuerpos. Los cuerpos se revelan en Nietzsche como *campos de fuerzas*,²²⁴ tensiones entre intensidad y forma.²²⁵ Aunque aparecen frente a nosotros con una forma “definida”, todo el tiempo esa forma se ve en riesgo por las afecciones y las intensidades vitales que modifican e impulsan incesantemente los cuerpos.

Como Schopenhauer, ya decíamos que ambos son pensadores trágicos, Nietzsche ve que la vida acoge en su interior el enfrentamiento terrible de sus fuerzas,²²⁶ se expresa en ellas, es heterogénea y nunca ofrece una paz homogénea, ni un sostén firme para el conocimiento. La vida deviene incesantemente, necesita de sus contradicciones esenciales para superarse a sí misma, desbordarse.

Aquello que se desborda, aquello cuya característica principal es la demasía, lo terrible, es la vida misma [...] aquello que ya Schopenhauer denominaba “voluntad”. [...] Esta voluntad ciega que sólo aspira a acrecentarse es, así una fuerza sin forma ni proporción, es irracional en tanto que no opera con ningún fin; [...] es instintiva puesto que a lo único que puede aspirar es a acrecentarse, pero incluso aquí no hay nada obligatorio: su fuerza es tal que puede querer aniquilarse a sí misma.²²⁷

Nietzsche observa que sólo los griegos pudieron acercarse a esa verdad desconcertante en sus tragedias.²²⁸ “El pesimismo griego era, en el fondo, producto de una aguda sensibilidad por reconocer y captar lo primario y cruel del mundo”²²⁹

La experiencia de la tragedia — también podríamos decir de la música— permitía, para Nietzsche, que el hombre se asomara al fondo oscuro de la realidad, en ese momento el enfrentamiento con lo “monstruoso” provocaba la pérdida de la individualidad y de la subjetividad. Ahí “yo” “me disuelvo en el uno primordial.

²²³ Cfr. *Id.*

²²⁴ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.59.

²²⁵ El principio de la forma, es el principio en que los cuerpos pueden representarse, esta representación es necesaria para la continuidad de la propia vida en sus distintas expresiones, pues la prevalencia de lo dionisiaco implicaría la ruptura total de los cuerpos frente a las intensidades, sería imposible un cuerpo. “La vida es posible sólo ahí donde hay representaciones que nos impide ver cara a cara la intensidad de lo dionisiaco”. María Luisa Bacarlett, *op.cit.*, p.37. Cfr. F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, I, §29.

²²⁶ Cfr., *Id.*, *Así habló Zaratustra*, “La otra canción del baile”.

²²⁷ María Luisa Bacarlett, *op.cit.*, p.38.

²²⁸ Cfr. *Ibid.*, p.45.

²²⁹ *Id.*

Nietzsche recuerda que la experiencia de la tragedia sería fatal, si no fuera porque se realiza en el marco apolíneo de la belleza —la vida también toma formas y crea marcos, ilusiones—, de ahí el valor que Nietzsche le da a las ilusiones, yo no puedo mirar directamente a la vida, necesito una máscara, un velo que me permita verla sin perderme irremediabilmente.²³⁰

El cuerpo, en este sentido, es para Nietzsche también una ilusión, una interpretación, una palabra: una máscara provisional del *nudo de sensaciones* que soy, de lo que la realidad es en mí.²³¹ En otras palabras, yo designo como “cuerpo” a una serie de sensaciones y de percepciones que no puedo aprehender del todo. Esta agrupación de mis sensaciones no es cualquier ilusión, como explica Ma. Luisa Barcalett, porque a partir de la reunión de las sensaciones en la noción de una *corporalidad-yo*, “el cuerpo sería el modo humano de interpretar al mundo, el modo humano de asimilarlo, la base de todas las demás interpretaciones”.²³²

El cuerpo es entonces una gran ilusión²³³ que hace posible la individualidad, el yo, gracias a eso puedo mantener mi vida. La ilusión de la que hablamos se descubre en la experiencia dionisiaca de la tragedia donde se muestra que mi “<<subjetividad>> en el sentido de los estéticos modernos, es pura imaginación”.²³⁴

La cultura occidental olvidaría la provisionalidad de la subjetividad que se mostraba en la vivencia trágica de la existencia con la llegada de racionalismo socrático.²³⁵ Nietzsche opina que dicha visión trajo como consecuencia la depresión de la vitalidad y el rechazo al cuerpo porque trae consigo: “El odio al mundo, la maldición de los afectos, el

²³⁰ Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y pesimismo*, p.89.

²³¹ María Luisa Bacarlett, *op.cit.*, pp.49, 50.

²³² *Ibid.*, p.49.

²³³ “El cuerpo a la par que la conciencia, también es una ficción, pero es para Nietzsche una ficción menos falsa, más cercana al torrente caótico del uno primordial”. María Luisa Bacarlett *op.cit.*, p.49. Esto Gilles Deleuze lo llevará a sus últimas consecuencias, véase nuestro corolario dedicado a la noción de “cuerpo sin órganos”.

²³⁴ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y pesimismo*, §5.

²³⁵ “El Sócrates que nos presenta Nietzsche es el filósofo racional que al despreciar el instinto y hacer caso omiso del sustrato irracional del mundo, encierra al pensamiento del hombre en la estrecha cápsula de lo representable, de lo comunicable”. María Luisa Bacarlett, *op.cit.*, p.45. Véase también la sección que dedicamos a Platón en esta tesis.

miedo a la belleza y la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada”.²³⁶

De ahí el rechazo que Nietzsche siente por Sócrates, o al menos por la interpretación que hace de éste, pues Nietzsche ve la realidad sensible como la expresión de la gran vida, ¿cómo renunciar a esta experiencia profunda? La realidad aparece como una lucha de fuerzas en donde unas dominan a veces y otras son dominadas. Así, los cuerpos en Nietzsche están definidos en la relación entre fuerzas dominantes y dominadas. El cuerpo, como dijimos es un campo de fuerzas. Un campo de lucha en donde se anuncia la situación trágica del hombre, que inserto en el devenir del mundo no puede aferrarse a una identidad fija, a un yo “puro” y bien delimitado.²³⁷

Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera entran en relación: por eso el cuerpo siempre es fruto del azar [...] El cuerpo viviente es un producto arbitrario de las fuerzas que lo componen y descomponen; es una pluralidad de fuerzas irreductibles.²³⁸

La relación de las fuerzas expresan cualidades que las muestran como activas o reactivas.²³⁹ “Las fuerzas activas escapan a la conciencia, pues la conciencia es esencialmente reactiva y <<la gran actividad [de las fuerzas] es inconsciente>>.”²⁴⁰ Lo activo en Nietzsche estaba ya expresada en *El nacimiento de la tragedia* bajo la figura de lo dionisiaco, pues lo dionisiaco es el principio de libertad, de voluptuosidad y de transformación, es una fuerza que desborda vida.²⁴¹ Las fuerzas reactivas, al contrario, se sedimentan, y pueden ser aprehendidas por la conciencia, pero en ellas no se encuentra la afirmación ni el *poder de afirmar*. Lo que hay entre las fuerzas es una relación de lucha, una “Voluntad de poder” (*Wille zur macht*), en la que cada una busca afirmarse.²⁴²

²³⁶ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, “Ensayo de autocritica”, §1.

²³⁷ Nietzsche opina en *El nacimiento de la tragedia*, que la tragedia en Grecia era justamente la conjuración del pesimismo que surge en esta tragedia vital: lo irreconciliable entre la finitud de mi individualidad y la infinitud de la realidad que me rodea. “La fortaleza del pesimismo, tal y como Nietzsche lo concibe para la Grecia presocrática, estriba así, en aquella intuición que sabe lo trágico de la existencia, de su falta de seguridad y de sus pocas certezas. Es también el convencimiento de que detrás de toda forma bella se esconde la terrible realidad del mundo, el fondo primigenio donde la individualidad y las formas se diluyen en pura intensidad”. María Luisa Bacarlett, *op.cit.*, p.34.

²³⁸ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.73.

²³⁹ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.59.

²⁴⁰ Sigfrido *op.cit.*, p.73.

²⁴¹ Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, §1.

²⁴² Cfr. F. Nietzsche, *La voluntad de dominio, ensayo de una transmutación de todos los valores*. Siguiendo a Crescenciano (*Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*) divergimos de la

Y lo esencial es la *afirmación*, explica Nietzsche, porque sólo afirmando nuestras potencias estamos en la posibilidad de crear. Y crear es lo importante, como explica *Zaratustra* a los hombres superiores,²⁴³ en la creación yo uso el poder creativo que existe en la naturaleza, en mi cuerpo *yo camino con mis propias piernas*: “Si queréis subir a lo alto, ¡emplead vuestras propias piernas! ¡No dejéis que os lleven hasta arriba, no os sentéis sobre espaldas y cabezas de otros!”.²⁴⁴

Mi propio cuerpo me invita a la lucha, él mismo se contradice, necesita superarse a sí mismo: “¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo el que desesperó del cuerpo”.²⁴⁵ Así el cuerpo encarna la *Voluntad de poder*, aquél *pathos* que atraviesa a los seres como acontecimiento elemental de la vida²⁴⁶ —hagamos notar los ecos spinozistas y schopenhaueriana en esta noción—. Con la noción de Voluntad de poder Nietzsche expresa que el cuerpo vivo busca aumentar su poder y extender la vida. Más no será sino el superhombre —aquél hombre que puede crear nuevos valores y afirmarse vitalmente— el que puede lograr a cabalidad dicha meta y de esa manera es que libera al cuerpo de ser un mero instrumento para la conciencia y lo vuelve el centro de gravedad de la vida humana.

Una nueva voluntad enseñó yo a los hombres: ¡querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y llamarlo bueno y no volverse a salir a hurtadillas de él, como hacen los enfermos y moribundos [...] estos ingratos se imaginaron estar sustraídos a su cuerpo y a esta tierra. Sin embargo, ¿a quién debían las convulsiones y delicias de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra.²⁴⁷

Nietzsche pide que se ame el cuerpo, porque amarlo es amar la vida, aquel principio irreductible, desbordante, que vale por sí misma.²⁴⁸ En la afirmación de la vida no necesito crear mundos transmundanos, ni valores trascendentes que limiten mi posibilidad de crear. Vivir la corporalidad es ser fiel a la vida, tierra que me sostiene, abundante, terrible y creadora, única posibilidad de expansión de mi existencia.

interpretación que hace Heidegger de la “voluntad de poder” como “voluntad de dominio” y más bien vemos interpretamos el concepto nietzscheano como “voluntad de afirmación”. Es decir, no pensamos que las fuerzas busquen dominar a las demás fuerzas, sino que las fuerzas entran en lucha porque cada una de ellas quiere afirmarse.

²⁴³ Cfr., F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “Del hombre superior”.

²⁴⁴ *Ibid.*, “Del hombre superior”.

²⁴⁵ *Ibid.*, “De los transmundanos”.

²⁴⁶ Sigfrido, *op.cit.*, p.72

²⁴⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De los transmundanos”.

²⁴⁸ *Ibid.*, “La canción del noctámbulo”.

Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra!²⁴⁹

Así, a partir de la experiencia del cuerpo, Nietzsche descubre un método que consiste en el rastreo y la valoración de las fuerzas,²⁵⁰ que permite evitar el desprecio al cuerpo y a la sabiduría que este posee: la genealogía.

A través de la genealogía Nietzsche observa que el cuerpo en occidente ha sido intoxicado a través de la historia con los ritmos de trabajo, las fiestas religiosas, los venenos, hábitos, valores y leyes.²⁵¹ “Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora”.²⁵² Incluso el propio lenguaje ha sido la institucionalización de la cultura represora y nihilista que ha negado al cuerpo. Sigfrido E. Marín explica que por eso “Nietzsche establece la relación de alteridad entre cuerpo y lenguaje, en la medida en que el lenguaje, al crear la ilusión del primado de la conciencia, esclaviza el cuerpo y sus poderes en función de su vínculo con entidades abstractas”.²⁵³

La historia vista desde la genealogía muestra el *nihilismo* en que la cultura occidental ha decaído. Retomar la vía del cuerpo se hace inminente para el pensador germano en pos de la creación de nuevos valores. Creación que se vio interrumpida en la domesticación moral y religiosa a la que las civilizaciones occidentales han estado sometidas durante siglos. La consecuencia es que el cuerpo nos parezca un extraño, un lugar oscuro, mero útil del sujeto, herramienta desconocida que no puede asumirse con plenitud.

