



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA RETÓRICA DE LA SALUD Y LA EMERGENCIA DEL
LENGUAJE DEL CUERPO**

UN ACERCAMIENTO A LAS METÁFORAS DE EXCLUSIÓN DESDE LA
APROPIACIÓN FILOSÓFICA DEL DISCURSO MÉDICO

Tesis

que para optar por el grado de:
Doctor en Filosofía

Presenta: Alejandro Sacbé Shuttera Pérez

Tutor principal: Dra. Ana María Martínez de la Escalera
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM

Miembros del comité tutor

Dra. Erika Lindig Cisneros

Facultad de Filosofía y Letras-UNAM

Dr. Víctor Hugo Méndez Aguirre

Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM

México, D. F., octubre de 2015.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis ha sido posible gracias al apoyo económico otorgado durante mis estudios de doctorado por el programa de Becas Nacionales del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología en su período 2011-2015. Tuve también la fortuna de ser beneficiario de un programa de Becas Mixtas por parte de la misma institución durante el penúltimo año de mi Plan de Estudios, gracias al cual pude realizar una estancia de investigación en la Universidad de California, Berkeley, de 2013 a 2014. A todas las personas que me acogieron en ese bello lugar vaya mi más sincero agradecimiento, en especial al profesor Martin E. Jay, quien me apoyó incondicionalmente tanto en los preparativos como durante la estancia doctoral, quien tuvo la bondad de leerme, extenderme sus valiosas observaciones y con quien tuve la inmensa dicha de coincidir en México y comprobar su calidad humana excepcional.

Deseo también agradecer a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de esta Universidad por el apoyo económico otorgado para la obtención del grado a través del proyecto PAPIIT IN-400713 desarrollado en el Instituto de Investigaciones Filológicas de esta Casa de Estudios. En esa línea agradezco enormemente al doctor Alberto Vital Díaz por haberme permitido formar parte de dicho proyecto así como por su gran apoyo a lo largo de estos años.

Mi reconocimiento también a esta Universidad a través del Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado por las facilidades recibidas para las impresiones de esta tesis. Pero sobre todo, mi eterna gratitud por todo lo que me ha dado a lo largo de todos estos años de estudios.

Por otra parte, sería inútil tratar de agotar con palabras la inagotable riqueza de formación que he recibido por parte de mi directora de tesis, la doctora Ana María Martínez de la Escalera,

a lo largo de mis estudios de licenciatura, maestría y ahora de doctorado. Por su agudeza crítica, su compromiso y dedicación, a ella debo no sólo este trabajo, sino gran parte de mi formación filosófica, de lo cual le estoy profundamente agradecido. También a la doctora Erika Lindig Cisneros por su siempre atenta y minuciosa lectura, por su confianza, por su amistad también. Igualmente agradezco al doctor Víctor Hugo Méndez Aguirre sus muy útiles recomendaciones, así como a quienes integraron el comité sinodal en la última parte de este proceso: la doctora Leticia Flores Farfán y la doctora María Luisa Bacarlett Pérez. A todos ellos muchas gracias por su interés, su amabilidad y su buena disposición de leerme y enriquecer con sus observaciones este trabajo de tesis. Aprecio en verdad su gentileza, sus opiniones y su tiempo.

Por último, deseo agradecer a todas aquellas personas que conforman el núcleo de *mi vida* y en torno a las cuales orbito todos los días.

A mi mamá, por todo lo que me ha dado y por estar siempre ahí, ya sea por amor, por amistad y por su interés en mis indagaciones teóricas. A mi padre, también, por haber vuelto doblemente...

A mi abuelita, que desde su partida no ha cesado en su dulce compañía.

A mi familia, de aquí, de allá... a mis amigos –saladianos, sabadianos–, a todos aquellos con quienes he compartido y me han permitido compartir...

Y por último y necesariamente al principio–, a Karla, por su amor, su comprensión, su aliento eterno... por su fortaleza inagotable, por haberme dado la alegría más grande... y por seguir navegando conmigo en el oasis más hermoso de las islas afortunadas...

*A Ahren Darío, guía de toda mi luz
Con el corazón infinito...*

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN, 17

1. Sinopsis de los problemas.
Algunas consideraciones metodológicas, 19
2. Exposición preliminar de los casos presentados, 26

PLATÓN Y LA ÉPOCA ANTIGUA, 45

- I. Introducción: Sobre la retoricidad del lenguaje. Elementos conceptuales en torno a una lectura de la Antigüedad, 47
- II. Asclepio y el arte de la iluminación: alegorías platónicas del dios-médico, 55
- III. Los “encantos” de la persuasión. Entre retórica y terapéutica: Gorgias, 73
- IV. Discurso mítico, discurso médico. Pasajes interdiscursivos y fenómenos de apropiación en el pensamiento de Platón, 87
 1. Oposiciones y exclusiones. El *logos* y el arte de la fascinación, 89
 2. El conflicto con la sofística: transposiciones médicas al “cuerpo social”, 97
 3. Encantamiento del alma y retórica medicinal, 107

LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO COMO MÁQUINA: SIGLO XVII, 115

- I. Introducción, 117
- II. Retóricas corporales. Descartes y el paradigma mecanicista del siglo XVII, 121

1. Algunas analogías mecánicas: el problema de la circulación sanguínea, 124
 2. La unión (separación) alma-cuerpo: el problema de la “extensión”, 134
 3. Utopía médica cartesiana, 138
- III. Cuidados de la salud. Mecanicismo médico y políticas de intervención: concepto de *error*, 143
1. Modelos y técnicas de purificación, 143
 2. Del cuerpo como máquina a la máquina de los cuerpos: el fenómeno de las disciplinas, 151
- IV. El caso de la locura y la Primera meditación: entre Descartes y Foucault, 159
1. Epistemología y ficción: los límites de la duda y el problema de la extravagancia, 159
 2. Del encierro generalizado al saber médico, 169
 3. Experiencias de locura, 176

CONCEPTO DE “ENFERMEDAD” Y “SALUD” EN NIETZSCHE, 183

- I. Introducción: El problema Descartes, 185
- II. Nietzsche como fisiólogo, 191
1. Hacia una hermenéutica-retórica de la corporalidad, 195
 2. Experiencia del cuerpo y afirmación de la subjetividad: la *gran salud*, 207
- III. Nietzsche como psicólogo, 217
1. El problema del alma y el “poder” de la mirada, 217
 2. Influencias y desarrollos contemporáneos, 222

3. Observación, profundidad, escritura. Usos y variaciones conceptuales, 230
 4. La noción de “espíritu libre”. Subjetividad y escritura autobiográfica, 233
- IV. La "enfermedad de la máscara y el arte del encubrimiento, 243
1. El problema psicológico de la identidad, 243
 2. El concepto de “máscara” y la problemática del actor, 245
 3. La palabra y el gesto: locura e identidad fragmentada, 254
- V. El silencio trágico (o la muerte del teatro). Impresiones del discurso médico, 265

CONSIDERACIONES FINALES, 275

ILUSTRACIONES, 289

BIBLIOGRAFÍA, 303

- I. Bibliografía clásica, 305
- II. Bibliografía crítica, 311

INTRODUCCIÓN

La filosofía es una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, y, estaríamos dispuestos a decir, para la cual toda buena materia *tiene que ser* extranjera.

G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*

Sinopsis de los problemas Algunas consideraciones metodológicas

El propósito central de la presente investigación es examinar cómo algunos discursos filosóficos se han apropiado *retóricamente* del discurso médico para sus propósitos, con efectos muy específicos para la filosofía. Nos interesa ver cómo los conceptos asociados a la “salud” y a la “enfermedad”, alrededor de los cuales giran las prácticas y los discursos de la medicina, se inscriben en una cadena retórica que los hace *funcionar* al interior de un régimen de oposiciones que parte del modelo binario de la separación cuerpo-alma para consolidar su estructura de oposición-dominación. Por ejemplo, cómo el problema del “cuerpo” a lo largo de la historia de la filosofía se halla ligado a la *experiencia* de relación con el cuerpo desde la tradi-

ción médica —es decir, a la experiencia de la salud o de la enfermedad— y no obstante ese mismo modelo es *apropiado* por la filosofía para *excluirlo* de la reflexión. Esta lectura crítica (pues analiza efectos prácticos, no “verdades” sino la verdad como *efecto* de discurso) permite mostrar también efectos *fuera* del discurso filosófico, que inciden en algunos aspectos epistemológicos, políticos, culturales, sociales, de cada una de las épocas analizadas, a través de propiciar cambios o rupturas históricas, orientar los supuestos de la investigación científica, disponer estrategias de administración pública, entre otros.

Los ejemplos tomados en esta lectura son especialmente fecundos en torno al análisis de estos temas, si bien se deba decir que su elección no está exenta de cierta arbitrariedad: una entre muchas posibles. Lo que nos interesa son los *problemas* que se desprenden del análisis y los posibles *efectos* para el pensamiento actual, más allá de buscar concordancias o relaciones isomórficas (que *a posteriori* indudablemente se presentan).

Por ende, más allá de su posible papel paradigmático, estas lecturas representan *casos de problematización*, que a lo largo de su tratamiento tienden a tocar muchas otras cuestiones —más o menos explícita o sustantivamente— y nos pueden llevar a las siguientes preguntas: ¿Se trata de una “valoración”, que intente regular o precisar el vocabulario de los médicos, o bien apuntalar una ética (o bio-ética) de su práctica profesional? ¿Se intenta reivindicar los saberes tradicionales frente a la medicina “occidental”, desde el punto de vista institucional? ¿Es un acercamiento desde el punto de vista de la “salud” o bien desde el punto de vista de la “enfermedad”? ¿Se trata de examinar la incidencia real de las enfermedades en fenómenos marginales? ¿Responde a los principios de la medicina orgánica? ¿De la patología? ¿Su enfoque es propiamente fisiológico, como análisis de las condiciones de normalidad corporal? ¿O por el contrario se orienta a la “medicina” del alma, a lo relacionado con los padecimientos men-

tales, los desórdenes de las costumbres, etc.? ¿Se trata de fundamentar cómo “permean” el saber y la práctica médicos la totalidad de las estructuras epistémicas de una época? ¿O incluso buscar fenómenos isomórficos que abstraigan las diferencias temporales –entre la Antigüedad, la modernidad y el siglo XIX– y permitan encontrar el suelo común desde el que pueda enunciarse el problema de la enfermedad “en su verdad”? ¿O de reivindicar un concepto “trágico” de enfermedad desde una poética que denuncie las estructuras tradicionales e intente invertir sus códigos y funciones? ¿Es un problema de “terapéutica”, de ver cómo se puede “curar” algo o encontrar el “remedio” para algo? ¿O se trata de buscar un tipo de lenguaje más “neutro”, privado de los “encantamientos” y las “sugestiones” del discurso médico?

Si bien algunas de estas implicaciones pueden tocarse indirecta o incidentalmente aquí, ninguna de ellas representa el propósito central del presente trabajo. No nos interesa ver si se “curan” los males mediante tal o cual procedimiento, mediante tal o cual gesto, palabra o concepto; especialmente no nos interesa hacer un juicio sobre la actividad médica o sobre el vocabulario que la sustenta. Hacemos nuestra la siguiente aclaración metodológica de Canguilhem: “no se trata de dar ninguna lección... No somos tan presuntuosos como para pretender renovar la medicina incorporándole una metafísica”.¹ Por ende, cuando se mencionan las relaciones con la medicina o se hace referencia al discurso médico desde una perspectiva *crítica*, no hay ninguna valoración axiológica acerca de la eficacia o no de la práctica médica como empresa terapéutica, o de los códigos o fundamentos teóricos que debe observar.

¹ Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, p. 12.

Por citar de nuevo a Canguilhem, se trata de “integrar a la especulación filosófica algunos de los métodos y las adquisiciones de la medicina”. Sólo que con una “ligera” modificación: en vez de hablar de “métodos y adquisiciones”, hablaremos de relaciones semánticas y usos conceptuales que, más que ser susceptibles de “integración”, se fundamentan como fenómenos de *apropiación* que atraviesan (o trascienden) los saberes o campos disciplinarios de los que parten. Entendemos en este sentido por “apropiación”, el “procedimiento mediante el cual un discurso se privatiza [...], fija la significación de una palabra o discurso, naturaliza aquello que refiere y posibilita la exclusión de su crítica”.² No nos interesa estudiar con exhaustividad la totalidad del “sistema médico” de tal o cual modelo filosófico o buscar relaciones isomórficas que anulen las diferencias temporales bajo una óptica trascendental. Lo que interesa más bien es tomar de dichos modelos (la Antigüedad platónica, la modernidad, Nietzsche) específicamente *casos de problematización*, más que parámetros comparativos, que nos proporcionen herramientas para una *crítica estratégica* del discurso médico desde la filosofía³ (crítica o lectura que por ende no siempre es unilineal o “apegada” al texto,

² Ana María Martínez de la Escalera y Erika Lindig (coords.), *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, p. 24.

³ Podemos entender por “problematización” el señalamiento de un dominio de hechos o prácticas que interrogan ciertos procedimientos actuales o cuestiones relacionadas con la política en nosotros mismos (o nuestras relaciones con la política). Siguiendo la explicación de Michel Foucault –que valga decir, es en gran medida el soporte crítico de este trabajo–, no se trata de pedirle a la “política” o a algún político que proporcione, a la vista de la locura o la enfermedad mental –los ejemplos que utiliza–, una solución justa y definitiva; sino por el contrario: pensar que hay “en la locura, en la alienación, en las perturbaciones del comportamiento [o en otras experiencias corporales en general], razones para interrogar a la política” o determinados fenómenos actuales en general (Foucault, “Polémica, política y problematizaciones”, en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 356).

sino que incluso algunas veces es “alegórica”, en el sentido comprendido, por ejemplo, por Paul de Man).⁴

¿Por qué una *crítica* del discurso médico? Repetimos: no se trata de dismantelar su lenguaje o “neutralizarlo”. Se trata de ver cómo *funcionan* (o son susceptibles de funcionar) ciertas fórmulas médicas desde el punto de vista *crítico-retórico*, es decir, en virtud de los *usos conceptuales* que circulan al interior de determinados sistemas de pensamiento y que ponen de relieve el plano de los *efectos discursivos* que en ellos o por ellos se han producido. El concepto de “retórica” aquí, pues, tiene que ver con la dimensión *figurativa* del discurso: no su orden, no el descubrimiento de sus relaciones y argumentos, sino su *uso*, su expresividad en general: cómo se articulan estas “figuras” con una serie de signos (o símbolos) que en su conjunto codifican determinadas prácticas y modos de pensamiento que tienen valor en nuestra cultura.⁵ Cuando hablamos de “metáforas de exclusión” no las significamos como simples recursos de sustitución sinonímica, sino conceptos de mayor alcance en esa cadena de retoricidad; es decir, como figuras *emblemáticas* de la retórica, que no se agotan en el plano lingüístico o expresivo, sino que codifican relaciones, que funcionan ellas mismas como “pasajes a la acción”, que subrayan efectos en el mundo de las relaciones político-sociales concretas, más que ser “tranquilas y herméticas contraseñas del universo del lenguaje y del sentido”.⁶

⁴ Cf., por ejemplo, “Semiología y retórica”, en *Alegorías de la lectura*, pp. 15-33.

⁵ Sobre la noción de retórica que utilizamos aquí, *vid. supra*: Introducción al primer capítulo: “Sobre la retoricidad del lenguaje. Algunos elementos conceptuales en torno a una crítica de la Antigüedad”, pp. 47-53.

⁶ A. M. Martínez de la Escalera y E. Lindig, *op. cit.*, p. 13.

Este interés por la dimensión retórica del lenguaje médico supone el reconocimiento de la no-objetividad esencial de su entramado conceptual. La medicina ha ido “evolucionando” a partir de sus éxitos, pero mayormente a partir de sus fracasos, y sus conceptos se han ido precisando, adaptando, desechando a lo largo del tiempo... hasta la actualidad (*i. e.* lo que significa la “enfermedad” desde un proyecto como el Genoma Humano, como una potencia constante que propicia un código de identificación social; la vuelta de la enfermedad ya no como opuesto ontológico sino como “destino manifiesto” –o por manifestar–). El concepto empírico de enfermedad conserva siempre una relación con un concepto axiológico, que relativiza su aplicación en función de juicios y valores concebidos previamente. En medio de ellos, o abarcándolos, podemos hablar de un concepto *retórico* de enfermedad, que parte de la experiencia de observación y la valoración a los *usos* enunciativos de cada hablante en cada contexto específico.

Uno de los principios que animan el presente acercamiento es la crítica de la aparente neutralidad del saber médico, que social y culturalmente llega hasta un punto sacralizante:⁷ cuando se trata del argumento de la vigilancia del cuerpo en nombre de la salud (lo que aquí llamaríamos “retórica de la salud”), pareciera que *todo* está permitido; pareciera ser una de las consecuencias –quizá de las más extremas– de la muerte de Dios. De todos los saberes

⁷ El objeto del análisis del caso médico, en Foucault, viene dado por su interés por “la definición del estatuto político de la medicina”. En una entrevista-debate con Noam Chomsky en 1970, Foucault señalaba: “La verdadera tarea política, en una sociedad como la nuestra, es criticar el juego de instituciones aparentemente neutras e independientes; criticarlas y atacarlas de tal manera que la violencia política que se ejerce oscuramente en ellas, o a través de ellas, sea desenmascarada, y se pueda luchar contra ellas”. “Desenmascarar” o, como dice Martínez de la Escalera, “visibilizar” las violencias cotidianas, como uno de los imperativos de la tarea crítica actual.

institucionalizados actuales, aparentemente es la medicina aquel que goza de mayor inmunidad crítica, y sin embargo, es quizá el dispositivo principal mediante el que funciona y se reproduce la sociedad de control. Por ejemplo, en torno a ella Michel Foucault señalaba en una entrevista de 1975: “naturalmente la medicina juega el papel fundamental de denominador común... su discurso pasa de un lado a otro [...] Se trata de un conjunto enormemente complejo en relación al cual uno se ve obligado a preguntarse cómo ha podido ser tan sutil en su distribución, sus mecanismos, sus controles recíprocos, sus ajustes, siendo así que no existió nadie que planificase el conjunto”.⁸

Como es de suponerse, el problema del cuerpo tiene aquí un interés *esencial*, en la medida en que es el *espacio* sobre el que se *ejerce* este control y donde se *produce* esta codificación discursiva. Por ello, la presente investigación intenta ser una *problematización* retórico-filosófica de lo corporal a la luz de los supuestos histórico-epistemológicos de la medicina. Este es el sentido de “lo médico” aquí: un tipo de “lenguaje” resultado de una inquietud fundamental por el cuerpo (un “lenguaje del cuerpo”); un instinto de regulación, observación, vigilancia, control y tratamiento del cuerpo, que *no se limita* a lo estrictamente médico, en el sentido amplio, sino que incide (o “emerge”) en el plano de la cultura, de la filosofía, de la política, de la vida social, etc., como una *política general del cuerpo* que se apropia de su “verdad” en función de la específica administración que hace de la oposición entre salud y enfermedad.

Pero hablar del cuerpo supone también necesariamente tocar el tema del “alma”, en la medida en que está en el corazón mismo de los problemas de la filosofía occidental. Por ello el enfoque no se reducirá a lo estrictamente orgánico o al plano de la nosología

⁸ Foucault, “Poder-cuerpo”, en *Microfísica del poder*, pp. 117-118.

somática, sino que extraerá también elementos de lo *psicológico* (que en los casos analizados en ocasiones se confunde con problemas de tipo epistemológico o moral): cómo se entrecruzan estos niveles, cuáles son los fenómenos discursivos a que dan lugar, cómo se establecen las jerarquías o las relaciones de dominio o subordinación, etc. En particular, nos interesa ver cómo se *instrumentan* una serie de nociones que *proviene*n de la observación y el cuidado del cuerpo pero a la vez fundamentan paradójicamente toda una lógica de rechazo hacia él, esto es, una *exclusión* de la corporalidad cuyo origen es, precisamente, corporal.

Exposición preliminar de los casos presentados

Estas consideraciones nos motivan a voltear a esta historia de entrecruzamientos, apropiaciones, envíos, *relaciones*, entre el campo del saber médico y el lenguaje filosófico. En esta lógica binaria mediante la cual puede ser leída la historia de la filosofía occidental (en el sentido que tiene por ejemplo en Jacques Derrida),⁹ el modelo médico tiene un papel esencial, pues la oposición que la sustenta se halla a la base del problema mismo de *la*

⁹ El tema de las oposiciones binarias es uno de los ejes medulares de la crítica derridiana a lo que llama la “metafísica occidental”. El binarismo, a decir de él, marca decisivamente el lenguaje filosófico, desde Platón, no en los términos de una “coexistencia pacífica” entre dos términos, sino mediante una estructura que es esencialmente conflictual, violenta. A través de la historia de las oposiciones binarias, “uno de los términos [siempre] se impone al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), se encumbra”, y esto sucede en consonancia con aquella escisión “fundadora” de la filosofía entre lo inteligible y lo sensible, en la que todo lo concerniente al ámbito de este último funge como lo subordinado, como instancia dependiente y servil ante la autoridad del primero, *cf.* J. Derrida, *Posiciones*, *loc. cit.* p. 56

vida. De hecho, quizá no hay un modelo retórico que explique mejor el funcionamiento de este esquema de oposiciones que el modelo médico, en la medida en que su aprehensión es tan inmediata como universal. Podría decirse que el fondo discursivo donde se entreteje el origen de estos conceptos binarios obedece, paralelamente a criterios morales o epistemológicos, a una semiótica de *morbilidad*; esto es, las innumerables justificaciones que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía para *preferir* un término sobre otro en la estructura de una oposición, se orientan, bien al impacto *moral* que tal término puede tener en el pensamiento (justicia, bondad), bien a su transparencia (u oscuridad) *lógica*, o bien al estatuto que ocupa dentro de una analítica de lo *fisiológico* o *psicológico* que pone en primer plano, como criterios de definición del lenguaje filosófico –y discursivo en general– los conceptos de salud y enfermedad.

Por ejemplo, cómo la filosofía históricamente (según lo muestran diversos casos) se ha desempeñado como una *terapéutica* que, en la misma lógica de la primacía que le ha conferido al alma con respecto al cuerpo –en el anverso simétrico de la medicina moderna, que privilegia al cuerpo por encima de las cuestiones psicológicas–, asiste como un régimen de vigilancia, tratamiento, control y curación de la primera, según toda una sintomatología que paradójicamente toma prestados diversos conceptos del campo de la somatización o somaticidad (corrupción, putrefacción, anomia, debilidad, como diagnósticos, y sus diversos tratamientos: esterilización, amputación, antibiosis, etcétera).

Según esta idea, tanto la filosofía como la práctica médica tendrían una función correctiva, emancipadora, arraigada fuertemente en los principios de una *ley moral*: velar por los estados saludables e intervenir los procesos naturales deletéreos hacia un estado de salud recuperada. La filosofía ha tenido en cada caso que definir cuáles son las circunstancias específicas que se asocian a lo mórbido, utilizando la metáfora del cuerpo y los elemen-

tos de su descomposición, y seguidamente convencer racionalmente sobre el tratamiento elegido. Con un muy marcado estilo propio de la argumentación griega clásica, François Sauvages escribe en el siglo XVIII: “Es preciso ser filósofo para poder curar las enfermedades del alma. Si el origen de estas enfermedades consiste en un deseo violento de una cosa que el enfermo considera un bien, es un deber del médico el probarle, con sólidas razones, que aquello que desea con tanto ardor es un bien aparente y un mal real, con el fin de hacerlo volver de su error”.¹⁰

Un ejemplo de ello lo encontramos en Platón, quien en el *Gorgias* hace abiertamente una analogía entre las afecciones del alma y las del cuerpo, y relaciona a la filosofía con la práctica médica: “[...] si se ha cometido una injusticia –dice Sócrates– es preciso presentarse en el sitio donde lo más pronto posible pueda recibir la corrección conveniente, e ir en busca del juez, como si fuera un médico, no sea que la enfermedad [...], llegando a estacionarse en el alma, engendre en ella una corrupción secreta que se haga incurable”.¹¹ En este diálogo, Platón distingue entre diversos tipos de enfermedades del alma: la *injusticia*, la que considera la más grave de todas (más pronunciada desde el punto de vista del agente que del paciente), que relaciona este estado de morbilidad con criterios morales y políticos (específicamente, el tema surge a partir de una discusión sobre la administración pública); la *cobardía* y el afán de poder, que relaciona cuestiones morales con cuestiones político-militares, y cuya morbilidad es ilustrada a partir de la conducta de un enfermo que huye del médico por temor al tratamiento y al suministro medicinal (la imagen que utiliza Platón para entregarse a la razón es la misma a la del paciente que se ha de entregar al médico “lleno de confianza” [vid. 475d]); la *intemperancia*, tratada con relación a la *impiedad*,

¹⁰ Citado en Foucault, *Historia de la locura en la época clásica 1*, p. 518.

¹¹ Platón, *Gorgias*, 480b.

que añade a la incontinencia y al descontrol de sí mismo sobre las propias pasiones, criterios relativos a una ética individual, principios de observancia religiosa: la falta de respeto y veneración a los dioses produce los más grandes descontroles, actitud que, trasladándose al plano político, encuentra su paradigma en la conducta de reyes despóticos y tiranos (*cf.* 492b); y, por último, la *insensatez*, que en tanto vicio del alma, saca a relucir el problema de la razón o razonabilidad, así como del correcto uso del juicio práctico, como condiciones fundamentales de la salud espiritual. El alma insensata es aquella que no obedece en la práctica a principios racionales y obra mal. Platón relaciona esto de igual modo con la intemperancia, al distinguir que lo que las caracteriza es el dominio absoluto de las pasiones (entendidas como el opuesto binario de la razón) y la fácil seducción; generalmente calificada de profana y persuasible, es como “un alma agujereada” por su incapacidad de retener nada, entregada “al olvido y a la desconfianza” (*vid.* 493c).¹²

Otras formulaciones se encuentran los libros I y III de la *República*, donde Platón hace partícipe a la figura del médico como modelo del dirigente racional y agente de un Estado justo (*cf.* *R.*, 340d-342d; 407d-412a). Sócrates responde a Trasímaco, en el contexto de una discusión sobre la naturaleza de la justicia, lo siguiente: “Pero sin duda, Trasímaco, todo arte tiene autoridad y poder sobre el tema que trata [...] En lo que concierne a las artes, ningún arte estudia o se une al interés del grupo superior, sino siempre al interés del grupo inferior sobre el que se tiene autoridad [...] Así el médico, en cuanto tal, sólo estudia el interés del

¹² Este último elemento, dentro de la tipología platónica de la enfermedad, puede considerarse un antecedente o esbozo preliminar del problema de la locura y las afecciones mentales, que será tocado siglos más tarde en los albores de la filosofía moderna por Descartes, con motivaciones fundamentalmente pedagógico-epistemológicas.

paciente, no el suyo propio. Pues estamos ya de acuerdo en que la función del médico, en sentido estricto, no es hacer dinero, sino *ejercer su poder* sobre el cuerpo del paciente [*sómáton eináí archón*] [...] Lo mismo sucede con el gobierno, cualquiera que sea: ningún legislador estudiará o apoyará su propio interés” (*R.*, I, 342d).¹³

Desde este punto de vista, podría decirse que lo que está en juego es la *toma de poder* de la racionalidad filosófica en el contexto de formación de la República: el médico es abiertamente el filósofo, y el bálsamo recetado es el cultivo del alma en arreglo a una existencia virtuosa, con la mirada impostada en los destellos de la “luz” de las ideas (“luz” y “oscuridad” fundamentan en Platón todo un haz de relaciones binarias), pues un alma enferma, un alma que registra todos o alguno de esos padecimientos, *no puede gobernar la ciudad*, como sí en cambio se atrevían a defender los sofistas.¹⁴ Esta separación, basada en gran medida en criterios fisiológicos, marcará el principio de una primera *exclusión* o *expulsión* del elemento mudable, mórbido, de lo que se considerará pernicioso y *enfermo* en la estructura de una oposición. Se asocian por primera vez los errores de entendimiento, la entrega a las pasiones, el desorden en la razón con lo mórbido, con lo infeccioso, con la descomposición moral y la contaminación cultural; se traza, en un primer esbozo, sumamente consistente hacia siglos posteriores, la delimitación entre *lo normal* y *lo patológico*.¹⁵ Platón se reserva así el derecho de admisión a la República siguiendo

¹³ El subrayado es nuestro.

¹⁴ Igualmente pasaría esto en el caso de los poetas, quienes, al no obrar de acuerdo con la verdad, producen sólo “simulacros” de lo real.

¹⁵ *Vid.* el libro de George Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 2009.

recomendaciones de asepsia filosófica y formaliza un gesto que será consistente a lo largo de centurias.¹⁶

Un caso similar, bajo premisas distintas, puede ser hallado más tarde en Descartes, particularmente al comienzo de las *Meditaciones metafísicas*. Descartes prosigue la misma línea de oposiciones iniciada por Platón, pero sobre todo acentuada desde el punto de vista epistemológico: el alma en oposición al cuerpo es identificada con la oposición pensamiento/sensibilidad, y los conceptos de certeza, verdad, ciencia, se sitúan en las antípodas del engaño y el error, que serán los verdaderos vicios del alma (un pensamiento que es incapaz de pensar sobre sí mismo y que, por consiguiente, vive engañado). El método seguido por Descartes es *moderno*; pretende ser correctivo y terapéutico, extirpando de nuestros razonamientos la posibilidad del error y enderezando el camino del pensamiento hacia la sana búsqueda del conocimiento indubitable para el desarrollo de la ciencia. Al final de su *Discurso del método* explícitamente ve la posibilidad de aplicar ese método para extraer principios útiles para la ciencia médica: “adquirir conocimientos de la naturaleza de los cuales sea posible deducir algunas reglas para la medicina, que sean más certeras que

¹⁶ Siguiendo la línea histórica, parecerá injusto omitir a los epicúreos, en la lógica de considerar a la filosofía como una *disciplina* médico-terapéutica de salvación individual. Nociones como la de *askesis*, de *ataraxia*, que intentan fundamentar una correlación equilibrada entre cuerpo y alma, un alma no ajena a los placeres corporales, son interesantes de valorar en torno a esta problemática. Pero, como antecedentes de lo que nos interesa, a saber, los grandes ejemplos de la filosofía como una maquinaria de producción de oposiciones conceptuales con propósitos de exclusión, generalmente de lo asociado al ámbito de lo corporal, los epicúreos habrán en este punto de ser tratados en otra investigación.

las hasta ahora disponibles”.¹⁷ La *ratio* terapéutica servirá como supuesto para la curación corporal alejando la influencia de lo sensible, de la ilusión, los “fantasmas de nuestra imaginación enferma”.¹⁸ Sólo que en este caso, el dualismo cartesiano, que privilegia la mente sobre el cuerpo, concentra fundamentalmente el campo de las afecciones previsibles según un punto de vista *psicológico*.¹⁹

La formulación más clara la encontramos al comienzo de la primera Meditación, en donde se asocian los estados del dormir y

¹⁷ Descartes, *Discurso del método*, p. 118. En esa misma parte del *Discurso*, Descartes comenta: “La conservación de la salud es el primer bien y el fundamento de todos los otros, en la medida en que el espíritu depende ampliamente del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo, de modo que si es posible encontrar algún medio que vuelva a los hombre más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta ahora, es en la medicina en donde se le debe buscar”, en Lefèvre, H., *Descartes*, pp. 244-245 (la traducción del francés es nuestra). // Henri Lefèvre considera que tanto la medicina como la fisiología no fueron ramas accesorias del pensamiento cartesiano, sino en gran medida, probablemente su meta principal.

¹⁸ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla XII, pp. 90-117, *loc. cit.*, p. 99.

¹⁹ En cuanto a la problemática de dar cuenta de la dialéctica histórica entre los conceptos de salud y enfermedad, tanto las afecciones del cuerpo asociadas metafóricamente en el discurso filosófico, como las del alma (en un sentido moral) o la mente (en un sentido psicológico), serán susceptibles de investigación y problematización en este estudio, en la medida en que el gesto que las excluye (lo débil, lo embotado, lo corrupto, en un caso; lo insensato, lo “loco”, en otro) es muy cercano, si no prácticamente el mismo. Así, en tanto que las afecciones del cuerpo son cambiantes desde el punto de vista histórico-cultural y exportan su respectivo dominio semántico de morbilidad según la época de que se trate (*cf.* por ejemplo, Sontag, quien advierte que la tuberculosis es una enfermedad propia de la época romántica y, como tal, es idealizada, en tanto que el cáncer caracteriza más a las sociedades industriales urbanas, alejada por completo de toda idealización [*La enfermedad y sus metáforas*, pp. 45-68]), las de la mente en un sentido amplio permanecen invariables y son estigmatizadas culturalmente bajo la generalidad del concepto de *locura*.

del sueño con los atributos propios del “pensamiento” de los insensatos (en un concepto más evolucionado que en sus orígenes platónicos). La mención tiene lugar bajo el planteamiento de la duda radical y una fuerte descalificación epistemológica de la locura: “¿Con qué razón –se pregunta– 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 aplicase sus ejemplos.”²⁰

Descartes considera a la locura como un grave padecimiento de la razón, una afección del alma, y combate su posible influencia sobre el *cogito* retirándola paradójicamente del ámbito intelectual. En la separación de las sustancias *res cogitans* y *res extensa*, hay en Descartes un proceso de *somatización* de la locura, como vicio propio de un alma “imaginante”, desbordada, onirizada, *sensible*, cualidades todas éstas atribuidas al pensamiento, que la confina dentro de los márgenes de la ilusión (y por ende, perteneciente al plano de lo corporal). Michel Foucault leerá este pasaje cartesiano considerándolo la piedra nodal de lo que en la práctica médica considerará como el Gran Encierro: Descartes ejercita la duda al extremo, cuestionándose incluso sobre su propia existencia, pero *no cuestiona* tan radicalmente la posibilidad de estar loco; puesto que deducirá que es una cosa que piensa, es lo primero que rechaza.²¹ La locura, entendida ya como afección,

²⁰ Descartes, *Meditaciones*, I, pp. 13-21, *loc. cit.*, p. 13.

²¹ Derrida, en su crítica al texto foucaultiano considera que, por el contrario, la hipótesis inmediatamente enunciada del Genio maligno encierra el concepto de la *locura total*, una locura no ya considerada únicamente como una afección

como una especie de trastorno de la mente, no puede pertenecer al orden del pensamiento, puesto que es su *imposibilidad* misma (“si pienso, es para mí imposible estar loco”, dice Descartes). De este modo, la certeza más fundamental, junto con la certeza del *cogito* (la de no estar loco), es excluida de su sistema, y todos los padecimientos del error, del engaño, serán curados por lo más indubitable, por el principio (negativo) más fundamental del pensamiento, a la vez exiliado de toda meditación.²²

Esta idea del trastorno racional, bajo la que será descalificada la locura desde los inicios de la modernidad, será asociada más tarde con la enfermedad, y se le otorgará propiamente el estatuto de “enfermedad mental”. Todo ello fundamentará las prácticas de *exclusión* y confinamiento de la locura hasta el siglo XIX y de toda clase de experiencias asociadas a ella con respecto al mundo moderno, civilizado, ilustrado, que en adelante, se proveerá de una institución que garantice la asepsia de la Razón. En nombre

de la sensibilidad sino inmanente al pensamiento mismo, en el interior más profundo del *cogito*. No obstante, considera que la hipótesis de la locura sólo es vertida a título de ejemplo entre otros, algunos más graves, de posible engaño sensorial. Cf. Jacques Derrida, “*Cogito* e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 47-89, *loc. cit.*, pp. 70-77. Trataremos aquí de ver cómo estos conceptos determinan la lectura de Foucault, y cómo a su vez lee Derrida el texto cartesiano, para, de ser posible, orientar el debate suscitado entre ellos originado por el texto derridiano, respondido casi diez años después por Foucault, mediante el texto “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Historia de la locura en la época clásica II*, pp. 340-372.

²² Maurice Blanchot, en su comentario al libro de Foucault, dice lo siguiente acerca de este punto: “El hombre, como cumplimiento de la razón, afirmación de la soberanía del sujeto capaz de lo verdadero, es la *imposibilidad* de la locura [...], porque sólo es hombre aquel que se realiza mediante la afirmación del Yo soberano, en la elección inicial que hace contra la Insensatez, la falta de razón. No cumplir en algún modo con esta elección, sería caer fuera de la posibilidad humana, optar por no ser hombre”; “El olvido, la falta de razón”, en *El diálogo inconcluso*, pp. 317-327, *loc. cit.*, p. 321.

de ella, el espacio en el que tienen lugar las experiencias de la locura será objeto de un principio de medicalización social que la aleje del peligro que representa “todo lo que puede esquivarla, o que intenta negarla”.²³ Descartes, en este punto, sería un antecedente y un ideólogo de las instituciones asilarias, y, con base en la expulsión de todos los agentes mórbidos del pensamiento y – por una mediación imputable a él– de la sociedad, crearía su propia “República de la verdad”.²⁴

Bajo la misma lógica del Encierro, pero no ya como apartamiento de lo nocivo para el pensamiento y el desarrollo científico, sino como su mismo objeto de investigación, el siglo XIX, bajo la égida del positivismo, funda el estatuto del “enfermo mental” como sinónimo de la locura. Pero paradójicamente, en un tiempo en que la medicina, por la influencia positivista, asumía conocer lo que en todos los lugares y en todos los tiempos debía ser considerado como enfermedad, difícilmente tanto locura como enfermedad adquirirán en otro momento de la historia de la filosofía un carácter tan inquietante. Y el caso de Nietzsche es fundamental para esto, en quien este problema de salud y enfermedad, tanto en el plano fisiológico como psicológico, atraviesa de tal modo su obra como su vida entera. Nietzsche podría considerarse como una revolución en la problematización de la *morbilidad filosófica*.

²³ Foucault, *op. cit.*, p. 78.

²⁴ Foucault señala al respecto: “El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada [...]. Pero la historia de una *ratio* como la del mundo occidental está lejos de haberse agotado en el progreso de un ‘racionalismo’; está hecha, en parte igualmente grande, aunque más secreta, por ese movimiento por el cual la sinrazón se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer, sin duda, pero también para enraizarse”, *ibid.*, pp. 78-79.

Si la locura era imposible en la filosofía en el siglo XVII, era porque estaba *afuera* de las reglas del pensamiento y el lenguaje racional, cotidiano; ahora, cuando la práctica filosófica comienza a cruzarse con las fronteras de lo lírico, de lo fragmentario, cuyo lenguaje por antonomasia *excede* lo cotidiano, surge la posibilidad de repensar estas relaciones y ponerlas en cuestión. “El hecho de que en el interior, y desde el principio mismo –nos dice Foucault–, se hubieran colocado unas minas con el nombre de locura era algo que Descartes no podía ver de frente y, si llegaba a hacerlo, era algo que enseguida rechazaba [...]; con Nietzsche, se llega al fin a ese momento en el que el filósofo dirá: ‘Finalmente, tal vez estoy loco’”.²⁵

Para Nietzsche, la filosofía se definía abiertamente como una práctica de tratamiento y *diagnóstico*, y él repetidamente identificaba su trabajo con el del médico, con el del psicólogo. Para él, el problema auténticamente *filosófico* no era la “verdad”, el “bien” o la correcta administración de la ciudad, sino *la vida*, entendida como una madeja inexorable de *instintos* en perpetuo combate y movimiento. Según esta perspectiva, el eje de las relaciones binarias que coordinaban al pensamiento filosófico desde Platón, se desplaza de los tradicionales dualismos metafísicos alma-cuerpo, verdad-error, esencia-apariencia, a un sistema de oposiciones que tienen que ver, a nivel interno, con criterios estrictamente *fisiológicos*: fortaleza-debilidad, vigor-cansancio, crecimiento-disminución, vitalidad-decadencia, *salud-enfermedad*: “conozco pocas preguntas tan atractivas –asegura al inicio del prólogo a *La gaya ciencia*– como la que interroga por la relación entre salud y filosofía”.²⁶

²⁵ Foucault, “Locura, literatura, sociedad”, en *Entre filosofía y literatura*, pp. 369-393, *loc. cit.*, p. 378.

²⁶ Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 63.

Pero en el caso de Nietzsche, el criterio que permitirá discernir entre lo sano y lo enfermo, entre lo normal y lo patológico, no es uniforme y sistemático, sino siempre cambiante, perspectivístico, y mediante el uso de estos términos se propone romper todo el sistema de oposiciones al que tradicionalmente habían estado asociados. Según Nietzsche, el quehacer filosófico tradicional ha hecho residir el *valor* de su práctica médica sobre un objeto inexistente, ha efectuado un *falso* diagnóstico, confundiendo los síntomas con *ficciones*; ha sido, en sus palabras, una especie de “malentendido del cuerpo”. Entre otras formulaciones, Nietzsche considera a los siguientes como elementos de un repertorio de “degeneraciones filosóficas”, y a su vez, reflexiona sobre cuál podría ser su fuente original:

Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una concepción negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estado aparte, hacia un más allá, hacia un afuera, hacia un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido tal vez la *enfermedad* lo que hasta ahora ha inspirado al filósofo.²⁷

Estos conceptos albergan todo el sentido de la crítica nietzscheana, que no se propone precisamente oponer a tal sistema filosófico o a tal acontecimiento cultural un nuevo ideal, sino que toma todos estos elementos en su valor de *síntomas*, de *signos* culturales, ante los cuales es inevitable una “demoledora curiosidad”, irresistible a los ojos del psicólogo, del fisiólogo, del médico, del *filósofo*. La filosofía así entendida, será concebida abiertamente como una *semiótica de lo mórbido*, que trata de encontrar los impulsos de *resistencia* a aquellos fenómenos que Nietzsche interpreta como “decadentes”, en donde el criterio de referencia

²⁷*Ibid.*, p. 64. El subrayado es nuestro.

para la definición de los conceptos de salud y enfermedad es la vida.²⁸

Pero, ¿cómo definir en cada caso lo que corresponde a la perspectiva de la vida? ¿Cómo determinar el valor fisiológico de la enfermedad? ¿Cómo abordar coherentemente, en la filosofía y la *simbología* nietzscheana, el problema de *la vida*?

La resolución a estas preguntas necesariamente termina por hacer coincidir en el análisis el plano (auto)biográfico, el cruzamiento de relaciones entre vida y obra, entre obra y vida, dado que podría establecerse como regla general que no es posible acercarse a una teoría sobre lo pulsional en Nietzsche, sobre la relación entre los conceptos de salud y enfermedad, si no es a la luz del estudio de los distintos momentos biográficos que arrojan la serie de sus producciones, pues en sus intuiciones relativas a la determinación del valor de lo fisiológico (y en muchos de sus aforismos en general), está presente el rastro de una *experiencia* que sacude hasta el vértigo y que permite transfigurarlas de manera clara en la escritura. Por ello, los conceptos de salud y enfermedad son aludidos de las maneras más diversas y según un sesgo las más de las veces paradójico: la salud considerada como un punto de vista sobre la enfermedad y la enfermedad como punto de vista sobre la salud: mientras Nietzsche sufría convulsiones intensas, violentas, gozaba simultáneamente de lo que llamaba una “Gran salud”. Y bajo el aire más claro, al amparo del clima más tonificante, se hallaba irremediamente enfermo o “convaleciente”,

²⁸ Una lectura del siguiente pasaje es ilustrativa al respecto: “Sigo esperando a un *médico* filósofo, en el sentido excepcional de la palabra —un médico que se dedique al problema de la salud total de un pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad— que tenga alguna vez el coraje de llevar mi sospecha hasta el final y atreverse a formular el siguiente aserto: en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la ‘verdad’, sino de algo muy diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida” (*ibid.*, p. 65).

o bien atisbaba el peligro de una “nueva locura”. No existe en este caso una realidad “objetiva” que permita discernir absolutamente sobre “lo enfermo” y “lo sano” bajo connotaciones positivas o negativas, sino que todo se determina según la perspectiva y la cualidad con que son afectadas las fuerzas. Hay en Nietzsche una relación lineal, causal muchas veces, entre pensamiento-sufri-miento-dolor. Para citar la explicación ofrecida en el prólogo a *La gaya ciencia*:

Nosotros, los filósofos, no somos libres de separar el cuerpo del alma, como lo hace el pueblo; aún menos libres para separar el alma del espíritu. No somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación o de registro, con las entrañas heladas —nosotros continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proveerles maternalmente de todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere. Simplemente no *podemos* hacer otra cosa. Y en lo que concierne a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados a preguntarnos si ella no nos es *indispensable*?...²⁹

Por lo anterior, el tratamiento de estos problemas nos deberá llevar necesariamente al análisis de su *Correspondencia* (recientemente accesible en castellano);³⁰ es decir, establecer una “radiografía sintomatológica” de los estados de salud de Nietzsche conforme al estudio de sus apreciaciones fisiológicas, para comprender la dialéctica de crisis y curaciones que le permiten transformarse y, como él mismo menciona, “mudar de piel” en su pensamiento. Se tratará así de tomar fragmentos de sus cartas en corre-

²⁹ *Ibid.*, p. 66.

³⁰ Cf. la edición recientemente publicada por la editorial Trotta bajo la coordinación de Luis Enríque de Santiago Güervós: *Correspondencia. Friedrich Nietzsche*, vv. I-VI, 2005-2012.

lación con las mencionadas apreciaciones justo en su valor de *síntomas*, de *signos*, de modo que nos permitan establecer algunos breves trazos para una semiótica de *lo pulsional*, que intente leer el pensamiento de Nietzsche a la luz inextinguible de su *pathos* trágico. Esta tentativa tendrá un referente importante en la obra de Pierre Klossowski *Nietzsche y el círculo vicioso*, sobre la cual intentaremos dar noción.³¹

En Nietzsche se produce una historia de metamorfosis continuas, una oscilación permanente entre los períodos de ascensión y de caída, que a la vez envuelve el proceso trágico, teatral, de renuncia y adquisición de nuevas identidades. Cuando Nietzsche explora, cuando quiere lograr la claridad suprema, su alma misma entra en estado de fusión, a la que, como menciona Lou Salomé, “nunca le será permitido irradiar hacia afuera [...]; tiene que calcinarse en su propio ardor, consumirse en su fuego”.³² Este es el principio de esta dinámica constante de ascensiones y recaídas, que tienen una extraordinaria relevancia dentro de la simbología nietzscheana de la “máscara”, como elemento fracturante del principio de identidad. Estudiar cómo se producen esas recaídas y esos períodos de ascenso, cómo Nietzsche se pierde en la navegación indefinida, teseica, y regresa transformado en Dionisos; cómo él mismo obra de acuerdo con las enseñanzas de Zaratustra simbolizadas por las figuras del descenso y el ocaso, huir al fondo y recuperar a Eurídice, para perderla y retornar solo; zarpar nuevamente, regresar y anclar en el puerto de la creación, trazar en su vida el círculo, el retorno, hasta finalmente zozobrar en aquella última máscara, que representará en Nietzsche el colapso de la locura.

³¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Caronte Filosofía, 1995.

³² Lou Andreas Salomé, *Nietzsche*, p. 16.

Pero en este caso, hay distintos momentos dentro de su proceso de huida: no se puede afirmar que la locura como tal comienza a principios de enero de 1889, cuando Nietzsche estalla en Turín y corre hacia el cuello de un caballo. Todos los momentos previos registran instancias o eventos singulares de *delirio* que tienen un altísimo valor como símbolos o síntomas dentro de la hermenéutica de su última producción literaria, inserta en su correspondencia. Son símbolos que problematizan sobre los estados de morbilidad *psicológica* que hacen entrar en juego las viejas discusiones sobre los límites *lúcidos* de la razón. Existen críticos que afirman que Nietzsche llega al pináculo de su “obra” en un estado de auténtica, transparente lucidez, para luego decaer en un profundo y eterno laberinto. En este sentido, podría haber un estado extremo, cenítico, en la vida de Nietzsche, caracterizado bajo el modo en que lo formuló en el párrafo 342 de *La gaya ciencia*: cuando “asciende a la profundidad”, como cuando “el sol marcha detrás del mar y lleva luz al mundo subterráneo”.³³ La imagen, que sirve a Nietzsche para describir el “ocaso” de Zaratustra, supone la idea de un *declive*, el *hundimiento en el propio ocaso*, antesala de la Gran medianoche y del momento de la última transformación, que ilustra el período que ha sido dado en llamar de la “ascensión turinesa”.³⁴ Pero el ocaso de Zaratustra y el de Nietzsche tienen resultados distintos: la noche ya no es nuevamente el preludio del día, de la “aurora”, sino que es absolutamente –por tomar una expresión de Maurice Blanchot–, la *otra* noche, la mirada que produce la pérdida de Eurídice nunca reencarnada, para siempre, sin transfiguración y sin retorno. Así, justo cuando parece que Nietzsche va a alcanzar una *síntesis* en la dialéctica incesante durante el curso de su vida y obra entre los estados fisiológicos y *filosóficos* de salud y enfermedad (los días de Turín

³³ Nietzsche, *op. cit.*, p. 328.

³⁴ *Vid.* Werner Ross, *Nietzsche. El águila angustiada*, pp. 797-819.

Nietzsche los describía como los más alegres y refrescantes de toda su vida),³⁵ la sintomatología engaña y el hundimiento es total; se produce al fin la extinción de las cenizas del ave Fénix (en una de sus últimas cartas firma incluso: “le saluda el ave Fénix”)³⁶ que arroja el último cubo de agua a su otrora incandescente alma atormentada.

Ahora bien, el internamiento sufrido por Nietzsche y la medicalización a la que fue sometido en el hospital psiquiátrico de Jena, se produce igualmente en el seno de una cultura que define lo enfermo o los agentes mórbidos como el apéndice de las sociedades, dentro aún de ellas, pero en su condición de *otredad*, de *diferencia*. La respuesta inmediata a la propagación de los escritos del pensador alemán, mientras éste se hallaba aún en la prolongada “ausencia mental” de casi once años, vino directamente de la institución médico-psiquiátrica a través de personalidades como Paul Julius Möbius, Wilhelm Stäkel o Kurt Hildebrandt, quienes trataron de minimizar la fama repentina del pensador (y consiguientemente su potencia crítica) a base de adjudicarle un “cerebro perturbado”, una excitación sobre normal causada por los estragos orgánicos de la sífilis, entre otras (des)calificaciones

³⁵ A principios de octubre, poco después de su llegada a Turín, escribe a Gast: “Curioso, cómo en un abrir y cerrar de ojos todo ha quedado en orden [...] Maravillosa claridad, colores otoñales, una exquisita sensación de bienestar de todas las cosas”. Y un mes después, el 30 de octubre, olvidado casi por completo de sus problemas de salud, escribe al mismo destinatario: “Acabo de verme en el espejo [...], ejemplarmente bienhumorado, bien alimentado y diez años más joven de lo que me estaría permitido”, en *ibidem*, pp. 789-790 y 793-794.

³⁶ *Vid.* carta a Peter Gast del 9 de diciembre de 1888, en Werner Ross, *op. cit.*, p. 800.

(que se remontaban incluso mucho antes del período aceptado generalmente como de “la locura”, situado hacia finales de 1888).³⁷

Este tipo de intervenciones cumplen con lo que Foucault llama por otra parte las “funciones sociales de la medicina”, que viene a tomar el relevo del poder eclesiástico en las sociedades religiosas: “reconvertir el pecado en enfermedad”.³⁸ O en otros términos, neutralizar los poderes amenazantes de la alteridad o de todo aquello que atente fuertemente contra la normatividad social. Desde este punto de vista, la medicina podría ser definida como una política general del cuerpo que trabaja con fines de normalización: cuando la perspectiva se centra ya no en el examen del cuerpo individual sino en el diagnóstico general del estado de las poblaciones como cuerpo social, el problema ya no es tanto el de salud o enfermedad sino de el de la “norma” y lo que escapa a la norma: más que un combate tecnificado contra la enfermedad, una producción indiscriminada de lo “normal” y una segregación de sus coeficientes patológicos.

En torno a estos problemas más actuales, al amparo de lo que Foucault y otros autores entienden por el fenómeno de la biopolítica,³⁹ algunas apreciaciones de Nietzsche pueden servir de antecedentes. Reservamos una futura investigación para tratar *in extenso* estos temas tan ricos, diversos, amplios y tremendamente problemáticos. No obstante, intentamos señalar algunos rasgos generales en las Consideraciones finales que den una muestra de las posibilidades de lectura y de su enorme pertinencia tanto por razón del tema como por la urgencia crítica que estos enfoques

³⁷ Möbius recomendaba desconfiar ante obras como *Así habló Zaratustra*, a la que calificaba como producto de un “cerebro enfermo”.

³⁸ “Las grandes funciones de la medicina en nuestra sociedad”, en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, pp. 269-271, *loc. cit.*, p. 270.

³⁹ *Vid.* las Consideraciones finales a este trabajo.

plantean en nuestros horizontes actuales. Aparte de señalar los vínculos con la presente investigación, lo que quisiéramos es establecer un eje de interpelación para una investigación futura, que deberá sernos insoslayable como testigos críticos de nuestra siempre “andada” actualidad, sobre la cual caminamos, dicho sea de paso, en un camino parcialmente recorrido.

PLATÓN Y LA ÉPOCA ANTIGUA

I. INTRODUCCIÓN

SOBRE LA RETORICIDAD DEL LENGUAJE

ELEMENTOS CONCEPTUALES EN TORNO A UNA LECTURA DE LA ANTIGÜEDAD¹

El enfoque que rige nuestro acercamiento a los fenómenos discursivos presentados en este trabajo no sigue un concepto del lenguaje meramente subjetivista o representacional, como un estado reflejo de la conciencia o una modalidad de “espejo de la naturaleza”, que habría de conformarla al menos en su versión más primigenia o elemental. Por el contrario, antes que “representar” una realidad o “fijar” un objeto en el mundo, el lenguaje lo “crea”, en cierto sentido, actúa sobre él y lo transforma: es una fuerza dinámica, *traslaticia*, que circula de un campo de significación a otro, de una realidad social o una experiencia cultural a otra, aun dentro de una misma lengua. Desde esta perspectiva, más que un léxico en el que tersamente se impregna la cultura de los pueblos, el lenguaje es un *sistema conceptual* que se organiza alrededor de unas prácticas y nociones cuyos contenidos dan forma a las “instituciones” que rigen la vida social.²

¹ Para las citas de las fuentes griegas se siguió en este capítulo el modelo de Liddell-Scott-Jones. *Thesaurus Lingua Graecae*. Irvine: University of California, 2014. Se utilizó el sistema anglosajón, carente en la transliteración de los espíritus y los acentos.

² *Cf.*, por ejemplo, Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general 1*, pp. 91-99.

De acuerdo con el enfoque de la *Begriffsgechichte* desarrollado por Reinhardt Koselleck,³ el ámbito de lo lingüístico es “una irreductible instancia metodológica última sin la que no puede tenerse ninguna experiencia ni conocimiento del mundo o de la sociedad”.⁴ No algo que “refleja” la realidad o que se “corresponde” con ella, sino un *factor* mismo de esa realidad. Por ende, los *conceptos* tienen una estructura temporal, contrariamente a una pretensión de tipo cartesiano o leibniziano, que haría de ellos las premisas invariables de un lenguaje universal.⁵ precisan estudiarse

³ R. Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* Madrid: Trotta, 2012.

⁴ *Ibid.*, p. 45. // Esto no necesariamente coincide con los planteamientos de tipo analítico, particularmente en el mundo anglosajón, que tienden a reducir la “realidad” o el campo de lo perceptible exclusivamente al lenguaje. El nivel *retórico* del lenguaje implica su reconocimiento como instancia *productora* de realidad, como algo que configura situaciones y estados de cosas, pero a partir de una combinatoria de variables que se encuentran “fuera”, en el campo de lo extralingüístico, que son apropiadas lingüísticamente a partir de una mediación conceptual. Tiene una doble faceta: a la vez recibe y produce, registra y da apertura. Según una fórmula del propio Koselleck: “Sin conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos”; o, dicho de otra manera: “ninguna realidad puede reducirse a su significado y estructuración lingüística, pero sin esa actividad lingüística no hay ninguna realidad” (*ibid.*, p. 32).

⁵ En su proyecto de análisis de la función, validez y construcción histórica de las metáforas en el lenguaje filosófico, Hans Blumenberg imagina el escenario hipotético de cumplimiento de la primera Regla del *Discurso del método*, como un “estado final”, el ideal de la objetivización total, en donde “el lenguaje filosófico sería, en sentido estricto, puramente ‘conceptual’: todo *puede* definirse, así que todo *tiene* también que definirse, ya no queda nada lógicamente ‘provisional’” (pp. 41-42). En consecuencia, todos los modos y elementos del modo traslaticio y sustitutivo de hablar, específicamente las metáforas, resultarían lógicamente superables por un espíritu que imperativamente apunta a la “claridad y distinción”. Pero esta noción de “conceptualidad”, señala Blumenberg, opuesta a la idea de “metáfora”, tendría únicamente un valor crítico-destructivo, que se acabaría una vez conseguida la meta: “la filosofía tendría al tiempo que perder todo interés justificable por investigar la *historia de sus conceptos*” (p. 42). La posición de Blumenberg será señalar a ciertas metáforas como irreductibles a la aprehensión de un lenguaje meramente lógico, en situación de resistencia a la “conceptualidad”,

históricamente, en su *transformación*, para captar las realidades que emergen, ya sea desde un punto de vista *diacrónico*, en función de los contextos sucesivamente cambiantes; o *sincrónico*, que alude a las distintas problemáticas y relaciones conceptuales a que da lugar un mismo concepto. En función de esto se pueden considerar dos aspectos: los significados que una misma palabra puede tener a lo largo del tiempo y que corresponden a las distintas tentativas de aproximación conceptual a una determinada realidad, y las denominaciones a que ésta ha podido dar lugar; esto es, en términos de Kosselleck, el enfoque *semántico* y el *onomasiológico*, indispensables para “poder analizar y describir la transformación histórica tanto de los conceptos como de la realidad a captar por los conceptos”.⁶

Por otro lado, en tanto sistema conceptual, el lenguaje es susceptible de descomponerse analíticamente: primero recibe una materia o sustancia, que proviene de una especie de fondo semiótico primitivo, y enseguida, produce un nuevo signo al que

pero que a la vez, *indican* o *señalan* conceptos formados históricamente y susceptibles de estudiarse como tales. En este sentido es que habla de una mutua implicación entre una “metaforología” y una “historia conceptual” (*vid.* H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, pp. 41-47).

⁶ Koselleck, *op. cit.*, p. 32. Este tipo de investigaciones tienen un referente importante en los trabajos genealógicos realizados por Michel Foucault –y esbozados en la crítica nietzscheana a la historia de la moralidad occidental–, que pueden ser considerados verdaderos *métodos* de investigación histórica en cuya práctica desarrollan estas premisas de la “historia conceptual” (Sobre la noción foucaultiana de “genealogía”, *vid.* “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, pp. 7-31). Foucault veía en la arqueología y en la genealogía la necesidad de estructurar el proyecto de una “historia de la verdad” o de las formas mediante las cuales se ha construido el sujeto en la historia: “analizar –decía–, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus ‘ideologías’, sino las *problematizaciones* a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las *prácticas* a partir de las cuales se forman aquéllas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones” (Foucault, *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, pp. 14-15).

dota de contenido mental. Como ha señalado Saussure, este proceso es arbitrario: la recepción de los significantes, la elección de los nombres y la determinación de los significados están sujetos a las costumbres, las prácticas, las variables climatológicas, los códigos culturales o el azar, todos ellos factores que intervienen en la formación de los sistemas semiológicos.⁷ Por ello, además de histórico y cultural, el lenguaje es inseparable de una *política* y una *hermenéutica* de los signos, que reproduce su estructura y características en cada campo discursivo: hay que interrogarse sobre *quién* detenta el significante y *qué* hay “detrás” del proceso mediante el cual se construyen los significados; cómo emergen ciertos términos en ciertos campos disciplinarios, a partir de qué experiencias y a qué prácticas han estado asociados; cómo son utilizados discursivamente en otras redes conceptuales, qué realidades designan, qué *función* tienen, cuál es el estatuto *retórico* que guardan en determinado discurso; cómo se *tematizan* diferentemente, así como qué relaciones semánticas se establecen.

Por ende, cuando hablamos de “retoricidad del lenguaje”, la idea de la que partimos tiene que ver con esta dimensión productora de “verdad”, con el punto de vista de los “efectos discursivos”; con su dimensión ornamental, paradigmática, desde antiguo categorizada como la *elocutio* o la *lexis*: el tratamiento y distinción de las “figuras” del discurso, que en el contexto de la retórica antigua tiene en Gorgias y la primera sofística a su más claro ejecutor. Pese a que se toman en cuenta las otras acepciones del término, sobre todo estudiadas y sistematizadas desde la *Retórica* de Aristóteles, como elementos integrales de la *tekhne rhetorike*, no estaremos hablando ni de la *inventio* (o el proceso de descubrimiento y elección de los argumentos en el acto discursivo); ni de la *dispositio* o *taxis* (división de las partes del discurso, propia de la sintagmática retórica —establecida por Corax en el siglo VI a. C.). La *elocutio*, una de las partes de esta *tekhne*, que no reduce a

⁷ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, pp. 98-99.

sí misma el hecho retórico en general –como comúnmente se atribuye–, se ocupa del plano expresivo y es la que tendría especial relevancia en torno al estudio del fenómeno de los “efectos discursivos” y el “cambio de opinión”. La *elocutio* parte de la premisa de la sustitución sinonímica del lenguaje, y se desarrolla en dos planos: la *elección* de las palabras y su *composición* oracional, atendiendo a criterios estéticos. Se asocia eminentemente a la condición tropológica del lenguaje y se concibe comúnmente como el arte de empleo de las “figuras” o la figuración; corresponde a la dimensión connotativa del lenguaje, en oposición al plano denotativo, que en otras palabras designa la oposición entre lo *propio* y lo *figurado*.

Ahora bien, en el contexto de esta oposición, según nuestra lectura, se manifiesta una relación de *exclusión* entre el lenguaje del *logos*, directo, propio y nominativo, y el lenguaje de la *doxa*, secundario, extranjero, traslaticio, “desnaturalizado”, que relegó al campo de estudios de la retórica fuera del interés filosófico y científico (en términos platónicos, de la “República”), a la vez que el propio lenguaje que se instituía normativamente se comportaba en cada caso como una *moral* que daba pie a un tipo de retórica peculiar. Como menciona por ejemplo Roland Barthes: “Se comprende mejor entonces cómo lo figurado puede ser un lenguaje a la vez *natural* y *segundo*: es natural, porque las pasiones están en la naturaleza [...] (las figuras son el lenguaje de la pasión) [...]; es segundo porque la moral exige que estas mismas pasiones, aunque ‘naturales’, sean distanciadas, colocadas en la región de la falta; como, para un clásico, la ‘naturaleza’ es mala, las figuras de retórica son algo a la vez fundado y sospechoso”.⁸

Todos estos elementos se pretenden tomar en cuenta en torno al análisis del discurso médico y su recepción en el naciente lenguaje filosófico. En síntesis, el presente capítulo centrará sus coordenadas específicamente en las relaciones entre el saber mé-

⁸ Roland Barthes, “La retórica antigua [Prontuario]”, en *La aventura semiológica*, pp. 113-214, *loc. cit.*, p. 209.

dico antiguo y su apropiación, ejercida con fines pedagógico-filosóficos, por el pensamiento de Platón. Siguiendo esa lectura, que es por excelencia una lectura que separa, que divide, el eje central del análisis será el problema de la separación entre el alma y el cuerpo, y dentro de esa separación, la oposición médica por excelencia: salud-enfermedad. Se tratará de ver así cómo una noción –o una pareja de nociones– que emana directamente de la observación y el cuidado del cuerpo, cuyo origen es *corporal*, se inscribe en otro sistema que *rechaza* la realidad que antes designaba y paradójicamente la *excluye*.⁹ Este problema servirá como modelo de referencia para estructurar el lenguaje filosófico según ciertas relaciones de oposición, algunas de las cuales estarán fundamentadas en el propio saber de la tradición sobre el cuerpo, exportadas de su dominio e instrumentadas dentro de una retórica filosófica que, paradójicamente, excluirá el elemento material, sensible, corporal, de su propio lenguaje.¹⁰

En el caso de la Grecia antigua este paralelismo no se limita al comportamiento social o al “diagnóstico” sobre el Estado, o se concreta con el nacimiento y “consolidación” del *logos* filosófico; en su historia ha generado una serie compleja de asociaciones y “redes conceptuales” (que en su origen pueden ser imágenes o

⁹ Podría decirse que, bajo un efecto de “somatización”, comienza a plantearse en lo más esencial y etéreo de nuestra naturaleza humana el problema de la “salud y la enfermedad”. A partir de esta mediación se desarrollará todo un sistema de codificaciones y exclusiones a lo largo de los siglos venideros, mismo que merece ser estudiado.

¹⁰ Para Roland Barthes, por ejemplo, el campo de la enfermedad constituye un “verdadero lenguaje”, en la medida que puede ser visto como un sistema semiológico completo, compuesto por una sustancia (*síntoma*), una forma (*signo*), una combinatoria de signos que forman unidades complejas (*síndrome*), un significado nominal (en el nombre de la *enfermedad*), y una lectura (*diagnóstico*); y, por último, por un sistema de “doble articulación” entre *unidades significativas*, signos que comportan un sentido propio, como la fiebre o el cáncer, y *unidades significantes*, signos heterónimos que sólo participan en virtud de su agrupamiento con otros signos y que pueden dar lugar a una multiplicidad de síndromes (*vid.* “Semiología y medicina”, en *op. cit.*, pp. 351-364).

símbolos míticos) que hay que tener presentes para detectar los procesos de transformación y el entorno semántico que les ha permitido en cada caso su adaptación dentro de determinado sistema (según esta doble dimensión diacrónico-sincrónica). El problema es leer el “origen” (etimologías) y las variantes de esta cadena: cuál ha sido el trasfondo, los momentos y los contextos culturales, a través de los cuales se han entrelazado y “viajado” históricamente términos como *miasma*, *katharsis*, *ostrakon*, *krisis*, *pharmakon*, *epodai*, *pean*, *thelkterion*, *peithein*, *goeteia*, *therapeia*, *aphrosyne*, *sophrosyne*, *mania*, por citar algunos, en el contexto de las imágenes míticas que fundamentan las prácticas curativas antiguas en tiempos de la secularización naturalista de los siglos VI y V a. C., y su lectura de apropiación por el iluminismo griego de los siglos V y IV a. C.

Los siguientes ensayos, pues, representan un acercamiento – que no puede dejar de ser diverso, polifónico– a todas estas nociones: cuál es el campo simbólico en que florecen las prácticas curativas antiguas y cómo se van recodificando –y en algunos casos confrontando– sus valores o significados frente al cambio de época o práctica discursiva, centrada no ya en el problema de la naturaleza sino en lo humano, con su distinta interpretación del *lógos* como estructura central de la “verdad”. En suma, se buscará examinar la correlación entre los elementos simbólicos, las prácticas, el lenguaje y las actividades de culto en los santuarios asclepiadas y los orígenes del hipocratismo en torno a los siglos VII-V a. C., y posteriormente su *utilización* en el conflicto por el predominio de la tradición humanística ilustrada de los siglos V y IV a. C., representada por la corriente sofística y la *intervención*, fundamental y fundacional en el devenir de la filosofía, del pensamiento de Platón.

II. ASCLEPIO Y EL ARTE DE LA ILUMINACIÓN: ALEGORÍAS PLATÓNICAS DEL DIOS-MÉDICO

...la enfermedad en el fondo inteligibilizada, como una persona que conoce el secreto del cuerpo, detrás de la piel, si así puede decirlo, y que emite signos, mensajes, que el médico debe recibir e interpretar de alguna manera como un adivino que descifra: en realidad, es una *mántica*.

R. Barthes, *La aventura semiológica*

Desde tiempos remotos, la interpretación de los signos que se manifestaban sobre el cuerpo era la única vía de acceso al conocimiento de la salud. Los elementos que intervenían en la normalidad o anormalidad de una persona, tanto en lo fisiológico como en lo psicológico, eran códigos visibles. Se consideraba que aquello que originaba un efecto nocivo sobre el cuerpo o una situación de morbilidad, provenía del exterior y se introducía en el cuerpo por posesión, invasión o inoculación. En su proceso de interiorización dejaba gradual o simultáneamente una marca, un registro visible, que se comportaba como un signo para la observación médica. Ya fuera expresado en la piel o en la conducta, el cuerpo generalmente “hablaba”, y ese decir-exterior era considerado como la manifestación más plena de la enferme-

dad, el momento cumbre de su posibilidad hermenéutica. La enfermedad se encontraba presente en la medida de la persistencia de los signos. Podría hablarse de una *diagnosis* o terapéutica equiparable a lo que se podría denominar una semiología somática (para el propio Platón, por ejemplo, el cuerpo, *soma*, proviene de *sema*, signo) [Cra. 400c]. El cuerpo enfermo constituía un lenguaje a descifrar, un *pathos* enigmático, “animado”, un campo abierto de metáforas, y su interpretación producía a su vez un lenguaje tan enigmático e inquietante como aquél.¹

Por ejemplo, en la medida en que el cuerpo sufría una alteración, se producía simbólicamente un movimiento, un desplazamiento, del lugar seguro y establecido del curso vital, hacia una zona fronteriza con la muerte, hacia la incertidumbre de la continuidad: de la claridad diurna a la oscuridad de la noche. Una de las metáforas más comunes asocia los estados de morbilidad a un lenguaje sombrío, próximo al reino de los muertos (los ojos se cierran, las cortinas se pliegan, el cuerpo yace en medio de la noche, se abre un parentesco entre la curación y el sueño), pero que condensa paradójicamente el máximo de luminosidad: la ordalía, el resplandor ardiente del fuego inframundano. Sólo podría emerger la oscuridad de la mayor incandescencia, y el debilitamiento de un cuerpo, el apagamiento de las fuerzas vitales, siempre es un preludio de un posible amanecer, y de la posibilidad de verse nuevamente abrasado por el fuego.

¹ La noción compleja de *pathos*, que en la Grecia antigua, sobre todo en el orfismo, remite a lo oculto, a un instinto secreto del cuerpo que se confunde con su naturaleza más profunda, es reapropiada en el lenguaje médico en correlación con el problema del *signo*; algo que se da a un trabajo de desciframiento, de traducción. La semiología médica inteligibiliza el campo de la enfermedad como una *patho-logeía*, una especie de *mántica*, como dirá Roland Barthes, en donde el médico se comporta como un adivino que recibe e interpreta signos, mensajes, que debe descifrar, para controlar el futuro (pronóstico) de la enfermedad. Para una amplia elaboración sobre la relación entre la noción de *pathos* y la adivinación, *vid.* G. Colli, “El *pathos* de lo oculto”, en *El nacimiento de la filosofía*, pp. 63-74.

En la tradición de los relatos mitológicos griegos, paralelismos entre la enfermedad y lo cáustico se entretajan con toda una madeja de símbolos que dan cuenta de la concepción de la medicina y de la práctica médica antigua. En la tragedia de Sófocles *Edipo Rey*, un dios envía la peste en forma de fuego (*pyrphoros*). Al entrar Edipo en Tebas, el sacerdote le informa que han sido asolados por una terrible enfermedad enviada por los dioses, que “consume la tierra”: “La ciudad perece en sus innumerables ciudadanos muertos. Los cuerpos yacen, sin lamentos, sobre la tierra desnuda [...] Las mujeres no salen de los dolores de parto; como aves de rápido vuelo se precipitan, propagándose más que el fuego indomable, una tras otra, hacia las costas del dios del ocaso [...] Se ha abatido sobre la ciudad un dios armado de flechas de fuego [...]” (S., *OT*, I, 23-29). El poder destructivo del fuego, presente como símbolo en casi todas las religiones, se une de esta forma a su potencial epidémico. Apolo, dios solar, obra acorde a los designios del oráculo, impidiendo que cese la peste sobre el reino de Cadmo hasta no ser vengada la muerte de Layo, el padre de Edipo, cometida por este último sin saberlo.

Esta anécdota podría considerarse variante de otra más antigua. En la *Iliada*, es el mismo Apolo quien se encarga de sembrar muerte y destrucción en el campo de los aqueos a través del potencial mórbido de sus flechas. La enfermedad es nuevamente la peste. El sacerdote Crises pide audiencia a Agamenón para negociar la recuperación de su hija raptada, y, ante la negativa de éste, implora al dios por el divino castigo: “Si alguna vez adorné tu gracioso templo, cúmpleme este voto: ¡Paguen los dánaos mis lágrimas con tus flechas” (*Il.*, I, 41-44). Apolo no es un dios que mate al instante, sino que mengua lentamente las fuerzas, representa la acción indirecta, la violencia diferida (cualidades contenidas en el epíteto: “el que hiere de lejos”).² La enfermedad se prolonga así por nueve días, durante los que “continuamente ardían muchas piras de cadáveres” (*Il.*, I, 52), hasta que finalmente Agamenón consiente en devolver a Criseida para aplacar al dios,

² Cf. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, pp. 18-21.

no sin antes sustituirla por Briseida, lo que desatará la cólera de Aquiles.

Dentro de la tradición de los mitos griegos, esta metaforización del fuego vinculada al campo de las enfermedades no es una referencia aislada y arbitraria. La figura más relevante y emblemática en torno a la profesión médica en la Antigüedad helénica se encuentra profundamente relacionada con esta imagen: Asclepio, el dios-sanador, cuyo nacimiento y muerte se hallan encerrados bajo los límites del fuego (“un niño divino que representa el nacimiento en la muerte”).³ Extraído del vientre de su madre Corónide postrada en la hoguera e incinerado más tarde por Zeus, hasta las cenizas, por haber regresado a Glauco, entre muchos otros –según lo cuentan diversos testimonios– del reino de los muertos,⁴ la figura de Asclepio incorpora muy intensamente esta dualidad entre la luz y la oscuridad, entre la noche y el día.

La doncella Corónide, hija de Flegias, rey epónimo de los flegios en Fócida, se lavaba los pies en el lago Boibeis cuando Apolo, presa del deseo, se lanzó violentamente a su cuerpo y la poseyó, con lo que quedó encinta de quien más tarde sería el dios-sanador. Corónide es una representación de la luna (el vocablo *Boibe* es la forma tesálica para *Phoebe* o *Febe*, “luna”), y es a su

³ Cf. Karl Kerényi, *El médico divino. Imágenes primigenias de la religión griega 1*, pp. 18-19. Según Kerényi, Perséfone tiene un papel primordial en esto: “Relacionada con el fuego que consumió a Sémele, y a Corónide en la hoguera –de la que nació Asclepio–, aparece como otra forma de expresar el estado en el que tiene lugar el milagroso nacimiento: el ámbito de la reina del inframundo, el reino de los muertos. Y este suceso, justamente, el nacimiento de un niño divino en el reino de los muertos, un hijo de la gran diosa del inframundo, *un nacimiento en la muerte*, fue anunciado por los hierofantes en los Misterios eleusinos”, *ibid.*, p. 19.

⁴ Siendo niño, Asclepio recibió de Atenea un dije para el cuello con dos cápsulas que contenía la sangre de la Medusa. De su lado izquierdo, la Gorgona había esparcido un veneno violento, mientras que del lado derecho era salutarifera y Asclepio la sabía utilizar para resucitar a los muertos. Se cuenta entre ellos a Capaneo, Licurgo, Hipólito, así como el mismo Glauco, hijo de Minos, el más citado de todos. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 56.

vez una mensajera-corneja (*corvus corone*). Según el mito, Apolo se entera por el heraldo de un cuervo blanco que ella lo engañaba con Isquis, un extranjero proveniente de la Arcadia, noticia por la cual el dios maldice a su portador ennegreciéndole las plumas. Esto ha sido interpretado como una forma de expresión mitológica para describir el oscurecimiento de la luna, y la posesión apolínea como la fusión de las dos naturalezas en los eclipses. Apolo recurre a los servicios sicarios de su hermana Artemis, quien atraviesa a Corónide con sus flechas y la prende en una hoguera. La luna en el mundo subterráneo, abrasada por las llamas, es aun nuevamente profanada en su vientre por el dios solar, quien saca incinerante a su hijo Asclepio rescatándolo del inframundo.

Otros personajes de la misma leyenda también están relacionados con el fuego. El rey Flegias, en venganza por el asesinato de su hija Corónide, intenta incendiar el templo de Apolo en Delos, quien en castigo a su impiedad le hace arder en los infiernos. De igual forma, el hermano de Corónide, Ixión, otro sacrílego, mata a su huésped y suegro Deyoneo justo el día de su boda con su hija Día, precipitándole traidoramente en un foso lleno de brasas ardientes. Perdonado por Zeus, se atreve más tarde a hacer pública su pasión insana y lujuriosa por Hera, la reina de los dioses, por lo cual recibe como castigo ser atado a una rueda de fuego y girar perpetuamente en el Tártaro. Ambas figuras son encarnaciones y personificaciones del fuego maligno y destructor, contrapuestas a la luminosidad apolínea y a lo que, en un segundo momento, será el destello sanador.

Existe no obstante otra versión paralela de la historia del nacimiento de Asclepio, que puede complementarse con la anterior y que aquí reviste especial importancia. En Epidauro, uno de los principales lugares de culto al dios-sanador desde el siglo V a. C. —por no decir que la meca de la religión asclepiada—, se desarrolló una auténtica religión terapéutica que posteriormente se convertiría en escuela.⁵ Según el mito local, Corónide llegó con su padre

⁵ De Epidauro, al parecer, salieron las principales figuras que desarrollarían la llamada escuela de los médicos de Cos, donde nacería la medicina hipocrática

desde Tesalia cuando ya estaba embarazada de Apolo, y después del parto abandonó a su hijo en lo alto del monte Mirtio, en donde fue encontrado por el pastor Arestanas “envuelto en una luz cegadora [que] obligó al pastor a girarse como si estuviera ante una presencia divina”.⁶ En el santuario de Epidauro se encuentran inscripciones que testimonian acerca de la prodigiosa intervención del dios en las curaciones. Una de ellas, atribuida a un Isilo de Epidauro del siglo IV a. C., menciona en torno al nacimiento de Asclepio haber sido “engendrado por Flegias, y su nombre es Egle, por su belleza se llamó con el sobrenombre de Corónide”.⁷ El vocablo griego *aigle* quiere decir “luz”, “brillo”, uno de los sobrenombres de Asclepio, cuyo resplandor que hace retroceder al pastor lo recibe de su madre Corónide-Egle, transida de luz por el dios solar con quien se identifica. Apolo es llamado en el mito de los argonautas “Apolo Aigletes”, el “Apolo de la luz”, y a los adoradores de esta manifestación del dios se les conocía como “asgléatas”, vocablo al que corresponde fonéticamente la palabra “Asclepio”.⁸ Así pues, estamos ante distintas caracterizaciones simbólicas de una misma figura, que en sí misma concentra la naturaleza cíclica del proceso curativo.

Para complementar esto, es interesante mencionar el análisis etimológico de Platón en el *Cratilo* sobre el nombre de Apolo, que se relaciona con lo que se mencionará más adelante. Junto a

—curioso testimonio de un culto místico que poco a poco fue recibiendo un matiz ilustrado con el desarrollo del hipocratismo, sin dejar de tener necesariamente un fondo de sacralidad. *Vid. infra*.

⁶ Kerényi, *op. cit.*, p. 66.

⁷ La inscripción, en griego antiguo, reza: ἐχ δὲ Φλεγύα γένετο, Αἴγλα δὸνομάσθη. τὸ δὲ ἐπώνυμον τὸ κάλλος δὲ Κορωνίς ἐπεκλήθη. La traducción es del propio Kerényi, quien asegura que ha estado sujeta a diversas “conjeturas”; incluso cita una interpretación de Wilamowitz, quien atribuye a Isilo un cierto “tartamudeo” (*cf. ibid.*, nota 38).

⁸ *Cf. ibid.*, p. 67-68; *vid.* también, para una minuciosa revisión de los testimonios ligados con las prácticas ofrendadas al dios, la monumental recopilación de Ludwig y Emma Edelstein, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1945.

otras tres definiciones, que se corresponden perfectamente (“prodigiosamente”) con el equilibrio que simboliza el dios, Sócrates menciona *Apollon* –la raíz que parece más clara–, “el que lava” (de *louein* o *lousthai*: “lavar”), con relación a sus poderes medicinales “purificadores” (*kathairein*).⁹ Sócrates explica a Hermógenes sus deducciones del siguiente modo: “tanto lo relativo a los fármacos medicinales y a las procesiones divinadoras como a los baños usuales en estos casos y a las aspersiones: todas estas cosas parecen tener un mismo poder, el de *purificar* al hombre, tanto de cuerpo como de alma” (*Cra.* 405b).¹⁰

Ahora bien, para los griegos de la época antigua, la enfermedad (*nosos*) era considerada como la expresión de un desorden cósmico, un desequilibrio *dinámico* con la *physis* natural (falta de armonía en la convivencia entre dioses y hombres) o con la *physis* individual (entre los hombres mismos). El castigo divino, fuente del *nosos*, constituía una especie de impulso reparador de la impiedad o indiferencia ante lo divino, que simboliza lo ineluctable de la naturaleza, por un lado, y de la corrupción moral, por el otro; ambas tenían que ser expiadas, “purificadas” punitivamente. En la religión tradicional, el *nosos* servía para justificar un orden *teonómico* del mundo que incidía en una moral del cuerpo. Cuando se viola el sentido de *lo sagrado* (*hagnos*) los dioses envían a los mortales el *miasma*: “lo corrupto”, la “corrupción”.¹¹ Por haber

⁹ En cuanto a las otras definiciones, dice Sócrates, en relación con la mántica y el arte adivinatoria su origen puede provenir de *haploos*, “el sincero”, el que “dice verdad” en el oráculo, como supuestamente le llaman los tesalios; con relación a la técnica del arco, *aei ballon*, “el que siempre tira” o “siempre acierta”, caracterización que bien podría compartir con su hermana Ártemis; en cuanto a lo relacionado con el canto y la música, *a-poleitai*, “que mueve (*polos*) juntamente”, que Sócrates interpreta como “en conjunción armónica”, en simultaneidad con el movimiento armónico entre la naturaleza (*physis*) y el cosmos (*kosmos*), concepción con claridad derivada por Platón de su enseñanza pitagórica.

¹⁰ El subrayado es nuestro.

¹¹ Sin embargo, en un panteón tan complejo y policromático como el olímpico, nunca se podía estar plenamente seguro de si se habían rendido los honores adecuados a ciertos dioses y, a la vez, haber podido disgustar a otros. El peligro

violado el secreto de Heracles, Filoctetes es castigado con la mordedura de una serpiente en el pie, que rápidamente comienza a descomponerse.¹² La leyenda narra de él haber padecido indecibles dolores, por los que profería tremendos gritos y un hedor insoportable por la supuración, que perturbaban el orden y el silencio ritual de los sacrificios. Odiseo se niega a socorrerle y lo abandona en la isla de Lemnos por lo insoportable de su marca.¹³ De este modo, la posesión de la colérica sustancia divina genera una “impureza” que el enfermo debe de cargar como signo de la “atención destructiva de los dioses”.¹⁴ El cuerpo se contamina (*memiasthai*) por la invasión divina, se *ennegrece*. Los términos asociados al lenguaje terapéutico llevaban inscritas las nociones de “purificar” (*katharthein*), “expulsar” (*exagein*), “lavar” (*lousthai*).

El fenómeno de la “purificación” (*katharsis*) era una de las experiencias fundamentales de la religiosidad antigua, y se dirigía sobre todo a combatir los signos visibles de la enfermedad, la locura e incluso la culpa (por prueba testimonial). Era tanto una terapéutica como una práctica judicial: se trataban deformidades fí-

de la hostilidad divina siempre era latente.

¹² La serpiente, uno de los animales más ricos en la simbología sagrada, no sólo griega, sino de casi todas las mitologías del mundo, es por excelencia el acompañante de Asclepio en los sueños curativos y, a veces, una de las manifestaciones de su epifanía. El emblema de una serpiente enrollada sobre un bastón de ciprés, otra de las manifestaciones de Apolo como Apolo-Cípariso (*vid.* nota 27), es aún hoy el emblema dominante de la profesión médica.

¹³ Según ciertas versiones la herida curó por intervención del propio Apolo al llegar Filoctetes a Troya: “...se contaba que Apolo [lo] había sumido en un profundo sueño mientras Macaón [el hijo de Asclepio] sondaba la herida, cortaba con un cuchillo la carne muerta y lavaba la llaga con vino antes de aplicarle una planta secreta que Asclepio había recibido del centauro Quirón. De este modo, Filoctetes es el primer ejemplo de una intervención quirúrgica con anestesia”. Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 201.

¹⁴ *Vid.* Ruth Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, pp. 252-254.

sicas, del mismo modo que se “expiaba” el contacto con los muertos o con la sangre –vertida por asesinato, fuera de un contexto sacrificial, o a través de la simple relación sexual–, o bien, inclusive, se “corregía” la maldad social a través de neutralizar en alguien su peligrosidad. En una de sus modalidades más extremas, se identificó en el Ática con la práctica del ostracismo (*ostrakon*) en los siglos VI y V a. C., consistente en la celebración de juicios mediante trozos de cerámica contra un individuo peligroso –pero usado sobre todo como instrumento para eliminar a enemigos políticos–, que se considera una racionalización democrática de estos ritos de “purificación”. El agente de la “contaminación” (*memiasthai*) debía ser “expulsado” (*exagein*), para mantener la “limpieza” y el equilibrio de la ciudad, y así “normalizar” (*hagnein*) la vida religiosa y recuperar el “sentido sagrado” (*hagnos*) de la comunidad (“en pureza (*hosios*) y santidad (*hagnos*) mantendré mi vida y mi arte”, reza el *Juramento* hipocrático de los médicos, aun en vigor hoy en día).¹⁵

Pese al sorprendente grado de “objetividad” alcanzado por el desarrollo de la medicina hipocrática y aun después, durante el helenismo tardío –nos dice Josep Alsina, comentarista de la edición castellana de una parte del *corpus* hipocrático–, “en Grecia persistirá la idea de la enfermedad como una mancha”.¹⁶ La terminología seguirá conservando las nociones asociadas a la

¹⁵ “Juramento”, en *Tratados hipocráticos I*, p. 77. Vid., también, Walter Burkert, *Religión griega: arcaica y clásica*, pp. 105-117. Podría consiguientemente considerarse la *katharsis*, desde este punto de vista, como una noción terapéutica de una fuerte eficacia retórica (como eufemismo) para justificar los crímenes políticos, así como las prácticas sociales de *exclusión* en general. Se volverá sobre este tema cuando se aborden las prácticas médicas con relación al fenómeno del “encierro” en la época clásica y bajo el horizonte del positivismo en el siglo XIX (vid. *infra*, cap. II).

¹⁶ Josep Alsina, Introducción a Hipócrates, *Tratados médicos*, p. XI. Hacia el siglo IV a. C. en sitios como la isla de Cos, la teoría del origen divino de la enfermedad comienza a ceder ante el empuje que representaba el movimiento cultural del naturalismo milesio. La concentración en la *physis* como la fuente del origen y explicación de los fenómenos naturales contribuyó al impulso del racionalismo médico, representado por la escuela hipocrática, al extrapolarse

“purga” (*katharsis*), pero con una cierta reorientación antropológica: los dioses no pueden ser la fuente de la corrupción, el nivel más bajo en la escala del ser, precisamente por su naturaleza sagrada. Pero una vez presente sí pueden ser los responsables de su eliminación. El desarrollo de la medicina no era ajeno al crecimiento de los lugares de culto y mantenía profundos vínculos religiosos: “era el hombre mismo –nos dice Kerenyi– el que buscaba a las divinidades de una forma mucho más personalizada que en los grandes misterios de las épocas arcaicas y clásicas”.¹⁷ El autor del texto *Sobre la enfermedad sagrada*,¹⁸ considerado un enérgico alegato en contra de la medicina arcaica y tradicional, sigue teniendo presente una forma sacralizada de la práctica curativa: “[los médicos de las calles] purifican a los que están poseídos por la enfermedad con sangre y otros procedimientos similares, como si tuvieran alguna impureza, hubieran sido envenenados por alguien, o realizado algo poco sagrado. Deberían tratarlos del modo opuesto y llevarlos a santuarios, con sacrificios y plegarias [...], [pues] la divinidad nos purifica, santifica y limpia del mayor y más impío de nuestros errores [*hamartemata*].”¹⁹

dicha noción al cuerpo humano y describirse con ella la práctica propia de la medicina como *physiologiae*. La razón de la sanación residía en el interior mismo del cuerpo del enfermo. Pese a ello, la perspectiva de una medicina empírica-racional seguía hallándose profundamente vinculada a las vivencias religiosas y a las prácticas de culto. Cf. *ibid.*, pp. 79-81.