Una de las manifestaciones centrales del nihilismo reside en la voluntad de mortificación del cuerpo. El ingreso del hombre al reino moral [civilizatorio] significó una violenta separación con su animalidad salvaje. Los instintos de fuerza, placer, fecundidad, en suma los instintos vitales [...] fueron condenados a muerte.²⁵⁴

²⁴⁹ *Ibid.*, “De los transmundanos”.

²⁵⁰ *Cfr. Id.*, *La genealogía de la moral*, I, 2. También véase Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.7.

²⁵¹ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.66 *Cfr.* F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

²⁵² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De los transmundanos”.

²⁵³ Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.70, a esto agrega “En la medida en que el cuerpo es apresado por la conciencia, deja de solidarizarse con los impulsos que lo atraviesan, y se convierten en un producto de la razón, en un autómatas- como dijera Descartes”. Véase al respecto el preámbulo de la presente investigación.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.67.

Pero el cuerpo es esencial, señala Nietzsche, a pesar de que éste se haya reducido a ser la fuente del mal y se haya proscrito la carne. *Zaratustra* canta una y otra vez su admiración y fidelidad a la corporalidad.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. [...] 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: ésta no dice yo, pero hace yo.²⁵⁵

Nietzsche se guía por la tierra, por el amor al cuerpo, por eso antes de ser un genealogista que apunta las fatalidades de la cultura y el nihilismo escondido tras los valores morales, es ante todo un pensador alegre, “un pensador festivo de pies ligeros”,²⁵⁶ que invita al baile para que el cuerpo esté en concordancia con las fuerzas activas, creadoras de la vida.²⁵⁷

Levantad vuestro corazones, hermanos míos, ¡arriba!, ¡más arriba!, y ¡y no me olvidéis tampoco las piernas! Levantad también vuestras piernas, vosotros buenos bailarines, [...] Es mejor estar loco de felicidad que estarlo de infelicidad, es mejor bailar torpemente que caminar cojeando.²⁵⁸

El cuerpo-yo (conclusiones provisionales)

Quien está en el sol y cierra los ojos,
comienza a no saber qué es el sol
y a pensar muchas cosas llenas de calor.
Pero abre los ojos y ve al sol,
y ya no puede pensar en nada,
porque la luz del sol vale más que los pensamientos de
todos los filósofos y de todos los poetas.

Alberto Caeiro, *El guardador de rebaños*

Es imposible hacer un recuento exhaustivo de los pensadores que hemos expuesto en este capítulo, aun en un trabajo que abordara específicamente a cada uno de ellos habría que dejar fuera cosas importantes. En el caso de Nietzsche, quien posee una obra tan rica y cambiante, sólo hemos podido apuntar algunos aspectos de su filosofía en relación con el cuerpo.

²⁵⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “Los despreciadores del cuerpo”.

²⁵⁶ “Nietzsche no ve ningún motivo para el desaliento o el pesimismo reinantes. Es en ese sentido que considera a la decadencia y crisis culturales como una oportunidad inédita de creación, y por tanto de superación del nihilismo”. Sigfrido E. Marín, *op.cit.*, p.67.

²⁵⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “Del espíritu de pesantez”.

²⁵⁸ *Ibíd.*, “Del hombres superior”.

Lo que nos parece particularmente importante en el pensamiento de Nietzsche, especialmente en el *Zarathustra*, es el papel que le da al cuerpo en la formación de la subjetividad. En Nietzsche tenemos ante nosotros una nueva noción de ser humano y de “yo” que no parte de categorías trascendentales ni de elementos trascendentes como el alma o un espíritu racional; es un yo que se construye en las experiencias del cuerpo:

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría.²⁵⁹

Lo que nace en Nietzsche es una subjetividad que se conforma en la experiencia de la propia corporalidad, porque es la corporalidad. Nietzsche de esta manera no sólo recobra la confianza y la densidad del cuerpo, sino que advierte la importancia de los cuerpos del mundo en tanto que son expresiones de las fuerzas primordiales de la realidad.

No dejemos de ver que la subjetividad, el yo, se vuelve una *máscara* en Nietzsche, y el pensador en dicha postulación se erige como uno de los más duros críticos a una noción de subjetividad cerrada y propone, con alegría, una noción de subjetividad que está anclada en la corporalidad. Porque a Nietzsche le parece imposible ignorar la “sabiduría” que obtenemos en los instintos y en la experiencia sensible de nuestro cuerpo.

En nuestro pensador se expresa y adquiere fuerza aquella intuición que recorrió a Spinoza y a Schopenhauer en sus pensamientos; que el cuerpo revelaba algo profundo de la realidad, que no era mera exterioridad, prescindible para el ser del mundo.

Nietzsche aumenta el vértigo de la “caída” hacia el cuerpo, pues mientras que en Descartes el acto de conocimiento y en la experiencia quedaba intacto la individualidad, el yo, en Nietzsche en cada uno de estos procesos: conocimiento y experiencia —sostenidos ahora en la corporalidad— se pone en juego el sujeto y se transforma continuamente. Su transformación es tan grande que sólo queda el propio cuerpo como asidero de un devenir impredecible.

Vemos ahora que el cuerpo, lejos de la dualidad cartesiana, o de necesitar la dirección del alma, “no es ni estúpido, ni impotente”,²⁶⁰ para decirlo con Nancy, pues como Nietzsche nos ha indicado, le convienen otras categorías...

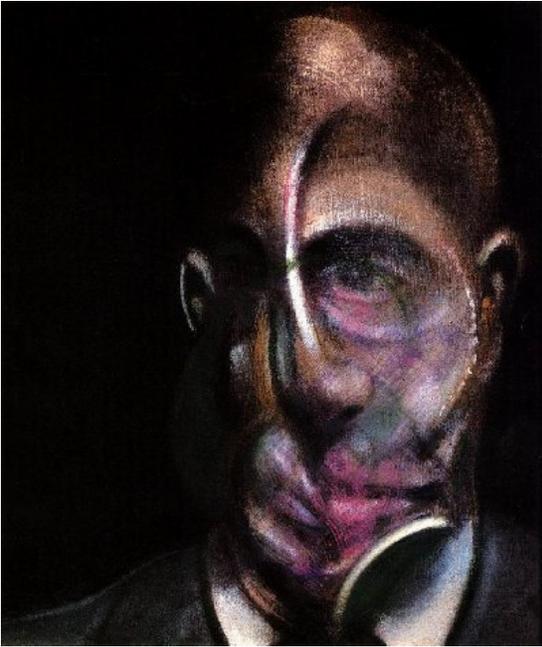
²⁵⁹ *Ibid.*, “Los despreciadores del cuerpo”.