¹⁷ Kerenyi, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸ El texto se atribuye a Hipócrates, pero comprobar su autoría por la figura concreta considerada el “padre de la medicina”, no ha sido posible a la luz de diversos estudios. Se ha llegado a hablar de “más de un Hipócrates” (lo que parece inferirse tras la lectura del *Papiro de Londres*), o de la afirmación de que “Hipócrates es un simple nombre detrás del cual no hay ningún escrito (tal teoría era sostenida por Wilamowitz, Edelstein y otros). En todo caso, el autor “hipocrático” de este texto dio pie con él a uno de los que mayor bibliografía y atención por parte de especialistas ha producido dentro de todo el *corpus*. Su composición parece establecerse hacia finales del siglo IV a. C (cf. Josep Alsina, *op. cit.*, pp. XIV-XVI, 109-111).

¹⁹ “Sobre la enfermedad sagrada”, en Hipócrates, *Tratados médicos*, pp. 120-121.

Esta era la visión que en términos generales privaba en los santuarios de Epidauro y Cos, donde se practicaban verdaderos *misterios* curativos. Karl Kerényi menciona que las prácticas consistían –sobre todo en Epidauro– en dejar al enfermo tendido en el lecho y que por sí solo se entregase a la inmediatez de la vivencia religiosa: “ir al encuentro de lo divino en el proceso de curación”²⁰. En este contexto, señala que puede haber una extraña convergencia de la esfera de lo dionisiaco con estos rituales de “purificación”, a partir de testimonios que sugieren la presencia del vino en las prácticas curativas. Se suministraba una sustancia –vino, probablemente– que inducía el sueño y que permitía al enfermo la *vivencia* de la curación misma, “en su impensado y desnudo acontecer”.²¹ El médico, en este santuario, no constituía sino un mediador en la gestión de la salud, era un guía que orientaba la *revelación* divina. Únicamente intervenía cuando el proceso “natural” fallaba, y “lo natural” era el “destello refulgente” de la epifanía divina. La actitud del médico era indirecta, pasiva, y se orientaba casi exclusivamente por el “poder” de la mirada.²²

Ahora bien, en la medida en que el misterio de la curación tenía lugar en la *krisis*, en un estado “crítico” que de algún modo tiene lugar “en una zona fronteriza con el reino de los muertos”²³

²⁰ Kerényi, *op. cit.*, p. 71.

²¹ *Cf. ibid.*, p. 73-75.

²² Es curioso cómo este tema será una suerte de prelude de la obsesión médica por la mirada, que cobrará una importancia decisiva en la práctica de la medicina “moderna”, pre-clínica, que tendrá una elaboración relevante en las teorías de Descartes o Malebranche. *Vid.* Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, pp. 6-7.

²³ *Ibid.*, p. 69. La figura del médico mantuvo esta lógica de intervención hasta bien entrado el siglo XVIII, con la introducción del hospital como maquinaria de curación. El fenómeno de la *krisis* supone una situación *polémica*, de lucha entre fuerzas enfrentadas que corresponden a naturalezas objetivamente diferentes. Bajo este concepto, la enfermedad es representada ontológicamente como posesión, como invasión del mal, y la función del médico es reconducir a la naturaleza a la inercia de la vida, interrumpida por la enfermedad. En un texto de 1975, Michel Foucault explicaba: “La intervención del médico en la enfermedad giraba en torno del concepto de crisis. El médico debía observar

(el “momento crítico después del cual el enfermo se recupera o muere”),²⁴ cada epifanía representaba el “nacimiento” de ese “niño divino” proyectado hacia el enfermo en toda su intensidad ardiente y como preludio de la aparición de la luz: “la transición entre abajo y arriba, entre noche y día, entre muerte y vida”.²⁵ Así, a través de esta “presencia” o “aparición”

se rememora una situación en la que lo vivo se manifiesta en la frontera de la muerte, se manifiesta [...] como un estrato oscuro y frío y, al mismo tiempo, se mueve cálido y áureo bajo un inequívoco y radiante mundo diurno, y así alcanza el milagro de la curación. La aparición del

al enfermo y a la enfermedad desde la aparición de los primeros signos para descubrir el momento en que se producía la crisis. La crisis era el momento en que en el enfermo se enfrentaban su naturaleza sana y el mal que lo aquejaba. En esta lucha entre la naturaleza y la enfermedad, el médico debía observar los signos, pronosticar la evolución, y favorecer, en la medida de lo posible, el triunfo de la salud y la naturaleza sobre la enfermedad. En la cura entraban en juego la naturaleza, la enfermedad y el médico. En esta lucha el médico desempeñaba una función de pronosticador, árbitro y aliado de la naturaleza contra la enfermedad. Esta especie de batalla en que consistía la cura sólo podía desenvolverse en forma de relación individual entre el médico y el enfermo”, “Incorporación del hospital a la tecnología moderna”, en *La vida de los hombres infames*, pp. 107-120, *loc. cit.*, pp. 110-111.

²⁴ Padel, *op. cit.*, p. 83. // El concepto de *crisis* deriva de *krino* o *krinein*, que quiere decir separar, elegir, decidir, juzgar, y refiere una situación de resolución definitiva, irrevocable. En ese sentido, nos dice por ejemplo Reinhardt Koselleck, “[el concepto] implicaba alternativas extremas que ya no permitían ninguna revisión: triunfo o fracaso, justicia o injusticia, vida o muerte, en definitiva, la salvación o la condenación [...]; [simbolizaba un estado] en que la lucha entre la vida y la muerte se decidía de forma definitiva, en que la resolución era inminente, pero aún no se había producido”, R. Koselleck, *Historias de conceptos*, p. 132. Koselleck examina cómo desde su origen médico, el “concepto fundamental” de *crisis* se adecuó al vocabulario social y político y paulatinamente fue perdiendo la conciencia de su origen metafórico, no obstante emplearse para fines de la evaluación diagnóstica o pronóstica del Estado, como “un concepto histórico-filosófico fundamental que reivindicaba la capacidad de interpretar todo el decurso de la historia a partir del diagnóstico de su propia época”, *cf.* “Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de ‘crisis’”, en *ibid.*, pp. 131-142, *loc. cit.*, p. 134.

²⁵ Kerenyi, *op. cit.*, p. 69.

hermoso joven como sanador en la curación es de algún modo un sueño dentro del sueño, una amplificación hacia un sentido aún más hondo: hacia la inmediata vivencia de lo divino [...] que correspondía a un nacimiento en el sentido de que un aspecto de Apolo emergía en el lugar del otro: la transformación de una fuerza mortífera en una fuerza sanadora.²⁶

Paralelamente a Epidauro, el mismo modelo de santuario se implementó en la isla de Cos, sede de desarrollo de la escuela hipocrática. Los hipocráticos de Cos combinaron los elementos religiosos propios de Epidauro con la investigación empírico-nosológica, sentando los primeros basamentos de la ciencia médica.²⁷ Esto no significó necesariamente una secularización de la profesión y un abandono de los elementos religiosos, sino un mayor énfasis en la intervención del médico y su papel predominante (se inducía el sueño y se hallaban presentes los conceptos de revelación, pero se daba importancia directa al campo inteligible de la observación médica: el control de la enfermedad a partir de un dominio del tiempo, de la enfermedad como duración: *anamnesis, prognosis, diagnosis*).²⁸ El culto se manifestaba por ejemplo en el

²⁶ *Ibid.* pp. 71, 75.

²⁷ No es nuestra intención contrastar y diferenciar pormenorizadamente las concepciones de la medicina en Cos y en Epidauro, sino extraer los elementos comunes relacionados con el mito asclepiada y extraer los símbolos que puedan ligarse con una lectura platónica posterior. En términos generales, en cuanto a esto Kerényi señala que “es muy probable que la fuerte influencia científico-médica, que más tarde se hizo evidente en la mayoría de los asclepiadas, en todo caso procediera de Cos. La línea histórica más probable se parecería a la siguiente: en primer lugar la consecución de un alto nivel de medicina científica, desarrollado por la escuela de médicos de Cos, y luego, a partir del lugar de culto de Epidauro, un giro hacia una religiosidad profunda, cuya influencia tuviera efecto hasta en el mismo Cos, para finalizar nuevamente, en la época temprana de los emperadores, con el predominio de la orientación médica, incluso en el mismo Epidauro. El período previo a la influencia de Epidauro en Cos, no tuvo por qué ser necesariamente irreligioso, lo único que ocurría es que allí se observaba otra forma de religión”. Kerényi, *op. cit.*, p. 80.

²⁸ Según Roland Barthes, en esta atención al carácter inteligible del signo médico, “encontramos el principio mismo de la medicina hipocrática; en la

recorrido de una ruta que conectaba al santuario (*Asclepeion*) a escasos kilómetros de distancia con un altar consagrado a Asclepio en medio de un bosque de cipreses (el ciprés, otro símbolo profundamente arraigado a Apolo).²⁹ Los hipocráticos portaban una corona dorada (*Korone*) que emulaba a la estatua coronada de Asclepio, en la cueva de Melos, como representación del sol cenítico, “una corona que irradia [como] signo de pertenencia solar”.³⁰ Una vez allí, solían ofrendar un gallo en sacrificio al dios-sanador, como agradecimiento por cada episodio de curación. La

medida en que está hecho para dominar el tiempo de la enfermedad, el signo médico tendrá un triple valor o una triple función; es anamnésico, dice lo que ya sucedió; es pronóstico, dice lo que va a pasar; y es diagnóstico, dice lo que se está desarrollando actualmente” (Barthes, “Semiología y medicina”, en *op. cit.*, p. 355). Se ha valorado el carácter científico que presentaba en los hipocráticos la noción de *diagnóstico*. Mientras algunos consideran que constituía simplemente la opinión del médico, un elemento meramente *doxológico* de la observación para captar la atención del enfermo, otros consideran que, si bien había elementos conjeturales en su formulación, estaba estrechamente ligado con un concepto riguroso de *episteme*, traducido por el saber médico reconocido y evaluado en consideración con diferentes grados de certeza (*vid.* por ejemplo, Godfrey Guillaumin, *El surgimiento de la noción de evidencia. Un estudio de epistemología histórica sobre la idea de evidencia científica*, pp. 65-87). Relacionado con este recurso de control del tiempo y determinación del cuerpo en su estado presente, es interesante el siguiente pasaje de Esquilo, en el que Corifeo intenta consolar a Prometeo: “Habla, cuéntame, sí. Para el enfermo / dulce es saber el mal que ha de sufrir” (A., *Pr.*, 698-699).

²⁹ Cipariso, el ciprés, es uno de los héroes de la mitología griega. Hijo de Télefo, fue amado por Apolo a causa de su extraordinaria belleza. Su compañero favorito era un ciervo sagrado, domesticado. Se cuenta que un día, mientras el animal dormía a la sombra, Cipariso arrojó una jabalina, matándolo por equivocación. Desesperado, al no poder volverlo a la vida, pidió al cielo la gracia de que dejase que sus lágrimas fluyesen eternamente. Los dioses lo transformaron así en ciprés, considerado el árbol de la tristeza. Cercano al mito de Dafne transformada en laurel, ambos son símbolos plenos de lo apolíneo y se consideraban entre sus manifestaciones, como Apolo-Cipariso, Apolo-Dafne (Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 106).

³⁰ Kerenyi, *op. cit.*, p. 87.

relación del animal con el mundo diurno como símbolo de la salida del sol es clara: la epifanía es solar, es el amanecer y la promesa de la continuidad, el heraldo mítico de la muerte retraída.

Este culto tiene una relación clara con aquel pasaje platónico del *Fedón*, en donde Sócrates manifiesta sus últimas y enigmáticas palabras después de haber bebido la cicuta: “¡Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio, pagad la deuda, no lo olvidéis” (*Phd.* 118a); que podría querer decir: “El sol sale, llega la luz, agradezcámosle”. Esto pone de relieve el íntimo parentesco que Platón otorgaba a la filosofía, como disciplina del cuidado del alma, y el respeto por la tradición médica a través del reconocimiento de los símbolos antiguos.³¹ Sin embargo, en este caso Sócrates muere. No hay curación, desde el punto de vista terapéutico corporal, que es el fundamento de los ritos asclepiadas (en las inscripciones de Epidauro no se habla una sola vez de la muerte de un enfermo).³² La metáfora de la luz, que intermitentemente se desliza hacia el final del diálogo, se inscribe en el contexto de un alegato sobre el alma inmortal: justamente el momento cúspide representado por la epifanía es la imposibilidad de la salud misma, la interrupción eterna del ciclo curativo. Sócrates emprende un viaje sin retorno: acoge la divinidad a la vez que la rechaza (mientras que “el enfermo que encontraba su curación en Epidauro regresaba antes que el *mystes*, el iniciado, que en [ceremonias como] Eleusis prosperaba hasta la misma reina del inframundo”).³³ Por ello, su invocación a Asclepio representa un gesto de sacrilegio encubierto: cede su función a la muerte, mientras que la curación prodigada por el médico divino es esencialmente *vital*.

³¹ Probablemente Platón pudo haber conocido de cerca el texto hipocrático *Acerca de la ética de la profesión médica*, y suscrito fácilmente las siguientes palabras: “[...] Es por eso que hay que introducir el saber filosófico en la medicina y la medicina en la ciencia de la filosofía. Ya que un médico poseedor del saber filosófico es como un dios”, “Acerca de la ética de la profesión médica”, en *Tratados hipocráticos II*, pp.

³² Cf., Kerényi, *op. cit.*, p. 69.

³³ Kerényi, *op. cit.*, p. 73.

De este modo es como deberían entenderse las palabras que Nietzsche dirigió a este filósofo en el *Crepúsculo de los ídolos*: “[...] sólo la muerte es médico aquí; Sócrates mismo fue únicamente y durante largo tiempo un enfermo”.³⁴ “*Sólo la muerte es médico*”, esto es, la única posibilidad de la curación, lo que entra en contradicción absoluta con un dios que se atrevió incluso a resucitar a los muertos, razón por la cual fue fulminado.

El mundo de los dioses olímpicos es un mundo de nacimiento y muerte, de cambio estacionario, de reflejos y destellos, sombras y apariencias, y en toda su construcción simbólica se opone al “reino de la luz” platónico, al *mundo verdadero*, inmóvil e idéntico a sí mismo. En la medida en que Sócrates vivió prudentemente, desapegado del cuerpo y entregado a la filosofía, tenía asegurada su permanencia eterna en ese mundo, al margen incluso de los dioses mismos (“los que se han purificado de un modo suficiente por la filosofía viven completamente sin cuerpos para toda la eternidad” [*Phd.* 114c]). Está “curado” sin su cuerpo, pues todo lo que a él se asocia está “corroído y estropeado [...], debido a los elementos que aquí confluyen, y que tanto a las piedras como a la tierra y, asimismo, a animales y a plantas producen deformidades y enfermedades” (a diferencia del *mundo verdadero*, que es “un espectáculo propio de bienaventurados espectadores” [*Phd.* 110b]).³⁵

El punto de vista de un diálogo como el *Fedón*, compuesto alrededor del 385 a. C., es de un carácter compasivo, resignado, casi arrepentido; la apuesta por el ascetismo y la moral pesimista ante la injusticia sufrida por Sócrates contrasta con el proceso de conformación de una política activa, de férreo combate a la influencia sofística de la época (la *República* vería la luz alrededor

³⁴ *Ibid.*, p. 45.

³⁵ Desde la perspectiva platónica, se podría hablar en este caso de “grados” de sanación, de una especie de *ontología médica* que se confunde con una terapéutica *moral*: en un primer momento, se imponen una serie de condiciones a la acción humana para que sea capaz de salir de su estado de indigencia y cultive un alma sana, de modo que una vez allí, pueda disponerse al grado máximo de curación.

del 375 a. C.): como si la disputa filosófica-retórica tuviera que pasar por una metafísica de renuncia, de “liberación”, que se enfrentara a la prueba del cuerpo a través de un proceso terapéutico: “purificarse” de todos los atavismos para asestar el golpe definitivo y revolucionar la conciencia griega de su tiempo. Faltaba ver entonces, dentro de esta discusión, cuál era la “receta” anunciada por los sofistas.

III. LOS “ENCANTOS” DE LA PERSUASIÓN ENTRE RETÓRICA Y TERAPÉUTICA: GORGIAS

...nosotros experimentamos a este respecto las mismas impresiones que en presencia de extranjeros: hay que dar al estilo un aire extranjero, porque lo que viene de lejos excita la admiración.

Aristóteles, *Retórica*.

Entre las imágenes asociadas a las prácticas curativas en la antigua Grecia, la representación ritual de la luz en la aparición divina es una de las más consistentes y de más rica simbología: el enfermo tendido en el lecho sueña y, repentinamente, percibe la cegadora epifanía del dios, cuya presencia irradiaba una brillantez tan intensa que le “encandila” (*phon anaglepein*), le “hechiza” (*keleuo*) y le conduce nuevamente a la certeza del día, a la promesa de la continuidad. Asclepio, como hijo de Apolo y una de sus variantes mitológicas, está arraigado a su naturaleza solar, prodiga la salud en la forma, en la apariencia luminosa de la vida, en el espacio de su exterioridad. En los ritos de Epidaurio, el Apolo Asgléata o Asclepio mismo es la representación del sol en el momento más intenso del alba, que resplandece ante el enfermo y lo devuelve a la vida mundana. Pero los episodios relacionados con el dios-sanador no sólo están compuestos

de esa sensibilidad inmediata, sino que integran también un elemento más abstracto, igualmente luminoso, centelleante y esquivo, pero de mayor intensidad en su impacto sobre el alma.

Una de las representaciones mitológicas del fenómeno curativo se encuentra en el canto v de la *Iliada*, que refiere a un “médico de los dioses” (*theia iatros*) o Peán (*Paieon*), que habría curado las heridas de Hera y Hades causadas por las flechas de Heracles. El concepto de “herida divina” (*theia oitasen*) no indica necesariamente la idea de la vulnerabilidad de los dioses (inmortales), sino el alta estima que los griegos tenían por la imagen de la *herida* y la naturaleza sagrada de la sangre corporal (que en los dioses denominaban *ikhor*).¹ En el fragor de la batalla, Afrodita es alcanzada en la mano por Diomedes, impulsado por Atenea. Su madre Dione acude en su consuelo (“Sufre, querida hija mía...”) y mitigando su dolor *relata* las heridas de los dioses causadas por las saetas del hijo enfurecido de Anfitrión, hasta la llegada del Peán, quien “esparciendo remedios / que matan el dolor, / curólos, pues no eran, ciertamente, / mortales, en modo alguno, / por su constitución...” (*Il.*, v, 403-407). Al final del mismo canto, nuevamente el Peán calma las heridas que el mismo Diomedes inflige a Ares, en castigo de los propios olímpicos por pasarse ventajosamente al lado troyano. El dios lanza un estruendoso alarido y asciende al Olimpo, donde Zeus llama al Peán quien, “envuelto en una nube diamantina... / curó la llaga, que el dios es inmortal / Como cuaja la blanca leche la miel del higo / a poco de agitarla, a poco y con premura” (*Il.*, v, 904-908).

La aparición enigmática de este “médico de los dioses” no se esclarece, ni más tarde en la *Iliada*, ni en ninguna otra tradición, que permita atribuirle una existencia autónoma o una genealogía

¹ La sustancia mítica de esta sangre divina se decía que estaba presente en la ambrosía o el néctar que los dioses comían en sus banquetes, lo que los hacía inmortales. El contacto con esta sangre era venenoso para un mortal. En el mismo pasaje de la *Iliada* se dice: “Brotó el sagrado icor / que en vez de sangre tienen los seres celestiales / pues que, sin pan terrestre ni vino embriagador, / a la vez se conservan exangües e inmortales” (*Il.*, v, 344-347).

precisa. Mora eternamente en la morada eterna de los dioses, “lugar de luz eterna [...], donde la terminación no existe”.² Se ha considerado una variante para nombrar a Helios, el “poder puro y curativo del sol”, identificado plenamente con la divinidad apolínea.³

Por otro lado, según datos extraídos de algunos cultos clásicos,⁴ el vocablo *Paieon* o *Paiean* se empleaba ritualmente como epíteto del Apolo “médico”, a quien se invocaba en Delfos con cánticos solemnes de impetración o alabanza, posteriormente llamados genéricamente *paiean* (con minúscula) y convertidos en forma literaria. En la misma *Iliada*, Ulises y sus compañeros invocan a Apolo con un “hermoso peán” para que cese la peste simbolizada por sus mismas flechas, en castigo por la violación de su templo y el rapto de Criseida (*Il*, I, 469-471). En Delfos se invocaba a Apolo a través del *Paiean* y, ese mismo nombre, modulado a través de cánticos y plegarias, se habría superpuesto en las prácticas rituales llevadas a cabo en los *Asclepeion* de Epidauro y Cos,

² Karl Kerényi, *El médico divino*, p. 107.

³ Cf. Kerényi, “Médicos héroes y el médico de los dioses en Homero”, en *op. cit.*, pp. 89-110; Walter Burkert, *Religión griega: arcaica y clásica*, pp. 164, 201 y ss.; Christine Harrahuer, H. Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 65.

⁴ Según L. Deubner y W. Burkert, uno de los ritos más antiguos y emblemáticos de invocación a los dioses entre los griegos tenía lugar a través de producir sonidos verbales sin significado, que acompañaban a las danzas o a las procesiones. Así por ejemplo, de igual forma como Dionisos era invocado en su original Tracia, y posteriormente en las Antesterias del Ática mediante los vocablos *euhoi* o *evoe*, o el cántico *iakch'* acompañaba las procesiones subterráneas hacia los misterios en Eleusis, el “sonido” por excelencia asociado a los cultos apolíneos –especialmente en Delfos– era *ie ie paiean*, “con el particular ritmo de tres breves y una larga” (Burkert, *op. cit.*, p. 103). La diferencia es que, mientras que los otros dos son emisiones verbales carentes de significado, este grito “d[io] nombre al canto que expulsa la pestilencia y celebra la victoria [médica] [así como] también al dios que así se manifiesta” (cf. *ibid.*, pp. 102-105; pp. 199-201; L. Deubner, “Paian”, *Neue Jahrbücher* 22 [1919], pp. 385-406).

incorporándose en los procesos terapéuticos “terrenales” de la nascente divinidad médica.⁵ El dios Peán sería, desde este punto de vista, la personificación de estos cánticos mágico-terapéuticos celebrados en los santuarios a modo de “ensalmos” (*epodai*), en donde la aparición refulgente del dios (Apolo, Asclepio o el mismo Peán) tendría lugar en un contexto de “encantamiento” o “hechizo” (*thelkterion, keleuo*), que infundiría al proceso de curación un elemento *verbal* añadido a la profunda experiencia onírica y visual de los enfermos.⁶

Ahora bien, alrededor del siglo V a. C., estas fórmulas mágicas o cánticos rituales presentes en las prácticas terapéuticas (*paieon, epodai, thelakterion*) comienzan a ser *transpuestas* metafóricamente al campo del *discurso*. “Ensalmar” o “hechizar” se asocian con el hecho de “seducir” mediante palabras, con el “decir sugestivo”. Esquilo señala en *Las suplicantes*: “Un relato hechizador (*mythos thelakterios*) puede *curar* el mal que otras palabras hayan causado” (*Supp.* 446-448); o Píndaro: “Me complazco mucho cuando doy a una hazaña la alabanza que merece y con mis ensalmos (*epaoidais*) ve el atleta calmarse su fatiga” (*N.* VIII, 49-50). A lo largo de toda la literatura del período trágico son abundantes las referencias hacia los poderes divinos (eventualmente

⁵ *Vid.*, por ejemplo, Walter Burkert, *op. cit.*, pp. 196-197; 289-291. El filólogo alemán explica: “El canto cultural de Apolo es el peán. En el Cnosos dominado por los griegos, *Paiawon* es un dios independiente, y en la *Iliada* Peán todavía puede distinguirse de Apolo, aunque, al mismo tiempo, *paieon* es el canto sanador que aplaca la ira de Apolo. La estrecha conexión entre dios y canto parece derivar de la tradición minoica; algunas fuentes literarias cuentan que el peán cretense se llevó de Creta a Esparta como canto y danza de curación a principios del siglo VII” (p. 196).

⁶ *Vid.* P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 67-72. En este texto se cita un pasaje de Galeno de *De sanitate tuenda* (I, 8, 19-21) en donde el médico griego afirmaría la presencia de fórmulas de tipo verbal en las curaciones de Epidauro y Cos: “Asclepio ordenaba –según Laín Entralgo– no pocas veces a los enfermos la tarea de componer odas, piezas cómicas, y canciones para corregir la desproporción o *ametria* de las emociones de su alma”, *loc. cit.*, p. 72.

terapéuticos) de la *persuasión* (*peithein*), personificada mitológicamente por la diosa Peitho.⁷ Paralelamente, este fenómeno era examinado con especial interés a propósito de las prácticas forenses y su eficacia social llegó a ser tan alta en los albores de la democracia ateniense de los siglos VI y V, que se llegó a considerar verdaderamente que el “bien hablante”, aquel que era capaz de “seducir” (*thelkterein*) con la palabra, era equiparable a un hombre dotado de poderes mágicos, de irresistible favor divino (en Píndaro, Peitó es a su vez la diosa de la seducción erótica),⁸ como *epodai* o “ensalmador”. Frente a esto, Parménides implícitamente opondrá en su poema dedicado a “la diosa” el camino de la persuasión al camino de la necesidad: Peitó vs. Ananké; co-

⁷ Píndaro le otorga una “sabiduría” suprema y un lugar especial entre el resto de los dioses. Apolo se pregunta, junto con Quirón: “¿Quién de las gentes la engendró? ¿Y de cuál tronco arrancada, / de las montañas sombrosas? / Y despliega una fuerza infinita [...] / Y el Centauro inspirado, con suave ceño gratamente riendo, un consejo / al punto le contestó: ‘Ocultas las llaves son de la sabia Peito, de los santos afectos (*filotathos*)’” (*P.*, IX, 33-39). Por otro lado, Esquilo, en *Las suplicantes*, menciona en boca de Pelasgo: “Yo, con la intención de convocar a los ciudadanos del país, me voy presto, para ver si consigo poner a la Asamblea en buena disposición de ánimo [...] Por ello aguarda y a los dioses del país con súplicas implora lo que es tu deseo alcanzar. Que yo, para ocuparme de ello me voy; y ojalá me acompañe la Persuasión (*Peithó*) y la fortuna triunfante” (*Supp.* 516-523); y en *Las Euménides*, el discurso de Atenea se ve impregnado por el “dulce hechizo” de la diosa: “Si la majestuosa Persuasión / es algo muy sacrosanto / –de mi lengua, dulce hechizo– tú te quedarás aquí” (*Eu.* 885-888). Y Eurípides, en *Hécuba*, ya ante la influencia abierta de la sofística: “¿Para qué, mortales –dice la diosa–, esforzarse por los saberes y su investigación? Sólo la Persuasión (*Peithó*) es la soberana de los hombres. ¿Por qué no trabajamos más bien por adquirir, mediante salario, la ciencia perfecta?” (*Hec.* 814-820).

⁸ “Ciprogenia al ave loca llevó / por vez primera a las gentes, y los suplicantes encantos enseñó al sabio Esónida, / para que a Medea quitara el respeto de sus padres, y, deseada, la Hélade / en su espíritu inflamado se agitara, bajo el azote de Peito” (*P.*, IV, 216-219). Y en *Las suplicantes*, de Esquilo, otra asociación similar: “a la que nada denegado nunca es, a la que encanta (*thelekei*), Persuasión (*Peithoi*). Y le ha sido otorgada la suerte de Afrodita: y los cuchicheos y las bregas de los amores” (*Supp.*, 138-142).

menzando por establecer la primera distancia entre el hablar sugestivo de los poetas trágicos y los discursos forenses, y el *logos* implacable de una nueva racionalidad que elige *necesariamente* la unidad y la necesidad.

En este contexto tiene lugar el nacimiento de la *retórica* clásica (*tekhne rhetorike*), como arte del hablar que persuade e induce determinados *efectos* en el plano del discurso; si era capaz de influir o “impactar” sobre el cuerpo en los procesos terapéuticos, a partir de una especie de *fisiología* sugestiva o disposición *somatológica*, había que examinar sus poderes “*psicológicos*” o los efectos sobre el alma a partir del entendimiento del fenómeno del “cambio de opinión” (*eumetabolon doxa*).⁹ Este género tendrá en Gorgias a su más eminente precursor, y se convertirá en el blanco de una de las más fuertes polémicas emprendidas por los filósofos de la ilustración griega (paradigmáticamente Platón), en torno a la constitución de los pilares culturales que se desarrollarán en el corazón de Occidente durante siglos. Significará, en pocas palabras, el debate por la conquista del *logos*, que en los primeros naturalistas, Parménides y los iluministas griegos será interrogado en función del *qué*, del *ser* de las cosas, mientras que en la trinchera opuesta se desplazará al plano del discurso: no ya el *qué* sino el *quién*, no ya el “ser” sino el “decir”: el cambio de un modelo ontológico a un problema formulado básicamente en términos “lingüísticos” y retóricos (doxológicos).¹⁰

El núcleo de las tesis retóricas del centenario Gorgias –de vida extraordinariamente longeva: alcanzó los 105 años, según diversos testimonios—¹¹ se condensa en uno de los dos textos que

⁹ Vid. Introducción a este capítulo, pp. 47-53.

¹⁰ Citando a Giorgio Colli, con relación a esto: “El *logos* es un terrible instrumento de poder que encadena y dirige las pasiones humanas en tanto se aplica a la esfera política”, G. Colli, Introducción a Gorgias, *Frammenti*. Turin: Boringhieri, 1959, en *Gorgias y Parménides. Lecciones 1965-1967*. Traducción de Miguel Morey. México: Sexto Piso, 2012, p. 248 [n. 21].

¹¹ La entrada de la *Suda* para Gorgias (la enciclopedia bizantina escrita en griego en el siglo X) menciona que Porfirio lo sitúa hacia la olimpiada ochenta (ca. 460 a. C.), pero “hay que suponer que era más viejo [...]; vivió ciento nueve

nos ha legado íntegro la tradición: *Encomio de Helena* (*Hel.*), que, junto con el resumen de Sexto Empírico de *Sobre el no ser* o *Sobre la naturaleza* (*Peri ton me ontos e Peri physeos*),¹² del siglo III d. C., constituyen las fuentes principales de acceso al pensamiento del filósofo de Leontinos (el otro texto íntegro, *Defensa de Palamedes*, presenta más el género de un alegato judicial). En *Sobre el no ser* Gorgias sostiene la célebre tesis nihilista de la incognoscibilidad e incomunicabilidad del ser, la que, más allá de entrar en contradicción con su teoría del alcance omnisciente de la palabra humana, a la que caracteriza como un “poderoso soberano” (*dynastes megas*) (*Hel.*, 8), antes bien la complementa: en respuesta al principio de identidad parmenídeo, que sólo admite

años y compuso muchos escritos” (en G. Colli, *op. cit.* p. 249, n. 23). Por lo tanto, su nacimiento se supone hacia el 500-497 a. C., mientras que las noticias sobre su muerte, más certeras, mencionan el 390-388 a. C. Colli comenta que esta edad es verosímil, porque concuerda con las supuestas relaciones de discipulado con Empédocles y con la noticia según la cual Gorgias sería el padre de la retórica, por lo que “debe preceder por lo menos a Lisias y a Antifonte”. Sin embargo, a sabiendas de la noticia del nacimiento de Empédocles en el 490 a. C., “no parece lógico hacer de Gorgias discípulo de un hombre más joven que él”, por lo que Colli retrasa unos diez años, haciéndolo plenamente contemporáneo de Empédocles y de una edad aproximada de 102 años. *Vid.* G. Colli, *ibid.*, p. 41.

¹² La mayoría de los comentaristas coinciden en interpretar ambos títulos como el título compuesto de una sola obra, de modo que el disyunto formaría parte del título a modo de subtítulo explicativo (la fórmula correcta sería *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*, con el disyunto subrayado). La razón principal sería que Gorgias habría intentado provocar deliberadamente a los filósofos presocráticos, cuyas obras se denominaban generalmente *Sobre la naturaleza* (*Peri physeos*), que en los términos de los naturalistas milesios no equivalía a otra cosa sino a “sobre lo que *es*”. Dada la clara intención polémica del texto, lo que resalta es que, desde el propio título, Gorgias estaría rompiendo con la identidad entre *physis* y *logos*, y consiguientemente entre *logos* y *ser*, abriendo el camino a la discusión sobre la palabra. *Vid.* Diels y Krantz, *Los filósofos presocráticos*, II 279; Mario Untersteiner, *The Sophists*. Oxford: Basic Blackwell, 1954, pp. 143-145; Giorgio Colli, *Gorgias y Parménides*, pp. 46-47; P. Spanenberg, Estudio introductorio a Gorgias, *Sobre el no ser*. Buenos Aires: Winograd, 2011, pp. 22-23.

pensamiento y discurso sobre aquello que *es*, Gorgias separa radicalmente al ser y autonomiza estas esferas librándolas de su dependencia *lógica*, desplazando incluso la *dynamis* del *logos* hacia ellas. La traductora de la edición castellana del *Encomio...* comenta: “La orfandad del *logos*, despojado de toda pretensión reveladora y de cualquier nexo con lo que es, termina por conferirle [a la palabra] la independencia necesaria para constituirse en soberano, capaz de ejercer su influjo no, ciertamente, sobre las cosas que son [...], pero sí sobre el alma humana, en la que deja su impronta y produce un determinado efecto”.¹³

En el párrafo diez del *Encomio*, Gorgias habla de estos “efectos” (*epathen*) de la palabra sobre el alma humana en términos de *epoidai*, de encantamientos o ensalmos: “al mezclarse con la opinión [...], el poder del encantamiento (*epoide*) la hechiza (*goeteiai*), la persuade y la transforma por medio de su seducción (*ethelxein*)”. El influjo de la persuasión (*peithein*) es tan fuerte sobre el alma, que incluso se le llega a equiparar con la propia fuerza (*bia*), que en el contexto de la argumentación de Gorgias representa otra de las causas posibles por las cuales Helena partió hacia Troya (*Hel.*, 6, 12):¹⁴ la persuasión habría operado en ella “de modo semejante a como si hubiese sido arrebatada por la fuerza (*biatherion*)” (*Hel.*, 12); sólo que, para el caso de la “fuerza” propia de la persuasión, Gorgias emplea el término *dynamis*, de mayor poderío aún, pues puede incluso cambiar lo que las cosas “son”. El diálogo con Parménides es claro: si el ser está gobernado bajo el imperio de la divina Ananké, nada ni nadie, ni su hermana Bía, la ciega y sorda violencia, puede hacer nada por modificarlo, mientras que la gracia soberana de Peitó es capaz de

¹³ Graciela Elena Marcos, Introducción a Gorgias, *Encomio de Helena*, pp. 14-15.

¹⁴ Gorgias trata de librar a Helena de la condena popular de haber desencadenado la trágica guerra, bajo el argumento de que su acto estaba empujado por la coacción, ejercida sobre ella a través de cuatro posibles causas: a) por designios de la fortuna y decisión de los dioses; b) por la fuerza; c) por el influjo de la palabra, y d) por amor (*Hel.*, 6).

aparecer y desaparecer realidades, desviar los caminos, fluir perpetuamente y esquivar las riendas del destino, en virtud de la fortaleza (*dynamis*) de su propio movimiento.

Una de las consecuencias de este desplazamiento del *logos* del eje del ser al plano del decir es que ya no es la *physis* el punto de referencia de la realidad, sino el *nomos*, la convención, el acuerdo que se produce en las almas mediante el discurso, cuyos efectos pueden “crear” realidad, determinar el ser de las cosas como si éstas estuvieran empañadas por la fuerza mágica de un ensalmo o de un hechizo.¹⁵ La diferencia entre una “violencia física ejercida por la fuerza a la violencia mágica operada por el *logos*”.¹⁶ Mientras la fuerza física es impotente frente a las opiniones de los hombres, el poder de la palabra persuasiva, además

¹⁵ Este saber “convencional” será ponderado por Protágoras en lo tocante a la medicina para afirmar la relatividad de lo verdadero: ciertas sensaciones del cuerpo, como por ejemplo el sabor de los alimentos, son distintas para el sano y para el enfermo: lo que para uno es dulce para otro es amargo, lo que para éste es desagradable para el otro lo es agradable, etc., sin que por ello se pueda afirmar una sensación como más verdadera o “real” que la otra, pues lo son igualmente reales en la experiencia de cada uno. Por lo tanto, dirá Protágoras, la salud y la enfermedad son estados “convencionales” de la naturaleza humana, cuya única diferencia estriba no en ser uno (la salud) más “verdadero” o puro ontológicamente que el otro, sino más “conveniente (*ameinon*) o “valioso” (*beltion*). Vid. Protágoras, “Sobre la verdad o el discurso demoleedor”, según testimonio de Sexto Empírico (*adv. math.* VII, 60), en *Sofisti. Testimonianzi e frammenti*, 1. Edición crítica a cargo de Mario Untersteiner. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1949, pp. 73-75.

¹⁶ Untersteiner, *op. cit.*, pp. 106-107. Este intérprete señala la ambivalencia gorgiana presente en una caracterización del *logos* como poseedor de una fuerza (*dynamis*, pero también *bia*) que opera sobre sí misma; es decir, que es tanto *bia* como una conquista sobre *bia*. Esta “fuerza” o “violencia mágica”, nos dice Untersteiner, es de un grado extremadamente superior a la simple fuerza física, y no representa una valoración individual de la calidad o “fuerza” de los discursos de los oradores, sino el poder del discurso mismo, en términos metafísicos (*idem*). Por su parte, M. Detienne considera que para Gorgias la idea de la violencia (*bia*) es constitutiva de la esencia de la persuasión (*peitho*), en la medida en que representa una opinión que “fuerza” a adecuar en ella la voluntad del que escucha; es una *biathai doxa*. El testimonio de Detienne se basa en una lectura del *Filebo* platónico (58a-b), en donde Sócrates menciona,

de modelar opinión, considera Gorgias, puede producir un cambio (*methastai*) en la *physis*, tanto a nivel individual, como cosmológico (el uno desde el punto de vista del encantamiento o la sugestión; el otro, a partir del acercamiento a un mundo marcado por la “certeza” de su relatividad).

Pero este fenómeno de la manipulación del ser de las cosas o del cambio de opinión, no es unívoco o positivo por sí mismo. En este punto la retórica gorgiana se equipara abiertamente con la actividad médica: la intervención de la palabra en el ánimo de quien escucha es, dice Gorgias, como los *fármacos* (*pharmaka*) que se introducen en el cuerpo y, por su acción, “hacen cesar ya sea la enfermedad, ya sea la vida”. Y así también ocurre con los discursos: “unos causan dolor, otros deleite, otros alegran, otros aterran, otros enardecen al que los escucha y otros, en fin, con eficaz persuasión maligna, envenenan y hechizan el alma” (*Hel.*, 14). De este modo el fármaco ejerce una violencia sobre el cuerpo potencialmente destructiva, a costa de hacerle recobrar la salud; lo duerme, lo encanta o “ensalma”, le provoca en sueños sensaciones de vigilia, lo infunde de luz, pero le inunda del riesgo siempre latente de un hechizo que fulmina. En esta analogía,

así como la medicina actúa sobre la disposición del cuerpo para restablecer el equilibrio entre los diversos humores, el discurso actúa sobre

hablando de la retórica, que la persuasión es capaz de “convertir en esclavos suyos todas las cosas”; sin embargo, inmediatamente matiza Platón, es una “esclavización” “voluntaria, y no por la fuerza” (*Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 174, n. 32). La ambigüedad parece, así, que no puede sino quedar abierta. // En un pasaje de Esquilo, por ejemplo, se menciona esta “fuerza destructiva” de la palabra: “Lo azuza, con violencia, / la tenaz Persuasión (*Peitho*), / La hija insoportable de Ceguera. / Y vano ya resulta todo antídoto” (*A.*, 385-388). Y en *Prometeo*, el héroe se lamenta desafiante de la suerte de tener que escuchar a Zeus por mediación de Peitó: “no me dejaré hechizar (*thelxei*) por los melosos ensalmos (*epaoidaisin*) de la Persuasión” (*Pr.*, 172-174).

el alma para establecer una combinación que puede, ciertamente, liberarla de los males que le aquejan, pero también desequilibrarla y destruirla.¹⁷

Si se atiende a esta esencial ambivalencia de la persuasión, en esta formulación podría verse el tenue esbozo de una ética del sofista, que Platón borra por completo en su crítica del personaje de Gorgias, en el diálogo del mismo nombre.¹⁸ Si bien el poder de la palabra se muestra como ilimitado, habría no obstante ciertos límites en el ejercicio de la actividad retórica, como los hay dentro de la profesión médica: los peligros del alma deben conjurarse con el mismo rigor con que un profesional de la salud prescribe ciertos tratamientos basado en la observación del cuerpo; tanto éste como aquélla guardan misterios tan insondables, que en cualquier momento puede sobrevenir, como diría Derrida, “esa *hybris*, ese exceso violento y desmesurado en el placer que hace gritar a los intemperantes como locos [...]; ese doloroso goce, ligado tanto a la enfermedad como a su apaciguamiento [...], [que] participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable.”¹⁹

¹⁷ G. E. Marcos, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ Dice Sócrates al Gorgias platónico: “Con este poder —el que da la retórica— tú harás tu esclavo del médico, y tu esclavo del pedotribo; y el financiero pronto advertirá que no ha financiado para él, sino para otro, para ti, que sabes hablar y persuades a la multitud (*Grg.* 452e). O bien, de Gorgias a Sócrates: “Si tú supieses todo, Sócrates, verías que ella [la retórica] tiene bajo su dominio todas las potencias. Voy a darte buena prueba de ello. Me ha ocurrido muchas veces acompañar a mi hermano o a otros médicos a la casa de algún enfermo que rehusaba un medicamento o no quería dejarse operar por el hierro y el fuego, y cuando las exhortaciones del médico eran impotentes, yo persuadía al enfermo, sin otro arte que la retórica. Que un retórico y un médico vayan juntos a la ciudad que tú quieras: si se emprende una discusión en la asamblea del pueblo o en una reunión cualquiera para decidir cuál de los dos será elegido como médico, yo afirmo que el médico desaparecerá, y que el orador será preferido, si así le place” (*Grg.* 456b).

¹⁹ Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*, pp. 91-261, *loc. cit.*, p. 148. Esta naturaleza dual (“indecidible”) de la palabra como *phármakon* queda de manifiesto en pasajes como el siguiente, de Esquilo. Dice Ío

Como los fármacos, la retórica entume el cuerpo, lo hechiza y ensalma; calma al cuerpo mientras calma también al alma y viceversa, a la vez que los puede llevar a su destrucción. Pero, a pesar de distinguir discursivamente los niveles de lo físico y lo psicológico, Gorgias ve en ellos una unidad indisociable; la palabra misma es la que *concentra* esta unidad, es un *logos* que parte de lo corporal, de lo perceptible, de aquello que se puede cambiar (el “no-ser”), para luego posarse soberanamente en el alma *inmanente* del que escucha; un “lenguaje del cuerpo”, “de la pasión” (Lamy),²⁰ del *pathos*: especie de *patho-logeia* que “ilumina” al ser mediante todo tipo de colores, ornamentos y *figuras* (retórica elocutiva). Bien es cierto que entre una de las causas por las que Helena quedaría absuelta se encuentran los “decretos de la necesidad” (*Ananké*), pero al afirmar que ello pertenece al orden de lo incognoscible e incommunicable, el único plano que tenemos es el de las acciones humanas en su contingencia moldeada a través de la palabra. No son dos caminos divergentes trazados por la diosa, entre los cuales debemos elegir, sino uno solo, el de este mundo *humano* frente a cuya naturaleza no tenemos “elección”. Vemos así retorcer la argumentación eleática en razón de un primer giro antropológico.²¹

Pero este “poder soberano” que “humaniza” al hombre (como el mismo *pharmakon*), a la vez trae como consecuencia la primera constatación histórica de que el lenguaje es *poder*, y que el

en *Prometeo*: “Si te queda / por añadir a mis desgracias algo, / dímelo ya. Y no quieras confortarme / por compasión, con voces engañosas. / Que no hay peste peor, te lo aseguro, / que un discurso cargado de aderezos” (*Pr.*, 683-688).

²⁰ Así la caracterizó el padre Bernard Lamy en su obra *Rhétorique* (1675). En Barthes, *op. cit.*, p. 208.