²⁶⁰ Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p.14.

“Hay mas sabiduría razón tu cuerpo que tu mejor sabiduría” dice Nietzsche en el *Zarathustra*²⁶¹ y lo que tal vez quiere decir —recordando el epígrafe de esta sección— es que se puede hablar y decir innumerables cosas sobre el cuerpo, como hasta ahora nosotros lo hemos hecho, pero nada de eso puede compararse con la experiencia del propio cuerpo y con las experiencias que otros cuerpos nos provocan. El lenguaje y las categorías del pensamiento no pueden aprehender la riqueza que el cuerpo posee en sus experiencias. En otras palabras, parafraseando a Fernando Pessoa, heterónimo de Alberto Caeiro, la experiencia del cuerpo es más valiosa y profunda que las palabras de todos los filósofos y de todos los poetas.

Con Nietzsche nos damos cuenta que la grandeza del cuerpo nos ha aparecido, tengámoslo claro, sólo cuando hemos hablado, pensado, desde la inmanencia, desde la experiencia de la carne; vivencia profunda, angustiante, danzante, alegre... en ocasiones incluso infinita.

²⁶¹ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “Los despreciadores del cuerpo”.



Francis Bacon, *Autorretrato* (1971)

El sábado 4 de noviembre de 1995, Gilles Deleuze se quitaría la vida decidiendo arrojarlo por la ventana de su apartamento [...].El bólido-suicida se percataría de que hay una vertical infinita que cuestionaría la existencia en términos de su autenticidad: descubriría que él mismo es esa vertical absoluta que cae sin remedio. [...] ¿Qué es lo que pasa con la caída de un cuerpo vivo lleno de energía? ¿Qué pasa con el punto de vista de un cuerpo vivo cuya existencia cae ante una gravosa inminencia? [...] Quizá sea un cuerpo-luz el que sobrevenga [...], quizá en esa caída la gravedad transforme la energía de ese cuerpo vivo, y quizá ello signifique una suerte de renacimiento...

Adrián Romero Farías, “Línea de Vuelo”

Corolario

El cuerpo sin órganos

Tal vez la propuesta que lleva a consecuencias más profundas lo que Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche habían advertido acerca del cuerpo —que está atravesado esencialmente por el deseo—, es la que hace Gilles Deleuze en la noción de “cuerpo sin órganos” (CsO),²⁶² concepto que el pensador francés hereda de Antonin Artaud,²⁶³ quien fuese lector ávido de la propuesta nietzscheana acerca de la corporalidad, misma que inspiró su propuesta para “corporalizar el teatro”.

En el cuerpo sin órganos, Deleuze le confiere al cuerpo el estatuto de la inmanencia. La inmanencia “no lo es respecto de alguna instancia superior a toda la realidad, ni de un sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas”.²⁶⁴ El cuerpo es inmanencia, intensivo, a-conceptual, impersonal, “inmanencia pura que implica los acontecimientos o singularidades que se actualizan en los sujetos y en los objetos”.²⁶⁵

En otras palabras, Gilles Deleuze en la propuesta del cuerpo sin órganos se aleja no sólo de la referencia a una divinidad o a algún elemento trascendente para explicar el cuerpo, se aleja también de aquella concepción que la historia de la filosofía le había atribuido a la corporalidad, y que, como advertimos en el segundo capítulo, había comenzado a derrumbarse en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche: la organicidad. Pues en dicha concepción “el organismo se pega al cuerpo y lo articula en una unidad que impide la depravación”.²⁶⁶ El *organismo* corporal está ceñido a sí, sus partes dependen una de otras y se impide así cualquier elemento extraño, cualquier comportamiento extraño, impidiendo la expresión de otras fuerzas, como si hubiera algo trascendente que determinara al cuerpo desde fuera. “La noción de organismo supone unidad, carácter unitario. Y los cuerpos sin órganos [son] alusivos a los desbordamientos de la vida”, explica Sonia Torres Ornelas.²⁶⁷

²⁶² Gilles Deleuze, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*.

²⁶³ “<<Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano>>” *Ibíd.*, p.156. Cfr. Antonin Artaud, *El teatro y su doble* y Camille Dumoulié, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*.

²⁶⁴ Sonia Torres, “Cuerpo sin órganos. Dos regímenes”, p.1.

²⁶⁵ *Id.*

²⁶⁶ *Id.*

²⁶⁷ *Ibíd.*, p.9.

Los cuerpos son desbordamiento, (sobre) abundantes, como afirmó Nietzsche, no se sedimentan en una única unidad, en una única forma, bajo una sola fuerza, por eso el cuerpo sin órganos no es uno solo, cada uno tiene sorpresas, variantes e imprevistos, los cuerpos sin órganos no tienen órganos sino intensidades:

Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. [...] Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponda a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad.²⁶⁸

Deleuze explica, sin embargo, que el cuerpo sin órganos no debe comprenderse como lo contrario a los órganos, sino contrario a la *organización* de los órganos, es decir, al organismo.²⁶⁹ El *enemigo* es el organismo. “*El cuerpo es el cuerpo. Está solo. Y no tiene necesidad de órganos. El cuerpo nunca es un organismo. Los organismos son los enemigos del cuerpo*”.²⁷⁰

Torres Ornelas señala que para pensar el cuerpo con Deleuze se debe ir más allá de los sedimentos de la organicidad y dejar abierta la unidad del sujeto y del cuerpo, para “considerar el régimen de las estrías y coagulaciones”.²⁷¹ Pues Deleuze busca restaurar el poderío del cuerpo tal y como es experimentado en el arte, “en la impotencia esencial del pensamiento”²⁷², como ya lo había sugerido Antonin Artaud: “el 28 de noviembre de 1947 Artaud [cuando] declara la guerra a los órganos para acabar con el juicio de Dios [— principio organizador—] y recupera la crítica que hace al cine surrealista enamorado de los elementos oníricos”.²⁷³

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato del CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil.²⁷⁴

²⁶⁸ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.158.

²⁶⁹ “Los órganos se distribuyen en el CsO, pero precisamente se distribuyen en él independientemente de la forma organismo, las formas devienen contingentes, los órganos sólo son intensidades producidas, flujos, umbrales y gradientes”. *Ibid.*, p.169.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.163.

²⁷¹ Sonia Torres, *op.cit.*, p.2

²⁷² *Id.*

²⁷³ *Id.*, nota 1.

²⁷⁴ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.164.

El cuerpo sin órganos está en marcha cuando el cuerpo se harta de sus órganos o cuando los pierde, convive con los elementos del cuerpo sedimentado: un vientre, un ojo, una boca... Es en el cuerpo sin órganos en donde se compone un organismo, “sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran en esas relaciones de composición que llamamos organismo. El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! [...] ¡me han robado mi cuerpo!”.²⁷⁵ El juicio de Dios, el principio de organización trascendente, arranca el cuerpo de lo sensible, de la inmanencia y le hace un organismo. Por eso Deleuze clama: “Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel”.²⁷⁶

Como en el cine moderno, el cuerpo sin órganos desarticula las unidades y se vuelve imágenes, devenires, movimiento, tiempo, es finalmente el cuerpo sin Dios. Porque es el cuerpo inserto en un nudo de fuerzas inmanentes, pre-organizado, es el cuerpo pensado a partir de la vía del deseo y no desde la subjetividad y la autoconciencia. Así el cuerpo sin órganos es indeterminable, “pues se trata del campo de la inmanencia del deseo”.²⁷⁷

“Hay un gozo inmanente al deseo, como si se llenase a sí mismo y de sus contemplaciones, y que no implica ninguna carencia, ninguna imposibilidad, pero que tampoco se mide con el placer.”²⁷⁸

El deseo, habíamos señalado a lo largo de las últimas secciones de este trabajo, aparece en las filosofías onto-estéticas como lo ontológicamente anterior al cuerpo, es decir lo que lo posibilita y lo que se configura en él, ejemplo de ello es el *conatus* espinosista, la voluntad schopenhaueriana o la Voluntad de poder en Nietzsche. Deleuze retoma esta intuición de que el deseo está a la base de la corporalidad, e impide que “los sacerdotes lo arranquen de su campo de inmanencia”.²⁷⁹ Pues el deseo para Deleuze será siempre primordialmente inmanente.

Para nuestro pensador el deseo se ha emancipado de la ley negativa, la regla extrínseca y el ideal trascendente. Esto significa que el deseo deja de comprenderse bajo la

²⁷⁵ *Id.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p.157.

²⁷⁷ *Ibid.*, p.159.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.160.

²⁷⁹ *Ibid.*, p.159.

ley negativa de la carencia, también deja de comprenderse bajo la limitación de la regla que lo convierte en mera búsqueda del hedonismo y lo orgiástico. El pensador francés rechaza con ello la comprensión del deseo como ideal trascendente, donde éste no se comprende como inscrito en el deseo mismo sino más bien como búsqueda de un fin ulterior. Al contrario de esto, para Deleuze “el deseo es activo, artista, conquistador, pura donación. Hay en él un gozo inmanente. No deseamos algo: deseamos desear”.²⁸⁰

Además Deleuze señala que el deseo es el verdadero cuerpo sin órganos, inmanente, rizomático, diferenciado del placer, pues el placer es la afección de una persona, “el único medio que tiene una persona para volver a *encontrarse a sí misma* en el proceso del deseo que la desborda”.²⁸¹ El placer es un proceso de reterritorialización, donde el individuo se encuentra a sí mismo tras la vertiginosidad del deseo.

El deseo es aquel espacio anterior al cuerpo que alude directamente a la indecibilidad del cuerpo.²⁸² El cuerpo sin órganos es contemporáneo a los cuerpos organismos, pero es ontológicamente anterior. Escapa a las estructuras organizativas; es mero flujo de deseo.

El cuerpo sin órganos es deseo, pero el deseo no es la causa del cuerpo, ni su origen, sino un flujo que convive con los sedimentos. Por eso el CsO en realidad no es “anterior” más que lógicamente al organismo, “es adyacente a él y no cesa de deshacerse”.²⁸³

En el cuerpo para Deleuze se da una unidad sintética de las fuerzas del sentir en tanto sentir-ser-sentido, pues las cosas del mundo “son un anexo o una prolongación de él mismo, son parte de su definición plena y el cuerpo está hecho con la materia misma del mundo”.²⁸⁴ El cuerpo es primordialmente inmanente, inserto en la realidad sensible, configurándose en él, por eso el campo de inmanencia “no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo”.²⁸⁵ Pues en el cuerpo lo interior y lo exterior forman parte de una misma inmanencia.

²⁸⁰ Sonia Torres, *op.cit.*, p.3.

²⁸¹ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.161.

²⁸² Véase, Sonia Torres, *op.cit.*, p.3.

²⁸³ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.168.

²⁸⁴ Sonia Torres, *op.cit.*, p.4, haciendo referencia a Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 63-65.

²⁸⁵ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.162.