²¹ “Con la centralización de la cultura en Atenas que se produjo a partir de la mitad del siglo V –nos dice Giorgio Colli–, se manifestó en Grecia la tendencia fatal a romper el aislamiento del lenguaje dialéctico [practicado por los eleatas] [...] [Mientras que] el contenido de la dialéctica, que en su período más refinado se había volatilizado gradualmente hasta las categorías más abstractas que la mente humana pudiera inventar, ahora con la retórica regresa a la esfera individual, corpórea, de las pasiones humanas, de los intereses políticos”. G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, pp. 104-105, 106-107.

que lo domine tendrá en sus manos los destinos de la cosa pública. El carácter agonístico de la retórica se manifiesta en una lucha por la *polis* a través del *control social*; “lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres”.²² Esta certidumbre multiplicará viralmente la participación política en el *agora* de Atenas en la época del florecimiento de la democracia entre los siglos V y IV a. C. Bajo el auge de la sofística, la oratoria sería asemejada a la *paideia*, al objeto y sujeto de la enseñanza.²³ En este contexto, la noción de ensalmo (*epoidai*), utilizada originalmente en el campo terapéutico, adquiriría significación como elemento central del juego de lo político (para nunca más abandonarlo), convirtiéndose en el blanco catalizador de un discurso con abiertos propósitos de hechizo (*thelkterion*) de las multitudes, e inclusive de engaño (*goeteia*). De esto, como se sabe, los sofistas harán apología y enseñanza, reconociendo su propia práctica como *demagógica* y abusando no pocas veces de ella.

En contra de este sistema de enseñanza pública, de esta “perversión” (*diastrofos*) de la *paideia* es que se alzaría Platón, en feroz combate, y dispondrá de todos los recursos a su alcance para el enfrentamiento, fundando en esa batalla encarnizada un vigoroso y revolucionario proyecto discursivo que hará de la oposición su fundamento y trazará constantemente los límites de sí mismo: habrá que *expulsar* lo otro –sería el programa del nuevo proyecto terapéutico–, extirpar al agente corruptor en nombre del

²² *Ibid.*, p. 106.

²³ Cabe señalar que a lo largo del siglo V a. C. el término *sofista* significaba por lo general “maestro de un arte” (*tekhne*), y se usaba en ocasiones indistintamente junto a *sofos* o, incluso, junto a *fisiólogo*. El propio Platón en la *República* (296b) lo caracteriza como un “demiurgo” (como definirá en *Gorgias* a la retórica en general: “demiurgo de la persuasión” [*Gorg.* 454e-455a]), un “maestro de *tekhne*”. No es sino hasta posteriormente, cuando la sofística hace profesión de enseñanza e imparte lecciones a sueldo, bajo la abierta concepción de práctica demagógica, que desaparece la sinonimia con *sofos*. Pero el matiz negativo no fue introducido por Platón; “la circunstancia de que un determinado grupo de personas tuviera este nombre –nos dice Colli– y que el nombre fuera asumiendo rápidamente un significado negativo es un hecho histórico que tiene lugar en Atenas”. *Vid.* G. Colli, *op. cit.*, p. 39.

bienestar, de la “salud” (*hygieia*) de la ciudad, ejercer con *fuerza* una violencia de exclusión no ya únicamente retórica sino dialéctica, a través de la reducción de la oposición al esquema de la presencia o ausencia de un elemento, al juego de lo marcado y no-marcado.²⁴ En este nuevo género la retórica tradicional (*tekhne rhetorike*) no tendrá ya cabida, será denunciada como una “mala retórica”, opuesta al “buen sentido” (*ergazonthein*), al sentido de lo “propio” por excelencia;²⁵ y en su extranjería dejará a una hija bastarda, tutelada por la dialéctica, codificada por el sistema, pero en cuya añoranza por la ilusión y el encantamiento se relacionará incestuosamente con otras parientes incluso más antiguas, como la mitología. Como dice por ejemplo Marcel Detienne: “De manera paradójica, es un filósofo, más lúcido que otros, quien acaba de hacer saber que el mundo de la ilusión estaba habitado por la memoria y por la tradición, y de inventar así, en la mayor soledad, una mitología inconmensurable [...] una *hermosa mentira*...”²⁶ De algunas de estas cuestiones nos ocuparemos a continuación.

²⁴ Vid. Barthes, “Semiología y medicina”, en *op. cit.*, pp. 356-357.

²⁵ Roland Barthes se pregunta: “¿Qué es el sentido propio? [Aparentemente] ‘cuando la palabra significa aquello para lo que fue originalmente establecida’ (Dumarsais). Sin embargo, el sentido propio no puede ser el sentido muy antiguo (el arcaísmo es extrañador), sino el *sentido inmediatamente anterior a la creación de la figura*: lo propio, lo verdadero es, una vez más, lo *primero* (el Padre). En la retórica clásica lo *primero* se encontró *naturalizado*. De ahí la paradoja: ¿cómo puede el sentido propio ser el sentido ‘natural’ y el sentido figurado el sentido ‘original’?”, “La retórica antigua [Prontuario]”, en *op. cit.*, p. 207.

²⁶ Marcel Detienne, *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*. Madrid: Akal, 2007, p. 47.

IV. DISCURSO MÍTICO, DISCURSO MÉDICO PASAJES INTERDISCURSIVOS Y FENÓMENOS DE APROPIACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN

Considera lo que pasaría si uno [de los cautivos] fuese desatado de sus cadenas y curado de su error [...], y al levantar sus ojos a la luz [...] sintiera dolor y no pudiera, por estar encandilado, contemplar aquellas cosas cuyas sombras veía antes, ¿cuál sería, según tú, su lenguaje...?
Pl., *República*, VII

El hijo de Clinias habla tan pronto de una manera como de otra; pero la filosofía usa *siempre* el mismo lenguaje...
Pl., *Gorgias*

La filosofía platónica es un combinado o una síntesis de influencias, pero sobre todo de fenómenos discursivos que se relacionan a menudo de manera paradójica, por no decir que a veces francamente contradictoria (por ejemplo, cuando hablaba del platonismo, Nietzsche utilizaba la expresión “mixtificación superior”). El caso más referido –y quizá representativo– es el del mito, al que Platón recurre constantemente por su plasticidad, por su gran capacidad retórico-pedagógica para adaptarse a

los más diversos escenarios explicativos, pero al que excluye en términos ontológicos. La abundancia de imágenes es notoria no sólo en sus construcciones míticas, sino a lo largo de toda su dialéctica, como corresponde a un gran fenómeno literario, a un artista de la palabra que busca mediante ella fundar una metafísica.

En lo que sigue intentaremos dar cuenta de estas relaciones interdiscursivas “ambiguas”, e intentaremos poner en perspectiva el texto platónico con ciertos símbolos provenientes de la tradición mítica a la luz de una lectura detenida en los términos y las etimologías, que unen las relaciones entre retórica y filosofía a partir de la medicina (o del discurso o la simbología médicos). Lo que intentaremos mostrar es que no son simples “géneros literarios” que conviven en un ambicioso proyecto extra-literario, sino apropiaciones discursivas, a veces conflictivas, a veces incluso violentas, que tienen como uno de sus más fuertes elementos estratégicos el discurso médico y sus desarrollos, particularmente a partir de la tradición hipocrática.

El propósito platónico, al combatir el valor de la imagen, la poesía, la representación pictórica, es, en sus metáforas, despejar el “horizonte solar”, la claridad celeste del ideal, contra esa “nube de ‘mitoplastos’ invisibles –como dice M. Detienne– que participen subterráneamente de la gran empresa de seducción, mitad teatral y mitad pictórica, en que las formas, los ritmos, los colores, captan la parte del alma en que se agolpan los deseos y las pasiones y la empujan irresistiblemente hacia el mundo del devenir”.¹ Platón busca congelar esa insolente “nube” de sensibilidad, justificar la necesidad de una separación, minuciosamente regulada conceptualmente, que permita retomar el control a partir de trazar nuevamente el camino inteligible signado por la diosa parmenídea. Pero en su borradura la obsesión por la imagen se vuelve presa de sí misma, nativa de su naturaleza sombría, y estalla fuera de todo alcance: la abstracción se alía inesperadamente con los colores y las figuras, la mirada sobre el origen con el devenir de las historias narradas; se forja pacientemente todo un entramado

¹ Marcel Detienne, *La invención de la mitología*. Barcelona, pp. 121-122.

de oposiciones diseñado para afianzar uno de los términos de la relación y excluir al otro, pero incapaz paradójicamente de consumir ese exilio en sí mismo.²

Oposiciones y exclusiones *El logos y el arte de la fascinación*

Una de las oposiciones fundamentales, que alimenta este modelo platónico de distinción entre lo inteligible y lo sensible, es la oposición entre *mythos* y *logos*. Comúnmente interpretada como un pasaje, un tránsito o trayecto dialéctico de superación que va “del mito al logos”, el primero como una “proto-forma” del segundo, subordinado a una fase primitiva de desarrollo del espíritu humano, lo mítico ha oscilado históricamente, desde sus primeros intérpretes occidentales, como un discurso engañoso (*apate*),³ en ocasiones inverosímil, vacilante o “estúpido”.⁴ Se le tiende a pensar como un fenómeno de “desplazamiento” de una racionalidad

² En su proyecto pedagógico-político-filosófico de nueva “república”, Platón no deja de obsesionarse por el tema de las sombras, por la trama ilusoria y variopinta de los simulacros y las copias, que reflejan en su opinión una realidad “degradada” y exaltan las partes “más bajas” del alma. Su presencia no sólo agrade al “buen sentido” (*ergazonthein*) y escandaliza a la “buena educación” (*paideia*), sino que es inclusive peligroso dejarse penetrar por sus efectos ilusorios (*apate*), por los engaños de una mirada cambiante, impregnada de colorido y ausencia, de reflejo y olvido.

³ Marcel Detienne examina dos modelos distintos de comprensión del *logos*, por medio de una comparación entre Simónides de Ceos (un antecedente de los sofistas nacido en el siglo VI a. C.) y la obra de Platón. El contraste estriba en que Simónides reivindica la naturaleza “engañososa” de la poesía y hace de ello una verdadera apología (vid. “La opción: Alétheia o Apaté”, en *Los maestros de la verdad en la Grecia antigua*. pp. 109-144).

⁴ Para el antropólogo Friedrich-Max Müller, por ejemplo, en su libro *Ciencia del lenguaje*, la mitología significaba un “invasión” del discurso racional, he-

por otra, propio de una etapa “natural” en el curso progresivo de la historia humana, felizmente ocurrida en Grecia entre los siglos VII y VI a. C., que se distinguió por un impulso del pensamiento a “reflexionar” sobre sí mismo a partir de una primera *delimitación* de las condiciones que establecían su propia “diferencia” con relación a lo “otro” (valga decir, será eso “otro” a lo que se le cuelgue la etiqueta “diferencial”); es decir, cuando comienza a surgir una perspectiva *desde el exterior* de la tradición, que la cuestiona animada por una voluntad crítica de alejamiento, de señalamiento fronterizo, de toma de distancia.⁵

Una de las primeras interpretaciones es la ofrecida por Jenófanes de Colofón, hacia el 530 a. C., quien define al campo de lo mítico, por un lado, como “inventos” (*plasmata*) ficciones sin ningún valor regulativo; y, por otro, como relatos de bárbaros, tutelados por un impulso de extranjería, de heteronomía: “historias de otros”, en contraposición a la “propiedad” imperativa del nuevo lenguaje.⁶ Ya Píndaro, en *Olímpicos* (*O.*, I, 27-29), usa “*logos*” para aludir al “discurso” de elogio del vencedor de los juegos, distinguiéndolo de los “rumores” (*parphasis*) de quien tiene abiertamente propósitos “engañosos” (*mythoi*). Esta referencia – pre-filosófica– marcaría un primer esbozo de separación que uniría los destinos de la conciencia mítica con la naciente retórica,

chizado en los albores de la humanidad por las “ilusiones” de una “lengua desconcertante y extraña”. La mitología era considerada una “enfermedad del lenguaje”, y el lingüista, un “médico clínico” que detecta en sus relatos una “patología”, “no tanto del pensamiento, sino del lenguaje y del exceso de sentido que sufrió en un momento de su crecimiento” (*vid.* M. Detienne, *Los griegos y nosotros*, pp. 31-32).

⁵ “Superación”, “abstracción” o “emergencia”, son los conceptos principales para aludir a este lugar fronterizo.

⁶ En un poema de Anacreonte de Samos se utiliza el vocablo *mythietai* para referir a ciertos agitadores opuestos a la tiranía de Policrates, hacia el 524 a. C. Desde el punto de vista de Jenófanes, la condición de extranjería de lo mítico se encontraría en su afinidad por lo bárbaro, por lo relacionado con la “turba”, como se caracterizaba en el poema referido a los instigadores de disturbios o a la gente que tenía propósitos “sediciosos”, *vid.* M. Detienne, *op. cit.*, p. 43-45.

en la medida en que el mito nacería “con el rumor y las palabras de disuasión que seducen y violentan la verdad”.⁷

Por otro lado, según intérpretes como Giorgio Colli, esta “racionalización” del *logos* en términos abstractos es posterior. Para la Grecia arcaica, *logos* significaba una palabra que alude a algo “oculto”, que sólo señala, pero que en ningún momento pretende “abstraer” o determinar la realidad, sino que es una palabra que se materializa en *imagen*, pues emana de un pueblo que “se enraíza [y] vive entre imágenes”, bajo los gobiernos inefables de la diosa Peitó.⁸ No es sino a partir del período ilustrado que surge ese “distanciamiento metafísico” y se genera el “equivoco”, dice Colli; “habría que haber inventado una formulación nueva, una nueva estructura, adecuadas a perspectivas diferentes”.⁹ Para Gorgias, como veíamos, ese poder inconmensurable de la palabra era denominado *lógos*, y se definía según su relación con el ámbito de la imagen. Si bien los términos conservan imborrables las huellas de su origen, no obstante hay que establecer que, en el contexto de este alejamiento, de la delimitación de este “lugar fronterizo”, la *lógica* de los filósofos ilustrados, específicamente de Platón, no habría significado la toma en préstamo de un término para luego deshacerse, en virtud de la inercia de sus nuevos usos y aplicaciones, de su connotación original (pasando a ser un “*logos* espurio”, como menciona Colli), sino que el *logos* mismo habría estado en el *centro* de una batalla por la definición de las categorías conceptuales del naciente lenguaje (a través, valga la

⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸ F. Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua”, en *Escritos sobre retórica*, p. 81. // “Me sirvo expresamente de imágenes a fin de que comprendas mejor mi pensamiento”, menciona por ejemplo Sócrates en el *Gorgias*. Aristóteles establece una conexión entre retórica y lógica, a partir de los conceptos de persuasión y verosimilitud. La define del siguiente modo: “es la facultad de descubrir especulativamente lo que, en cada caso, puede ser apto para persuadir” (Arist., *Rh.* 1355b 25); o bien, “es la facultad de describir especulativamente lo persuasivo de cualquier tema” (1355b 32).

⁹ *Vid.* “Agonística y retórica”, en *El nacimiento de la filosofía*, pp. 101-109, *loc. cit.*, p. 102.

expresión, de “estrategias retóricas”), más allá de toda discusión sobre su “autenticidad”. La “filosofía” (*philosophia*) representa una de las primeras luchas, quizá la más decisiva, por la supremacía y soberanía discursiva, una de cuyas funciones primarias es su propia determinación como un “lenguaje del *logos*”: había que “inteligibilizar” al *logos*, concebir a la “palabra” como razón o idealidad suprema, esclarecer el porqué de las separaciones y oposiciones que constantemente trazan los límites de sí misma y la escinden de aquel núcleo de pensamiento homogéneo, primitivo, “esencialmente” sensible que representaba la palabra mítica; “acompañada de un adiestramiento dialéctico, de un estímulo agonístico incierto [...], [la filosofía] se descarga desviándose, tumultuosa y arrogante, hacia la invención de un nuevo género literario”. Y, podríamos decir además, “discursivo”.¹⁰

Sobre ese fondo puede leerse la gran rivalidad desplegada en las páginas platónicas contra la retórica, como ya se mencionaba páginas más atrás, más allá de las temáticas educativas, morales o políticas: como una pugna entre dos proyectos discursivos, correspondientes cada uno a un esquema de división previamente

¹⁰ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, p. 119. // Siguiendo la lectura de Blumenberg, la *lógica* de este nuevo “género literario” impondrá el predominio del concepto sobre la figuración, como ideal de expresión que relega a un plano provisorio o traslaticio el resto de las manifestaciones discursivas. Si las ventanas de la Naturaleza están abiertas de par en par a la mirada ilimitada del *logos* y todo puede medirse por aquella “palabra” que abarca la totalidad, entonces *todo* puede decirse y *tiene que* decirse en su naturaleza “fundamental”, más allá de lo inestable de sus expresiones accidentales. La búsqueda del *logos* significa también la búsqueda de *lo propio*, en desdén de la heteronomía de la retórica. “El *logos* igualaba por principio al todo del ente. *Kósmos* y *logos* eran términos correlativos [...]; su perfecta congruencia excluye que el discurso traslaticio pueda producir algo que el *kirion onóma* (nombre soberano) no lleve igualmente a cabo”. Esta idea es en gran medida, según él, el proyecto de Descartes formulado en la cuarta Regla del *Discurso del método*: hacer corresponder a cada cosa con un único nombre que sería su manifestación conceptual, clara y distintamente diferenciada de todas las otras (vid. Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, pp. 41-43).

asignado y justificado según una dualidad jerárquica y un principio de exclusión. En el *Gorgias* Sócrates intenta disuadir a Calicles: “[...] después de haberlas separado y haber convenido nosotros en que son dos vidas diferentes, [hay que] examinar en qué consiste esa diferencia y cuál de las dos debe ser preferida [...]: si se debe abrazar la vida a la que tú invitas [...] ejercitándose en la retórica [...]; o si [se] debe preferir la vida consagrada a la filosofía” (*Grg.* 500c-d).¹¹

Uno de los ejemplos más interesantes de esta disputa paradójica con la retórica puede leerse en la alegoría de la caverna del libro VII de la *República* —a que ya se hacía mención más arriba—. Considerada por muchos como la más nítida exposición del nacimiento de la filosofía en todo Platón, el mito presenta el proceso de salida de la caverna como *el* acontecimiento fundamental de la historia humana,¹² semejante al abandono del hombre de su estado de indigencia natural (en su versión moderna, iusnaturalista o liberal). La dualidad aquí gira en torno a la metáfora de la luz, bajo el esquema de oposición fundamental entre mundo sensible e inteligible; “[compara] el mundo que nos es patente por la vista con el local de la prisión, y la luz del fuego que hay en ella a la acción del sol, y [en cuanto a] la subida [...] ponlo como el camino del alma en su ascensión al mundo inteligible” (*R.*, 517b). Curiosamente, el alegato más influyente de toda la obra platónica en defensa del último de estos mundos está presentado en forma de imagen, y su valor icónico y simbólico es relativo y variable a la luz de los distintos pasajes de esta obra. Por ejemplo, en el libro

¹¹ Hans Blumenberg, por ejemplo, señala la importancia del examen de estas dos vías en cuanto aspecto medular de la *crítica* del pensamiento platónico y de su posterior influencia y desarrollo en la tradición occidental: “La polémica en torno a la clasificación funcional de la retórica, la protesta frente a la pretensión sofística de autonomizar la técnica de la persuasión, fueron procesos fundamentales de la historia antigua de la filosofía cuyas irradiaciones sobre nuestra entera historia espiritual aún estamos lejos de dominar”. *Paradigmas para una metaforología*, p. 43.

¹² Cf. Blumenberg, *Salidas de caverna*, p. 168; G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, pp. 113-121.

tercero el “resplendor” (*aigle exonta*) por el que la mirada de los hombres quedaría “encandilada” (*phon anaglepein*) en su contacto con la verdad, se convierte en el efecto hechizante de la palabra que “seduce” (*goes, goeteia*) y aparta de la correcta vigilancia de la ciudad. La respuesta ante la seducción es presentada aquí como una de las tres pruebas para investir a la figura del guardián (detrás de *clape*, su don de honestidad y *bia*, su capacidad de respuesta ante actos violentos): el buen administrador ha de ser un *dysgoeteutos*, alguien que resiste a la fascinación, que no se deja encandilar por el poder seductor de las palabras y las imágenes. Las pruebas tienen por objeto evitar la “privación” (*paskoesin*) de la opinión verdadera, en el contexto general de la “disuasión” (*epilantanomenous*) (R., 412e-413d).

La polémica con los sofistas está aquí trazada de manera indirecta pero es clara, pues son ellos los que seducen y *hechizan* con palabras y mediante ellas producen imágenes que encandilan; presentados a menudo en los textos de Platón como fabricantes de copias, de simulacros con palabras, de encantadores de imágenes, “¿no son aquéllos que la parábola de la caverna presenta encadenados la figura exactamente opuesta a lo que se requiere en la elección de gobernantes, resistencia a la fascinación? ¿Y no es toda la disposición de la escena del mismo tipo que la retórica? Resistente a la fascinación llega a ser sólo –y nunca por sí mismo– el único que desencadenado y gracias a la violencia de quienquiera que sea ha sido conducido hasta la luz superior”.¹³ En el relato del libro VII la “fascinación” no es producida por “hechizos”, ni el “encandilamiento” por palabras; sino por la *violencia* (*bia*) del resplendor solar, que mantiene embotados los sentidos del filósofo hasta no procesar su experiencia por medio de la claridad conceptual, y no ya a través de un nuevo juego de palabras seductoras. Cabe destacar aquí que la salida al mundo superior no tiene lugar por medio de un efecto de “disuasión”; al contrario, los cautivos deben ser “arrancados” y “arrastrados” (*exelkisein*) de las sombras, pues, dice Sócrates, “¿no procederían a dar

¹³ *Ibid.*, p. 98.

muerte, si pudieran cogerle en sus manos y matarle, al que intentase desatarles y obligarles a la ascensión?” (R. 517a). En consecuencia, no resulta difícil definir el contexto de origen de la palabra filosófica como un escenario de conflicto e imposición, de delimitación y exclusión, cuya condición de aparición obedece a un principio de violencia.

A diferencia del *Gorgias*, uno de los últimos diálogos “socráticos” o “de transición”, que en el contexto de la disputa contra la retórica recurre a la típica argumentación dialéctica, en la *República*, obra “de madurez” por excelencia (compuesta diez años más tarde, alrededor del 375 a. C.), paradójicamente los recursos expresivos se multiplican en provecho de los símbolos, las imágenes y los ardidés retóricos, y consiguientemente la lectura se expande: ¿qué representa esta violencia en el movimiento simbólico por el cual los cautivos se desatan? ¿Qué es lo que el “guardián de la luz” debe decirles? ¿Qué tipo de coerción utiliza para apaciguar a aquellos que estarían “dispuestos a darle muerte”? ¿Cómo utilizar una palabra que exponga la fuerza de la luz y al mismo tiempo no “seduzca” y “encandile” con su imagen? ¿Cómo combatir a aquellos “pregoneros de la oscuridad”? El *logos* es ante todo “órgano de selección y exclusión”; en este sentido, en la medida en que Platón lo aplica al mito no está sugiriendo un gesto de conciliación de opuestos, sino afianzándolo como instrumento de guerra en el proceso (paradójico) de consolidación y acondicionamiento del nuevo lenguaje: el *logos* ante todo, aun pese al engaño; pese al sacudimiento mismo de la lógica, pese a toda apariencia de retroceso y sumisión al más oscuro irracionalismo.

En el mismo tercer libro de la *República* Sócrates habla de la posibilidad de admitir una “noble mentira” (*gennaion pseudomenous*) como una de las prerrogativas de los gobernantes si lo que está en juego es el bien supremo del Estado; “[...] los demás empero no pueden tener nada que ver con la mentira” (R. 414b). E irónicamente hace pender todo el sistema de enseñanza pública de su tiempo de un “sueño” (*oneirata*): mentira encubierta por el supuesto de una realidad onírica. El referente es el conocido mito

de la *autoctonía* o de los metales (414d-415c), que Sócrates ubica como de procedencia fenicia.¹⁴ La falta de verosimilitud de la historia se manifiesta al límite en la incomprensibilidad de Glaucón y en el propio escepticismo del narrador (“no sé cómo cobrar ánimo o con qué palabras expresarme”, dice Sócrates [414d]), quien se declara incapaz si no es a merced de una singular “astucia” (*mechane*) para hallar las palabras adecuadas y lograr el efecto esperado tanto en su escucha actual como en los potenciales. En este punto, Platón reconoce que el valor pedagógico (o *psykhagogico*; esto es, conductor de almas) del mito sería imposible de percibir sin el abierto recurso a la retórica; la historia no podría verificarse “a menos de inducir la convicción mediante una *paciente persuasión (peitho)*” (414c).¹⁵ Y una vez concluida la narración, insiste nuevamente en la necesidad de un ardid (*mechane*) para que el mito pueda ganar crédito entre las gentes (415d): es necesario ese singular talento de la retórica, en primera instancia, para no naufragar en los recursos expresivos y, posteriormente, para expandir o diseminar su contenido a través del versátil poder de la palabra (mítica, en este caso) y producir el impacto pedagógico y *político* deseado.

En la proyección del *logos* platónico pareciera como si el mito tuviera meramente un valor provisorio: como una “pieza de ilusionismo” usada expresamente para cubrir problemas o atolladeros argumentativos. Pero el mito se enseña como superable; es

¹⁴ Antonio Gómez Robledo, en su edición de la *República*, anota que la historia se remonta a Cadmo, el mítico fundador de Tebas, quien luego de dar muerte al dragón que asolaba al país, sembró en la tierra los dientes del monstruo, “de cuya simiente brotaron los hombres adultos y armados” (*R.*, III; 2000, p. CLI, n. 57).

¹⁵ El subrayado es nuestro. En su curso sobre Retórica antigua, Barthes señala la diferencia entre estas dos retóricas, distinguidas por Platón: “1) constituida por la *logografía*, actividad que consiste en escribir no importa qué discurso; su objeto es la verosimilitud, la ilusión; es la retórica de los retóricos, de las escuelas, de Gorgias, de los sofistas; 2) la retórica de derecho es la verdadera retórica, la retórica filosófica e incluso la dialéctica; su objeto es la verdad; Platón la denomina *psicagogia*”, “La retórica antigua [Prontuario]”, en *La aventura semiológica*, pp. 113-214, *loc. cit.*, pp. 121-122.

lógicamente insostenible y sólo funciona en virtud de su exclusión: la paradoja del mito excluido del mito.¹⁶ Glaucón admite su desconocimiento absoluto de cualquier medio eficaz para expandir esa “ficción” (*phantasia*), pero no descarta que pueda ser firmemente establecida en el futuro; “que nuestra ficción vaya por donde la lleve la fama”, responde Sócrates (415d), pero habrá algún momento –se intuye del mismo pasaje– en que pueda formularse de otra manera. El *logos* intenta renunciar a su historia y fundirse en la transparencia conceptual, pero se vuelve sobre sí mismo ante su propia impotencia. La luz se retira de la mirada obsesiva del sabio en el momento en que la enuncia, mezclándose con las sombras; el encantamiento producido por la intensidad fulmínea del sol simula liberar las enajenantes miradas del hechizo sofístico, pero sólo para envolver sus palabras con un nuevo encanto. La filosofía platónica quisiera así liberar su lenguaje del tiempo y diluirlo en la certidumbre del ideal, en lo más sutil de la inteligibilidad, pero la progresiva subida por la cuesta no será nunca definitiva mientras la implacable necesidad de la retórica persista, y el sometimiento al juego del lenguaje siga disolviendo gradualmente, pacientemente, el radicalismo de las oposiciones.

El conflicto con la sofística Transposiciones médicas al “cuerpo social”

Uno de los elementos que mejor nos permiten ver el íntimo parentesco entre filosofía y retórica en Platón es la insistencia sobre el modelo médico. En primera instancia, en un sentido negativo, por la enorme recurrencia *metafórica* con que Platón incide sobre dicha terminología para fundamentar la superioridad de la vía fi-

¹⁶ Dice Blumenberg: “Los encerrados en la caverna son engañados pero no es fácil determinar qué daño les sobrevenga de esa manera, en cierto sentido, encantadora”, *op. cit.*, p. 102.

losófica, importando su modelo para contrastar las relaciones binarias entre el alma y el cuerpo; pero además, en otro sentido (como se verá en el subsiguiente apartado), por la misma claridad con que el seguimiento del “fenómeno terapéutico” pone de relieve el enorme e intrínseco parentesco entre esas dos esferas.

En el ejemplo del *Gorgias* citado líneas más arriba, Platón expresamente compara la intervención de la retórica en la *polis*, específicamente en la modalidad practicada por los sofistas, con la disposición al orden del cuerpo según criterios de salud (*hygieinon*) (vid. 504c). Bajo el modelo de división entre filosofía y retórica como vías antitéticas de conducir las almas, como procedimientos *psykhagogicos* distintos (*passim*), Sócrates ordena al buen orador evitar la ponderación del vicio y el exceso, pues “¿de qué sirve, en efecto, a un cuerpo enfermo y mal dispuesto que le presenten viandas en abundancia y las bebidas más exquisitas [...], si habrá de arrastrar en semejante situación una vida desgraciada?” (*Grg.* 504e-505a). En este sentido, la conducción de las almas debe responder en su deber político *como si* se tratase de la atención y *tratamiento* de un “cuerpo enfermo” (a veces *nosos somatos*; otras *moktheria somatos*), que representa en este contexto el estado de la comunidad política; la finalidad: una profunda reforma moral y educativa. Entre vicio y virtud, exceso y templanza, como criterios de valoración sobre la determinación del control de la *res* pública, el orador retórico se ubica en la primera de estas clasificaciones: “encanta” al pueblo (*demogoteia*) y dirige a las almas a la intemperancia y la injusticia (*adikei*), que se identificarán como sus principales enfermedades (*nosos psykhes*); “observa una conducta desprovista de buen sentido (*ergazonthai pragma*) –nos dice Platón–. Al mismo tiempo que hace profesión de enseñar la virtud [...] hace en las almas [de sus discípulos] que reemplace la injusticia a la justicia” (*Grg.* 519b-d).¹⁷

¹⁷ En el *Gorgias* se establece la siguiente clasificación: 1) la *injusticia* (*adikei*), considerada la más grave de todas (el *Timeo*, por su parte, considera a la *ignorancia*, literalmente, como “la más grave enfermedad” [88b]), relacionada con el desequilibrio corporal producto de llevar una vida licenciosa; 2) la

El concepto platónico de enfermedad se inscribe en el contexto de la división entre alma y cuerpo, pero según un paralelismo que presenta un diagnóstico y valoración de las afecciones del alma *a partir* de las afecciones corporales (“El mismo lenguaje usamos para nuestro cuerpo”, explica Sócrates [*Grg.* 504b]). En el *Timeo* (86b), Platón indica claramente que las enfermedades del alma se deben a una “disposición corporal”, y establece su origen en los “placeres o dolores excesivos” producidos por “un exceso de simiente en torno a la médula” (86c). Sin embargo, como comenta Ivana Costa en su edición de ese texto, “hay otras razones que contribuyen con el desorden corporal; razones ‘estructurales’ las llamaríamos hoy: malos gobiernos, malos discursos, mala educación [...]”; las enfermedades recrudescen

cobardía (deinoia), cuya morbilidad se ilustra a partir de la conducta de un enfermo que huye del médico por temor al tratamiento y al suministro medicinal (la imagen que utiliza Platón para entregarse a la razón es la misma a la del paciente que se ha de entregar al médico “lleno de confianza” [*cf.* 475d]); 3) la *intemperancia (akolasia)*, tratada con relación a la *impiedad (atheia)*, que añade a la incontinencia y al descontrol de sí mismo sobre las propias pasiones, criterios relativos a una ética y una dietética individual, principios de observancia religiosa: la falta de respeto y veneración a los dioses produce los más grandes descontroles, actitud que, trasladándose al plano político, encuentra su paradigma en la conducta de reyes despóticos y tiranos (*cf.* 492b); y 4) la *insensatez (aphroneia)*, que en tanto vicio del alma, saca a relucir el problema de la razón o razonabilidad, así como del correcto uso del juicio práctico, como condiciones fundamentales de la salud espiritual. Si bien se presenta como afección del alma, su origen es sensible, corporal. El alma insensata es aquella que no obedece en la práctica a los principios racionales propios de su naturaleza inteligible y obra mal. Esto se relaciona de igual modo con la intemperancia, al distinguir que lo que las caracteriza es el dominio absoluto de las pasiones y la fácil seducción; generalmente calificada de profana y suavisable, es como “un alma agujereada” por su incapacidad de retener nada, entregada “al olvido y a la desconfianza” (*vid.* 493a-c). Este último elemento de la tipología platónica de la enfermedad, puede considerarse un antecedente o esbozo preliminar del problema de la locura y las afecciones mentales, que será tocado siglos más tarde en los albores de la filosofía moderna por Descartes, con motivaciones fundamentalmente pedagógico-epistemológicas (*vid. infra*, fin de capítulo, así como su amplio desarrollo en el tercer subcapítulo del capítulo siguiente).

en una sociedad indiferente a los males y, en cambio, el bien de cuerpo y alma debe buscarse en la imitación del bien del Cuerpo y Alma del mundo”.¹⁸ Estos “males sociales” arraigan en la necesidad terapéutica de la actividad filosófica. Pero en primera instancia esta necesidad se presenta de modo negativo, como se ilustra en el siguiente pasaje de la *República*: si no hay un adecuado control sobre la *res* pública, sobre el comportamiento de los ciudadanos, o en palabras de Platón, “si se multiplican en la ciudad los desórdenes y las enfermedades, tendrán que abrirse numerosos tribunales y hospitales” (*R.*, 405a). Platón no *metaforiza* en este caso la intervención médica a partir del trasfondo de la instrucción filosófica, sino simplemente asocia su necesidad al *diagnóstico* del estado de educación de la *polis* bajo el predominio de la enseñanza sofística. El ataque formulado aquí contra la retórica es claro:

¿Qué mayor prueba podrías tener de una educación pública viciosa y baja, que la necesidad de médicos y jueces? [...] ¿No crees que es vergonzoso el consumir uno lo más de su vida en los tribunales, como demandado o como demandante [...], y extremar su mal gusto al punto de convencerse que es un adorno la habilidad de cometer la injusticia y el poder dar todas las vueltas y escapar por todas las salidas o retorcerse como el bejuco, con tal de eludir un castigo, y todo por intereses mezquinos y de ningún valor? [...]

¿Y qué será el tener necesidad de la medicina, no por una herida o por esos malestares que sobrevienen con la estación anual, sino por llenarse, como los pantanos, de humores y de vapores, por efecto de la pereza y del [mal] régimen que hemos descrito [...]? (*R.*, 405a-d).

Platón acusa aquí al sofista de promover la impunidad, de eludir incluso la comisión de una injusticia gracias a “adornos” (*kallion*) y a la habilidad de “retorcerse como el bejuco”, propios de las argucias retóricas. Pero aquí es notoria la figuración: el tribunal y el hospital son símiles respectivamente de los desórdenes del alma y de los del cuerpo: la injusticia (*adikei*) equiparada por

¹⁸ Nota 252 a *Ti.*, ed. de Conrado Eggers Lan, p. 220.

transposición con los humores (*reumatón*) y los vapores (*pneumatón*) corporales.¹⁹ Bajo el supuesto de la existencia de la ciudad ideal, en contraste, los conceptos de actividad médica y judicial quedarán reservados a la figura del filósofo, como el modelo de juez y hombre justo, así como el mejor de los fisiólogos. Platón se pregunta más adelante: “¿no es preciso procurarse buenos *médicos* en la ciudad?” (*R.*, 408d).

Sócrates establece de manera terminante esta separación cuando interroga a Calicles, con actitud parmenídea, acerca de cuál de las dos vías ha de ser elegida: “Explicame claramente a cuál de estas dos maneras de tratar (*therapeia*) la ciudad me exhortas; si es la de combatir las tendencias de los atenienses, con la mira de hacer de ellos excelentes ciudadanos en calidad de médico, o la de ser [únicamente] el servidor de sus pasiones” (*Grg.* 521a). Uno de los supuestos de que parte la disertación en el libro IV de la *República*, es la procuración de la vuelta de la ciudad a su estado de salud originaria; lo que mueve la participación de los guardianes en la política es, dice Sócrates, “el ardiente deseo de curar (*therapeien*) a tales ciudades” (*R.*, 426d). El proyecto mismo de todo el texto es, en este sentido, la presentación de un “sentido de realidad corrompido así como de la terapia adecuada”.²⁰ Del mismo modo que los cautivos en las sombras intentan repeler el descenso del guardián iluminado (que bien podría responder como el médico del *Gorgias*: “jóvenes, yo no he hecho

¹⁹ En el *Timeo* se encuentra un breve esbozo de patología corporal; la causa principal de las enfermedades es debida, según este texto, a algún exceso o defecto de la médula, y, en menor grado, a los humores biliosos o a la acción del aire. “La enfermedad se produce cuando alguno de los géneros de que está compuesto nuestro cuerpo –tierra, fuego, aire y agua– en exceso prevalece o falta; o bien cuando cambian su lugar propio por otro ajeno; así como también cuando –dado que hay una variedad de especies en cada uno de ellos– el cuerpo recibe una especie inadecuada. Pero además de los cuatro géneros hay combinaciones secundarias (médula, huesos, carnes, tendones) que se generan en un orden natural, más que, cuando su formación se produce en orden inverso, dan lugar a enfermedades” (*Ti.* 81e6-82e2).

²⁰ Blumenberg, *op. cit.*, p. 95

todo eso sino para conservaros la salud” [*Grg.*, 522a]),²¹ así los pobladores de la *polis* se aferran “con ánimo enfermizo” (*R.*, 426a) al encantamiento retórico producido por sus administradores actuales. Sócrates explica el riesgo de pretender incidir en los asuntos de la colectividad sin antes *combatir* la hegemonía sofística: “la vida de estas gentes será como la de los enfermos que no quieren, por su intemperancia, abandonar un régimen vicioso [...]; consideran como su peor enemigo al que les dice la verdad, o sea que si no dejan de embriagarse y atracarse (*empimplamenous*), así como la lujuria y la ociosidad, de nada les servirán los remedios y cauterios [que les demos]” (*R.*, 426a-b).

Siguiendo la imagen de la caverna, la medicalización en este punto deberá ser cruenta, violenta, tener una finalidad ortopédica, correctiva, *quirúrgica*, reflejada en la forzada liberación y el “arrastramiento” por la cuesta escarpada, que simbolizan aquí el ataque a la descomposición y el mal estado de salud de la comunidad política (Platón utiliza expresamente la noción “curados del error” [*aphrosýnē*] respecto a la hipotética “liberación” de los cautivos). Pero, en otro momento, la terapéutica será empleada como premisa para la convivencia en el “exterior”, en los reinos luminosos de la razón, según un principio de prevención que trate de mantener a raya las enfermedades del alma.

La formulación de un tipo de terapia preventiva la encontramos en el *Timeo* (88d-89d), que sostiene la tesis (quizá influenciada por Alcmeón de Crotona) de la adecuada proporción de los elementos contrarios, tanto del alma como del cuerpo, neutralizando su polaridad; sólo pueden expulsarse los males y enfermedades conjurando la “guerra” (*polemeia*) interna que procuran los elementos nocivos inhibiendo su “enemidad” (*echtra*). Platón parece evocar aquí a Heráclito en su “tensión discordante” entre elementos opuestos (“como los del arco y la lira”), así como en el

²¹ La edición crítica de E. R. Dodds del *Gorgias* (Oxford University Press, 1959) sugiere la traducción de este pasaje como *in the interest of health* (vid. p. 370).

Banquete, donde por boca del médico Erixímaco ratifica esta concepción: “[Un buen médico] debe ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen los unos a los otros” (*Smp.*, 186d). La idea subyacente en este concepto terapéutico es la de “purificación” (*katharsis*), en el sentido de “purga” del cuerpo y del alma de los humores o los vicios causantes de la enfermedad.

Pero aquí se trata de conjurar una lucha *interna*, immanente a las entidades susceptibles de enfermedad. La confrontación de los opuestos es heteronómica para cada una de las dos sustancias; jamás se presenta aquí una conciliación o resolución del esquema fundamental de oposición. Entre el alma y el cuerpo los procedimientos de purificación son distintos. El *Timeo* menciona para el cuerpo métodos como la gimnástica, la dietética, ciertos baños o infusiones, y sólo “en un caso de extrema necesidad”, los fármacos (*pharmaka*); “es necesario guiar pedagógicamente todos estos procesos con regímenes adecuados [...] y no se debe provocar un mal difícil de tratar mediante fármacos” (*Ti.* 89b-d). Es decir, no basta con el cuerpo para curar los males del cuerpo. Como se menciona, es necesaria la *psykhagogia* o conducción de almas, pues “no es con el cuerpo, a lo que pienso –dice Sócrates–, como curan el cuerpo [...], sino con el alma [...], y al alma no se le permite ni ser ni ponerse enferma, si ha de curar bien lo que sea” (*R.*, 408e).

En este punto es clave la idea expuesta con anterioridad acerca del origen *corpóreo* de las enfermedades. El alma es agente de sanación, *katharmos*, pero jamás de corrupción, relación antitética que corresponde al orden de lo somático. En el *Gorgias* se esbozaba una clasificación de enfermedades del alma tales como la injusticia, la intemperancia, la ignorancia o la perversidad, pero enfatizando en su origen corporal, como producto del “lenguaje que usamos para nuestro cuerpo” (*ibid*), esto es, como resultado de una *transposición*. Cualquier padecimiento del alma se debía, en mayor o menor medida, a un “desorden de los deseos corporales” (*Cra.*, 403e) o una *ametria* de la *physis* individual. Las ideas nosológicas que dominaban el horizonte griego

antiguo acerca del *miasma*, la mancha o impureza enviada por los dioses para el sufrimiento de los mortales, la corrupción resultante de la flecha apolínea envenenada en castigo a la ofensa o impiedad, en Platón tienen un origen *fisiológico*; están inscritas en la superficie del cuerpo, por un procedimiento de extrapolación *moral*. Se traspone un elemento propio de lo sensible al ámbito de lo inteligible para justificar paradójicamente su exclusión. La fisiología platónica es así inseparable de una aséptica moral. Este planteamiento encuentra su formulación más clara, como se sabe, en el *Fedón*:

...no nos aproximaremos a la verdad sino en razón de nuestro alejamiento del cuerpo [...]; no permitiendo que nos inficione con su corrupción natural y conservándonos puros de todas estas manchas [...] Y, purificar el alma, ¿no es, como antes decíamos, separarla del cuerpo y acostumbrarla a encerrarse y recogerse en sí misma, renunciando al comercio con aquél cuanto sea posible, y viviendo, sea en esta vida sea en la otra, sola y desprendida del cuerpo, como quien se desprende de una cadena? (*Phd.*, 66b-c).

“Purificarse” del cuerpo mediante el ejercicio de la vida teórica, para prepararse en el ascenso al “mundo verdadero” (*topos uranus*): la muerte como el más salútfero de los *pharmaka* (“sólo la muerte es médico aquí”, dirá Nietzsche parafraseando a Sócrates).²² El filósofo y médico español Pedro Laín Entralgo expone el concepto de “purificación” tomado del *Fedón* del modo siguiente: “El cuerpo en cuanto tal impurifica al alma, la mancha, la hace enferma y menesterosa de *katharsis*. La injusticia del

²² *Vid. Crepúsculo de los ídolos*. “El problema Sócrates”, pf. 3. // En el *Timeo*, Platón utiliza dos interesantes metáforas describir el proceso de desprendimiento del cuerpo: “atravesando la médula y consumiéndola, [la fibrina] desata desde este momento las amarras del alma, como las de un barco, y la pone en libertad [...], o bien se derrama por todo el cuerpo o bien es empujada a través de las venas hacia el vientre inferior o hacia el superior y sale del cuerpo, como un exiliado de una ciudad que ha sufrido una guerra civil” (*Ti.* 85e-86a).

hombre no sería otra cosa que la infección de su alma por la corporeidad.”²³ O bien: “La impureza moral del alma –o, con otra palabra, su *ametria*– procede siempre de una contaminación por el cuerpo. El cuerpo, he ahí el enemigo de quien aspire a la perfección; tanto más “puro” será un acto humano cuanto menos corporal haya conseguido ser, cuanto más participe de la pureza exenta y cimera del *nous*”.²⁴

Sin embargo, para Laín Entralgo el concepto de “enfermedad del alma” (*nosos psykhes*) no implica necesariamente tal desprendimiento de lo corporal, puesto que corresponde a “algo más” que una “simple” metáfora.²⁵ Considera indigno del pensamiento platónico quedar encerrado en “tan estrecho antisomatismo” (“el cuerpo en cuanto tal no impurifica al alma”, dice en otra parte [*ibid.* p. 151]), como lo sería si “simplemente” transponemos los padecimientos del cuerpo al alma. La doctrina del *Fedón*, dice, una vez expuesta comienza a ser “revisada” y se la replantea de distinta forma en la *República* o en *Filebo*, donde se ilustra en ciertos pasajes la afirmatividad de algunos placeres corporales.²⁶

Se puede decir aquí que este tratamiento de la noción de “metáfora” recae en su determinación como mero recurso expresivo

²³ Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, p. 149.