El cuerpo sin órganos no es materia ni espíritu, sino ambas cosas a la vez.²⁸⁶ En el cuerpo hay pensamiento y corporalidad en el pensamiento. “Los cuerpos movilizan el pensamiento; el cerebro inviste los cuerpos”.²⁸⁷

Deleuze, aclara que el cuerpo sin órganos, a pesar de su constante devenir es consistente, pero tan sólo como un componente de paso, es una *meseta*, consistencia que sin embargo no deja de ser interrumpida por los afectos. “Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana vuelva a formarse [...] y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante”.²⁸⁸

Así, el cuerpo es una organicidad provisional que dura lo que dura una postura amorosa, una danza, una paso de la caminata. El deseo atraviesa los cuerpos orgánicos y los muestra como cuerpos sin órganos “por los que pasa el polvo y el humo”.²⁸⁹ El arte en el cineasta Pier Paolo Pasolini o en el pintor Francis Bacon ha mostrado muy bien este proceso en la “génesis de un cuerpo que no puede decirse es mi cuerpo, o tu cuerpo, sino solo un cuerpo, una bruma brillante, un vaho amarillo e inquietante”.²⁹⁰

La filosofía a través de la abstracción ha despojado al cuerpo de su sensibilidad y lo ha sometido a la absurda tiranía del yo bajo la separación del cuerpo y alma. El cuerpo sin órganos se ha liberado del yo. Entonces “el ojo ya no revela ni elimina nada, se prolonga en la línea de la hierba, viajero ignorante. Mi cuerpo deberá devenir un rayo perpetuo de luz cada vez más intenso. Antes de que vuelva a ser hombre, tal vez existiré como parque”.²⁹¹ Desarticular el yo es una manera de hacerse un cuerpo sin órganos.

El cuerpo sin órganos es una mezcla de cuerpo y alma, inmanencia y trascendencia, mezcla de interior y exterior. “El antes y el después en el puro devenir de un cuerpo que no ha aprendido a decir Yo”.²⁹² Además el cuerpo sin órganos es siempre un lugar, un plan y

²⁸⁶ Sonia Torres, *op.cit.*, p.7.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.8.

²⁸⁸ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.165.

²⁸⁹ Sonia Torres, *op.cit.*, p.5.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.6. Reproducimos en la p.80 uno de los autorretratos que el pintor Francis Bacon se hiciese en 1971. El propio Deleuze aborda la pintura de Bacon en *Lógica de la sensación* porque considera que el artista muestra el devenir de la fuerzas.

²⁹¹ Sonia Torres, *op.cit.*, p.6.

²⁹² *Ibid.*, p.7.

un colectivo, flujo que cruza elementos, cosas, vegetales, potencias, fragmentos, umbrales abiertos y cerrados.

Por eso la noción de cuerpo sin órganos para Deleuze, recupera las tres plagas contra las que ha luchado el psicoanálisis: melancolía, hipocondría y depresión, y desafía a aquellos discursos que demandan ¡serás un yo!²⁹³ En esta comprensión de la corporalidad se entiende que en el ser humano hay *otro plan*, un camino oscuro, informe, que la conciencia no ha penetrado, y que tal vez no pueda penetrar sin perderse ella misma,²⁹⁴ un plano que envuelve a la conciencia “como una prolongación no esclarecida, o como una amenaza, según los casos”.²⁹⁵

Nos preguntamos ¿Qué es el cuerpo sin órganos?, pero ya estamos en él. Deleuze nos dice que nunca acabamos de conseguirlo. ¿Qué es el cuerpo sin órganos? Es un límite pero ya se está en él “en él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos”.²⁹⁶ El cuerpo sin órganos es un camino inacabable, porque es un límite inmanente, es la relación en la que algo se transforma.

El cuerpo sin órganos es lo que queda cuando se ha “desarticulado el organismo prudentemente, cuidando [sólo] algunos jirones de subjetividad y algunos territorios apenas significantes para apoyar un pie”²⁹⁷ hacia otras tierras.

Deleuze refiere a Spinoza al hablar de corporalidad sin órganos, pues éstos cuerpos son “atributos, sustancias o potencias intensivas inseparables de sus modos [...] El cuerpo sin órganos es el deseo, pura inmanencia que roza la herejía [...] Cuerpos amantes, de éxtasis, de danza, asignificantes y descentrados, excesivos, rizomáticos”.²⁹⁸

Experimentar el cuerpo sin órganos, comprenderlo de dicha manera, no significa deshacerlo o enfrentarlo sin más a la muerte, se trata de abrir el cuerpo a las sensaciones, a las experiencias que cuestionan su organicidad. En palabras de Deleuze es “abrir el cuerpo

²⁹³ *Ibid.*, p.8.

²⁹⁴ Esto recuerda a la noción de Voluntad de Schopenhauer que no admite la penetración de la conciencia.

²⁹⁵ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.165.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.156.

²⁹⁷ Sonia Torres, *op.cit.*, p.9.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 7- 8.

a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones”.²⁹⁹

²⁹⁹ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.164-165.

Sabiduría. Que tu cuerpo no se convierta en estatua ni en tumba, cadáver antes de la agonía, muerte antes de morir; evita toda anestesia, droga, narcótico; ten cuidado del torpedo o de la torpeza de la lengua y de la filosofía; huye de las culturas de la prohibición. La sabiduría emana el cuerpo: el mundo de la sapiencia y los sentidos la reciben, respeta lo dado gratuito, acoge el don.

Michel Serres, *Los cinco sentidos*.

Conclusiones **(siempre provisionales)**

Nuestra tesis partió de varias preguntas y de una afirmación que conviene que repitamos ahora: que la concepción de “Dios” y del “cuerpo” son dos elementos que se afectan mutuamente en el pensamiento, y que cuando “Dios”— entendido como fundamento, causa, o principio trascendente— desaparecía como una vía válida para el pensamiento, entonces el cuerpo recuperaba su “densidad” ontológica.

A lo largo de este trabajo hemos hecho un recorrido para ahondar y probar dicha afirmación. En un primer capítulo observamos la manera en que el cuerpo se explicaba en Platón y Descartes y cómo era insertado por estos pensadores en una ontología sostenida en elementos trascendentes, en otras palabras, buscábamos cuál era el papel del cuerpo en una onto-teología. En ambos autores hicimos hincapié en que mientras la realidad se sostenía en un principio trascendente, racional y “puro”, el cuerpo (los cuerpos del mundo también), al menos en interpretaciones tradicionales de estos pensadores, aparecía como un mero fantasma, como un ente dependiente de los principios trascendentes incapaz de explicarse desde un principio inmanente. Afirmábamos además, en dichos pensadores, que esta explicación del cuerpo, a partir de la trascendencia, facilitaba a los pensadores la postulación de un punto, alma o mente, inmune al devenir corporal que sostuviera la subjetividad —la posibilidad de decir “yo”—.

Señalábamos, y subrayamos esto, que los proyectos de Platón y Descartes aparecían como incompletos, porque no lograban establecer un punto verdaderamente autónomo para la subjetividad. Sus filosofías, que pretendían dar un paso atrás respecto de la *contingencia* del cuerpo, estaban, sin embargo, atravesadas por la corporalidad, ejemplificamos esto último a través del lenguaje eminentemente corporal que usaron para exponer su pensamiento.

En el breve interludio que siguió al primer capítulo, nos detuvimos a explicar el proceso de “la muerte de Dios” en la formulación de F. Nietzsche, señalábamos que 1) no se trataba de algo totalmente novedoso, puesto que era la expresión de procesos históricos al interior de la filosofía, 2) que no se trataba tampoco de una cuestión de pérdida de fe, sino de la eliminación de los principios trascendentes, “Dios”, como vías válidas del

pensamiento. 3) Que la postulación de la muerte de Dios implicaba la reformulación de las ontologías y también de la subjetividad.

En el segundo capítulo exploramos algunas ontologías que surgieron a partir de la muerte de Dios, específicamente nos interesó cómo se comprendía el cuerpo y el mundo sensible (mundo de cuerpos), a partir de las ontologías de Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche. Obtuvimos conclusiones interesantes:

1) Que el cuerpo a partir de la muerte de Dios obtiene un lugar privilegiado, puesto que la filosofía, obligada ahora explicar desde la inmanencia no puede ignorarlo.

2) Que los cuerpos se incluyen dentro del orden ontológico como lugares primordiales en los que se expresa el *ser* del mundo. Explicar los cuerpos en los pensadores que abordamos resulta primordial para la explicación de la realidad.

3) Que los cuerpos dejan de considerarse como mera contingencia y se convierten en expresión de la divinidad inmanente (Spinoza), expresión del uno primordial (Schopenhauer) o como campo de expresión de las fuerzas esenciales de la realidad (Nietzsche).

4) Que sin un Dios racional que fundamente el mundo, se postulan principios inmanentes a la base de la realidad, principios siempre móviles, en constante devenir. De otra manera no se podría explicar la constante transformación de la realidad sensible.

5) Una de las consecuencias que nos resultaba particularmente interesantes era el lugar que se le da al deseo en las ontologías estéticas de nuestros pensadores. La importancia de esto es mayor si se nota que el deseo pone en cuestión la subjetividad, y por eso en los pensadores que expusimos en el segundo capítulo encontramos una subjetividad abierta que no podía clausurarse en categorías finales. Revisamos cómo Spinoza establece al *conatus*, *deseo* de perseverancia en el ser como determinación esencial de los seres; Schopenhauer, por su parte proponía la noción de “Voluntad”, *deseo* de persistencia de las formas como fondo esencial de la realidad, y Nietzsche proponía una ontología de fuerzas, primeramente expresadas por Apolo y Dioniso y después por la Voluntad de poder, *deseo* de afirmación.

En el corolario que siguió al segundo capítulo expusimos la noción deleuziana de “Cuerpos sin órganos” y señalamos que llevaba a sus últimas consecuencias, o al menos las últimas en nuestros tiempos, a la propuesta spinoziana, schopenhaueriana y nietzscheana en tanto que establece el sustrato de la corporalidad en el deseo, y esto hace que la noción de subjetividad, ya en tensión, sufra mayores debilitamientos.

Después del recuento y presentación de ideas que hicimos en el segundo capítulo, consideramos que se demostró satisfactoriamente la relación de afección entre los conceptos de *corporalidad* y de *Dios*, especialmente en el contraste que surgió en los dos capítulos principales de nuestro trabajo. También se confirmó que la postulación de elementos trascendentes le restan densidad epistémica y ontológica a la corporalidad.

Debemos apuntar además que durante el desarrollo de la investigación anotamos que la relación cuerpo-Dios no sólo tenía consecuencias interesantes en la ontología del mundo, sino también en términos de formación y crítica de la “subjetividad”. Sin embargo, tenemos que aceptar que sólo pudimos abordar sucintamente dicha tesis, esperamos poder ahondar en ella en futuros trabajos.

Otro punto que no se pudo abordar por la naturaleza de la tesis, pero que quisiéramos apuntar como pendiente es justamente que la tensión Dios-cuerpo tiene en cada época y pensador consecuencias insoslayables no sólo en campo teórico sino en diversos ámbitos prácticos. Queda pendiente el análisis de las consecuencias de esta tensión entre trascendencia e inmanencia en la economía, la política, la medicina, la ética, entre muchos otros.

De las anteriores nos hubiera gustado desarrollar especialmente las consecuencias económicas y sociales, fundamentalmente porque si bien hemos expresado una “liberación” de la corporalidad en el campo de la filosofía, parece que dicha liberación no ha sido posible en diversos ámbitos sociales y económicos. ¿Sería posible una liberación en dichos campos?

Por ahora no podemos dar una respuesta, lo que si queremos recordar, siguiendo a Jean-Luc Nancy, es que los cuerpos no están libres en el sistema capitalista en el que

vivimos y más bien están *encadenados* al trabajo.³⁰⁰ En el capitalismo el cuerpo es explotado, traficado, transportado “hasta la usura, hasta el paro, hasta el hambre”. Cuerpo máquina³⁰¹ que mantiene al dios capital como fuente de explicación, como parámetro evaluador. “Mirad las manos, los callos, la mugre, mirad los pulmones, las columnas vertebrales. Cuerpo asalariado sucio, suciedad y salario como un anillo enroscado de significación”.³⁰²

¿Cómo lograr la liberación del cuerpo en el ámbito práctico? y, ¿que significaría una liberación en ese campo? Estas preguntas las guardamos para desarrollarlas en futuras investigaciones, con la esperanza de que descubramos que la liberación del cuerpo no es un mero postulado de la filosofía incapaz de transformar las condiciones concretas de los cuerpos humanos, animales, etc.

³⁰⁰ “Los cuerpos están primeramente en el esfuerzo del trabajo, de vuelta al trabajo, a la espera del descanso, buscándolo y rápidamente dejándolo y, al trabajar, incorporándose a las mercancías, mercancía en sí mismo, fuerza de trabajo...”.Jean-Luc Nancy, *Corpus*, p.84.

³⁰¹ En esta postura, sin embargo, tenemos que mencionar una paradoja que surge en la que concordamos con Nancy, pues si por un lado denunciemos el cuerpo-objeto, como algo inhumano y nocivo para el cuerpo, al mismo tiempo que nos servimos de las máquinas y nos sentimos muy contentos de poseer dicho beneficio.