²⁴ *Ibid.*, p. 151.

²⁵ Laín Entralgo afirma la distinción del siguiente modo: “más que una metáfora llamativa y cómoda [...], entre las enfermedades del cuerpo y las del alma hay también transición continua y estrecha relación genética”. Y a esta transición la considera como algo “más vinculante y profundo” (*vid.* p. 152 y ss.).

²⁶ Se podría decir que en Platón se matiza la radicalidad del *Fedón* con respecto a la separación entre alma y cuerpo. En *República* se asienta la idea de una distinción interna al alma misma, entre “algo superior y algo inferior”; esta última sería algo así como la “animicidad” de lo corporal. Y en el *Timeo* está muy presente la idea de una armonización, no sólo a nivel ético-político, como la planteada en *República*, sino también a nivel macro y microcósmico; entre alma y cuerpo individuales y Alma y Cuerpo del mundo. Sin embargo, aun en aquel texto no se deja pasar la ocasión de afirmar notoriamente la diferencia jerárquica: “cuando alma y cuerpo están juntos, la naturaleza asigna al uno ser esclavo y ser mandado y al otro mandar y ser amo” (*Ti.* 90a-d).

de origen secundario, traslaticio, incluso de menor alcance que una “verdadera analogía”²⁷ o alguna otra clase de “expresión verbal”, con firme fundamento en “la cosa misma” (*in re*), capaz por su parte de producir hechos o generar ciertos efectos discursivos.²⁸ Esta tesis tiene por fondo la idea de que la condición traslaticia del lenguaje a través de las expresiones metafóricas tiene un valor meramente provisional e impreciso, en contraposición a la idealidad o plena significatividad de la expresión conceptual, que parte del supuesto de que hay una relación de *propiedad* nominal entre el lenguaje y el mundo a la que es posible acceder a partir de la *abstracción*. Todas las expresiones basadas directamente en imágenes, cuyo origen no sea otro que el sensible (como es el caso de las metáforas) no serían sino aproximaciones a esa realidad, designaciones “impropias” que sólo tendrían un efecto ornamental (o “cómodo y llamativo”).²⁹

Sin embargo, aquí orientamos una lectura distinta, basada en el reconocimiento del valor *performativo* de la metáfora o su eminenencia tropológica, no como simple figura provisional o arbitraria, sino como elemento central del discurso por su gran potencial estratégico o incluso como *fundamento* o esencia misma del lenguaje (como por ejemplo Nietzsche cuando afirma que “el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una señal que le parece predominante”;³⁰ o Bourdieu, que relaciona que “discurso metafórico es, a su modo, discurso performativo, puesto que pretende que suceda lo enunciado por el mero hecho de enunciarlo”;³¹ o la caracterización de Blumenberg

²⁷ *Ibid.* p. 139. // Para Aristóteles, muy probablemente la fuente principal de la que se está aquí retomando el concepto de metáfora, ésta consiste en “trasladar a una cosa un nombre que designa otra, una traslación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía” (*Po.*, 1457b 6-9).

²⁸ *Vid.* Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 133-134, 139-140.

²⁹ *Ibid.* p. 152

³⁰ Nietzsche, *Curso sobre retórica*, p. 92.

³¹ Bourdieu, *¿Qué significa hablar? La economía de los intercambios lingüísticos*, p. 67

de su noción de “metáfora absoluta”, “una metáfora que no se deja reconducir a lo propio, a la logicidad”,³² etcétera).

Si suponemos que no existe esa contraposición muchas veces presente en la tradición filosófica entre retórica y filosofía, que están presentes la una en la otra o son indistinguibles los límites entre la una y la otra, si se admite el uso de los recursos retóricos *como parte integral* del discurso filosófico, o a la conceptualidad como *producto mismo* de una actividad retórica, entonces la oposición entre concepto y metáfora (o figuración en general) parece diluirse. El “concepto” de “enfermedad del alma”, en este sentido, tendría una dimensión eminentemente *retórica*, metafórica y metonímica: en primera instancia porque a) está tomada de otro campo y genera un efecto de “sustitución” (“un concepto que rechaza su origen metafórico, y que sólo mediante este olvido llega a ser concepto”),³³ b) está basada a partir de una *imagen*, de algo proveniente de la sensación, con lo que paradójicamente intenta *excluir* la parte afectiva, pulsional, es decir, corporal, y c) puesto que busca generar un impacto discursivo en la tradición o un efecto suasorio en torno a la consolidación del lenguaje filosófico posterior.

Enfermedad del alma Encantamiento y retórica medicinal

Una lectura abiertamente *retórica* (o “metaforológica”) de la “nosología” platónica o de su caracterización acerca del problema de la salud-enfermedad (distinta o matizada de las anteriores), puede desprenderse del análisis, notablemente desarrollado por el autor español, de la noción de *epode* o “ensalmo”, de peculiar énfasis en el *Cármides*. Por sus conocimientos medicinales adquiridos en

³² Blumenberg, *op. cit.*, p. 44.

³³ Luis Enríque de Santiago Güervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”. Introducción a Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 33.

la batalla de Potidea,³⁴ Sócrates es enviado por Critias a curar el dolor de cabeza del joven Cármides, su discípulo y amante. El filósofo ateniense menciona la existencia de una planta que puede ser usada como “remedio” (*pharmaka*), pero condiciona su intervención a la disposición del joven a ser tratado de manera “holística”, atendiendo “a la totalidad” (*holon*). Aquí se formula una crítica a los procedimientos de la medicina tradicional hipocrática, al afirmar que gran parte de su fracaso en la atención y curación de las enfermedades se debe a su dedicación exclusiva en el cuerpo, en desdén del principio dual de la naturaleza humana; “desconocen el todo [...] con cuyo malestar es imposible que la parte vaya bien” (*Chrm.*, 156d). Como se mencionaba anteriormente, los recursos del cuerpo son insuficientes para la curación, pues se precisa de la acción del alma, pero además es *imposible*, según este texto, la curación corporal si antes no se procede con el alma; y lo que el alma necesita es la acción terapéutica de la *epode*. Sócrates cita las palabras del médico tracio Zalmoxis: “del alma parten todos los males y todos los bienes del cuerpo y del hombre en general [...] y es la que debe ocupar nuestros primeros cuidados, y los más asiduos, si queremos que la cabeza y el cuerpo entero estén en buen estado [...] Pero el alma, me dijo, es curada con ciertos ensalmos (*epodai*)” (Pl., *Chrm.*, 156d).

En este diálogo, el principio con relación al alma es el de “gobernante de la totalidad”, así incluyese tanto lo benéfico como lo dañino. Sin embargo, en ningún momento se halla presente la idea de *miasma*. Como uno de los diálogos considerados “tempranos”, el desarrollo del sistema de oposiciones que permea la obra platónica no está plenamente consolidado. Se podría hablar de dos niveles: la idea del alma como posible fuente de corrupción sería

³⁴ Esta batalla fue una de los antecedentes de la Guerra del Peloponeso, librada alrededor del 432 a. C. Potidea, una colonia de Corinto, se rebeló del tributo pagado a los atenienses y bajo el mando del jefe militar Aristeo, infligió severas derrotas a la confederación del Ática. Finalmente, sucumbió a las fuerzas de la naciente Liga de Delos, que se enfrentaría a la Liga espartana en la Guerra del Peloponeso. Se cuenta que Sócrates salvó la vida a Alcibiades en dicha batalla (vid. Pl., *Smp.*, 213a-e).

inadmisible en los desarrollos posteriores (de modo especial en el *Fedón*), desde el punto de vista *moral*; pero desde el punto de vista *ontológico*, condensa ese concepto en la medida en que es el principio general de la acción y la voluntad. La distinción entre estos dos niveles nos permitiría leer la aparente contradicción (o aporía), perceptible en la idea de que el alma es incapaz de ser fuente de corrupción o impureza, de origen estrictamente corporal, y a la vez ser la *responsable* del cuerpo en todas sus funciones vitales, incluyendo su “mala conducta”, y por ende ser la causante (al menos indirecta) del *miasma*.

Posiblemente, la idea del alma como agente de enfermedad tenga lugar en función del desajuste (*dysmetria*) esencial entre ambas sustancias (“ninguna proporción ni desproporción es más decisiva para la salud y la enfermedad y para la virtud y el vicio, que la que existe entre el alma y el cuerpo mismos” [Pl., *Ti.*, 87c-d]): mientras no exista el desprendimiento con el cuerpo está latente en el alma su propia perversión. Pero quizá no sea necesario únicamente esperar hasta la muerte. La consolidación del ascenso y permanencia en el “régimen de la luz” supone la fusión de las dos naturalezas a partir de su sintonía con el Alma del Mundo; y para ello existe justamente la terapia preventiva: “ofrendar” el alma a la acción terapéutica del *ensalmo* para evitar que el cuerpo enferme y se vea requerido por fármacos (“sólo cuando sea estrictamente necesario”, decía el *Timeo*). El resultado de esto debe ser la inclusión de un tercer elemento que vincula y mantiene unidos y en proporción a alma y cuerpo, que los conjuga y “diviniza”: el concepto de *sophrosyne*. Este texto nos permite ver, con especial claridad, el problema –una vez más paradójico– de la terapia filosófica como una auténtica *retórica medicinal*.

La *sophrosyne*, traducida de modo un tanto impreciso como “templanza” o “sabiduría”, guía la discusión en el diálogo. El mentor Critias arguye a Sócrates que el joven es ya poseedor de ella en grado sumo; “indiscutiblemente el más sabio entre sus compañeros” (157c). Pero Sócrates replica que entonces su alma no necesita el remedio, y termina por comprobar que tal situación sería inconsecuente con su dolor de cabeza actual. En este punto

se introduce el problema de *nombrar* en qué consiste tal término: si se es poseedor de ella, entonces tal condición debe corresponder a su determinación lingüística; “si [la] posees eres capaz de formar un juicio sobre ella, porque residiendo en ti, si de hecho reside, es una necesidad que se haga sentir interiormente, y haciéndose sentir, no puedes menos de *expresar*³⁵ una opinión (*doxa*) sobre [su] naturaleza y características” (159a). Y el resto del diálogo se diluye en una búsqueda infructuosa por saber lo que aquella cosa sea *en su esencia*, por hacer corresponder mediante palabras su naturaleza exacta, y así los hablantes se “desgastan” únicamente en *aproximaciones*, en sustituciones inexactas y en cadenas traslaticias; hasta el punto en que, exhaustos, terminan por confesarse: “Henos aquí derrotados en toda línea, incapaces de descubrir a qué dio el nombre de *sophrosyne* el legislador del lenguaje” (175b).

Lo que parece derivarse del diálogo, es que la *sophrosyne* no es una cualidad innata o propia a la naturaleza humana, sino que es *producida* por la *epode*. Ahora bien, ¿en qué consiste la acción de la *epode*? Sócrates se vale nuevamente de las palabras de Zalmoxis: los “bellos discursos” (*logos kalos*), a partir de los cuales la *sophrosyne* “toma raíz en las almas” (157a). Pero a su vez también le atribuye una cualidad “mágica” (*goeteia*); como encantamiento o hechizo. Otras de sus características son enunciadas por Platón hacia el final de su vida, cuando en las *Leyes* (*Lg.*, VIII, 887e; II 659e y ss.) utiliza *epadein* en el sentido de expresión verbal persuasiva (*peithos*), relato o canto que sirve para educar el alma de los jóvenes (*psykhagogein*); incluso se le reconoce su poder persuasivo como palabra mítica, como “mito encantador” (*Lg.*, X 903a). Por su parte, cuando en la *República* los cautivos ofrecen resistencia a ser “arrastrados” hacia la luz, se les considera “hechizados” o “enfermos” y se habla de su indisposición a ser “ensalmados”. Y una vez liberados de sus cadenas, Platón utiliza la palabra *sophrosyne* (o *aphrosyne*) para señalar que están “curados de su error” (*Rep.* 515c). Qué es lo que sea la *sophrosyne*

³⁵ El subrayado es nuestro.

queda en suspenso, hasta que en las *Leyes* se concede que se trata de una forma *irracional* de la virtud (*Lg.*, VI, 710a).

Pero, ¿qué es entonces aquello resultante de la combinación de estos elementos? ¿No es todo ello lo que Platón reprochaba a los sofistas: ser “encantadores de imágenes”, “seductores del destino de las almas”, “hábiles para discurrir con adornos”, perdiendo de vista el ser para concentrarse en la *mimesis*, en el cuerpo, en las pasiones, y olvidar el cultivo y tratamiento del alma? ¿Cómo el ensalmo, que produce en el alma su don más esencial, su naturaleza cuasi-divina, puede estar en su concepto y su práctica tan emparentado con aquel indigno relativismo de lo corporal?

Se puede decir aquí que hay una *epode* falsa y una *epode* verdadera; esta última, propia de la terapéutica filosófica. Pero Platón no puede disimular su parentesco con a) la opinión (*doxa*) (“es preciso por el ensalmo formar una opinión” [*Chrm.*, 160a]); b) el cuerpo (es un “bello discurso” que suscita, produce una imagen); c) el instinto (una modalidad de virtud “irracional”), y reducirla así a un puro proceso especulativo. La *epode* terapéutica sería esa atmósfera de encantamiento, de bienestar *instintivo*, de asentimiento a su fuerza magnética; sería el nodo del proceso de conversión por el cual se abandona la caverna; un recurso de “purificación” (*katharmos* verbal), que produce una especie de emergencia instintiva de la salud: los cautivos “se serenan, esclarecen y ordenan, se hacen *sophron*, se ‘sofronizan’”,³⁶ alcanzando así la *katharsis* somática y espiritual, la purificación del alma en su absoluta entrega a la palabra. Este paralelismo entre el lenguaje médico y el retórico se encuentra formulado de manera significativamente clara en el *Fedro*:

...en cierto sentido, tienen las mismas características la medicina que la retórica [pues] en ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por el arte, dar a uno la medicación y el alimento que *le trae salud* y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas

³⁶ Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 140.

de conducta, que acabarán *transmitiéndole la convicción* y la excelencia que quieras (*Phd.*, 270b).³⁷

El concepto terapéutico de la filosofía pone así de relieve el tema de la salud como una de las variantes fundamentales de la retórica filosófica: la fuerza disuasiva sirve para desplazar al elemento enfermo, mórbido, mudable; pero éste siempre regresa al sistema transformado en *lenguaje*. La gran arquitectura del pensamiento platónico afianza sus oposiciones por medio de una conciliación paradójica, que deja aparentemente indeterminada la lectura de la obra: la exclusión por la lógica conjurada en la palabra, la artística sinuosa del sofista, la abierta invasión de la retórica en el “mundo iluminado”. La fe filosófica recibirá estas enseñanzas e intentará demostrar así, una y otra vez, la supremacía expresiva del ideal.

* * *

Hay, no obstante, un elemento dentro de la taxonomía nosológica en Platón que merece singular atención. En el *Gorgias* se distinguía entre distintas enfermedades del alma, colocando entre ellas a la insensatez. El alma insensata es aquella que no obedece en la práctica a los principios racionales propios de su naturaleza inteligible y obra mal (*vid. Grg.*, 493c). Sin embargo, el tema de la razonabilidad o correcto uso del juicio práctico como “sano juicio”, no es un tema al que Platón le tenga especial aversión o que lo refiera de modo negativo. La demencia asociada con la *manía* o arte adivinatoria, don apolíneo por excelencia, constituía en un cierto sentido un grado de “salud superior”, era una especie de insensatez paradójica, puesto que liberaba de los males y de los lastres de la sensación. Un ejemplo lo encontramos en el *Fedro*, en donde el propio Sócrates afirma: “no tenemos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar por palabras que nos angustien al decir

³⁷ El subrayado es nuestro.

que hay que preferir el amigo sensato y no el insensato [...], [pues] más bella es la *manía* (*manian sophrosyne*) que la sensatez, ya que una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres [...]; esa demencia constituye una liberación, volcada en súplicas [...], purificaciones (*katharma*) y ceremonias de iniciación, que dan la salud en el presente y para el futuro a quien por ella es tocado, y se encuentra solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los males que los atenazan” (244e-245b).

Ello resalta en virtud de que la locura para los griegos, así como para Platón, no es tanto la negación del conocimiento y la sabiduría cuanto una eventual fuente de acceso a ella; probablemente semejante a esa “virtud irracional” de la que Platón hablaba en las *Leyes*. La palabra del insensato es admitida, incluso es susceptible de formar parte de la propia *epode* que purifica. La enfermedad en la teoría platónica queda reservada al cuerpo, al plano de lo fisiológico, y se extrapola al alma por un procedimiento pedagógico-moral, por medio del cual se le excluye, se le estigmatiza, se le denuesta y se elude casi toda manifestación de placer corporal.³⁸ Pero aún no se excluye *físicamente* a los “enfermos”, no se los margina, no se los compartimenta en espacios destinados especialmente para ello. El proyecto de la República trata de ser socialmente vinculante, integrante, al menos dentro de la Hélade, con sus distintas clasificaciones y jerarquías estructurales (se presenta un caso de exclusión simbólica, no necesariamente real, de los poetas y los sofistas –para quienes no se descarta la *paideia*–). Se verá así cómo por un giro, dentro del mismo esquema de oposición que forma parte del binarismo platónico, esta enfermedad ya no lo es tanto del alma, sino de la mente, y, más que un modelo fisiológico o de patología corporal, lo que interviene en su determinación son criterios fundamentalmente

³⁸ Excepción puede encontrarse en ciertos placeres “inocentes” de los que Platón hablará poco, sobre todo hacia su última etapa; los que “nacén de los colores, de los perfumes, de los sonidos [...], cuya ausencia no es penosa ni sensible” (*Fil.* 51b).

epistemológicos, como se presentará en el pensamiento moderno y de modo fundamental, en el desarrollado por René Descartes.

**LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO COMO
MÁQUINA: SIGLO XVII**

I. INTRODUCCIÓN¹

La historia de la modernidad, como relato de la victoria de la racionalidad humana sobre toda forma de barbarie o superstición, no podría entenderse adecuadamente sin un fenómeno tanto fundacional como paradójico, que antes que definir los estatutos del alma o de la *res cogitans* mediante los cuales se caracterizará el *logos* o la racionalidad moderna, encuentra su fundamento en una problematización de lo corporal: cuando el cuerpo es entendido como un sistema mecánico compuesto por articulaciones, engranes, flujos, circuitos, mecanismos circulatorios, etc., con su propia lógica interna y esencialmente independiente de las leyes del universo. Uno de los acontecimientos que permitieron esta identificación fue el descubrimiento en 1628 de la mecánica circulatoria del corazón y, poco más tarde, la descripción de los vasos del sistema linfático.²

¹ Para el examen de las obras de Descartes, se recurrió en su mayoría a las ediciones en español señaladas en la Bibliografía, aunque también se citaron pasajes de la edición clásica de Charles Adam y Paul Tannery, con la abreviatura comúnmente utilizada (AT), sobre todo para cotejar las ediciones castellanas o cuando no exista edición castellana disponible. En tales casos, a menos que no esté explícitamente señalado como proveniente de la literatura crítica sobre Descartes, las traducciones del francés son nuestras.

² William Harvey publicó en 1628 su tratado *Exercitatio Anatonica Motu Cordis et Sanguinem in Animalibus*. En 1652 el sueco Olaus Rudbeck descubrió la

Esto dio lugar a una serie de nociones o metáforas descriptivas del cuerpo ligadas al campo de la terapéutica –que analizaremos aquí–, como las de “fuente” –cuerpo compuesto con conductos de agua y tuberías–; “fábrica” –como industria que transpira a través de los poros, que son como “chimeneas” naturales–; “reloj” –mecanismo de precisión, con ciclos regulares de ingestión y deshecho–; “bomba” –como sistema de fuerzas y energías explosivas–; “alambique” –materia sujeta a calentamiento y vaporización–, entre otras, así como símbolos terapéuticos como la “ropa blanca”, la “circulación del aire”, etc.

Estas imágenes responden a un principio de terapéutica vigente desde la Antigüedad: el de *purificación* o “purga” (en el sentido griego de *katharsis*), pero, más que entendida como liberación de energías o redención moral dedicada a expiar los efectos nocivos del *miasma* (como se concebía en esencia la enfermedad entre los griegos), como una práctica de eliminación y *expulsión* de todo lo viciado o descompuesto (a través de sangrías, expectoraciones, transpiración, etcétera).

La noción del cuerpo como máquina representa un cambio radical en el horizonte de la experiencia médica: en la medida en que se le concibe como un sistema de redes, de intercambio de flujos, de evacuaciones e ingestiones regulares –y no como un capricho o un producto imperfecto de la voluntad divina–, se convierte en un mecanismo *accesible*, que se puede *intervenir* para entender, controlar y optimizar su funcionamiento, o bien para prevenir o corregir sus desajustes o “fallas”. Se experimenta con el cuerpo, se ensaya. Este principio introduce el concepto de enfermedad como *avería* o *error* de funcionamiento (error mecánico, no biológico, como se le tomará posteriormente siguiendo la terminología informática).³ Se asemeja a la idea de obstáculo o problema, que lleva consigo la noción de un progreso o un camino

presencia de vasos linfáticos en el hígado y posteriormente, se extendió su descubrimiento a la presencia de conductos de transporte linfático por todo el cuerpo.

³ Cf. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, pp. 219-231.

perfectible del conocimiento. El objetivo es detectar y eliminar el error.

Aquí es claro el parentesco o filiación con la noción cartesiana de método y el principio de la duda sistemática: si se puede corregir el error, como parece deducirse, se puede alcanzar la “verdad del cuerpo”. Pero, ¿a qué precio?; ¿cuál es el método para todo esto? Si seguimos a Descartes en las *Meditaciones*, esencialmente a partir de un principio de *separación* (subsidiario de esta idea de *katharsis*): una “decantación” o “depuración” del *cogito* de su influencia sensible.

No es extraño sugerir que el proceso epistemológico de la duda toma su modelo de esta cultura terapéutica ¿Qué es lo que excluye el gesto cartesiano? ¿Cuáles son las consecuencias de la separación? ¿Cuáles son los límites de la duda? ¿Qué funda posteriormente o refuerza la maquinaria metódica de Descartes? Dado que el principio de la duda sistemática pertenece al proceso del conocimiento y, por ende, a la epistemología, el error fundamental de la razón, su imposibilidad absoluta es, siguiendo la lectura de Foucault, la locura misma, en cuyo extremo opuesto se halla el concepto de “verdad”: “En la experiencia clásica [...] la locura era el error por excelencia, la pérdida absoluta de la verdad”.⁴ La formulación más expresa de esto se encuentra en la Primera edición de las *Meditaciones metafísicas*, de la que intentaremos dar razón.

En síntesis, lo que nos interesa hacer en este segundo capítulo es un breve análisis de este cambio en la *episteme* médica basada en esa nueva economía corporal. Hablar brevemente del contexto de algunas prácticas y discursos de la terapéutica de la época y, posteriormente, ver cómo se reflejan en (y son reforzadas o influenciadas por) el pensamiento de Descartes. Si asumimos estas premisas, se podría incluso hablar de una *transposición* (o *metaforización*) que se aplica al proceso del conocimiento *desde* el

⁴ Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, II*, p. 33.

plano de lo corporal, y, más específicamente, a partir de la experiencia y la observación médica. El proceso sistemático de la duda es implacable salvo, como lo nota Foucault, en el caso de la negación de la razón, de la locura. Esto incide en la justificación o fundamentación ideológica del fenómeno del encierro, de la exclusión de todo aquello que escapa a los límites de la razón (moderna). Descartes podría ser, desde este punto de vista un antecedente o promotor de las instituciones asilarias, cuyo nacimiento intentaremos leer a la luz de la lectura de Michel Foucault.

II. RETÓRICAS CORPORALES DESCARTES Y EL PARADIGMA MECANICISTA DEL SIGLO XVII

La conservación de la salud [...] es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida.

Descartes, *Discurso*, VI.

La observación y el cuidado del cuerpo es uno de los medios privilegiados de conformación del sistema de enunciados que definen los saberes de una época. En el caso del siglo XVII, en el contexto de innovación y ruptura que marca el surgimiento de la modernidad, esta experiencia tiene un impacto quizá mayor al que ejerce la propia observación astronómica, la aplicación de las leyes geométricas o los conocimientos geográficos derivados de la navegación, que encuentran a menudo resistencia en los dogmas instituidos y no son incorporados sino tardíamente a las nuevas *epistemes*. Por el contrario, las prácticas de cuidado del cuerpo y el tratamiento de las enfermedades filtran secretamente, incluso en el corazón mismo de esos dogmas, las nuevas concepciones del mundo y del individuo: en los propios monasterios y comunidades religiosas, entre las cortes imperiales, se van sucediendo métodos diversos en función de las sucesivas ineficacias

terapéuticas, que hablan de un interés genuino por la *experimentación*, que a la postre socavaría la ciega confianza medieval en autoridades antiguas y soluciones trascendentes a los problemas observados. Podría incluso decirse que el cuidado de la salud introduce en escena un nuevo universo de referencias sensibles en medio de una ontología orientada casi exclusivamente a lo celestial.

Hacia mediados del siglo XVI, el longevo asceta italiano Luigi Cornaro –que según fuentes vivió noventa y nueve años entre las dos mitades de los siglos XV y XVI– enuncia con una retórica completamente religiosa la confianza en una dietética basada en la experimentación y el cuidado de uno mismo: “Les digo que la gracia de la cual gozo no es una gracia especial sino que es accesible a todo individuo”.¹ Esta simple afirmación simboliza un fuerte giro en el sistema de creencias medievales, pues hipostasía incluso el “paraíso terrenal” a partir de una noción de sensibilidad duradera. Pero lo que sobre todo indica es una confianza en los poderes de la experimentación individual y el autotratamiento, más allá de principios externos ya sean de índole religioso o terapéutico. Nadie más que el propio individuo puede tener información más precisa y abundante sobre su cuerpo; nadie por tanto, más que él, puede ser su propio médico. Por los mismos años, Montaigne lo expresaba en términos semejantes: “Te basas en los cuentos de los médicos. Mira más bien el efecto y la experiencia”.²

Estas aseveraciones aparentemente inocentes acerca del derecho privado (y en apariencia inalienable) a disponer de la información del propio cuerpo para su mejor cuidado y control, anuncian una nueva epistemología y una nueva política del cuerpo que, en consecuencia, proporcionará el modelo para entender los cambios orientados hacia la ciencia y hacia la técnica que se darán en el siglo XVII y posteriormente en la Ilustración.

* * *

¹ En Vigarello, p. 87.

² En *ibid.*, p. 91.

Como se advertía antes, el nacimiento de la modernidad registra un fenómeno paradójico, que antes de definir el estatuto del alma o la *res cogitans* tiene su origen en una problematización de lo *corporal*: cuando el cuerpo deja de ser un simple reflejo de la armonía cósmico-celestial o el efecto de una causalidad final que lo trasciende, para devenir un conjunto abigarrado de causas y efectos, un sistema mecánico compuesto por piezas, articulaciones, engranes, flujos, circuitos, mecanismos circulatorios, etc., con su propia causalidad interna y esencialmente independiente de las leyes del universo. El nuevo valor otorgado a la experimentación implicaba una lógica segregativa: aislar y separar las “partes” del “todo cósmico” en conjuntos observables, materiales, *corporales*. El propósito era conocer mejor su funcionamiento para formular más claramente y sin equivocaciones leyes generales respecto al todo. Como lo menciona Descartes, “conocer la naturaleza de nuestro cuerpo [para] no atribuir al alma funciones que no le pertenecen, que no dependen de ella, sino de la disposición [mecánica] de los órganos”.³

Las ideas médicas de Descartes están concentradas principalmente en tres opúsculos publicados póstumamente, además de partes de libros o nociones dispersas en su correspondencia: el *Tratado del hombre*, compuesto alrededor de 1633, que estaba destinado a ser el capítulo v de *El Mundo o Tratado de la luz* (1664); otro texto ampliado sobre los mismos temas: *Déscription du corps humain*,⁴ hacia 1645, y *Generatio animalium* (ca. 1648),⁵ en el que sobre todo se dedica al problema de la reproducción animal; además de la parte v del *Discurso del método* (1637), que refuerza lo expuesto en el *Tratado del hombre* sobre el tema del corazón y aclara su decisión de interrumpir la publicación de *El Mundo o Tratado de la luz* (del que el *Tratado del hombre* formaba parte) por temor a la censura, dada la reciente condena

³ René Descartes, *El tratado del hombre*, p. 22.

⁴ En AT, IX, pp. 223-290. No se conoce traducción castellana.

⁵ En AT, IX, pp. 499-542. Sin traducción castellana.

sufrida por Galileo.⁶ Cabe también mencionar la Sexta meditación, donde aborda algunos problemas en el contexto de la unión mente-cuerpo y algunos pasajes de *Los principios de la filosofía*. En este texto nos ceñiremos a las proposiciones contenidas en el *Tratado del hombre*, principalmente (sin dejar de tocar los temas de los grandes libros: el *Discurso del método*, *Los principios de la filosofía* y la Sexta meditación de las *Meditaciones metafísicas*), en el que se desarrollan principalmente los temas de anatomía fisiológica y la tesis mecanicista.

Algunas analogías mecánicas El problema de la circulación sanguínea

El principio de explicación mecánica comenzó a presentarse desde el siglo XVI con el auge de los estudios anatómicos, considerados ya como una fuente autónoma de conocimiento. Tradicionalmente, durante la escolástica la disección se practicaba sobre animales y servía sólo para confirmar las descripciones fisiológicas galeno-aristotélicas. La nueva anatomía moderna, llevada a cabo con gran profusión entre las universidades italianas (sobre todo en la llamada Escuela de Padua), buscaba cuestionar esas autoridades y otorgaba fiabilidad únicamente a la observación directa del cuerpo, basada en el principio de descomposición y análisis de sus partes. El título de la obra del anatomista belga Andreas Veselio *De humani corporis fabrica* (1543) es un primer

⁶ En esa parte quinta del *Discurso*, explica: “Como he intentado explicar las principales [verdades acerca de las leyes del mundo y del cuerpo humano] en un tratado que algunas consideraciones me impiden publicar, nada mejor para darlas a conocer que exponer aquí sumariamente lo que ese tratado contiene” (*Discurso del método*, p. 132). En 1633 se supo de la condena sufrida por Galileo por sostener la tesis copernicana del movimiento de la Tierra en su obra *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632). *El Mundo o Tratado sobre la luz* no vio la luz sino póstumamente, hasta 1664.

signo de este auge de metáforas mecánicas: la “fábrica” o industria del cuerpo como una estructura integrada por una gran cantidad de partes que “trabajan” para soportar el conjunto. Los trabajos de Veselio tuvieron alta influencia en autores iatromecánicos de la escuela italiana, como Fabrizio d’Acquapendente, Gabriel Fallopio, Giovanni Borelli, William Harvey y, pese a no formar parte de dicha escuela, René Descartes.⁷

Los antecedentes del modelo mecanicista se remontan a las innovaciones tecnológicas que se introdujeron en Europa desde el Renacimiento para dar respuesta a una serie de necesidades prácticas, como el crecimiento de la población en las ciudades, la intensificación de la dinámica comercial, la ampliación de servicios urbanos, el embellecimiento arquitectónico, las nuevas demandas militares, etcétera. Estos factores propiciaron el surgimiento de una nueva clase de ingenieros que se encargaron de difundir esta cultura industrial a través de inventos como los molinos, las fuentes, las bombas de agua, los alambiques –traídos por los árabes–, las escopetas, los relojes, etcétera. La peculiaridad de estos instrumentos, a diferencia de la industria artesanal tradicional, consistía en la introducción de una nueva categoría tecnológica: la de máquinas capaces de automovimiento o *autómatas*, independientes de la acción humana una vez aplicada una fuerza inicial, exógena; el resto de los movimientos era simplemente el resultado de la inercia de los movimientos anteriores concatenados mecánicamente por transmisión, producto de la interacción continua de las partes. Descartes define esta nueva generación de autómatas de la siguiente forma: “Conocemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que aun habiendo sido realizadas por el hombre, tienen capacidad para moverse de modos diversos en virtud de sus propios medios”.⁸ Para autores como Georges

⁷ Un siglo después, con los enciclopedistas, se destaca este papel preponderante de la anatomía. De acuerdo con una entrada de la *Encyclopaedia Britannica*, de 1771, el estudio de anatomía no sólo “constituye la base de todo el conocimiento médico, sino que también es muy interesante para el filósofo y el naturalista” (en *Tratado del hombre*, p. 22).

⁸ *Ibid.*, p. 22-23.

Canguilhem, por ejemplo, esta nueva necesidad podía ser definida del siguiente modo:

La explicación mecánica de las funciones de la vida supone históricamente [...] la construcción de autómatas, cuyo nombre significa a la vez el carácter milagroso y la apariencia de suficiencia en sí de un mecanismo transformando una energía que no es, por lo menos inmediatamente, el efecto de un esfuerzo muscular humano o animal.⁹

La sola existencia de estos artefactos permitía poner en cuestión algunos principios básicos de la mecánica antigua, sobre todo de la biología aristotélica, que consideraba al movimiento como el efecto de una pulsión dinámica de la naturaleza extendida a todo el reino de lo viviente.¹⁰ Según Aristóteles, las diferentes

⁹ *La connaissance de la vie*, p. 120. El objetivo de Descartes a partir de la introducción del problema de los autómatas es eliminar todo animismo de la voluntad, característico de la mecánica clásica; “que nuestros miembros se puedan mover sin que la voluntad los guíe”. Y la analogía se deduce inmediatamente: “Esto no debe parecer extraño a los que, sabiendo cuántos diferentes *autómatas*, o máquinas de movimiento, puede hacer la industria del hombre empleando muy pocas piezas en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las demás partes que hay en el cuerpo de cada animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por estar hecha por la mano de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna de las que pueden inventar los hombres” (*Discurso del método*, v, pp. 144-145).

¹⁰ “El movimiento es por sí mismo propio de la sustancia misma” (*DA*, 406b, 15-16); es decir, que está presente en la naturaleza como “fuego, si va a moverse hacia arriba; si hacia abajo, tierra, por cuanto estos son los movimientos de estos cuerpos” (*DA*, 406a 27-29). Es cierto que en tiempos de Aristóteles existían artefactos como la catapulta y otras máquinas de guerra, cuyo funcionamiento ocurría posteriormente a una fuerza inicial externa por medio de una articulación mecánica, pero en el Estagirita el movimiento no es producto de una serie de relaciones accidentales entre los componentes de dicho artefacto, sino que tiene un sentido teleológico, sustancial, desde el momento mismo en que es inseparable de la intención de los fabricantes (causa formal) con respecto a la disposición material; por lo tanto, se remonta al principio general que rige su deseo y su voluntad, esto es, la voluntad, el deseo, impulsados por el corazón, en primera instancia, y en un orden superior, al “alma del universo” o “primer motor”, como causa final.

funciones o los cambios de cualidad que encontramos en los organismos, como crecimiento o transformación (por ejemplo, de una oruga a una mariposa), son las propiedades accidentales de una unidad substancial que subsume a todas ellas en *acto*. La *forma* de la naturaleza se expresa como totalidad orgánica, como un principio de vitalidad cósmica, bajo el cual el movimiento en la materia constituye la serie de sus manifestaciones potenciales.

Frente a esta concepción teleológica y vitalista de la naturaleza acorde con un concepto de causalidad final, el modelo mecanicista propone separar las piezas y buscar relaciones causales inmanentes entre cada una de ellas, que expliquen los procesos de movimiento y cambio tanto en el mundo orgánico como inorgánico; en otras palabras, se busca “unificar la explicación de los fenómenos de la naturaleza, tanto animada como inanimada, mediante la utilización de una sola clase de principios y leyes”.¹¹ La existencia de las máquinas autómatas representaba así un contraejemplo para el principio metafísico de vitalidad que explicaba la autolocomoción y, por consiguiente, no era un modelo suficiente ni satisfactorio para describir a los cuerpos en general y al cuerpo humano en particular. Este recurso a un solo grupo de principios y leyes es lo que provoca en el siglo XVII una explotación retórica, a veces indiscriminada, del modelo de la máquina. Como se observa a menudo en las descripciones anatómicas de la época: “Las quijadas armadas de dientes ¿qué son sino unas tenazas? El estómago no es más que una retorta; las venas, las arterias, el sistema entero de vasos, son tubos hidráulicos; el corazón es una máquina; las vísceras son filtros, cribas; el pulmón es un fuelle. ¿Qué son los músculos, sino cuerdas? ¿Qué es el ángulo ocular, sino una polea?”.¹² Y en la célebre analogía cartesiana:

En verdad puede establecerse una correcta comparación de los nervios de esta máquina [...] con los tubos que forman parte de la mecánica

¹¹ José Luis González Recio, “La paradoja Harvey-Descartes y el proyecto de una biología teórica”, p. 71.

¹² Baglivi, *Praxis médica*, 1696, citado en Canguilhem, *Le coinassance de la vie*, p. 121.

de estas fuentes; sus músculos y tendones pueden compararse con los ingenios y los resortes que sirven para moverlas; los espíritus animales con el agua que las pone en movimiento; su corazón con el manantial y, finalmente, las concavidades del cerebro con los registros del agua. Por otra parte, la respiración y las otras actividades naturales y comunes que dependen del curso de los espíritus, son como los movimientos de un reloj o de un molino que pueden llegar a ser continuos en virtud del curso constante del agua.¹³

En el terreno específico de la fisiología médica, un hecho clave que sirvió para consolidar este modelo fue el descubrimiento de la mecánica circulatoria de la sangre en 1628 por el fisiólogo británico William Harvey, quien perteneció a la misma escuela de Padua en la que había estado Veselio.¹⁴ Para Harvey, la actividad cardiaca consistía en impulsar sangre desde el corazón hacia las arterias y aspirar este último la contenida en las venas; la imagen utilizada era la del corazón como una “bomba hidráulica” que permitía la circulación en un solo sentido a través de un sistema de “tubos” y “canales de irrigación”, que se llenaban y vaciaban a ritmos regulares por contracción y relajación. El investigador británico partía ciertamente de un fondo de ideas mecanicistas que servían como marco a su actividad empírica, pero, a diferencia de la enorme cantidad de figuras analógicas alrededor del tema de la máquina mediante las que el siglo XVII describía su relación con el mundo, en el caso de Harvey esta imagen fue más bien el *resultado* de sus experimentos con el cuerpo, más allá de la deducción *a priori* de sus compromisos ontológicos. De hecho, la formación aristotélica de Harvey le llevaba a caracterizar al corazón, en contraste con el nuevo paradigma mecánico, como el “comienzo de la vida; sol del microcosmos [...], divinidad de la ‘casa del cuerpo’ (*household divinity*), el cual, al desempeñar su

¹³ Descartes, *op. cit.*, pp. 35-36.

¹⁴ Más tarde, en 1652, el sueco Olaus Rudbeck descubrió la presencia de vasos linfáticos en el hígado; posteriormente, se extendió su descubrimiento a la presencia de conductos de transporte linfático por todo el cuerpo.

función, nutre, abriga, acelera el cuerpo en su conjunto, y es en efecto el fundamento de la vida, la fuente de toda acción”.¹⁵

Este punto fue precisamente motivo de debate con Descartes, quien abiertamente se propuso romper con el organicismo animista de tipo aristotélico y llevar la concepción iatromecánica hasta su lectura más radical. Para él toda la ciencia natural, particularmente la anatomía y la fisiología, eran reductibles a un sistema de relaciones mecánicas. La certeza que se proponía conseguir mediante la fundamentación de un camino seguro para la ciencia, tenía que estar basada en leyes *racionales* deducidas a partir de demostraciones sobre fenómenos *observables*; por ende, rechazar por inaccesibles las causas ocultas, formales y finales propias de la metafísica antigua; “no debemos concebir en esta máquina –dice– alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y vida”.¹⁶ Partiendo de esto, pese a que acepta en general la tesis harveyana de la circulación sanguínea y sus sólidos fundamentos mecánicos, denuncia que hay un “mecanicismo incompleto”, en el momento en el que para explicar el movimiento del corazón Harvey recurre a la misma pulsión vitalista que formaba parte del cuerpo antiguo de doctrinas, bajo la forma de una teoría *humoral* en la cual el corazón es “la causa mecánica del movimiento de la sangre, [pero] la sangre es la sustancia *animadora* del movimiento del corazón”.¹⁷

Sin embargo, en su búsqueda minuciosa de una explicación causal a la que puedan ser reductibles mecánicamente las funciones vitales, Descartes termina rechazando sorpresivamente la metáfora mecánica de la bomba hidráulica de Harvey, y en su lugar, opta por una explicación termomecánica (o más bien *termodinámica*) que hace del fenómeno de la circulación el efecto de la expansión y dilatación de los vasos sanguíneos debido a la presión de una especie de fuego primordial o calor cardíaco “que arde

¹⁵ W. Harvey, “The Heart is a Pump: The New Physiology”, en *The Portable Age of Reason Reader*, p. 318.

¹⁶ *Tratado del hombre*, p. 109.

¹⁷ J. L. González Recio, *op. cit.*, p. 70.

continuamente [...] y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados”.¹⁸ Cabe aclarar que no se trata de una especie de ignición provocada por un agente externo, como el resorte inicial dado al autómeta (o al menos no hay explícitamente esa función en el Dios de Descartes, que se limita a ser el artífice divino que forma al hombre como una “máquina de tierra” con el propósito de “imitarnos a nosotros”),¹⁹ sino de la idea, aparentemente, de un “calor natural” que se hallaba presente en la tradición fisiológica griega, en particular en las

¹⁸ Descartes, *op. cit.*, p. 110.

¹⁹ En todo caso la función de Dios podría ser “encender” esa “chispa” por medio del acto de la creación divina, bajo su eventual consideración como primer motor o causa eficiente y final de la máquina humana; pero no podría atribuirse la responsabilidad de provocar ese efecto térmico en cada operación realizada en el seno de la fábrica corporal. Canguilhem deduce de esto que aquí Descartes se aparta de la influencia anatómica, pues el modelo de imitación divina es una “representación racional” del ser viviente, tal como se encontraba presente en el dinamismo teleológico de tipo aristotélico. “Del descubrimiento de Harvey, Descartes retiene únicamente la circulación. Pero cuando atribuye al corazón un calor interno, fuente del impulso inicial de todos los movimientos de los músculos, es a Aristóteles a quien remite, más allá de Galeno” [*De la découverte de Harvey, Descartes retient la circulation seulement. Mais quand il attribue au coeur une chaleur interne, source de l’impulsion initiale de tous les mouvements des muscles, c’est à Aristote qu’il remonte, par delà Galien*], Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 26.

ideas de Galeno,²⁰ pero también en aquellas imágenes primigenias de la tradición mitológica que asociaban a Asclepio con el fuego, y a la curación con la luz solar y el calor.²¹

Esta idea no se circunscribe a la explicación del movimiento corporal en virtud de la actividad cardiaca, sino que se extiende también al cerebro como núcleo de la actividad *pensante*, a través de la descripción de la glándula pineal, “principal sede del alma y el lugar en el que se producen nuestros pensamientos”.²² El procedimiento es a grandes rasgos el siguiente: la sangre más sutil, que por la presión del calor alcanza a ser expelida hacia arriba, se aloja según Descartes en unas “pequeñas concavidades del cerebro que se reúnen alrededor de una pequeña glándula” y allí producen “una llama muy viva y muy pura, llamada *espíritus animales*”, que en última instancia se puede considerar como la “chispa” que “enciende” las operaciones mentales y que cumple con la función de “alimentar y conservar su substancia”.²³

²⁰ Según Galeno, todo movimiento es la expresión de un acto de espontaneidad interna; todo se mueve por acciones-reflejo coordinadas por una pulsión que permanentemente insufla “vida” a todos los órganos musculares a través de un *pneuma* o “soplo interno” del alma (un “éter muy sutil”) “que conoce íntegramente su cuerpo como un instrumento que ella ha hecho, pero que no reflexiona en su conocimiento” [*L’âme motrice est donc une âme qui connaît intégralement son corps comme un instrument qu’elle a fait, mais qui ne réfléchit pas sa coïnassance*], Canguilhem, *La formation du concept de réflexe*, p. 18. Para una revisión de las ideas galénicas *vid.* el opúsculo *De mutu musculorum*, especialmente el libro 1.

²¹ Según algunos críticos, sobre esta polémica con Harvey el francés llega al punto en que “se aparta de la correcta exposición mecánica el movimiento del corazón y de la sangre, para sustituirla por un haz de procesos inexistentes vinculados al organicismo antiguo”. J. L. González Recio, *op. cit.*, p. 76.

²² Descartes, AT, I, p. 19.

²³ *Tratado*, pp. 33-34. Es decir, podría ser una tesis fisiológica explicativa de la producción, reproducción y conservación de la actividad pensante. Como lo señala en el *Generationem animalium* de 1631: “Tres fuegos se encienden en el hombre: el primero en el corazón, hecho de aire y sangre; el segundo en el cerebro, hecho de lo mismo pero más atenuado, [y uno más] –dirá entonces– en el vientre, hecho de los alimentos de su propia substancia.” [*Tres foci accenduntur in homine: primus in corde ex aëre et sanguine; alius in cerebro ex*

Para ilustrar todo esto Descartes recurre a la metáfora de la “fuente” y su sistema hidráulico. El corazón es como un manantial del que brota el agua, que se desplaza por el cuerpo como a través de ríos o canales de irrigación, mientras que las partículas más ligeras o rarificadas del compuesto hídrico –los espíritus animales– alcanzan los depósitos centrales –las concavidades del cerebro– y de allí se redistribuyen hacia las tuberías, que representan el mecanismo de los nervios, dando lugar al movimiento (de tipo reflejo o como por “resortes”) de los demás miembros de la maquinaria.²⁴ Según esta analogía, el movimiento depende de operaciones mecánicas llevadas a cabo desde una fuente central (el cerebro), si bien éste recibe el impulso por la propia inercia de la actividad vital (el agua proveniente del corazón). Teniendo en cuenta esto, hay aparentemente una relación de interdependencia que refuerza la estructura unitaria de la máquina, a pesar de la distinta naturaleza de sus piezas.

Pero no todo es máquina en este caso, pues para asegurar el correcto funcionamiento de la fuente Descartes introduce (nuevamente) un elemento metamecánico y subjetivista en la figura del “fontanero”, que está atento en todo momento al funcionamiento del mecanismo tubular para “provocar, impedir o modificar en cierto modo los movimientos de la fuente”.²⁵ En una carta de 1648 plantea la inevitable (y aparentemente no reconocida) correspondencia: “[el hecho de que] la mente, que es incorpórea, pueda impulsar al cuerpo no nos lo muestra [...] una comparación tomada de otras cosas, sino una experiencia muy cierta y muy evidente”.²⁶ Esto parece contradictorio con la afirmación de *Description du corps humain*, que otorga en apariencia una autonomía inusitada al cuerpo (aun concediendo la tesis de que pueda hallarse “mecá-

ibidem, sed magis magis attenuatis; tertius in ventriculo, ex cibus et ipsius ventriculi substantia”], AT, XI, p. 538.

²⁴ Cf., *Tratado*, pp. 34-37.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶ Carta a Arnaud, del 29 de julio de 1648, en *Obras escogidas*, pp. 503-508, *loc. cit.*, p. 506

nicamente dispuesto”): “El alma no puede excitar ningún movimiento en el cuerpo, a no ser que todos los órganos requeridos para este movimiento no estén bien dispuestos, pero por el contrario, cuando el cuerpo tiene todos sus órganos dispuestos para cualquier movimiento, no tiene necesidad del alma para producirlos”.²⁷

En este punto volvemos sobre la ambigüedad de la concepción termomecánica señalada más arriba: ¿esa “llama” que “arde continuamente” tanto en el núcleo de la actividad pensante como en el núcleo de la actividad vital, no sería precisamente lo que se llama “alma” como principio dinámico de la vida? ¿O acaso una especie de manifestación originaria de la *res cogitans* —el pensamiento como “primer motor” del cuerpo? ¿O bien el pensamiento sería el resultado de un *acto de producción* térmico, cuya flama inicial se aloja en la manifestación más primaria y *corpórea* de lo vital? ¿No hay acaso aquí también un “mecanicismo incompleto”? Como menciona a este respecto Antonio Negri: “La exigencia mecanicista se hace cada vez más fuerte en los escritos [...] en materia anatómica, pero el tratamiento nunca conseguirá esconder el papel con todo predominante desempeñado por la metafísica de la armonía natural, dinamizada por el fuego metafísico del universo”.²⁸ En este punto, por ende, parece que Descartes se aparta de la estricta exposición mecánica del movimiento del corazón y de la sangre para sustituirla por “un haz de procesos inexistentes vinculados al organicismo antiguo”,²⁹ no sólo de índole aristotélico-galénica, sino mezclando otros presupuestos en apariencia aún menos ligados al mecanicismo.

²⁷ [“*Ce qui montre que l’âme ne peut exciter aucun mouvement dans le corps, si n’est que tous les organes corporels, qui sont requis à ce mouvement, soient bien disposés; mais que tout au contraire, lors que le corps a tous les organes disposés à quelque mouvement, il n’a pas besoin de l’âme pour le produire*”], *Déscription*, AT, XI, p. 225.

²⁸ Negri, *Descartes político*, p. 62.

²⁹ J. Luis González Recio, *op. cit.*, p. 76.

La unión (separación) alma-cuerpo El problema de la “extensión”

La influencia aristotélica no es la única que interviene en el programa mecánico cartesiano. Al final del libro v del *Discurso del método*, Descartes evoca la vieja metáfora platónica de la *República* acerca de la presencia del alma en el cuerpo como la situación en la que se encuentra “un piloto en su navío”.³⁰ Con ella, Platón ilustraba la diferencia de sustancias que conviven en la naturaleza humana.

Descartes aparentemente toma distancia: en efecto, podría reconocerse la diferencia, pero “no basta que [esta alma] esté alojada en el cuerpo como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo [...] a fin de constituir así un hombre verdadero”.³¹ Y en las *Meditaciones*: “yo no estoy sólo en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una misma cosa”.³² Por consiguiente, no hay esta noción “carcelaria” que haría del cuerpo un mero receptáculo o envoltorio vacío, sino que el hombre es una síntesis o *unidad substancial* formada por la unión de dos sustancias *distintas*: *res cogitans* y *res extensa*, con propiedades específicas e igualmente separables y susceptibles de analizar.

A inicios de *El tratado del hombre* Descartes da por supuesta esa composición y anuncia en el plan de la obra que para dar cuenta de esa naturaleza llamada *hombre* debe ocuparse, primeramente, del cuerpo; enseguida del alma, y por último describir cómo “estas dos naturalezas deben estar ajustadas y unidas para

³⁰ La parábola en *R.*, VI, 488a-489a.

³¹ *Discurso*, V, p. 148.

³² *Meditaciones*, VI, p. 73.

formar hombres semejantes a nosotros”.³³ Como se mencionaba más arriba, el plan de Descartes quedó incompleto con la primera de las tres partes,³⁴ probablemente debido al temor a la censura – como había ocurrido con Galileo–, pero también porque quizá consideró que las restantes habían sido suficientemente tratadas tanto en las *Meditaciones* como en *Los principios de la filosofía*. O bien cabe pensar que, precisamente por este último postulado, la “necesidad” de describir *aparte* los procesos relativos a estas “dos naturalezas” no era del todo posible.³⁵

Si nos remitimos en líneas generales a la ontología cartesiana, así como una vez recorrido el camino de la duda no podemos negar la dimensión *física* de la existencia, que determina o condiciona de alguna manera las actividades del pensamiento, igualmente en el caso de *El tratado del hombre* parece ineludible que tampoco podemos rehuir a una *metafísica* en la mecánica del cuerpo, dado que éste también está determinado por la otra substancia con la que forma unidad. Como dice al respecto Jean-Luc Nancy: “en [la glándula pineal] los dos movimientos se tocan en

³³ *Tratado*, p. 21. Este plan no lo llegó a completar. En 1633 Descartes se enteró de la censura a Galileo, lo que le previno de la publicación de *El Mundo o Tratado de la luz*, del que este opúsculo formaría parte. El *Tratado del hombre* se circunscribe al enfoque anatómico y fisiológico de ese ser que llamamos “hombre”, como desde el punto de vista de su dimensión extensa, sin tocar ni la substancia pensante ni la unión resultante de ambas. Quizá otra de las razones sea que Descartes considerase a las otras dos partes como ya suficientemente tratadas tanto en las *Meditaciones metafísicas* como en *Los principios de la filosofía*.

³⁴ *Vid. supra* nota 6.

³⁵ Hacia las obras de madurez, como las *Meditaciones*, cuando Descartes presenta el núcleo de su propuesta metafísica, puede notarse este distanciamiento o incompletud. Negri dice, por ejemplo: “En la primera obra, el dualismo yomundo no aludía sino a una perspectiva mecanicista (tan impracticable como rigurosa) de relación con el mundo; aquí, en la invariancia de la ruptura del proyecto renacentista de la identidad, el polo subjetivo del dualismo disfruta en cambio de una especie de exaltación, hay un desbordamiento de los límites de su separación. El horizonte del mecanicismo está superado, roto por el resurgimiento irrefrenable de la nostalgia humanista”, A. Negri, *op. cit.*, p. 168.

un mismo movimiento. Lo incorporal es ahí corporal, y recíprocamente”.³⁶

Pero, ¿no es esto precisamente una inconsecuencia del programa mecánico? ¿O al menos un “lastre” para su adecuada exposición, que supuestamente se limita al nivel de la pura causalidad material, al nivel de las relaciones y movimientos comprobables (o que aspiran a serlo) mediante la observación anatómica? En el curso de la descripción de la médula cerebral Descartes parece incluso volver a la vieja imagen platónica, al tiempo que dota a la explicación de una ostensible teleología:

...si los filamentos que componen la médula de estos nervios sufren una tensión con fuerza tal que llegan a romperse, separándose de la parte del cuerpo a la que estuvieran unidos y de forma que toda la estructura de la máquina se viera en cierto modo deteriorada, entonces el movimiento que causarán en el cerebro dará ocasión para que esa alma, *interesada en que se vea conservado el lugar de su morada*, sienta dolor.³⁷

De acuerdo con esto, Descartes, que ha querido desenmascarar la inconsistencia mecánica de Harvey, como veíamos en la sección anterior, acusa también la reminiscencia a los postulados de la metafísica antigua. Principalmente en dos influencias: por un lado aquella noción aristotélico-galénica del calor orgánico primordial, que reaviva el problema del dinamismo en el centro (o “corazón”) de la explicación mecánica; y, por otro, la resonancia abiertamente platónica del sistema de oposiciones binarias: pensamiento-extensión; alma-cuerpo; mundo inteligible-mundo sensible; que más allá de las diferencias específicas en el tratamiento de las relaciones, presenta en general una continuidad en la *política de lectura*, que tiende a “des-substancializar” (o “degradar ontológicamente”) a los mismos términos y a la larga –en

³⁶ Jean-Luc Nancy, “Extensión del alma”, en *Ego sum*, pp. 135-144, *loc. cit.*, p. 142.

³⁷ *Tratado*, p. 50. El primer subrayado es nuestro.

cuanto al problema que estamos analizando— lleva a perder de vista las referencias mecánicas.

Dentro de la simbología presentada por la caverna platónica, una novedad en Descartes es que éste “libera” la sensibilidad y la coloca entre el número de facultades pertenecientes al *cogito* (“¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”).³⁸ Podría quizá leerse esto como una “reivindicación”, una voluntad de reconciliar la naturaleza con el trasmundo al que milenariamente había estado sujetado. Lo que postula la negación de la metáfora del “piloto” no es una trascendencia —inicialmente— sino una *unión* (el alma no está alojada en el cuerpo, sino que es inmanente a él).

Uno de los desarrollos de esta idea se encuentra en la Sexta meditación, en donde se recurre al ejemplo de los amputados, que afirman sentir dolor en determinado miembro después de que éste ha sido cortado. La explicación del dolor dada por Descartes involucra a una sensación de la glándula pineal comunicada a través de los nervios. En este sentido la explicación es rigurosamente mecánica. Pero en contraste con el mecanicismo de la tradición anatómica, que habla de la máquina del cuerpo como una estructura integral, donde todas las partes tienen relación con el todo como en una “maravillosa fábrica”, para el francés la perfección de la máquina no se ve comprometida por la completud de sus piezas y mecanismos, por lo que “no podemos pensar que aquello que tiene un brazo o una pierna cortada sea menos hombre que cualquier otro”.³⁹ Y esto precisamente debido al presupuesto de la unión (o más bien oposición binaria, en el sentido que le confiere por ejemplo Jacques Derrida),⁴⁰ dominada por el *cogito*

³⁸ *Meditaciones* II, p. 25.

³⁹ Carta del 9 de febrero de 1645, en Annie Bitbol-Héspéries, “La médecine et l’union dans la *Méditation* sixième”, p. 24 [“*Nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée soit moins homme qu’un autre*”].

⁴⁰ El tema de las oposiciones binarias es uno de los ejes medulares de la crítica derridiana a lo que llama la metafísica occidental. El binarismo, a decir de él, marca decisivamente el lenguaje filosófico, de Platón, no en los términos de

como “sustancia activa”, o en otros términos, a la indiferencia de lo corporal respecto a la sensibilidad.

Por lo tanto, esa aparente inclusión no hace en realidad sino radicalizar una oposición más profunda e inconciliable, en la medida en que anula al cuerpo como espacio “propio” de la sensibilidad. No hay lugar para un *cuerpo sensible*, diría Descartes; pues “yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma [...] pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos”.⁴¹ Por consiguiente, el gesto es el mismo de la tradición, sólo que a diferencia de la perspectiva moral que rige la visión platónico-cristiana, la exclusión aquí tiene un fundamento físico y epistemológico: como aquello que es la fuente del “error”, aquella dimensión “bruta” de la existencia, ciega y muda, que sólo *subsiste* en virtud de su extensión.

Utopía médica cartesiana

Uno de los móviles que animan la empresa médica de Descartes es la posibilidad de una “ciencia rigurosa” capaz de eliminar “una

una “coexistencia pacífica” entre dos términos, sino mediante una estructura que es esencialmente conflictual, violenta. A través de la historia de las oposiciones binarias, “uno de los términos [siempre] se impone al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), se encumbra”, y esto sucede en consonancia con aquella escisión “fundadora de la filosofía” entre lo inteligible y lo sensible, en la que todo lo concerniente al ámbito de este último funge como lo subordinado, como instancia dependiente y servil ante la autoridad del primero (cf. J. Derrida, *Posiciones*, loc. cit., p. 56).

⁴¹ *Meditaciones*, I, p. 18.

infinidad de dolencias y, tal vez incluso, las enfermedades graves y la muerte”.⁴² La medicina era como una “puesta a prueba” del *método*, de la voluntad de “dominio de la naturaleza” que caracteriza a la empresa moderna. Si bien en la célebre metáfora del árbol formulada en los *Principios de la filosofía* se hace de la Medicina una de las ramas del árbol de la Filosofía, cuyas raíces se encuentran en la Metafísica y cuyo tronco es la Física,⁴³ en otras ocasiones se hace de la propia Medicina incluso el punto de llegada de toda la empresa científica que Descartes se propone fundar. Ya desde 1630 escribe a Mersenne: “Le ruego que se cuide, al menos hasta que sepa si hay modo de encontrar una Medicina que esté basada en demostraciones infalibles, que es lo que busco ahora”.⁴⁴ Y en 1645, al marqués de Newcastle: “La conservación de la salud ha sido desde siempre el objetivo principal de mis estudios, y no me cabe duda alguna que hay medios para adquirir muchos conocimientos, relativos a la Medicina, que han sido ignorados hasta ahora”.⁴⁵

Efectivamente, una vez establecido un camino seguro para la ciencia fundado en el rigor del método y la epistemología de la duda y la certeza, las investigaciones médicas parecen ser la puesta a prueba de todo el sistema en su vertiente práctica. Incluso la moral, tradicionalmente una disciplina del cuidado del alma, es pensada como una resultante de la práctica terapéutica sostenida sobre una ciencia médica rigurosa, es decir —a pesar del argumento cartesiano de la “unión substancial”—, una práctica eminente de cuidado corporal (como se deja ver en la preocupación

⁴² De esa forma es caracterizada en el artículo “Cartésianisme”, obra del abad Presté, en la *Encyclopedie* (II, 1752, p. 719), en Negri, *op. cit.*, p. 67.

⁴³ Cf., *Principios de la filosofía*, p. 15.

⁴⁴ AT, I, pp. 105-106 [“*Je vous prie au moins jusqu’à ce que je sache s’il y a moyen de trouver une Médecine qui soit fondée en démonstrations infalibles, qui estce que je cherche maintenant*”].

⁴⁵ Carta al marqués de Newcastle, octubre, 1645. AT, IV, p. 329. [“*La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études, et je ne doute point qu’il n’y ait moyen d’acquérir beacoup de connoissances, touchant la Medecine, qui ont été ignorées jusqu’à present*”].

mostrada frente a la princesa Elisabeth sobre las dolencias y males del cuerpo).⁴⁶

Sin embargo, el problema de la separación mente-cuerpo afecta incluso a los fundamentos del proyecto médico, en la medida en que reserva para la medicina sólo un modesto lugar en el programa de la *moral provisoire*, bajo la que aquella voluntad de una fundamentación científica rigurosa acerca de las causas de las enfermedades y la búsqueda de un modelo de terapéutica efectivo, se vuelve un ejercicio relativo de cuidado del alma ayudado por las circunstancias de la “diosa Fortuna” (como le llama ocasionalmente Descartes): “[Aun si las almas más poderosas] se consideran como inmortales y capaces de recibir alegrías muy grandes, por otra parte, consideran que están unidas a cuerpos mortales y frágiles, expuestos a muchos achaques, y que perecerán infaliblemente dentro de pocos años; [por lo que] no dejan de hacer todo lo que está en su poder para que la Fortuna les sea favorable

⁴⁶ La princesa le relata en cada carta el caudal de trastornos que le aquejan y le pide su opinión como hombre de ciencia, a lo que Descartes formula en cada caso diagnósticos y tratamientos, experimenta, ensaya, pero las preguntas y respuestas se suceden al punto que la propia princesa termina por atribuir los problemas “a las debilidades propias de mi sexo” (*cf.* Carta del 24 de mayo de 1645). Descartes finalmente le recomienda “reposo” y aconseja —extrañamente— ¡apartarse de la meditación! (“Yo mismo —dice— dedico pocas horas al día a la metafísica” [*cf.*, *ibid.*]); esto es, regresar a la inercia de lo sensible y hacer proseguir el ritmo de la máquina, incluso con defectos. Por otro lado, llama la atención en el contexto de esta recomendación de reposo, la confesión que Descartes hace a la princesa de cómo él fue diagnosticado susceptible a una muerte temprana, debido a posibles problemas hereditarios de su madre, y cómo atribuyó su superación al recurso de la imaginación y la entrega hacia lo sensible, lejos de todo intento de racionalización: “es necesario librar enteramente el espíritu de toda suerte de pensamientos tristes y, también, hasta de toda clase de meditación seria acerca de las ciencias [...] La inclinación que tuve siempre a mirar los acontecimientos por el lado que podía volvérmelos más agradables y de hacer que mi contento principal sólo de mí dependiera [a costa incluso de ‘no pensar en nada’], creo que fue causa de que esta indisposición, casi natural en mí, poco a poco haya desaparecido totalmente”. Carta a Elisabeth de junio de 1645, en *Cartas sobre la moral*, pp. 65-66.

en esta vida, [que] estiman tan poco en comparación con la eternidad, que casi miran sus acontecimientos como los de las comedias”.⁴⁷

Por ello, contra todo propósito inicial Descartes expresa en 1646: “En lugar de encontrar los medios para conservar la vida, he encontrado otro, mucho más fácil y más seguro, que es el de no temer a la muerte”.⁴⁸ Así, en medio de la empresa científico-anatómica de buscar una explicación causal fundada en relaciones mecánicas que le permita obtener los medios para vencer las enfermedades y prolongar la vida, Descartes nuevamente bascula y formula una victoria completamente distinta, que recuerda al estoicismo metafísico del *Fedón*. Como parafrasea Negri: “El hombre sabe vencer al cuerpo”. Y en un pasaje que parece haber sido dictado por el Sócrates de la *Apología*: “*nada hemos de temer y esperar tras esta vida*, [pues] nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, no está sujeta a morir con él”.⁴⁹

Pero entonces, ¿dónde queda esa maravillosa síntesis (*scientia mirabilis*) que representa la Medicina en el proyecto de Descartes? ¿Dónde reside su toma de distancia, en el contexto del cuidado del cuerpo, de los principios de la metafísica antigua?

Si bien no tuvo evidentemente el éxito que esperaba en el plano terapéutico, indudablemente ejerció una influencia considerable, junto con los desarrollos del mecanicismo de su tiempo, en las prácticas del cuidado corporal. Y aun en varios supuestos que tocan a los principios de la medicina moderna. Qué sea ello y cómo se articula con ciertas políticas y economías corporales desarrolladas posteriormente, será objeto de las páginas siguientes.

⁴⁷ Descartes, Carta a Elisabeth de agosto de 1644, en *ibid.*, pp. 53-54.

⁴⁸ [“*Au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j’en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui es de ne pas craindre la mort*”]. Carta a Chanut, 15 de junio de 1646. AT, IV, pp. 441-442.

⁴⁹ *Discurso*, V, p. 148.

III. CUIDADOS DE LA SALUD MECANICISMO MÉDICO Y POLÍTICAS DE INTER- VENCIÓN: EL CONCEPTO DE *ERROR*

...una mera denominación que depende de mi pensamiento, el cual compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y un reloj bien hecho.

Descartes, *Meditaciones*, VI.

Modelos y técnicas de purificación

La gran influencia del paradigma mecánico a través de figuras como la fuente o la bomba de agua, relacionadas al descubrimiento de la circulación sanguínea, está fuertemente presente en las prácticas del cuidado de la salud del siglo XVII. La idea de un mecanismo atascado o un estancamiento en los depósitos de agua o en las tuberías, o bien una bomba hidráulica sin fuerza, incidió de modo concomitante en las operaciones que se realizaban sobre el cuerpo tanto de modo preventivo como combativo de las enfermedades. Si bien el cuerpo es considerado en general como un sistema auto-mático, regido por un principio de inercia auto-motriz, está lejos de ser algo autorreproductivo y

autorregulador, mucho menos independiente. Por el contrario, “la conservación [de la máquina] exige la vigilancia constante del maquinista [...] [y], en cuanto a la regulación y a la reparación [...] supone igualmente la intervención periódica de la acción humana”.¹ Esta idea contravendría en cierta medida el “inmanentismo” de las leyes mecánicas de *El tratado del hombre*.² Del mismo modo en que la fuente no puede prescindir del fontanero (ya pueda leerse en éste el principio anímico o la figura del médico), la máquina corporal debe estar sujeta a un constante control y mantenimiento externo. Cualquier elemento que altere o entorpezca el flujo regular *debe* ser intervenido y expulsado del sistema. Para que el mecanismo “fluya”, “circule”, funcione, se debe no sólo vigilar de cerca los excedentes o acumulaciones, las carencias o reflujos, sino prevenirlos a través de una práctica de evacuación regular, de “depuración” y “limpieza” constante.

Este razonamiento, en el marco de los descubrimientos de Harvey, acompañado del principio “natural” de la fisiología di-

¹ Canguilhem, *Le coinassance de la vie*, p. 116 [“*Dans le cas de la machine, la construction lui es étrangère et suppose l’ingéniosité du mécanicien; la conservation exige la surveillance et la vigilance constantes du machiniste [...] Quant à la régulation et à la réparation, elles supposent également l’intervention périodique de l’action humaine*”].

² Hay cierta polémica entre la lectura del mecanicismo absoluto del *Tratado del hombre* y la *Déscription du corps humain*, y el principio de la unión radical con el alma, que sugiere más bien una interdependencia si no es que una radical subordinación del cuerpo con respecto a aquélla. Por ejemplo, como apunta Edna Suárez: “Una característica definitiva de la teoría de Descartes es su consideración de que el cuerpo, al realizar sus funciones, no obedece al alma más que con la condición de estar ‘mecánicamente dispuesto’” (cf. “El organismo como máquina. Descartes y las explicaciones biológicas”, *loc. cit.*, p. 151). Sin embargo, las tesis de los escritos más “metafísicos” de Descartes sugieren que más bien el cuerpo como sustancia extensa simplemente obedece los dictados del *cogito* por medio de esa especie de “soplo” o “éter muy sutil” equiparado con el “fuego interno” (del que hablábamos en el apartado anterior), que tiene que encenderse por medio de la acción subjetiva del artífice o el “fontanero”, en contraste con las ideas de los escritos “anatómicos” acerca de un “inmanentismo” en el cuerpo de las leyes mecánicas.

gestiva, alienta la proliferación de la práctica de las *sangrías* durante el siglo XVII y gran parte del XVIII.³ Su valor inmediato es de *purificación*, restauración del orden regular interrumpido por los humores viciados, “utilizada sistemáticamente tanto para el cuidado del cuerpo como para la curación”.⁴ El médico e higienista Jean Devaux explica claramente esta analogía hidráulica en un manual de terapéutica “elemental” –dirigido a todo público– de 1682: “Así como se obstruyen los conductos de agua de las fuentes [...] muy frecuentemente también los conductos de la sangre se obstruyen o se rompen, cuando el licor que contienen es más espeso de lo que debería ser o demasiado abundante”.⁵ Según los recientes descubrimientos de Harvey, la sangre es expelida por el corazón a intervalos regulares, pero su comportamiento en las funciones orgánicas es a menudo irregular, no “lubrica” a todas las partes por igual o en la proporcionalidad debida, como una máquina que no está adecuadamente “puesta a tiempo” y necesita la virtud del “relojero” para su regulación.⁶ La incisión médica

³ Cabe destacar que esta no es una práctica nueva por entonces, especialmente entre las sociedades “orientales”; probablemente es tan antigua como las primeras concepciones “lavativas” de la menstruación en las sociedades egipcias y babilónicas (*vid.* por ejemplo, Pedro Pinto Núñez, “La Sangría”, en *Salud Uninorte* [Barranquilla], núm. 16 [julio-diciembre 2002], pp. 5-8). // Uno de los factores de que este procedimiento haya dominado por tan largo tiempo en la escena terapéutica, especialmente en Francia, fue la confianza personal que le tenía Luis XIV, de quien sabemos que se sometió a una cantidad *record*, jamás igualada, de incisiones preventivas, a través de la bitácora de los procedimientos sanitarios y terapéuticos aplicados al rey, redactada por los tres médicos personales que le atendieron sucesivamente durante su largo reinado. *Vid.* Vallot, D’Aquin et Fagon, *Journal de la santé du roi Louis XIV. De l’année 1647 à l’année 1711*. Paris: 1862; el que, además de constituir un extraordinario documento para acceder al conocimiento de las prácticas de la salud en los siglos XVII y XVIII, posó una fuerte carga simbólica en tanto que relata con suma minuciosidad las incidencias del “cuerpo del rey”, que equivalía en cierta medida al cuerpo del Estado.

⁴ Vigarello, *op. cit.*, p. 10.

⁵ *Le Médecine de soi-même* (1682), en G. Vigarello, *op. cit.*, p. 121.

⁶ La figura del reloj tiene también un alto significado en el marco de las referencias mecánicas cartesianas, al grado de ser una de sus metáforas predilectas.

significa en este caso restauración del flujo “normal” de la circulación, liberación de los circuitos obstruidos, la re-cuperación que simboliza la salida o la mirada hacia el exterior.

Entre las técnicas de depuración hay también procedimientos más sutiles, igualmente alimentados por analogías mecánicas. Uno de ellos es el “alambique”, que pese a ser un invento más antiguo que los montajes geométricos propios de las máquinas del siglo XVII –su origen se remonta a la vieja alquimia– representa un mayor refinamiento en las técnicas de evacuación: el cuerpo sometido a variaciones de temperatura o cambios de humedad, transpiraciones, expectoraciones, sudoración. Los efectos de “pureza” y “conservación” observados en la destilación de los vinos se extrapolan al ideal de un espíritu plenamente autogobernado, decantado de toda influencia nociva (que podría corresponder con el sueño cartesiano del *cogito* liberado de su reminiscencia sensible) o bien al anhelo de un cuerpo “sano” y una vida prolongada, como lo manifiesta la seducción analógica de la “esencia” que permanece como resultado de la destilación.

Este tipo de prácticas tienen una correspondencia formal con ciertos procedimientos antiguos; “se registra una evolución en las formas, en los dispositivos, [pero se mantiene] la unidad histórica de su principio imaginario”.⁷ Por ejemplo, si bien la incisión tiene

En el libro IV de los *Principios* equipara su acción con la de la propia naturaleza por virtud de las leyes físicas: “Es cierto que las reglas de la mecánica pertenecen a la Física, *de suerte que todos los seres contruidos mediante artificio son, de acuerdo con tales reglas, naturales*. Pues, *por ejemplo*, cuando un reloj marca las horas por medio de las ruedas de las que está formado, no es tal efecto menos natural que lo es que un árbol produzca frutos” (*Principios*, IV, 203). Y en las *Meditaciones*: “Y así como un reloj, hecho de ruedas y pesas, cuando está mal fabricado y no indica bien las horas, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza que cuando satisface el propósito del artífice [...] [lo que nos puede llevar a] comparar un hombre enfermo y un reloj mal fabricado con la idea de hombre sano y de reloj bien hecho”, *Meditaciones*, VI, p. 77.

⁷ Vigarello, *op. cit.*, p. 129.

un sentido regulativo más que expiatorio, guarda un cierto paralelismo con aquella práctica antigua que buscaba reinscribir las fuerzas en el todo orgánico (o social) a través del gesto sacrificial; equilibrar, compensar o “purificar” la “sangre” propia a través del contacto con la sangre (ya sea propia o ajena); someterse al auto-exilio ascético de la meditación, “hacer hervir” la sangre y decantar sus “impurezas” para “destilar” el espíritu. Lo que gobierna en esta cultura terapéutica, en suma, es un cierto *katharmos*: como un gesto de *expulsión* de lo viciado, de lo contaminado o “enfermo”; una disolución de lo “entrapado” o una “revalorización” de las necesidades del cuerpo.⁸

Sin embargo, la ontología (o *noso-logía*) que domina en ambos acercamientos es radicalmente distinta. Para el horizonte antiguo la enfermedad es entendida ante todo como *miasma*, como una “mancha moral” o un castigo divino que introduce el mal en el cuerpo y contra el que éste libra una situación *polémica* (por la propia fuerza de la naturaleza –la *vix medica naturae* orientada por el médico). El resultado es la expulsión o “purificación” del agente maligno. Desde esta lectura, la *katharsis* tiene un sentido rigurosamente ontológico o cualitativo. Para el siglo XVII, en cambio, la “purga” es más que nada preventiva y correctiva; supone una *regulación*, una *compensación* más que una lucha ontológica o una revalorización. El principio que la anima es el de un ideal permanente –pero a la vez imposible– de *perfección* mecánica,

⁸ Michel Foucault comprende estas prácticas como el efecto de un castigo contra los males corporales en la medida en que suponen una *perversión moral*. Se debía infligir dolor al cuerpo para castigar la carne y dejar una marca que el enfermo, una vez restablecido y en goce de su salud, pueda recordar y le permita esquivar el vicio. “Esta ‘terapéutica’ revela asombrosos paisajes imaginarios, y sobre todo una complicidad de la medicina y de la moral, que da todo su sentido a esas prácticas de purificación [...] La percepción médica está subordinada a esta intuición ética. Y a menudo queda borrada por ella; si hay que cuidar al cuerpo para hacer desaparecer [la marca], se debe castigar la carne [...]; es, al mismo tiempo, una medicina contra la enfermedad y contra la salud, en favor del cuerpo, pero a expensas de la carne”, *Historia de la locura en la época clásica*, I, p. 137.

que supone una lógica de constante *intervención*. Según esto, la enfermedad no es un opuesto cualitativo que se deba expiar en cada caso, sino una interrupción en la inercia de los movimientos internos, una perturbación de las leyes mecánicas causales, una desaceleración susceptible de *regulación*. La máquina puede ser en apariencia perfecta, pero está siempre sujeta a ajustes o variaciones de grados; la noción de enfermedad, en suma, está más “desontologizada” (y desmoralizada) que en las concepciones tradicionales, comienza a ser entendida ante todo como una variación *cuantitativa* de la normalidad mecánica, prefigurando con ello la idea positivista de la intervención médica que domina hasta gran parte del siglo XX.⁹

El peligro es constante [en este caso]: la referencia a la mecánica corporal parece haber vuelto indispensable, permanente, un control para

⁹ La vigilancia permanente de la máquina representa así un primer signo del exilio de la enfermedad como objeto exclusivo del saber y la práctica médicas, convirtiéndose en un antecedente (o una expresión simétrica) de la empresa perpetua de explotación indefinida de la salud que caracteriza, según Foucault, Canguilhem, Lucien Sfez y otros, al proyecto médico contemporáneo. Foucault menciona: “Puede afirmarse que en el siglo XX los médicos están inventando una sociedad, ya no de la ley, sino de la norma. Los que gobiernan en la sociedad ya no son los códigos sino la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de la normalidad. / Esta es una de las características de la medicina actual” (vid. “¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?”, en *La vida de los hombres infames*, p. 76). El filósofo francés llama a este fenómeno “medicalización indefinida”. // El antropólogo y filósofo francés Lucien Sfez, por su parte, se interesa en este tenor por el proyecto de una “nueva utopía”, alentada por los alcances cuasi-omniscientes de la medicina genómica preventiva. Tomando en préstamo el concepto de Nietzsche de “gran salud”, Sfez lo resignifica y totaliza como la gran utopía (ideológica) del siglo XXI: un vínculo permanente, total, con el saber médico; una especie de bio-eco-religión a la que cada individuo otorga plenamente su cuerpo bajo la promesa de una salud infinita, de un retorno a lo indiferenciado de la naturaleza. En las sociedades actuales, se pregunta Sfez: “¿Quién puede discutir la ciencia y sus aplicaciones biotecnológicas? ¿Quién puede rechazar el anhelo utópico de supervivencia e inmortalidad? ¿Quién podría querer limitar las terapias posibles para nuestros frágiles cuerpos, para nuestro planeta amenazado?”, Lucien Sfez, *La salud perfecta*, pp. 388-389.

ajustar su funcionamiento. El progreso de la ‘ciencia’ aumenta también la incertidumbre. Es la primera vez que la experiencia de la salud revela lo ilimitado del riesgo: se han multiplicado los motivos amenazadores.¹⁰

Cabe mencionar que a diferencia de lo que ocurre sobre todo en los siglos XIX y XX, estas prácticas de cuidado corporal no se hallan necesariamente codificadas por el saber médico.¹¹ Se confunden con una moral individual –ya sea una intuición de autococonocimiento o una ascética de renuncia– y con un ejercicio de identidad colectiva –ya sea por medio de la religión o el instinto de defensa comunitaria–. Sin embargo, representan el paso de la observación del cuerpo individual con fines terapéuticos a la intervención del cuerpo social con fines de control. Como sostiene Michel Foucault, la entrada triunfante de la esfera médica en el cuerpo social a través de los controles de higiene y las políticas

¹⁰ Vigarello, *op. cit.*, p. 124. A propósito de lo indiscriminado y autoritario de la intervención médica en el mundo actual, Foucault rebate una crítica de Ivan Illich formulada en su libro *Némesis médica*, acerca de los peligros de la intervención hospitalaria y el potencial de morbilidad y mortalidad del abuso de los fármacos. A esto Illich lo llama un fenómeno de *iatrogenia*. Para Foucault hay efectivamente peligros y los ha habido a lo largo de la historia de la medicina, pero generalmente eran reconocidos en tanto que tales por el desconocimiento de los procedimientos adecuados para llevar a cabo su empresa terapéutica, que ha tenido que construirse sobre la base de sus fracasos. Actualmente el problema debería plantearse, de acuerdo con él, no alrededor del peligro que causa la intervención médica por las malas prácticas o por los abusos o por la opresión y negligencia de las instituciones, sino por el peligro que entraña la empresa médica contemporánea en lo que tiene de positividad, es decir, desde sus propios fundamentos racionales. Como por ejemplo, la existencia misma de los antibióticos. A esto Foucault sugiere llamarlo un problema de “iatrogenia positiva” (cf. “¿Crisis de la medicina y crisis de la antimedicina?”, en *op. cit.*, p. 72).

¹¹ Por ejemplo, Foucault menciona que hacia los siglos XIX y XX (sobre todo este último) todo lo relacionado con el lenguaje del cuerpo se inscribe en un campo de medicalización indefinido, prácticamente sin frontera exterior. No hay nada relacionado con el cuerpo a nivel individual y colectivo que sea indiferente o esté fuera del ámbito de competencia médico. “Cuando queremos recurrir a un territorio exterior a la medicina –nos dice Foucault– hallamos que ya ha sido medicalizado”, *ibid.* p. 78.

sanitarias tiene su origen en un profundo miedo infundido por la memoria del leproso. Sólo que ante la multiplicación de los agentes “contaminantes” dispersos por el aire y la imposibilidad de hacer frente a los rigores del medio a través de la expulsión de los contagiados, se tienen que buscar medidas más activas y eficaces de defensa, investigar las causas de las “impurezas” y eliminarlas: “[Hay que] neutralizar las causas eventuales del mal [...], prepararlas por medio de la purificación. El gran movimiento de reforma que se desarrollará hasta en la segunda mitad del siglo XVIII tiene allí sus primeros orígenes: reducir la contaminación, destruyendo las impurezas y los vapores, apaciguando las fermentaciones, impedir que los males y el mal vicien el aire y extiendan el contagio a través de la atmósfera de las ciudades”.¹²

Las prácticas de depuración llegaron a extenderse de tal forma durante los siglos XVII y XVIII que impusieron todo un modelo de pensamiento, aplicado por transposición a diversos ámbitos socioculturales: la palabra “purga” era utilizada incluso como un símbolo de la época; se convierte en un imperativo sanitario y una exigencia moral: en la vida religiosa se recomendaba usar “purga” como sinónimo de “consagración”; los cuerpos militares eran “depurados” continuamente; las sociedades debían eliminar y expulsar a todo lo marginal y “sin remedio” (pobres, vagabundos, gente sin ley). Esto obligaba a extender los límites discursivos a la noción de lo “impuro”, codificados desde la experiencia médica: aquello susceptible de depuración ya no eran sólo los humores atascados en el flujo interno de la circulación, sino humores más sutiles, invisibles, que se pueden propagar en el aire a través de un principio de circulación *externa*; lo que reavivaba ese antiguo miedo descrito por Foucault en el fenómeno del *contagio*, con sus concomitantes medidas higienistas y la creación de sistemas más refinados de exclusión (o “depuración”).

¹² *Historia de la locura*, II, p. 32.

Del cuerpo como máquina a la máquina de los cuerpos
El fenómeno de las disciplinas

La noción del cuerpo como máquina representa un cambio radical en el horizonte de la experiencia médica: en la medida en que se le concibe como un sistema de redes, de intercambio de flujos, de evacuaciones e ingestiones regulares –y no como un capricho o un producto imperfecto de la voluntad divina–, se convierte en un mecanismo *accesible*, que se puede *intervenir* para entender, controlar y optimizar su funcionamiento, o bien para prevenir o corregir sus desajustes o “fallas”. Este principio introduce el concepto de enfermedad como *avería* o *error* de funcionamiento (error mecánico, no biológico, como se le tomará posteriormente siguiendo la terminología informática).¹³ Se asemeja a la idea de

¹³ Georges Canguilhem problematiza ampliamente sobre la noción del “error” en medicina y su identificación con el estado mórbido, sobre todo a la luz de los descubrimientos en medicina genómica y el problema de las enfermedades congénitas. La utilización de esta categoría implica, según el filósofo de la ciencia, la adjudicación de una especie de comunicación “disfuncional” de la naturaleza a través de la existencia del portador (un “malentendido” genético) que “marca” al enfermo como un “anómalo” incorregible desprovisto por otro lado de toda responsabilidad frente a su mal. Según este concepto, nos dice Canguilhem: “el mal es realmente radical [...] Si la organización es, en un comienzo, una especie de lenguaje, la enfermedad genéticamente determinada ya no es una maldición sino un malentendido. [...] Por lo tanto, no hay malevolencia detrás de la mala hechura. Estar enfermo significa ser malo, pero no como un muchacho malo, sino como un terreno malo. La enfermedad ya no tiene ninguna relación con la responsabilidad individual. Ya no hay imprudencia, ya no hay exceso que deba ser incriminado; tampoco hay responsabilidad colectiva, como en caso de epidemia. Los seres vivos que somos, son efecto de las propias leyes de la multiplicación de la vida; los enfermos que somos, son efecto de la panmixia, del amor y del azar” (*Lo normal y lo patológico*, p. 224). En la Introducción al libro de Canguilhem, Foucault dice de este filósofo, maestro suyo en la École Normale Supérieure: “Este historiador de las racionalidades, él mismo tan ‘racionalista’, es un filósofo del error: me refiero a que a partir del error plantea los problemas filosóficos [...] El error es para Canguilhem el azar permanente en torno al cual se envuelven la historia de la vida

obstáculo o problema, que lleva consigo la noción de un progreso o un camino perfectible del conocimiento.

Aquí es claro el parentesco o filiación con la noción cartesiana de método y el principio de la duda sistemática: si se puede corregir el error, como parece deducirse, se puede alcanzar la “verdad del cuerpo”. Pero, ¿cuál es el método para todo esto? Si seguimos al Descartes de las *Meditaciones*, aparentemente por un principio de *separación* (subsidiario de esta idea de *katharsis*): una “decantación” o “depuración” del *cogito* de su influencia sensible (“el error: ilusión, creencia falsa, opinión mal fundada, pero obstinadamente sostenida”).¹⁴ En los *Principios* el propio Descartes postula esto como la causa fundamental y primaria del error: “[el hecho de que] el alma está tan unida a nuestro cuerpo que sólo presta atención a lo que produce impresiones [sensibles]”.¹⁵ Si atendemos las consecuencias de esto no sería descabellado afirmar, siguiendo las premisas cartesianas, que el cuerpo *es* el error, una manifestación ineludible (en la medida en que compone esa unidad substancial) pero *equivoca* de la existencia, que se propone decirse fundamentalmente por el *cogito* en la transparencia indubitable de la *univocidad*.

Uno de los sueños teóricos de Descartes era fundar un único lenguaje abstracto basado en el proyecto de una *mathesis universalis*, mediante el que pudieran “decirse” (o formularse) todas las verdades que se aprehenden con “claridad y distinción”. Se trataba de buscar un sistema enteramente formal dentro del que no cupiera la menor ambigüedad o posibilidad del error y que representara la nueva arquitectura del conocimiento científico; “un orden entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu

y la de los hombres [...] Es esa noción la que le permite marcar la relación entre vida y conocimiento de la vida, y seguir en ella como un hilo conductor la presencia el valor y la norma” (Foucault, “Introducción”, en *El poder, una bestia magnífica*, pp. 233-250, *loc. cit.*, p. 249).

¹⁴ Foucault, *Historia de la locura*, II, p. 17.

¹⁵ *Principios*, p. 65.

humano, del mismo modo que existe un orden establecido naturalmente entre los números”.¹⁶ Por ende, el conocimiento experimental de la naturaleza, si deseaba aspirar a ser exacto, debía encontrar un correlato expresivo enteramente *formal*, es decir, desprovisto de todo contenido sensible, reflejo proposicional del *cogito* en su versión atomizada y abstracta.

Sin embargo, el filósofo, aún el más recalcitrante racionalista, no puede negar *a posteriori* –esto es, más allá del momento de la duda original– que *es* un cuerpo y que tiene que convivir con él para seguir el curso de la investigación. Descartes por supuesto no lo niega. Pero lo que trata es de reducir su expresión al mínimo, de modo que el conocimiento “turbio”, “oscurecido”, “contaminado”, sea susceptible de *depuración*; “el conocimiento que tenemos o adquirimos por medio de la razón conserva, en primer término, las tinieblas de que fue sacado y, además, la incertidumbre que experimentamos en todos nuestros razonamientos [...]; cuando nuestro espíritu sea desligado del cuerpo, o cuando este cuerpo no le sea ya ningún estorbo [podré] recibir tales conocimientos directos, ya que en este cuerpo mismo los sentidos le dan cosas corporales y sensibles [al pensamiento] [que] es *una maquinaria a menudo defectuosa*”.¹⁷

De lo que se trata, entonces, es de hacer abstracción de las cosas sensibles, aun cuando sean parte co-sustancial del *cogito*, acallar su llamado, reducir las expresiones del cuerpo a su “estado oculto”, como decía Gadamer; al *silencio* de la meditación.¹⁸ Y

¹⁶ AT, X.