³⁰² Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p.84.

Fuentes consultadas

Libros

- Artaud, Antonin, *El teatro y su doble*, trad. José R. Lieutier, Tomo, México, 2002.
- Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2006.
- Benítez, Laura, *El mundo en René Descartes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1993.
- Burnet, J. y Taylor, A.E., *Varia socrática*, trad. Antonio Gómez Robledo, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- Caeiro Alberto [Fernando Pessoa], *Poesía*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004.
- Copleston, Frederik, *Historia de la filosofía, vol. IV de Descartes a Leibniz*, 2ª ed., trad. Juan Carlos García B., Ariel, Barcelona, 1975.
- Cragolini, Mónica B., *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*, La cebra, Buenos Aires, 2006.
- Dauler Wilson, Margaret, *Descartes*, trad. José Antonio Robles, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- Deleuze Gilles, *Lógica de la sensación*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, 2002.
- _____, *Spinoza o el problema de la expresión*, 2ª ed., trad. Horst Vogel, Muchnik editores, Barcelona, 1999.
- _____, *Nietzsche y la filosofía*, 6ta ed., trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1967.
- _____, *Spinoza: filosofía práctica*, 2ª ed., trad. Antonio Escohotado, Tusquets, Barcelona, 2009.
- Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 7ª ed., trad. José Vázquez P., Pre-textos, Valencia, 2006.
- Descartes, René, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, trad. Risieri Frondizi / Manuel García Morente, Terramar, La Plata, Argentina, 2004.
- _____, *Meditaciones metafísicas, Las pasiones del alma*, trad. Juan Gil y Consuelo Bergés, Folio, Barcelona, 2002.

_____, *Meditaciones Metafísicas*, trad. Juan Gil Fernández, Aguilar, Buenos Aires, 1975.

_____, *The world and other writings*, trad. Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 2004.

Dumoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, trad. Stella Mastrángelo, Siglo XXI, México, 1996.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 4ta ed., Trotta, Madrid, 2002.

Flores Farfán, Leticia, *En el espejo de tus pupilas. Ensayos sobre alteridad en Grecia antigua*, Editarte, México, 2011.

Foucault Michel, *Historia de la locura*, 2ª ed., 2 volúmenes, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Gardiner, Patrick, *Schopenhauer*, trad. Ángela Saiz, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Grave, Crescenciano, *Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*, Sistema de Universidad Abierta, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2008.

_____, *El ser y el tiempo*, 2ª ed., trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

Jenkins, Ian y Turner, Victoria, *The greek body*, The British Museum Press, Londres, 2009.

Marín Sigfrido E., *Pensar desde el cuerpo. Tres filósofos artistas: Spinoza, Nietzsche, Pessoa*, CONACULTA-Centro Cultural Tijuana, México, 2006.

Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, trad. Patricio Bulnes, Arena Libros, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2009.

- ____, *Also sprach Zarathustra*, Gessamelte Werke in 11 Bänden, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1972.
- ____, *La gaya ciencia*, trad. José Mardomingo S., EDAF, Madrid, 2002.
- ____, *La muerte de Dios* (selección de textos), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- ____, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- ____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998.
- ____, *Humano demasiado humano*, trad. A. Brotóns, Akal, Madrid, 1996.
- ____, *La voluntad de dominio, ensayo de una transmutación de todos los valores*, Aguilar, Buenos Aires, 1974.
- ____, *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996.
- Pessoa, Fernando, *Drama en Gente. Antología*, ed. bilingüe, trad. Francisco Cervantes, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Platón, *Fedón, Banquete, Fedro*, trad. Carlos García Gual, M. Martínez H., E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 2008.
- ____, *República*, 2ª ed., trad. Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- ____, *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid, 1999.
- Ramos-Alarcón, Luis, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político* [Tesis doctoral], Universidad de Salamanca, 2008.
- Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche. Verdad o ilusión*, 2ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México-Itaca, México, 2004.
- Serres, Michel, *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Taurus, México, 2002.
- Sófocles, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.
- Spinoza Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. [Las citas textuales que ponemos provienen de: Espinosa, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980].

Schopenhauer A., *El mundo como voluntad y representación*, 9ª ed., trad. Eduardo Ovejero, Porrúa, México, 2009.

_____, *El mundo como voluntad y representación vol. II [complementos]*, trad. Roberto R. Aramayo, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2005.

Torres Ornelas, Sonia, *Deleuze: catástrofe y germen*, Editorial Torres Asociados, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, 2009.

Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, 4ta ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Williams, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, trad. Laura Benítez, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1995.

Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Zupancić Alenka, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge Massachusetts, 2003.

Artículos

Benítez, Laura, “La materia en René Descartes”, en VVAA, *El concepto de materia*, Colofón, México, 1992.

Palazón Mayoral, María Rosa, “El arte de curar. Hermenéutica de la salud y la enfermedad”, *Devenires*, año X, no.19, enero de 2009, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 24-42.

Piñón Gaytan, Francisco, “La cuestión de Dios como problema metafísico” en *Signos Filosóficos* num.10, julio-diciembre 2003, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 273-288.

Ramos-Alarcón, Luis “De la concepción geométrica a la concepción estética de la vida: Spinoza y Nietzsche”, (Manuscrito), S/f.

Torres Ornelas, Sonia, “Cuerpo sin órganos. Dos regímenes” (manuscrito), 2010.

Referencias web (todos los sitios se consultaron por última ocasión en abril de 2011)

Baudrillard Jean, “Videocultura y sujeto fractal”,
<www.morfologiawainhaus.com.ar/pdf/Baudrillard.pdf>

García Gual, Carlos, “Cuerpo y alma. De Homero a Platón”,
<http://isaiasgarde.myfil.es/get_file?path=/garc-a-gual-cuerpo-y-alma-de-ho.pdf>

Rábade R., Sergio, “El cuerpo en Schopenhauer”,
<<http://revistas.ucm.es/fsl/15756866/articulos/ASEM8989110135A.PDF>>

Romero Farías, Adrián, “Línea de Vuelo”
<<http://www.inmanencia.net/2005/11/linea-de-vuelo.html>>