¹⁷ Carta al marqués de Newcastle de abril de 1648, en *Obras escogidas*, pp. 502-503. El subrayado es nuestro.

¹⁸ En el contexto de una reflexión sobre la técnica y la práctica médica contemporáneas, Gadamer señala que, a diferencia de la enfermedad, la salud permanece aún rodeada de un halo misterioso y cuasi-milagroso sobre el que *no pensamos* (“que todos conocemos y que, de alguna manera, también desconocemos”). Bajo la mirada del médico, la enfermedad, dice, es como “separada” del paciente y se convierte en un “ente propio con el cual es necesario acabar”. Pero para el caso de la salud, la medicina no otorga las herramientas para determinar positivamente lo que concierna a su “naturaleza”, sino que debemos

justamente aquí es donde se encuentra la operatividad epistemológica de la medicina, que ante la imposibilidad *comprobable* de la meditación *post-mortem*, permite hacer *olvidar* al alma de aquel vínculo pernicioso causante del error. El cuerpo *no debe* de hablar, sino *obedecer* los impulsos especulativos del alma en su plenitud silenciosa, en el *silencio de la salud*. Los órganos deben estar “bien dispuestos” para que la máquina prosiga en la sombra de su imperturbable inercia, olvidar, sí, pero vigilar, estar atento a su llamado e intervenir cuando sea necesario para su “puesta a punto”, extraer su máximo rendimiento y optimización. En otros términos,

...potenciar y mejorar la utilidad del hombre-máquina, que esta “máquina” conserve una idónea puesta a punto, que su reparación sea posible con los mínimos costes y en el mínimo período de tiempo, que su rendimiento sea el máximo y que se produzca en la dirección y con el sentido determinados por quien decide su utilización, que el conocimiento para ello merezca el atributo “científico” por grande que haya sido su ignorancia y desconsideración de los estados de conciencia del hombre.¹⁹

Descartes reservaba para este estado la noción “mecánicamente dispuesto”. ¿Qué significa esto? Que el cuerpo obedece al alma siempre y cuando esté *sano*, bien proporcionado. Bajo el estado de enfermedad el cuerpo se “rebela”, manifiesta su insolente

recurrir a otra clase de reflexión, donde entra en juego el enfoque de la ontología hermenéutica. “¿Qué posibilidades entonces tenemos –se pregunta– cuando se trata de la salud? Sin duda, el hecho de que la conciencia permanezca apartada de uno mismo se debe a la vitalidad de nuestra naturaleza, y esto explica a su vez que la salud se mantenga oculta, [pero que] se revela a través de una especie de bienestar; más aún, a través del hecho de que, a fuerza de sentirnos bien, nos mostramos emprendedores y abiertos al conocimiento y manifestamos una suerte de olvido de nosotros mismos [...] La salud no reside justamente en un sentirse-a-sí-mismo; es un ser-ahí, un estar-en-el-mundo, un estar-con-la-gente, un sentirse satisfecho con los problemas que le plantea a uno la vida y mantenerse activo en ellos”, Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 126-128.

¹⁹ G. Quintás Alonso, Introducción a *El tratado del hombre*, p. 13.

independencia. La intervención médica tiende a corregir ese error a modo de que el deterioro progresivo sea “atenuado” y la unidad dual restituida bajo el mando supremo del espíritu que gobierna y somete al cuerpo a dominios y condicionamientos, a una política general de disciplina y obediencia que lo confina al silencio de la producción, a la simple inercia de su funcionamiento.

Se ve aquí que una de las consecuencias de esto a nivel de políticas corporales es el fenómeno de las disciplinas, tal como es analizado por Foucault en *Vigilar y castigar*, las que serían como una prolongación y desarrollo técnico-político de las ideas de Descartes –y en general del mecanicismo moderno– en el marco de una política general de control del cuerpo (una “anatomopolítica del cuerpo”), una de cuyas vertientes es la intervención y normalización de la práctica médica. Nada más eficaz y gobernable desde el punto de vista del control estatal que la conciencia de la organización mecánica, la disposición cuidadosamente ordenada de las piezas. Como decía Guibert en el siglo XVIII: “El Estado que describo tendrá una administración simple, sólida, fácil de gobernar. Se asemejará a esas grandes máquinas, que por medio de resortes poco complicados producen grandes efectos”.²⁰

El cuerpo como máquina reflejaba la minuciosidad de la descripción anatómica individual a nivel interno, en el campo epistemológico; en las sociedades disciplinarias se trata, por el contrario, de la descripción del cuerpo individual pero dentro de una máquina más general, abstracta, que “fabrica” individuos como piezas de un engranaje político: la finalidad es “construir una máquina cuyo efecto se llevará al máximo por la articulación concertada de las piezas elementales de que está compuesta”.²¹ Del cuerpo como máquina a la máquina de los cuerpos. Una vez que logra entenderse el funcionamiento de la mecánica corporal, en el contexto de la modernidad que domina y se apropia del objeto de conocimiento, el siguiente paso necesario es su utilización en una

²⁰ J. A. de Guibert, *Essai général de tactique*, en Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 173.

²¹ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 168.

técnica de producción: de un cuerpo que puede ser “sometido” (a la degradación, por parte de la metafísica; al silencio, por parte también de la medicina) a un cuerpo que puede ser utilizado, transformado y perfeccionado; “del cuerpo analizable al cuerpo manipulable”. Foucault lee esto como el entrecruzamiento de dos registros de un mismo paradigma epistemológico y cultural:

El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo.²²

En medio de esos dos registros está la posibilidad siempre latente del *error*, que articula el análisis con la práctica correctiva. La idea de intervenir hasta en sus más mínimos detalles el cuerpo individual para eliminar “problemas” y “fallas” no tiene precisamente que ver con una política filantrópica que busca simplemente “prolongar la vida” en aras de la felicidad (como en ocasiones parece sugerir Descartes en la “utopía médica”), sino con una *normalización* de la técnica disciplinaria: volverla una medida común, un parámetro de control y de producción social basado en la producción individualizante de los cuerpos, “una ‘anatomía política’ que es igualmente una ‘mecánica del poder’”.²³

Esto tiene relación con lo que hablábamos más arriba acerca de la “enfermedad” como signo de una variación más o menos cuantificable del cuerpo. Bajo las sociedades disciplinarias modernas (y más aún, las contemporáneas, que se orientan a la atención indiscriminada del cuerpo en nombre de la vida y de la salud), en mayor o menor medida subsidiarias de algunos de los presupuestos mecanicistas, lo que se somete a la inspección mé-

²² *Ibid.*, p. 140.

²³ *Ibid.*, p. 141.

dica no es ya la demanda propiamente del enfermo, sino la evaluación perpetua de un estado –por otro lado imposible– de normalidad orgánica; “la empresa infinita de restituir el sistema de normalidad”.²⁴ Como dice por ejemplo Canguilhem, al médico –actual– no le interesa tanto hablar de “enfermedad”, sino de fenómenos vitales que alteran el desarrollo de la normalidad fisiológica. El concepto clásico de “enfermedad”, por ende, puede parecer, a los ojos de la ciencia médica, “demasiado vulgar o demasiado metafísico”.²⁵ Lo que se explota por el contrario es la salud, la salud indefinida, una retórica de “salud” tecno-política y productiva que a su vez reserva para la “enfermedad” una retórica político-moral de *exclusión*.²⁶

Este tema da lugar, bien es cierto, al fenómeno de las disciplinas; pero también abre paso, a través de la cuestión de la “norma” y la persecución (u obsesión) político-social de la enfermedad, al fenómeno de la “medicalización indefinida” –del que habla Foucault en años posteriores en el contexto de análisis de la biopolítica.²⁷ Si bien es cierto que para ello hacen falta diversas

²⁴ Foucault, “¿Crisis de la medicina o de la antimedicina?”, en *op. cit.*, p. 76.

²⁵ Cf. Canguilhem, *op. cit.*, pp. 88-89.

²⁶ Siguiendo a Canguilhem, si el fenómeno de la vida se halla constituido por el principio de una polaridad esencial no hay por ende un modelo retórico que mejor explique el funcionamiento filosófico-político de las oposiciones binarias que el modelo médico. La cultura y el vocabulario de la ciencia médica se hallan impregnados en el nivel de la cultura y el vocabulario normales a través de un fuerte dispositivo retórico, seleccionado cuidadosamente para hacer más eficaz una política general de control sobre la vida social.

²⁷ La medicina actual, de acuerdo con los análisis foucaultianos, más que concentrarse en el campo de las enfermedades pone el acento sobre el tema de la salud. Esta lógica responde al desplazamiento de la mirada sobre el cuerpo individual como objeto de experimentación y conocimiento médico al problema de la integridad y optimización de las fuerzas del cuerpo social y la *exclusión* de los casos patológicos o desviados; del encierro con fines epistemológico-terapéuticos a la segregación con fines político-sanitarios. De la muerte a la vida, de la enfermedad a la salud, del conocimiento experimental del enfermo a la restitución infinita de lo normal. Todo es objeto de medicalización, dice Foucault. Bajo la mirada contemporánea no hay un *afuera* de la esfera de

mediaciones socio-históricas y político-culturales, al menos es de considerar que el modelo mecanicista “toca” directamente uno de los dos polos del biopoder, del que hablará Foucault en los años ochenta: el concerniente al análisis del cuerpo explotado políticamente a partir de la descripción anatómica: una anatomo-política del cuerpo individual.²⁸

El fenómeno de las disciplinas no es el único efecto político-cultural o tecnológico-político del programa correctivista y funcionalista mecánico. Hablando de la separación cartesiana mente-cuerpo, la mente o el alma también tiene que estar al máximo de su vigor, privada del menor indicio de afección o lo que podría ser caracterizado como “enfermedad”. Los pensamientos tienen que ser *absolutamente correctos*, y su supervisión recae sobre una política del *logos* o una “lógica” como política de corrección y vigilancia (lógica-política) de los razonamientos que elimine el error y excluya su manifestación más extrema, que de acuerdo con la Primera meditación de las *Meditaciones metafísicas* –siguiendo la lectura de Michel Foucault– es la extravagancia o la locura.

En síntesis, siguiendo la lógica del dualismo cartesiano, podríamos establecer como sigue estas influencias del mecanicismo: 1) a nivel corporal, el fenómeno de las disciplinas como resultado de la explotación de la normalidad mecánica o, en otros términos, la reducción de lo corporal al silencio de la producción (la no-enfermedad), y 2) a nivel metafísico o del alma, la lógica como instrumento ortopédico del razonamiento, la imposibilidad epistemológica de caer en el error o en las extravagancias, y en la necesidad de su *exclusión* (y reclusión). De este segundo punto es sobre el que trataremos de dar cuenta brevemente en lo que sigue.

la influencia médica. “En la situación actual, lo diabólico es que cuando queramos recurrir a un territorio exterior a la medicina hallamos que ya ha sido medicalizado” (“¿Crisis de la medicina...”, en *op. cit.*, p. 74).

²⁸ Faltarán casi tres siglos más para la aparición histórica del otro polo del biopoder, que Foucault denominará una “biopolítica de las poblaciones”. Cf. *La voluntad de saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, pp. 161-194.

IV. EL CASO DE LA LOCURA Y LA PRIMERA MEDITACIÓN ENTRE DESCARTES Y FOUCAULT

...[aquella experiencia] en que se encuentran y se confrontan a la vez el sentido y el no-sentido, la verdad y el error, la sabiduría y la embriaguez, la luz del día y el sueño centilante...

Foucault, *Historia de la locura, I*

No la duda, la certeza es lo que vuelve loco...

Nietzsche, *Ecce homo*

*Epistemología y ficción
Los límites de la duda y el problema de la extravagancia*

La historia de la modernidad, como la de todas las grandes épocas, deviene a una *crisis* en los sistemas de comprensión del mundo: a partir del siglo XVII –y ya desde el Renacimiento– los valores que anteriormente eran vinculantes comenzaron a dejar de serlo y la consecuencia directa fue la sospe-

cha, la reserva o reacción escéptica y, en el caso particular de Descartes, la *duda*. Si consideramos a Descartes como uno de los principales si no es que el principal promotor de la nueva *episteme*, se puede decir abiertamente que el escepticismo fue en general el mecanismo propulsor de la razón moderna, un signo de ruptura y recomienzo, de desconfianza por la vieja tradición, pero sobre todo de autonomía. En su afán de liberación de las “ataduras” del modo de pensar medieval, lo que el siglo XVII buscaba era ante todo *comprender* el mundo más allá de cualquier argumento heterónimo representado por la apariencia o la costumbre, la autoridad celestial o la tradición. La tesis del intervencionismo mecanicista, que veíamos en el apartado anterior a propósito de lo corporal, tiene su correlativo metafísico y epistemológico en la figura de la *duda* como instrumento *mental* de revisión, como *mecanismo aséptico* de la razón. Fundamentalmente se concibe como un recurso de puesta en guardia contra el *error*. Desde el inicio del programa escéptico, su *necesidad* se encuentra dispersa por todas partes: encontrar los errores y las fuentes de engaño; *corregir* el rumbo de la meditación; “rechazar como falso todo aquello de lo que podemos imaginar la menor duda”; “desarraigar de mi espíritu cuantos errores puedan haberse deslizado anteriormente”, etcétera.¹

Si bien Descartes reconoce que en la medida en que es alguien que duda es un ser “no del todo perfecto”, podría decirse que la economía intrínseca del método persigue un ideal de *perfección*, o al menos de optimización o máxima depuración² (tal como veíamos en el apartado anterior en el contexto del cuidado del

¹ *Princ.* I, 2, p. 22; *Disc.* III, p. 117.

² La “perfección” entendida al menos como supuesto metodológico, más que como cualidad metafísica; como una voluntad por eliminar las “imperfecciones” de razonamiento más que como una búsqueda de “divinización” de la razón humana —que, a pesar de que Descartes lo niegue explícitamente, por un lado para soportar la segunda de sus “evidencias metafísicas” (a saber, la existencia de Dios), pero también para no ser interpretado heréticamente—. Esto es, en el fondo podría decirse que esta “perfección” es el ideal que manifiesta, así como sus consecuencias históricas.

cuerpo); “empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si [quiero] establecer algo firme y constante en las ciencias”; “afianzarme en la verdad apartando la tierra movediza y la arena para hallar la roca o la arcilla”.³ Si queremos “fundar” de nuevo los cimientos del edificio de la ciencia habrá primero que “limpiar” el “terreno” intelectual de imperfecciones (o “prejuicios”) que impidan el trazado topográfico de la gran arquitectura del conocimiento; asegurarnos incluso de que la superficie más “impecable” sea puesta a revisión a fin de desechar todo lo que comprometa (o “contamine”) la “pura” actividad de la razón. Por consiguiente, evitar todo aquello originado por su contrario, es decir, el campo de lo sensible, el proceder de aquellos que

no elevan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación, que es un modo de pensar particular para las cosas materiales, que lo que no es imaginable les parece ininteligible.⁴

Desde este punto de vista, “imaginación” se refiere —al parecer— a la composición de imágenes efectivamente percibidas por los sentidos. Sin embargo, hay un tipo de imaginación “inteligible”, como lo permite ver la ficción escéptica radical de un “ser muy astuto, que emplea toda su industria en engañarme”;⁵ es decir, la figura del *genio maligno*, que a pesar de ello no deja de entañar una relación paradójica con la *ficción*. Como se afirma al inicio de la meditación, si para tomar el “camino recto” es necesario *fingir* que todas las opiniones “son falsas e *imaginarias*”,⁶ ¿cómo discernir entre el contenido de la ficción y el supuesto que la produce?; ¿cómo distinguir lo primero de la imaginación? Por otro lado, independientemente de que la ficción del genio maligno sea una “ficción racional” o simplemente “metodológica”, como la describe por ejemplo Jean-Paul Margot, “una idea *ficticia*, un

³ *Meditaciones*, I, p. 20; *Disc.* III, p. 117.

⁴ Descartes, *Discurso del método*, IV, p. 126.

⁵ *Meditaciones*, I, p. 20.

⁶ *Idem*. Los subrayados son nuestros.

ser mítico, un falso Dios, una especie de ídolo pagano [...]; un personaje fabuloso [...] que sólo existe en mi cabeza o, mejor, carente de toda pretensión existencial”;⁷ ¿cómo distinguir esto de la representación pagana de un dios, justamente por lo general a través de una imagen o “ídolo”? ¿O cómo distinguirlo en tanto “personaje fabuloso” del ejemplo de la *quimera*, ilustrado por Descartes al final del libro cuarto del *Discurso del método*?: “muy bien podemos imaginar distintamente una cabeza de león pegada al cuerpo de una cabra sin que por eso haya que concluir que en el mundo existe la quimera; la razón no nos dice que lo que así vemos o imaginamos sea verdadero”.⁸

Podría a esto aducirse la distinción entre el “error voluntario” y el “engaño voluntario”: mientras el uno representa una ineptitud en el correcto seguimiento del método, por no regirse más que por la imaginación y las impresiones sensibles; el otro supone una falsificación absoluta pero provisional, necesaria para deshacerse de todas las opiniones y emprender exclusivamente el camino racional. El genio maligno *no* puede sostenerse a lo largo de toda la meditación, sin el riesgo de caer fuera de los límites del *sistema*.

Ante esto Michel Foucault proponía una “doble lectura”, relacionada con la práctica discursiva cartesiana: “un conjunto de proposiciones que cada lector debe recorrer si desea verificar su verdad; y un conjunto de meditaciones que cada lector debe efectuar, y por los cuales cada lector debe ser afectado si, a su vez, quiere ser el sujeto que enuncia”.⁹ Lo que Foucault llamaba “sistema” y “ejercicio”. No se puede ir más allá de ciertos límites *racionales* en la práctica de la duda, incluso si ésta da la impresión o se cubre bajo la ficción de la mayor *extravagancia*.

Descartes era consciente de ello. El escepticismo puede ser “extravagante”, y aun así sucumbir a las evidencias del *cogito*: “esta verdad –*pienso, luego soy*– era tan firme y segura que *las*

⁷ Jean-Paul Margot, *Estudios cartesianos*, p. 121.

⁸ *Disc.*, IV, p. 129.

⁹ Foucault, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 358.

suposiciones más extravagantes (extravagants) de los escépticos no eran capaces de conmoverta”.¹⁰ Y no obstante, como dice más adelante:

...quiero que sepan que todas las demás cosas que acaso crean más seguras –por ejemplo, que tienen un cuerpo, que hay astros y una tierra y otras semejantes– son, sin embargo, menos ciertas [que la existencia de Dios y del alma]. Porque si bien tenemos una *seguridad moral* de esas cosas tan grande que parece que, *a menos de ser un extravagante (extravagant)*, no puede nadie ponerlas en duda, sin embargo, cuando se trata de una certidumbre metafísica no se puede negar, *a no ser [que] perdiendo la razón (au moins que d'être déraisonnable)*...¹¹

O en otra formulación de *Los principios de la filosofía*:

Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la Metafísica *muy asegurado y que afirma que*, siendo Dios el soberano del bien y *la fuente de toda verdad, puesto que él es quien nos ha creado*, es cierto que la facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso no se equivoca *cuando hacemos un uso correcto de la misma*.¹²

¹⁰ *Disc.*, IV, p. 122. El subrayado es nuestro. // Cabe mencionar que en este ejemplo, tanto como en el que se citará inmediatamente abajo, el término utilizado en la edición original en francés es *extravagant*, que no será el mismo (o el estrictamente equivalente) cuando Descartes lo utilice en un contexto parecido en las *Meditaciones*, escritas originalmente en latín y traducidas al francés poco antes de la muerte del autor, en 1649. Llegaremos a esto un poco más adelante. Para la traducción, cf. AT, VI, 32, 37-38.

¹¹ *Disc.*, IV, p. 127. El subrayado es nuestro. // En este contexto “seguridad moral” significa certeza suficiente para la vida práctica. Al final de *Los principios de la filosofía* Descartes aclara esta distinción: “Distinguiré aquí dos clases de certeza. La primera se llama moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la de aquellas cosas de que no solemos dudar cuando se trata de la dirección de la vida, aunque sepamos que puede suceder, absolutamente hablando, que sean falsas. Así, los que nunca han estado en Roma no dudan de que es una ciudad de Italia, aunque podría suceder que les hubiesen engañado todos los que así se lo han dicho” (*Princ.*, IV, 205, pp. 411-412).

¹² *Princ.* IV, 206, pp. 412-413. El último subrayado es nuestro.

Este punto es interpretado por Foucault en su *Historia de la locura* con relación a lo que considera el gesto o el “golpe de fuerza cartesiano”; y a la vez, se halla en el corazón de un debate abierto por Derrida a propósito de la misma interpretación. Para citar brevemente, el desacuerdo se halla alrededor del tema de la extravagancia y la “pérdida de razón” o más explícitamente, la *locura*. Para Foucault, Descartes *excluye* a la locura de la meditación y la confina al silencio, puesto que justo luego de comenzar a elaborar la hipótesis de la duda universal, el filósofo de la toga formula una especie de declaración de principios y señala que de lo que allí va a tratarse es de *la razón* y no de su opuesto; es de *ella* de lo que trata el proyecto meditante y es *ella* la única capaz de realizarlo: “¿Cómo sería capaz de dudar que estas manos y este cuerpo sean míos –dice Descartes–, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos...? [...] Mas los tales son locos, y yo no sería menos extravagante si me guiara por su ejemplo”.¹³ Según Foucault, esto equivale a la imposibilidad misma del *cogito*, a su noche amenazante, al peligro de un abismo que debe ser en consecuencia conjurado; tras todo lo cual el pensamiento cartesiano encuentra (y desarrolla) su modelo de duda radical, pero racionalmente tranquilizador, en el ejemplo del sueño.

Desde unas coordenadas distintas, en su respuesta a la lectura de Foucault ante el Colegio de Filosofía en 1963,¹⁴ Jacques Derrida argumenta que la Primera meditación cartesiana no excluye a la locura sino al contrario: concibe su posibilidad *al interior* de la economía de la duda; incluso si *estoy loco* me es posible seguir meditando –un ejemplo de ello lo constituye la presencia amenazante del engañador universal–; la “loca audacia” del *cogito* consiste en que, “loco o no loco, *cogito sum*”.¹⁵ La locura no constituye para Derrida el ejemplo más afortunado o pedagógicamente

¹³ *Meditaciones*, I, pp. 16-17.

¹⁴ Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, pp. 47-89.

¹⁵ *Ibid.*, p. 66.

efectivo, sino que adquiere su perfecta exposición en la experiencia del sueño, que es más común y más universal, y que constituye incluso una radicalización o una “exageración hiperbólica” de la locura, pues “en el sueño es ilusoria la *totalidad* de mis imágenes sensibles [...], basta con examinar el caso del sueño para tratar, en el nivel en el que estamos en este momento, de la duda natural, del caso del error sensible en general”.¹⁶ Por otro lado, en el *texto* de Descartes, afirma Derrida, *no se trata de la locura*, sino tan sólo se mencionan ejemplos de extravagancia o desórdenes de lo sensible. Y además, el concepto de “extravagancia”, según Derrida, no recibe ningún tratamiento especial a propósito de la locura, pues es invocado para hablar de diversas experiencias (como la imaginación “extravagante” de los pintores; la extravagante ficción del “maligno”, etcétera).¹⁷

Antes de pasar nuevamente a la postura foucaultiana –y más allá de evaluar la pertinencia de las críticas de Derrida–, quisiéramos hacer unas breves consideraciones a través de leer nuevamente el pasaje de Descartes:

¿Cómo podría yo negar –se lee al final de la Primera meditación– que estas manos y este cuerpo son míos, si no, acaso, comparándome a ciertos insensatos (*insanis*) cuyo cerebro está de tal modo perturbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis, que constantemente aseguran ser reyes cuando son muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura cuando están desnudos, o cuando imaginan ser cántaros o tener un

¹⁶ Hay varias otras críticas que merecen atención por parte de Derrida, y en las que no nos podemos detener aquí, como por ejemplo, que Foucault “esencializa” la locura al calificarla como “ausencia de obra” (p. 77); que “diviniza” al personaje del loco e intenta restaurar un silencio imposible de restaurar, pues no puede hablar el “lenguaje” de la “sinrazón”, entre otras. Como lo resume sobre este último punto: “La locura es efectivamente por esencia y en general el silencio, la palabra cortada, en una cesura y una herida que *encentan* realmente la vida como *historicidad en general*. Silencio no determinado, no impuesto en tal momento antes que en tal otro, sino ligado esencialmente a un golpe de fuerza, a una prohibición que inauguran la historia y el habla.”, *op. cit.*, p. 77.

¹⁷ Cf. Además del pasaje referido, el de los pintores (*Med.*, I, pp. 17-18), el del genio maligno (*id*), etc.

cuerpo de vidrio? Pero esos son locos (*amentes*), y yo no sería menos extravagante (*demens*) si me guiara por su ejemplo.¹⁸

Independientemente de si se trata o no de la locura, de cuál constituye la razón genuina de la duda, de si representa la imposibilidad del ejercicio de la meditación o el objeto del pensamiento, hay algo que es significativo en cuanto al tema que nos ocupa: que la locura es *descalificada* (o “caracterizada” o “excluida”) en términos *médicos*, *sin una previa racionalización dentro del proyecto*; como el resultado de un “cerebro perturbado u ofuscado por los vapores negros de la bilis”. Es decir, hay un “conocimiento” anterior o un supuesto epistemológico, de tipo médico, *del que no se duda*. Descartes no se molesta en pasar dicha definición o descripción causal de la locura o la insensatez por ningún tipo de filtro escéptico; antes bien, si podemos hablar, con Foucault, de un *rechazo* de la locura, es en gran medida en virtud de esas rápidas y contundentes palabras, que arrasan con implacable fuerza con todo rastro de pertinencia en la meditación. Y, por otro lado, resulta igualmente paradójico (por no decir que inconsecuente) dado lo mostrado en el apartado anterior, que Descartes recurra al modelo retórico de una teoría humoral de fuertes resonancias galénicas, en vez de a la hipótesis de la glándula pineal, cuyo funcionamiento en el cerebro opera supuestamente según un modelo hidráulico-mecánico.

Foucault hace notar que la “perturbación mental” a que alude Descartes mediante esos tres términos tiene una significación discursiva distinta: primeramente señala el origen médico del primer término (*insanis*), pero lo hace definiéndolo como un término *caracterizante*: “tomarse por lo que no se es, creer en quimeras, ser víctima de ilusiones: éstos son los signos. En cuanto a las causas, es tener el cerebro nublado de vapor”. Los otros dos términos

¹⁸ *Med.*, I, pp. 16-17. Para la traducción, AT, VII, 18-19. El subrayado es nuestro. Para los términos: *insensatos* (*insanis*), *locos* (*amentes*), *extravagante* (*demens*), la edición francesa de 1649 registra respectivamente: *insensez*, *fous*, *extravagant* (AT, IX, 14).

(*amentes, demens*) son tomados por términos *descalificantes*, según una definición abiertamente jurídica: “designan toda una categoría de gentes incapaces de ciertos actos religiosos, civiles, judiciales: [...] no disponen de la totalidad de sus derechos, cuando se trata de hablar, de prometer, de comprometerse, de firmar, de intentar una acción, etc.”.¹⁹

En ningún lado se reproduce esta misma serie de términos, pues las otras obras que ejemplifican usos similares fueron escritas en francés. Lo que se puede hacer ver (y Foucault lo señala) es que los otros casos de “extravagancia” de las *Meditaciones* (tanto la de los pintores como la relacionada con el genio), son fundamentalmente *adiciones* de la traducción francesa (Derrida no citó al mostrar su argumento la edición latina que sí utilizó en la paráfrasis del pasaje inicial).²⁰ La noción de *amentes-demens* como equivalente de *fous-extravagant* no figura en el resto del texto (ni, hasta donde se sabe, en otros testimonios). Por otro lado, el pasaje citado del *Discurso* líneas más arriba, a nuestro parecer, es claro en la implicación de que la locura es “superior” a la economía práctica de la duda y un ejemplo, por consiguiente, epistemológicamente imposible; se encuentra, en fin, lejos de toda ficción escéptica, aun la más “extravagante”:²¹ “si bien tenemos una

¹⁹ Foucault, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *op. cit.*, p. 352.

²⁰ Cf. J. Derrida, “Cogito e historia...”, pp. 65-69; Foucault, “Mi cuerpo, ese papel...”, pp. 355-356.

²¹ Por esto no podría tan fácilmente suscribirse la tesis de que en la lectura de Foucault hay una “identificación” entre la hipótesis del genio maligno y la locura, como lo hace por ejemplo Jean-Paul Margot cuando afirma: “Foucault se equivoca cuando [...] asimila la locura al genio maligno” (*op. cit.*, p. 198); tesis que se derrumba cuando se admite que la hipótesis del genio maligno constituye tan sólo otra forma de “extravagancia” (*extravagance*), esta vez ficción, metodológicamente necesaria para el *ejercicio* de la meditación; contraria a la *insensenz* que bloquea el mecanismo de la suposición escéptica y por lo tanto la imposibilita. Hasta donde nuestra lectura lo permite ver, Foucault *nunca* ha negado la hipótesis del genio maligno como una “ficción metodológica” indispensable para el ejercicio de la duda, y, más aún, nunca la ha identificado con la locura. Una rápida revisión del pasaje de Foucault permite com-

seguridad moral de esas cosas tan grande que parece que, a menos de ser un extravagante (*extravagant*), no puede nadie ponerlas en duda; sin embargo, cuando se trata de una certidumbre metafísica no se puede negar, *a no ser [que] perdiendo la razón (être déraisonnable)*”.²²

Por lo tanto, podemos ser “extravagantes” aun en la más extrema manifestación de la duda, pero llegado el punto no podemos negar la certidumbre del *cogito* “a no ser que perdiendo la razón”, es decir, *sin abrir al mismo tiempo la puerta a la locura*. Más que una variante de posibilidad hiperbólica de la duda, la locura constituye su antítesis en el *error*, según esa misma retórica reinante en el mecanicismo que la percibe en oposición a la verdad: “En la experiencia clásica el hombre se comunicaba con la locura por la vía del error, es decir, la conciencia de la locura necesariamente implicaba una experiencia de la verdad. La locura era el error por excelencia, la pérdida absoluta de la verdad”.²³ Por consiguiente, suscribiendo la tesis de Foucault, hay entre locura y *cogito* una incompatibilidad esencial, absoluta, que se expresa a través del peligro amenazante de un abismo mental que haría fracasar toda la empresa de la meditación y, por lo tanto, *el proyecto mismo de la razón*; “razón” por la cual, a su vez, aquélla *debe* ser excluida.

Del encierro generalizado al saber médico

probarlo: “El genio malo engaña, [pero] es algo totalmente distinto de la locura. Hasta podría decirse que es lo contrario, puesto que en la locura *yo creo* que una púrpura ilusoria cubre mi desnudez y miseria, en tanto que la hipótesis del genio malo *me* permite *no creer* que existen este cuerpo y estas manos [...]; genio malo y demencia se oponen rigurosamente”. Por ello, Margot “se equivoca” cuando cree criticar a Foucault al afirmar: “en el camino de la duda, el genio maligno no es la locura [*sic*] sino un recurso metodológico que permite al sujeto [...] perseverar en su desconfianza [...] de los sentidos. Al mantener la actualidad de la duda, el genio maligno permite adentrarse aún más en la *ficción* del engaño divino, de la locura [*sic*] divina” (*op. cit.*, p. 200).

²² *Loc. cit.*

²³ Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, II*, p. 64.

El “gesto cartesiano” que confina a la locura *fuera* de los márgenes de la meditación es el símbolo de una serie de consecuencias decisivas para la cultura occidental: en primer lugar, configura – o corre concomitantemente con– una nueva ética del trabajo que de golpe (“por un extraño *coup de force*”) desacraliza la antigua mitología cristiana ligada al fenómeno de la *miseria*, bajo cuyo manto oscuro la figura del loco encontraba cobijo en la era medieval. Estamos aquí bajo la influencia de la Reforma y el capitalismo protestante: todos aquellos ociosos, violentos, particularmente los *incapaces* para el trabajo (y la locura es la “incapacidad” por excelencia) debían ser segregados para impedir la perturbación del orden social. Si el fenómeno de las disciplinas exigía la manipulación del cuerpo individual con el fin de maximizar su fuerza productiva y reducir (o silenciar) la incidencia de la enfermedad (vista como la “incapacidad” provisional al trabajo), la conciencia de la época no podía tolerar más la existencia de lugares destinados a la santificación de la miseria, la hospitalidad hacia los menesterosos, mucho menos a los locos, cuya figura representaba su manifestación extrema. Para ellos no ya la hospitalidad cristiana, sino el *Hospital*;²⁴ es decir, “una región neutral, una página en blanco donde la vida real de la ciudad se suspende: el orden no afronta ya el desorden, y la razón no intenta abrirse camino por sí sola, entre todo aquello que puede esquivarla, o que intenta negarla. Reina en estado puro, gracias a un triunfo, que le

²⁴ El edicto de creación del Hôpital Général de París establecía estricta prohibición a las intenciones de ayuda a los menesterosos: “Hacemos prohibición e inhibición a todas las personas de cualesquiera condiciones o cualidades que sean, de dar limosna manualmente a los mendigos en las calles y lugares mencionados, pese a todo motivo de compasión, necesidad apremiante u otro pretexto que pudiera ser, bajo pena de 4 libras de multa aplicable a beneficio del Hospital”. *Edicto del Rey sobre el establecimiento del Hospital General para el encierro de los pobres mendigos de la ciudad y de los alrededores de París*, cláusula XVII, en Foucault, *op. cit.*, Anexos, pp. 308-313, *loc. cit.*, p. 312.

ha sido preparado de antemano, sobre una razón desencadenada”.²⁵

El nacimiento del Hospital responde a una nueva *sensibilidad* social que no se orienta ya a lo religioso o lo estrictamente médico, sino que se identifica con un fenómeno de “policía” (posteriormente lo será de “policía médica”, cuando el problema de la salud de las poblaciones se convierta en uno de los principales, si no es que en el principal problema político de los Estados);²⁶ es decir, el conjunto de las medidas que garantizan el trabajo y vigilan la reproducción del orden social. El edicto del establecimiento del Hôpital Général de París, en 1657 (poco después de la muerte de Descartes, en 1650), inaugura esta época, que Foucault denomina como el Gran Encierro. Foucault resume sus orígenes del siguiente modo: “habiéndose aumentado el mal por la licencia pública y por el desorden de las costumbres, reconocióse que el principal defecto [...] provenía de que los mendigos tenían la libertad de vagar por doquier [...]. Sobre ese fundamento fue proyectado

²⁵ *Historia de la locura*, I, pp. 124-125.

²⁶ El auge de los controles de higiene y del fenómeno de la “salud pública”, o cuando la vida de las poblaciones comenzó a ser relevante como premisa de reproducción estatal, tiene uno de sus antecedentes más claros en el siglo XVIII, en Francia, Inglaterra y sobre todo en Alemania, donde bajo el concepto de *Staatwissenschaft* se organizó toda una “ciencia de Estado” cuyo objetivo era la elevación del nivel de salud de la población. En Francia e Inglaterra se empezaron a registrar los índices de natalidad y morbilidad, a la par del desarrollo de un nuevo modelo de control y prevención social de las enfermedades, pero en estos países el objetivo era ante todo el control demográfico. A diferencia, en Alemania se produjo un auténtico modelo de “policía médica” o *Medizinschepolizei*, bajo el que el Estado tenía a su cargo todas las instituciones médico-sanitarias, sobre las que ejerció una compleja organización administrativa de “normalización”. Desde ese entonces, paulatinamente todo lo relativo a la salud comenzó a ser objeto de una rigurosa intervención política (*vid.* “Nacimiento de la medicina social”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales II*, pp. 363-384). El modelo alemán es considerado por Foucault como uno de los más claros antecedentes del “despegue histórico” del fenómeno de la “medicalización”, sobre todo hacia mediados del siglo XIX, que constituirá uno de los elementos bajo los que caracterizará la política de los Estados actuales como una “biopolítica de las poblaciones”.

y ejecutado el loable designio de *encerrarlos*”.²⁷ La locura no es la única, pero en virtud de su “modelo” (que en cierta medida podría ser cartesiano), “por un acto de expulsión que los confunde, [se encierra] a los miserables, ociosos, licenciosos, profanadores y libertinos, a aquellos que *piensan mal*”.²⁸ Nos dice Foucault:

La importancia del internamiento no está en que sea una nueva forma institucional, sino en que resume y manifiesta una de las dos mitades de la experiencia clásica de la locura: aquella en que se organizan en la coherencia de una práctica la inquietud de la conciencia y la repetición del ritual de la separación.²⁹

Si bien por entonces se trata de seguir un proyecto político-social a la vez que filosófico-moral más que un principio sanitario, uno de los factores que intervienen en la lógica del internamiento es el fenómeno del *contagio*, que suscita todo tipo de prácticas (y retóricas) de purificación; el peligro de ser impregnado por esos “vapores atrabiliarios que descomponen el juicio”³⁰ y por los cuales se busca librar a los “razonables” de todo tipo de “agentes contaminantes”. Pese a no haber una intervención médica directa o argumentos extraídos directamente de la medicina en la fundación del Hospital,³¹ la *retórica* extraída de la praxis médica fundamenta el encierro como si se tratase de una práctica de “salud” y de defensa del cuerpo (y el alma) social, una política de “segregación y purificación” contra ese “conjunto de degradación

²⁷ *Edicto del Rey sobre el establecimiento del Hospital General para el encierro de los pobres mendigos de la ciudad y de los alrededores de París*, en Foucault, *op. cit.*, Anexos, pp. 308-313, *loc. cit.*, p. 309.

²⁸ Maurice Blanchot, “El olvido, la falta de razón”, en *El diálogo inconcluso*, pp. 317-327, *loc. cit.*, 322.

²⁹ Foucault, *Historia de la locura*, 1, p. 268.

³⁰ Mercier, *Tableau de Paris* (1781), en Foucault, *op. cit.*, p. 26.

³¹ “El internamiento [...] no ha sido de ninguna manera una práctica médica, y el rito de exclusión al que procede no se abre sobre un espacio de conocimiento positivo”, *ibid.*, p. 269.

[...]; úlcera terrible sobre el cuerpo político, úlcera grande, profunda, icorosa, que no podemos imaginar sino volviendo las miradas”.³²

Paradójicamente, ya en los albores del siglo XVIII las mismas razones producirán el efecto inverso: en la conciencia de la gente, el Hospital ya no guardará del riesgo de esos “vapores malignos” sino que se convierte en un caldo de cultivo y un foco de infección-transmisión que da lugar a todo tipo de imágenes mórbidas y “metáforas de espanto”: “sitio espantoso donde fermentan todos los crímenes reunidos, y esparcen, por decirlo así, alrededor de ellos, por la fermentación, una atmósfera contagiosa, que respiran y que parece incorporarse a aquellos que habitan allí [...]; receptáculo de todo lo que tiene la sociedad de más inmundo y más vil”.³³ La evidencia de fiebres en las prisiones, la presencia de escorbuto en las ciudades, provocan que se reaviven viejos miedos que reactivan la “memoria del leprosario”: los horrores del infierno terrenal, condensación de toda clase de males y podredumbre. En cierto sentido *es esta* reacción popular contra el espacio del internamiento como fenómeno *político* fundamental de la modernidad lo que provoca el ingreso de la conciencia médica en el campo de la sinrazón y la emergencia de políticas de prevención y control sanitario.

Así pues, en lo fantástico y no en el rigor del pensamiento médico es donde la sinrazón afronta a la enfermedad y se aproxima a ella. Mucho antes de que sea formulado el problema de saber en qué medida lo irrazonable es patológico, se había formado, en el espacio de confinamiento y por una alquimia que le era propia, una mezcla entre el horror de la sinrazón y las viejas obsesiones de la enfermedad. Desde muy lejos las viejas confusiones sobre la lepra siguen vigentes; y el vigor de estos temas fantásticos ha sido el primer agente de la síntesis entre el mundo de la sinrazón y el universo médico.³⁴

³² Mercier, en *ibid.*, p. 26.

³³ Mercier, en *idem*; Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé* (1790), en *ibid.*, p. 28.

³⁴ Foucault, *op. cit.*, p. 31.

Esta síntesis, realizada con plena conciencia en el siglo XIX bajo la influencia del positivismo, es resultado de lo que Foucault llama una *conciencia crítico-analítica de la locura*, es decir, cuando la locura sale del ámbito de la fascinación literaria o pictórica –bajo el aspecto inquietante que tenía con las representaciones pictórico-literarias de Bosch, Brueghel o Shakespeare, o bien cuando pierde el aspecto aterrador que producía en los moralistas o el lastre que representaba para la mirada del humanista– y se expone a la calma de un saber objetivo que reduce las diversas experiencias con las que estaba ligada al concepto genérico de “enfermedad mental”.³⁵ Esta conciencia borra toda remisión dialéctica hacia la sinrazón, “se cierra el silencio del diálogo: ya no hay rito ni lirismo, los fantasmas toman su verdad, los peligros de la contra-naturaleza se convierten en signos y manifestaciones de

³⁵ El psicólogo y sociólogo Thomas S. Szas, una de las figuras más eminentes del círculo de la antipsiquiatría, desarrolla una crítica del concepto de “enfermedad mental”, tal como comenzó a ser acuñado desde el siglo XIX con el propósito de buscar los lazos de comunicación entre los síntomas de “locura” y las enfermedades orgánicas. En “El mito de la enfermedad mental”, Szas enuncia lo que considera los problemas teóricos de la acuñación del concepto: “[Mientras que] las enfermedades mentales se consideran básicamente similares a otras enfermedades [...] esta concepción se basa en dos errores fundamentales. En primer lugar, una enfermedad cerebral, análoga a una enfermedad de la piel o de los huesos, es un defecto neurológico, no un problema de la vida. Por ejemplo, es posible explicar un *defecto* en el campo visual de un individuo relacionándolo con ciertas lesiones del sistema nervioso. En cambio, una *creencia* del individuo –ya se trate de su creencia en el cristianismo o en el comunismo, o de la idea de que sus órganos internos se estén pudriendo o de que su cuerpo esté muerto– no puede explicarse por un defecto o enfermedad del sistema nervioso [...] El segundo error [...] consiste en interpretar las comunicaciones referentes a nosotros mismos y al mundo que nos rodea como síntomas de funcionamiento neurológico [...]; el error radica aquí en establecer un dualismo entre los síntomas físicos y mentales, dualismo que es un hábito lingüístico y no el resultado de observaciones empíricas”, Thomas S. Szas, “El mito de la enfermedad mental”, en *Ideología y enfermedad mental*, pp. 22-34, *loc. cit.*, pp. 23-24.

una naturaleza; lo que evocaba el horror no llama más que a la técnica de la supresión”.³⁶

Pero también, al mismo tiempo es una conciencia que *denuncia*, con un grito pragmático y seguro de sí mismo, la *oposición* que representa con respecto a su “otro”: la *locura*; el halo de “afección” mental que la obnubila. “Conciencia que no *define*...” Es el gesto de Descartes, desdeñando su modelo del programa escéptico: “¡y qué; se trata de locos! Y yo no sería menos extravagante si...” Bajo esta conciencia o racionalidad, que representa una curiosa síntesis entre el modelo clásico del internamiento y el saber psiquiátrico del siglo XIX, la locura se encuentra “totalmente excluida por una parte, totalmente objetivada, por la otra”.³⁷ Su “verdad” nunca se ha *manifestado*, dice Foucault, con “un lenguaje que le sea *propio*”, sino que ha sido rigurosa y sistemáticamente confinada al *silencio*.

Es curioso cómo bajo esta “conciencia crítica” la medicina “positiva” del siglo XIX aplicada a las “enfermedades mentales”, adopta un método de tratamiento que a nivel corporal coincide con los principios homeopáticos [*similia similibus curantur*], presentes ya desde los tiempos de Hipócrates, y tan cuestionados por la medicina “moderna”. Bajo el encierro de médicos como Charcot o Esquirol (positivistas, por lo general) se trataba de curar la enfermedad a través de evidenciar en la voluntad del enfermo la máxima resistencia hacia lo que se le imponía como “normal”, y oponerle a su vez la máxima resistencia de la rectitud, el “llamado de la salud”. Por ejemplo, Esquirol enunciaba su “credo” terapéutico del siguiente modo: “Es preciso aplicar un método perturbador, quebrar el espasmo con el espasmo [...] hay que subyugar el carácter entero de algunos enfermos, vencer sus pretensiones, domar sus arrebatos, romper su orgullo a la vez que es necesario excitar y promover lo contrario”.³⁸

³⁶ *Historia de la locura*, I, p. 265.

³⁷ *Ibid.*, p. 270.

³⁸ En Foucault, “Psiquiatría y antipsiquiatría”, en *La vida de los hombres infames*, p. 52.

En esta clase de procedimientos por un lado se regulariza, se codifican niveles de perturbación cuantificables médicamente según determinados estándares, pero paradójicamente al enfermo se le sigue viendo como un opuesto cualitativo, como una desviación *esencial* de la especie, por otro lado imposible de curar completamente. El hospital psiquiátrico, así, es sobre todo un espacio de enfrentamiento, “campo institucional en el que está en cuestión la victoria y la sumisión”.³⁹ Según esta lógica, de lo que se trata es de completar el círculo de los conceptos (o “intuiciones”) pre-formados del saber médico, desde un inicio organizados parcialmente por medio de la lectura de un conjunto de síntomas dispersos; esto es, enunciar la enfermedad *en su verdad* y, si es preciso, *producirla*, a través de su reconocimiento en la voluntad del enfermo por un mecanismo complejo de relaciones de sumisión, “de vasallaje, de posesión, de domesticación, y a veces de servidumbre”, entre el médico y el enfermo; *dominar* la enfermedad, aplacarla y “controlarla” (o “normativizarla”, “domesticarla”) tras haberla desencadenado sabiamente, mostrando su dimensión hipertrofica.⁴⁰

Pero esta producción de enfermedad no es un problema meramente de eficacia terapéutica, sino que tiene lugar en una época en que el conjunto de saberes institucionales tenían que estar validados en un todo orgánico de conocimientos que representara la tensa arquitectura del progreso. Por lo mismo, era fundamental que los trastornos psicológicos se asociaran de algún modo con la enfermedad orgánica, es decir, se *arraigaran al cuerpo*, puesto que la experimentación y los principios modernos exigían la comprobación observable, cuantificable y reproducible de los fenómenos mórbidos. De ahí los diversos esfuerzos por volver a ligar en el campo psiquiátrico las afecciones del alma con el cuerpo, o en otros términos, poner de relieve la dimensión *psico-somatológica* de la enfermedad.

³⁹ Foucault, *ibid.*, p. 53.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 54-55.

Dado esto, según la tradición occidental –modulada por esta intervención médica– pareciera como si las relaciones entre el cuerpo y el alma se valoraran jerárquicamente según el siguiente (y muy aproximado) esquema:

1. Salud del alma (recto juicio; virtud moral; plena soberanía del sujeto).
2. Salud del cuerpo (premisa de producción; disposición al conocimiento subjetivo).
3. Enfermedad del cuerpo (objeto de intervención y conocimiento médico).
4. Enfermedad del alma (pérdida de individuación; necesidad nuevamente del cuerpo para la justificación epistemológica).

Experiencias de locura

Para la mentalidad positivista, según lo que acabamos de ver, la locura o insensatez representa el peldaño más bajo en la “ontología médica” (si se nos permite hablar platónicamente), pues empaña los horizontes de claridad epistemológica y opera como un contraejemplo de la victoria de la razón y el progreso de la Ilustración. Por consiguiente, debe ser apartada lo más posible, *silenciada*, a modo que su lenguaje no interrumpa el coro armonioso y optimista de los cantores de la nueva *episteme*. A eso es precisamente a lo que responde el interés de Foucault: tratar de “liberar” ese “otro” lenguaje que nunca se ha *manifestado* con “un lenguaje que le sea *propio*” sino que, por el contrario, ha sido rigurosa y sistemáticamente sometido al “silencio”.⁴¹

⁴¹ Este argumento es el que motivaba aquella muy citada fórmula inicial de Foucault de hacer de su libro no precisamente la historia de un lenguaje sino la “arqueología de un silencio”, que aparecía en el prefacio a la primera edición, de 1961. Ese prefacio no fue integrado en la segunda edición ampliada de 1972, muy probablemente porque dichas intenciones fueron el blanco de

Pero, si hubiese de ser escuchada, si le fuese permitido expresar a la locura su “verdad”, ¿es que acaso *tiene* lenguaje? Y de ser así, ¿cuál es ese modo particular de lenguaje, *su* lenguaje? Estas preguntas estaban formuladas en la crítica de Derrida, en el sentido de que no se puede hacer hablar al silencio más que con las herramientas del lenguaje o pretender hacer una operación contra el *logos* fuera de los límites de su “lógica”.⁴² Si hubiéramos de bosquejar esta crítica, ¿se podría decir que hay palabras *propias* en un “lenguaje” que es completamente *ajeno*, absolutamente “hetero-nómico”?

Foucault aquí hace mover un giro de tuerca más: frente al exilio y el confinamiento al silencio que la “razón clásica” y la “conciencia crítica” del siglo XIX han operado sobre la locura; frente al desplazamiento que borra los rastros de la “experiencia trágica” por medio del eco de esas “figuras fascinantes” que el Renacimiento nos ha entregado a través de los cuadros del Bosco o Brueghel, o de los residuos *trágicos* que la locura tenía en los griegos a través de conceptos (o “experiencias”) como los de *manía*,⁴³ la época contemporánea presenta un nuevo repliegue que

diversas críticas formuladas desde su defensa doctoral (cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, pp. 154-162) hasta la conocida intervención de Derrida.

⁴² La crítica de Derrida a propósito de la “arqueología del silencio” ve únicamente, en razón de su pertinencia o “factibilidad”, dos opciones: o bien callarse con un cierto “silencio cómplice” o un lenguaje que simula callarse, o bien “seguir al loco en el camino de su exilio”. El argumento derridiano es en términos generales el siguiente: “No hay caballo de Troya del que no dé razón la Razón (en general). La magnitud insuperable, irremplazable, imperial, del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia”, “Cogito e historia de la locura”, p. 54.

⁴³ La *manía* para los griegos está relacionada con una experiencia violenta de posesión divina, un ataque repentino enviado por algún dios que por lo general se manifiesta a través de un “poder mental intensificado” (Burkert, *op. cit.*, p. 162), que sin embargo casi siempre tiene un desenlace trágico (como la “fuerza” que hace a Heracles asesinar a los niños; como el impulso de mordedura de Orestes de su propio dedo). Está ligada también con la “furia” y las

permite, en el “caso” de la locura, intentar escuchar no sólo su voz trémula y exaltada sino la fuerza de su universo *simbólico*. Si bien no se puede hacer una racionalización de la locura desde el lenguaje de la razón, se puede tratar de escuchar su voz por medio de la *experiencia* de escritores, artistas, que se desplazan en el límite de los dos lenguajes, nombres “que fascinan por el atractivo de la locura que han experimentado, que han sufrido, pero también por la relación que cada una de ellas parece haber mantenido entre el saber oscuro de la Falta de Razón y lo que el saber claro, el de la ciencia, llama locura”.⁴⁴

Lo que Foucault estaría sugiriendo, al parecer, es una especie de imperativo hermenéutico o una ética (o código) de lectura que nos permita “liberar” aquellas experiencias de la carga *patológica* mediante la que el siglo XIX, “en su espíritu de seriedad”, las ha “desgarrado”; es decir, “despatologizarlas”, regresar (mediante una “ficción metodológica”, por un “extraño golpe de fuerza”, quizá) al momento previo a la separación, al abismo de lo indiferenciado, pues “si se trata de comprender [esas experiencias] a partir de una concepción positivista [...], sólo se [nos] puede ofrecer un sentido alterado y superficial”.⁴⁵ Y en nueva alusión a Descartes, Foucault ironiza sobre aquella ficción, pero no ya desde el punto de vista epistemológico, sino literario; no del lado de la percepción y la crítica de lo sensible, sino de la *expresión* y de los poderes limítrofes y exasperantes del lenguaje.⁴⁶

Euménides, pero también puede asociarse con el frenesí erótico, como equivalente de *oistros* o *lyssa*, principalmente. *Vid.* Ruth Padel, *A quien los dioses destruyen*, pp. 38-50. // En el *Fedro* se hace alusión de manera enigmática a sus “poderes” mentales o intelectuales, donde Sócrates afirma: “no tenemos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar por palabras que nos angustien al decir que hay que preferir el amigo sensato y no el insensato [...], [pues] más bella es la *manía* (*manian sophrosyne*) que la sensatez, ya que una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres” (*Phd.* (244e-245a).

⁴⁴ Blanchot, *op. cit.*, p. 325.

⁴⁵ *Historia de la locura*, p. 21.

⁴⁶ Habrá que situar aquí históricamente el texto y los intereses de Foucault. Luego de terminar *Historia de la locura*, entre 1962 y 1966 fluyen profusamente una serie de artículos y entrevistas dedicadas a la literatura. En general,

La sinrazón toma entonces la figura de otro genio malo, ya no aquel que exilia al hombre de la verdad del mundo, sino de aquel que al mismo tiempo mistifica y demistifica, encanta hasta el extremo desencanto esta verdad de sí mismo que el hombre ha confiado a sus manos, a su rostro, a su palabra, un genio malo que ya no opera cuando el hombre quiere acceder a la verdad, sino cuando quiere restituir al mundo una verdad que es la suya propia y que, proyectada en la ebriedad sensible en que se pierde, finalmente permanece ‘inmóvil, estúpido, asombrado’.⁴⁷

En los siguientes años, principalmente los que corren entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*, de 1966, el autor de Poitiers dedicará sendos textos-homenajes a casi todos los nombres que menciona en esta parte como ejemplos de libros-cuerpos, experiencias-escritura, que muestran de manera muy peculiar estas relaciones entre locura, lenguaje y literatura; “testimonios suficientes de que todas las otras formas de conciencia de la locura aún viven en el núcleo de nuestra cultura”.⁴⁸ Casos como el de Sade, a quien en 1970 dedicará una conferencia (inédita) en

se trata de textos aparecidos en revistas especializadas (*Critique*, *Tel Quel*), algunas veces dentro de semanarios o periódicos de mayor difusión (*Libération*, *Quinzaine Littéraire*), escritos a modo de “crítica literaria”. Entre los más representativos pueden citarse: “Prefacio a la transgresión”, dedicado a Georges Bataille (aparecido inicialmente en *Critique*, 1963); “El lenguaje al infinito”, cercano a los planteamiento de Maurice Blanchot (*Tel Quel*, otoño, 1963); “Lenguaje y literatura”, conferencia pronunciada en la Universidad Saint-Louis de Bruselas, en mayo de 1964; “Jean Laplanche: Hölderlin y el no/mbre del padre”, conferencia inédita de 1962; “La prosa de Acteon”, dedicado a Pierre Klossowski” (*La Nouvelle Revue Française*, marzo de 1964); “La tras-fábula”, sobre Jules Verne (*L’Arc*, mayo, 1966); “El pensamiento del afuera”, en homenaje a M. Blanchot (*Critique*, junio de 1966), entre varios otros.

⁴⁷*Historia de la locura II*, pp. 19-20. Foucault cita en estas últimas palabras el *Neveu de Rameau* de Diderot.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

la Universidad de Buffalo;⁴⁹ de Hölderlin (“Hölderlin y el no/mbre del padre”, de 1962), de Raymond Roussel (*Raymond Roussel*, 1963), de Nerval, Van Gogh, Strindberg, de Artaud... pero sobre todo, de Nietzsche, quizá el más claro y paradigmático, en la medida en que su “caso” representa un quiebre de difícil encubrimiento para la “ideología médica” del siglo XIX.

El caso de Nietzsche es fundamental, puesto que en un tiempo en que la medicina, por la influencia positivista, asumía conocer lo que en todos los lugares y en todos los tiempos debía ser considerado como enfermedad, difícilmente tanto locura como enfermedad adquirirán en otro momento de la historia de la filosofía un carácter tan inquietante. Si la locura era imposible en la filosofía en el siglo XVII, era porque estaba *afuera* de las reglas del pensamiento y el lenguaje racional, cotidiano; ahora, cuando la práctica filosófica comienza a cruzarse con las fronteras de lo lírico, de lo fragmentario, cuyo lenguaje por antonomasia *excede* lo cotidiano, surge la posibilidad de repensar estas relaciones y ponerlas en cuestión. “El hecho de que en el interior, y desde el principio mismo –nos dice Foucault–, se hubieran colocado unas minas con el nombre de locura era algo que Descartes no podía ver de frente y, si llegaba a hacerlo, era algo que enseguida rechazaba [...]; con Nietzsche, se llega al fin a ese momento en el que el filósofo dirá: ‘Finalmente, tal vez estoy loco’”.⁵⁰

Esta problematización puede verse muy claramente en el filósofo de Sils-Maria por la presencia reiterada de una retórica-hermenéutica de “despatologización” y “patologización”, que utiliza abundantemente términos como “diagnóstico”, “fisiología”,

⁴⁹ “Sade”, Conferencia impartida en la Universidad de Buffalo, Nueva York, en Archives Michel Foucault, Institut Mémoires de l’Edition Contemporaine, Cote D15r.

⁵⁰ Foucault, “Locura, literatura, sociedad”, en *Entre filosofía y literatura*, pp. 369-393, *loc. cit.*, p. 378. Foucault dedica a Nietzsche pocos textos, pero quizá de los más importantes, como *Nietzsche, la genealogía, la historia*, de 1972, en la medida en que le proporcionan los antecedentes de su “modelo” de análisis histórico, es decir, la genealogía.

“enfermedad”, entre muchos otros. Pero también, puesto que representa un caso de inversión radical del problema de las relaciones entre filosofía y medicina, filosofía y fisiología, crítica y morbilidad, desde un replanteamiento histórico-filosófico del tema de la corporalidad; una crítica que por su misma fuerza “raya en la locura”. Y por supuesto, por sus relaciones también paradójicas con la *psicología* y por el problema de su “locura real”, locura *trágica* por excelencia, “trágica” desde el punto de vista de la compleja simbología enredada entre pensamiento y vida; pero sobre todo, trágica por el *final*...

**CONCEPTO DE “ENFERMEDAD” Y “SALUD” EN
NIETZSCHE**

I. INTRODUCCIÓN EL PROBLEMA DESCARTES¹

Para quien aporta sobre todos estos puntos una creencia plena, la prudencia cartesiana llega demasiado tarde
Nietzsche, *Fragmentos póstumos*

En su texto *Nietzsche y el espíritu latino*,² Giulio Compiani considera las referencias a Descartes en la obra de Nietzsche como determinadas por dos lecturas: la de un

¹ Las obras citadas de Nietzsche se consultaron en su mayoría en castellano (en algunos casos en inglés o francés), pero se utilizan las abreviaturas según los títulos en alemán, por ser la manera más convencional y seguida por la crítica. La tabla de abreviaturas es la siguiente: *AZS* – *Also sprach Zarathustra* (*Así habló Zarathustra*). / *EH* – *Ecce Homo*. / *FW* – *Die fröhliche Wissenschaft* (*La ciencia jovial*). – *GD* – *Götzen-Dämmerung* (*El crepúsculo de los ídolos*). / *GM* – *Zur Genealogie der Moral* (*La genealogía de la moral*). / *GT* – *Die Geburt der Tragödie* (*El nacimiento de la tragedia*). / *JGB* – *Jenseits von der Gut und Böse* (*Más allá del bien y del mal*). / *M* – *Morgenröte* (*Aurora*). / *MAM* – *Menschliches, Allzumenschliches* (*Humano, demasiado humano*). / *NCW* – *Nietzsche contra Wagner*. / *UWL* – *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (*Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*). / *VNN* – *Vom Nutzen und Vortheile der Historie für das Leben* (*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*). / *WA* – *Der Fall Wagner* (*El caso Wagner*).

² Giulio Compiani, *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004.

“Nietzsche metafísico”, animado por el ideal wagneriano del héroe romántico y la de un Nietzsche “ilustrado”, que sería propiamente el de la época de *La gaya ciencia* hasta los últimos fragmentos. Este último encarnaría la “pasión por el conocimiento” que se sobrepone al dominio del punto de vista estetizante del joven Nietzsche, bajo el cual podría verse una cierta “línea de continuidad” entre Nietzsche y Descartes, que puede leerse en términos de “superación” o incluso “matización” de la vía abierta por el francés, en vez de como antítesis inconciliable. Compiani basa su lectura fundamentalmente en una supuesta oposición cultural entre la naturaleza exaltada del misticismo germánico y la “probidad” y el “rigor” del *esprit* francés de la Ilustración (asimilable a la distinción cultural entre el “norte” y el “sur” europeo), misma que encuentra su mejor justificación en el radical antigermanismo nietzscheano de la última época. A partir del “giro ilustrado”, Nietzsche se habría inclinado por el “‘camino’ ordenado y gradual al conocimiento” (el ‘método’), en vez de seguir el camino “desordenado” de la intuición espontánea y la crítica “inspirada” y radical.³

Desde nuestro punto de vista, las referencias de Nietzsche a Descartes son mucho más irónicas: “seamos menos ingenuos que

³ Habría que ser, en nuestra opinión, reservados con este tipo de oposiciones, pues la posible inclinación al método en Nietzsche, carece ella misma, esencialmente, de ‘método’, al estar consignada en medio de la dispersión aforística y no necesariamente encontrarse valorada de la misma forma a lo largo de momentos o producciones distintas. Por otro lado, es dudoso que Nietzsche haya definitivamente seguido un programa ilustrado que privilegiaría absolutamente la “probidad del conocimiento” sobre la vía de la intuición o el instinto, lectura que se confronta, por ejemplo, en el caso del fenómeno dionisiaco. Sería reductivo y arriesgado suponer que lo relacionado con lo estetizante o ciertas “intuiciones”, justamente, sobre “lo dionisiaco”, corresponden a reminiscencias de un pasado wagneriano que Nietzsche habría definitivamente querido superar. Por otro lado, ello no implica que aquí suscribamos la opinión de un Nietzsche absolutamente estetizante y anti-metódico. Entre las múltiples “máscaras” de la escritura nietzscheana pueden hallarse esos dos registros, pero no consideramos que se reduzcan a una “oposición” o anulen otros posibles.

Descartes, quien quedó atrapado en la trampa de las palabras” (NF, 40 [10], agosto-septiembre de 1885) “vivo, *ergo cogito*” (HL, 10), o el pasaje de *La gaya ciencia* “*sum, ergo cogito*”, “*cogito ergo sum*” (FW, 276), que el autor italiano toma si no como pruebas de la alta estima que Nietzsche guardaba al filósofo francés, al menos como referencias positivas.⁴ Por el contrario, es posible ver en el primer comentario una ejemplificación de aquella célebre crítica del Dios metafísico encarnado en la gramática (vid. GD, La ‘razón’ en filosofía, 5); en el segundo, una inversión (provisional) de la primacía concedida por Descartes al pensamiento, que en el tercer comentario se expresa en términos de *equilibrio* entre las distintas partes (“sustancias”) y momentos del proceso, pero precisamente para demostrar irónicamente su inseparabilidad, los términos de la formulación misma como un *falso* problema.

Uno de los puntos considerados por el autor italiano es una supuesta “tipología” de “lo noble” basada en criterios fisiológicos, en la que se hallarían dispuestas las naturalezas “fuertes” y “mejor constituidas” del “espíritu latino”.⁵ Con base en ella, por ejemplo, se habla de una contraposición entre figuras como Descartes y Rousseau, en la que el primero representaría el aristocratismo y la “razón señorial” del siglo XVII, y el segundo, en contraste, sería expresión del instinto “plebeyo”, “feminizado” y fuertemente moralizado del período pre-democrático francés.

Más allá de las alusiones negativas de Nietzsche hacia Rousseau, evidentes en diversos pasajes de *El crepúsculo de los ídolos*, por ejemplo,⁶ la lectura que aquí se sostiene parte más bien de un anticartesianismo radical. Contrario a lo que afirma

⁴ Cf., *ibid.*, pp. 42-43, 48-51, 60-63.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 45-46.

⁶ “Mis imposibles: / Rousseau o el retorno a la naturaleza *in impuribus naturalibus* [...] Plebeyo en sus instintos más bajos y emparentado al resentimiento [...]: romántico en consecuencia, ya que tras todo romanticismo gruñe y se agita el instinto vengativo de Rousseau” (GD, Incursiones de un intemporal, 1, 3).

Compiani, no es una “oposición de vulgata” la que se halla a la base del proyecto moderno entre la *raison* y las nociones nietzscheanas de “intuición” o de “instinto”,⁷ sino en gran medida lo que está en juego en todo el programa *crítico* nietzscheano. El problema de lo *fisiológico*, podríamos decir, el del *cuero* como punto de partida radical de la investigación, supone asumir el principio de lo *orgánico* como criterio vital, en el doble sentido de naturaleza y *totalidad* (o in-separabilidad). Desde este punto de vista, el cartesianismo sería una especie de *negligencia fisiológica*, en la medida en que enuncia la separación de dos sustancias que asume como “esencialmente” distintas y somete a una por debajo de la otra, apartándose de la investigación fisiológica en provecho de una meditación *ontológica* del alma (que acentúa los principios de la “metafísica clásica” desde Platón).

Por otro lado, desde el punto de vista *psicológico*, las críticas de Nietzsche a Descartes recaen sobre todo en el problema de la identidad, expresado en la proposición *ego sum*, que según el filósofo alemán está sujeta a una “falsa” conexión causal, a una construcción retórico-metonímica que asume la existencia de un sujeto como *agente consciente* de las operaciones del pensamiento y a cuya instancia deben necesariamente remitirse los efectos. Para Nietzsche, el ‘yo’ cartesiano sería el equivalente a un “artículo de fe” sometido a los lastres de la presión religiosa y moral, y en ese sentido, expresión de la *décadence* europea hacia la cual dirigir el diagnóstico y la labor del médico cultural.

* * *

En este capítulo, intentamos abordar el problema de la salud y la enfermedad en Nietzsche tomando en cuenta 1) el nivel de lo

⁷ Cf. Compiani, *op. cit.*, p. 43

fisiológico, que implica una explicación y aclaración de los conceptos de signo y síntoma, impulso orgánico, oposiciones vigor-cansancio, crecimiento-disminución, fortaleza-debilidad, vitalidad-decadencia, entre otros, en relación con una labor crítica entendida como una hermenéutica y una semiología; 2) el nivel de lo *psicológico*, que implica una lectura del problema de la identidad, de la noción clásica del alma, el problema de la “personalidad”, la autoconciencia, la autobiografía, bajo la mirada “profunda” de la crítica de la propia subjetividad; lo que nos llevará a tratar 3) el problema de la noción de *máscara* o el *enmascaramiento* y sus diversas acepciones en la terminología nietzscheana, y cómo se van entrelazando al nivel tanto de la obra como de la vida. Por último, en 4) se exponen unos breves ejemplos del discurso médico de la época con relación a la enfermedad de la fase final, y cómo esta última se enreda de manera curiosa y paradójica con el destino del filósofo, empujándolo al escenario de la palabra arrebatada, del gesto inmóvil y la expresión borrada del rostro, en medio del desenlace trágico y su retirada dolorosa y prolongada.

II. NIETZSCHE COMO FISIÓLOGO

Muy a menudo me he preguntado si, considerada en su totalidad, la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, más que una interpretación y un *malentendido del cuerpo*.

Nietzsche, *La gaya ciencia*

Conozco pocas preguntas tan atractivas como la que interroga por la relación entre salud y filosofía...

La gaya ciencia

El tema de lo fisiológico en Nietzsche es fundamental puesto que supone una revalorización filosófica de la historia del cuerpo a partir de su dimensión orgánica, frente al tratamiento accesorio de la metafísica clásica que lo hacía girar alrededor del problema del alma o del pensamiento. Entender el cuerpo orgánicamente, fisiológicamente, implica pensarlo como lugar o espacio de impulsos sensibles que en su interrelación producen los fenómenos vitales en su conjunto, incluidas las manifestaciones de tipo psíquico o intelectual. Pero el *malentendido* histórico, a decir de Nietzsche, la *negligencia* fisiológica que arrastra consigo el pensamiento occidental, parte del nivel de la formulación misma de los problemas, que en aras de la lógica o

la gramática soslayan la dimensión *retórica* que los atraviesa como fenómenos de discurso. Por esto la crítica a los postulados de la metafísica occidental supone una radical crítica del lenguaje que ante todo busca reactivar esa lectura, tomar en consideración los *signos*, las huellas históricas, las *marcas* visibles en el cuerpo, para determinar lo tocante a su “estado de salud”, hacer el “diagnóstico” del “cuerpo de Occidente” (de la cultura, del pensamiento, de la filosofía) *desde* una lógica o una *escritura* del cuerpo que en la medida en que arrastra consigo todas las manifestaciones vitales se piensa no sólo desde la plenitud silenciosa del ejercicio intelectual, sino desde el *llamado* incisivo, a menudo punzante y doloroso de *la vida*.

El concepto de *vida* en Nietzsche es tomado en su integridad, como *polaridad dinámica*; es decir, conjunción y lucha de estados diversos a menudo caracterizados como “opuestos”; como un espacio en el que se hallan presentes, en mayor o menor intensidad –en el caso que aquí nos ocupa– los estados de “salud” y “enfermedad”. Esto representa un desplazamiento respecto a las concepciones ontológicas o cualitativas –presentes en las culturas clásicas–, según las cuales la enfermedad es un mal que se combate y expulsa, hacia una noción que re-significa su relación con la salud bajo una presencia siempre variable pero constante, en mayor o menor proporción, en el cuerpo y en la vida. Todo esto conduce a Nietzsche a plantear su concepto fisiológico-filosófico por excelencia de *gran salud*.

En lo que sigue intentaremos ver cómo se ponen en juego estas relaciones y mostrar cuáles son las lecturas que permiten ubicar a Nietzsche bajo el disfraz o la máscara del “fisiólogo”, para después ver cómo esto se relaciona con el nivel del “alma” o de la *psique* (y de la crítica “psicológica”) y cómo estos fenómenos se van desarrollando paralelamente a lo largo de sus distintas circunstancias vitales.

* * *

Para Nietzsche, el pensamiento ha sido una práctica que históricamente se ha deseado ejecutar en *silencio*, en la neutralidad solemne de la meditación. Los motivos o gestos dominantes de la historia de la filosofía obedecen a esta abstracción fundamental, a este “poner entre paréntesis” las singularidades en sus múltiples voces susurrantes, para hacer emerger lo permanente, el “ideal”, la única palabra desnuda que pueda ser escuchada en medio del desierto de la univocidad. Cuando Platón afirma que las voces de los prisioneros en la caverna emulan las sombras e impiden el ascenso, sugiere una ascesis solitaria, abstraída en su mutismo por el propósito supremo; hay que callar para poder hablar, para rescatar a la dialéctica de la sonoridad exigua de la opinión, de los atavismos milenarios del cuerpo.¹ Para Aristóteles, por ejemplo, la condición de lo político equivalía a un silencio de la esfera privada del cuerpo: lo económico, el *oikos*, al mismo tiempo como interrupción y necesidad de la actividad esencialmente libre de la palabra (pública).² El propio concepto de las *meditaciones* carte-

¹ En el libro VII, Sócrates menciona en su descripción de los prisioneros: “unos hablan y otros callan”. Y, prosigue: “si *dialogaran* entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?” (*Rep.* VII, 515b). El subrayado es nuestro.

² Esta distinción, como señala Hannah Arendt, en el evidente contexto de la oposición entre lo público y lo privado, es igualmente una variante de la distinción más antigua entre *pathos* y *logos*, entre lo corporal, como espacio dominado por las pasiones, las necesidades materiales y los procesos fisiológicos, y lo espiritual, como lugar de origen de la racionalidad. Resulta curioso en este caso cómo en el juego de asociación de las oposiciones se presenta una inversión entre el orden de la libertad, especulativa, racional, y uno de los predicados tradicionales del ser: el orden de lo necesario, ubicado del lado de la materialidad y la “economía” familiar (entendida como “economía del cuerpo”) –de la misma forma en que se destaca una identidad griega, inconcebible a los ojos de los modernos, entre lo natural y lo social–. Problema complejo, no obstante, en el que no nos detendremos aquí. Lo que la lectura de la pensadora alemana pone de relieve es cómo entre las sociedades griegas las dos esferas no se presentaban simultáneamente, como sí lo harán en la modernidad, como correlación y coexistencia (o disolución de la oposición) en el contexto del auge de lo social –disolución que se encuentra en

sianas lleva a su práctica más acabada y radical este tipo de ascética: el *omnibum dubitare*, que deriva el *cogito* como la certeza fundamental, parte de la ausencia “de toda preocupación”, de la “libertad” prodigada por un “reposo tranquilo y una apacible soledad”, desde donde pueda ser valorada “con precisión” la naturaleza engañadora de lo corporal.³ Kant, por su parte, representa la soberanía trascendental de un ego “fantasmal” –según expresión de Thomas de Quincey–,⁴ retirado por completo a la insensibilidad cotidiana del cálculo.

En suma, a través de los distintos momentos de la historia de la filosofía siempre se reproduce una distancia, un silencio, una “declaración de hostilidad” a la corporalidad,⁵ que separa a la práctica filosófica de su indómito *llamado*, que *elude su problematización* y conjura la incomodidad de un lenguaje que lleva a

la base de la noción de *biopolítica*. Bajo este concepto, dice, “las dos esferas fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida” (*vid.*, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2009, pp. 39-48, *loc. cit.*, p. 45). Por el contrario, un concepto como el de “economía política” habría sido descartado por Aristóteles, puesto que “habría sido una contradicción de términos: cualquier cosa que fuera ‘económica’ en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto material” (*ibid.*, p. 42).

³ Una vez que Descartes ha sido capaz de poner entre paréntesis su existencia completa, hay que evitar, dice, “que este engañador pueda inculcarme nada”, y luchar contra toda la “pereza que me lleva a mi vida ordinaria; como el prisionero que disfrutaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que estaba durmiendo, teme que se le despierte y sigue cerrando los ojos con estas dulces ilusiones [...], no sea que tras el plácido descanso haya de transcurrir la laboriosa velada no en alguna luz, sino entre las tinieblas inextricables de los problemas suscitados”, *Meditaciones*, I, p. 12.

⁴ En su relato biográfico de Kant, de Quincey caracteriza al cuerpo del filósofo alemán como “acostumbradamente agotado”, y ve en sus últimas palabras –“¡Basta ya!”–, un *gesto* sumamente característico: “¡Grandes y simbólicas palabras [...] de quien había sufrido largo tiempo!”, Thomas de Quincey, *Los últimos días de Immanuel Kant*, p. 107. Independientemente de la precisión o fidelidad biográfica del texto de De Quincey, lo que aquí interesa es la simbología ofrecida por su testimonio, la profundidad del gesto mismo.

⁵ *Vid.* GD, “La moral como contranaturaleza”, 2.

voltear y perder de vista las esencias en su sublime encanto luminoso. Se puede dudar de y *a partir* del cuerpo, tomar su modelo para describir el comportamiento del proceso especulativo; pero el cuerpo, como tal, el cuerpo *enfermo*, profundamente *vital*, es algo con lo que *no se puede pensar*; lo “otro” intolerable, la *marca* repugnante de la fatalidad...⁶

Hacia una hermenéutica-retórica de la corporalidad

La problemática del cuerpo atraviesa de modo central la meditación nietzscheana (como “hilo conductor”) en la medida en que no se trata de otra cosa, en sus términos, que del problema de *la vida*; es decir, la propia experiencia del *padecer* del cuerpo (*pat-hos*)⁷ como *impulso* para la vida, como premisa y conclusión del “argumento” de la vida como *problema*. Nietzsche lo piensa de esta forma al referirse a esas intensas experiencias de la lucha del cuerpo, de un cuerpo marcado, conmocionado, enfermo, arrasado por los más diversos rincones de una Europa áspera y climáticamente dura: “[tras todo ello] ya no existe la confianza en la

⁶ La expresión más acabada para Nietzsche de este gesto de exclusión, como se sabe bien, lo constituye la moral cristiana, que valora como despreciable la corporalidad y decide erradicar de sí su “perniciosa” influencia; fenómeno que se puede constatar con elocuencia en el comportamiento ascético de mártires y santos, algunos de los cuales han estado absolutamente entregados a la “misión” de *despegarse* del cuerpo en vida, incluso. Este tipo de degeneración, que constituye una de las manifestaciones más “bajas” y “mezquinas” del ideal ascético, podría ser simplemente negada y tildada por Nietzsche de ridícula, pero tiene una invaluable importancia desde el punto de vista semiótico-fisiológico: “La enemistad con respecto a la sensualidad es, [por sí misma], un *síntoma* que hace pensar”, *GD*, “La moral como contranaturalidad”, 2.

⁷ El *páthos* trágico no es un pesimismo hueco, pasivo o como Nietzsche llamaba, “de la debilidad”, a la manera de Schopenhauer, sino que, como lo advierte Eugen Fink, una *experiencia* “que lleva a la afirmación de la vida, incluso dentro de un asentimiento a lo terrible y doloroso, a la muerte y el hundimiento”, E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 21.

vida: la vida misma se ha convertido en *problema*” (*FW*, Prólogo, 3).⁸

La noción de “cuerpo” en Nietzsche “incorpora” indisolublemente las esferas de vida y obra, experiencia y pensamiento, pasión y lenguaje, tradicionalmente sujetas a distinción, pero en su caso entendidas como momentos, disposiciones o “grados” de una misma unidad *orgánica*. En la misma línea del argumento de la abolición del mundo aparente, seguida de la crítica a los postulados metafísicos tradicionales del “mundo verdadero”, Nietzsche entiende la relación de oposición de los conceptos asociados al cuerpo y a la vida (incluida la propia), más como una serie de encadenamientos retóricos (se llegará más adelante) que como una *necesidad* lógica.

En uno de los escritos póstumos de 1887 señala esta lectura, respecto al planteamiento tradicional del principio de no contradicción —el más “seguro y estable” de todos los principios lógico-filosóficos—: frente a la proposición acerca de que “somos incapaces de afirmar y negar una sola y misma cosa”, Nietzsche

⁸ El griego *probállein*, como advierte G. Colli, tiene alternativamente el sentido de proponer un enigma, a modo de los misterios adivinatorios del oráculo, y también, en su versión más secularizada, proponer una pregunta o un desafío dialéctico. Cf. Colli, “El *pathos* de lo oculto”, en *El nacimiento de la filosofía*, pp. 63-74; “Misticismo y dialéctica”, en *ibid.*, pp. 67-89; *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, 1998: pp. 347-375. En Nietzsche la vida misma es un auténtico enigma, seductor, tenebroso y bello a la vez, al que dedica el conjunto de su meditación y al que, en su oscuridad, muchas veces “ilumina” racionalmente, proponiendo a sus lectores o interlocutores asumir las consecuencias de su desafío, un desafío muchas veces “dialéctico”. Estos sentidos del término podrían leerse a la luz del siguiente pasaje de *Ecce Homo*: “La fortaleza [...] encuentra una especie de *medida* en los adversarios que necesita; todo crecimiento se delata en la búsqueda de un adversario —o de un problema— más potente, pues un filósofo reta a duelo *también* a los problemas” (*EH*, “Por qué soy tan sabio”, 7 [p. 31]). O, asociando más la primera de esas acepciones, en una carta de 1886: “es *algo* llevar a la palabra problemas que, como los míos, son hasta tal punto mudos de nacimiento y tienen ese carácter de esfinge” (*CO V*, 763, 14 de octubre de 1886, p. 230); que se puede complementar con lo que Nietzsche reservaba para los “filósofos del futuro”: “forma parte de su naturaleza el *querer* seguir siendo enigmas en algún punto” (*JGB*, 42 [p. 71]).

afirma que se trata de “una ley empírica y subjetiva: no la expresión de una ‘necesidad’, sino sólo de una incapacidad” (NF, 8 [2]: 53, otoño de 1887). Tenemos las cosas que nos son “dadas” en la experiencia; ahora bien, ¿por qué tendemos a pensar que su “origen” *tiene* que estar en algo fuera de ellas; que *necesariamente* hay algo que las trasciende, que se les *opone*, que se les *distingue*? La lógica cree, dice Nietzsche, instintivamente en la existencia de las cosas y *enseguida* le opone una conceptualización, una reconstrucción o formalización de la experiencia que al mismo tiempo es considerada anterior, su condición de existencia o “fundamento”; pero “dado que no captamos esto —sostiene—, sino que hacemos de la lógica un criterio del ser verdadero, procedemos a afirmar como realidades todas aquellas hipóstasis: sustancia, atributo, objeto, sujeto, acción, pensamiento, alma, etc.; esto es, a concebir un mundo metafísico, que es un ‘mundo verdadero’ (—esto, sin embargo, es una vez más el mundo aparente...)” (NF, 8 [2]: 55-56, otoño de 1887).

Siguiendo estas premisas, la historia de la filosofía sería la historia del desenvolvimiento de las distintas “hipóstasis”, cuyo origen se encuentra en el mundo sensible, en la experiencia de lo más “inmediato”, en lo corporal. Paradójicamente, no obstante, el cuerpo y sus deseos siempre han sido su revés oscuro, su “costado vergonzoso”, aquello en lo que había que tratar de leer lo menos posible para acercar al pensamiento a su estadio supremo e incondicionado. ¿Cómo un discurso que aspiraba a la “verdad” —reflexionaba la lógica clásica—, a la “eternidad” de los universales, que buscaba un “fundamento”, los conceptos “más altos” (más “vacíos”: “el último humo de la realidad adelgazada” [GD, “La ‘razón’ en filosofía”, 4]), podía hacer residir el valor de su práctica en la inestabilidad de los afectos, en la secreción de los humores, en la alteración de los apetitos, en la impetuosa febrilidad de los instintos, en la naturaleza “accidental”, en suma, de la corporalidad? Y, a la inversa: ¿cómo esta última podría proceder si no de algo “superior”, que capture por un momento sus incesantes variaciones y le infunda la dignidad de un origen, una luz de impertertable realidad? “*Il faut tuer les passions*”, sentencia Nietzsche

irónicamente a propósito de este razonamiento filosófico (cf. *GD*, “La moral como contranaturalidad”, 1), apartarse del cuerpo, confinarlo a su perpetua indiferencia y no escucharlo más que en la medida de su silencio, bajo la condición inalterable de la *salud* (Nietzsche lo comparaba con el célebre gesto de Odiseo: utilizar “cera en los oídos”, para resguardarnos de la “música embriagadora” del cuerpo y su canto de sirenas [cf. *FW*, 372]).⁹

Esta imposición de silencio a lo corporal tiene que ver con un concepto de “salud” meramente *negativo*: como ausencia de su estado opuesto, la enfermedad; cuerpo ausente incluido en el concepto de salud como corporalidad silenciosa —y que, por “extrapolación” (se llegará más adelante) definirá los términos mismos de la “salud del alma”. Según este concepto se dice que, bajo el pleno equilibrio de las funciones orgánicas, el cuerpo está como “dormido”, replegado en su mutismo, que tiende a mantener hasta que la inercia se desboca y el “llamado” del cuerpo aparece con toda plenitud.¹⁰ El “ocultamiento de los *signos* del cuerpo” (Klossowski), el olvido de los procesos mórbidos o, lo que Nietzsche llama la “exclusiva voluntad de salud”, serán para el filósofo de

⁹ El contexto del pasaje es el siguiente: “Antiguamente los filósofos tenían miedo de los sentidos [...], pensaban que seducían a alejarse de *su* mundo, el frío reino de las “ideas”, hacia una peligrosa isla del Sur: donde, como temían, sus virtudes filosóficas se derretirían como la nieve bajo el sol. ‘Cera en los oídos’, ésta fue aproximadamente la condición para filosofar; un auténtico filósofo dejaba de escuchar a la vida: en la medida en que la vida es música, *negaba* la música de la vida —es una vieja superstición de filósofos considerar que toda música es música de sirenas.”, *FW*, 372 [p. 389]. Sin embargo, cabrá decir que, si bien los filósofos se han deleitado de esa sublimidad de las notas melódicas del alma y su sonido celestial, el eco del cuerpo y su voz discordante no han dejado de asediar la aparente armonía de la totalidad, y en cada intento de ruptura, de exclusión, se menciona insistentemente su callada reminiscencia, se mantiene su recuerdo en la *retórica* (vid., por ejemplo, Mónica Cragnolini, “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad”, pp. 109-113).

¹⁰ Algo semejante sostiene por ejemplo Georges Canguilhem, cuando dice que “la salud es la vida en el silencio de los órganos y, por consiguiente, lo normal biológico sólo es revelado por las infracciones a la norma; sólo hay conciencia concreta o científica de la vida por obra de la enfermedad”, Canguilhem, *op. cit.*, p. 86.

Sils-Maria *signos* de “barbarie” y “retroceso” (*FW*, 120), en la medida en que esa voluntad ha funcionado como uno de los *presupuestos* clave que ha permitido el exilio de lo corporal, su reclusión y confinamiento; “cuando de la anemia se hace un ideal – señala en *Ecce homo*–, y del desprecio del cuerpo ‘la salud del alma’, ¿qué es esto más que una *receta* para la *décadence*?” (*EH*, “Aurora”, 2). Esto es, al omitir la enfermedad, el *cuerpo enfermo* de la reflexión filosófica, se estandariza un concepto de salud imposible de aplicar a los cuerpos individuales, en su singularidad y en la diversidad de experiencias que constituyen, y se *trans-pone* necesariamente, mediante un uso *retórico* (metafórico-metonímico), al resultado de la abstracción, esto es, al alma. Nietzsche argumenta: “no existe una salud en sí misma [...], existen incontables saludes del cuerpo; y cuanto más se permita de nuevo al hombre individual e incomparable levantar su cabeza, cuanto más se olvide el dogma de la ‘igualdad de los hombres’, más se perderá también el concepto de una ‘salud normal’ [...]. Sólo entonces llegará legítimamente el tiempo en el que se podrá reflexionar acerca de la salud y la enfermedad del *alma*” (*FW*, 120).¹¹

La importancia que tiene la crítica del lenguaje en la argumentación nietzscheana es absolutamente central, y constituye una proyección preliminar de sus apreciaciones fisiológicas. Desde la perspectiva de Nietzsche, el lenguaje es un producto netamente *sensible* (o cuyo “origen” es sensible), absolutamente inseparable de las experiencias individuales, naturales, sociales, culturales, y en tanto tal, una “expresión”, “designación” o “figuración” de la corporalidad. La cercanía de conceptos como *retórica*, *semiótica* (o *semiología*), en relación con los criterios de valor fisiológicos, se hace patente en diferentes destellos a lo largo

¹¹ El subrayado es nuestro. Cabe aclarar aquí que Nietzsche no niega necesariamente la existencia del alma, como podría deducirse de una crítica basada en la omnipresencia de lo corporal; antes bien, al disolver la relación de oposición que la filosofía ha establecido tradicionalmente sobre ambos conceptos, Nietzsche problematiza sobre el alma de forma distinta, entendida como un estado de los propios procesos fisio-psicológicos: como carácter, temple o temperamento, o *pathos*. Más adelante se verá con detalle todo esto.

de sus dispersiones aforísticas. Como señala Paul de Man: “la clave para la crítica nietzscheana de la metafísica [...] radica en el modelo retórico del tropo o, si se prefiere llamarlo de esta manera, en la literatura como el lenguaje que de modo más explícito se funda en la retórica”.¹²

En su texto de 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, Nietzsche caracteriza al lenguaje como un proceso en donde intervienen impulsos nerviosos que se transforman en imágenes, sonidos, figuras, palabras, dispuestas arbitrariamente por convenciones culturales que han sido fijadas a lo largo de múltiples generaciones, sin ninguna relación con la esencia de las cosas. El lenguaje es entendido como convencional, *metafórico*; opera por saltos, desplazamientos, extrapolaciones de una esfera de entendimiento a otra, transposiciones organizadas “conceptualmente” de una manera extraordinariamente creativa, pero en donde no hay ninguna relación de “causalidad”, ninguna “expresión”,¹³ ninguna “adecuación”, sino, a lo sumo, una “conducta estética” (que, señala, no es aceptada como tal).¹⁴ Este escepticismo

¹² Paul de Man, *Alegorías de la lectura*, pp. 18-19, 132.

¹³ La *expresión* es, en su propio proceso de constitución, una metáfora de los estados internos, pulsionales. Desde el punto de vista de Georges Bataille: “si un hombre comienza a seguir un impulso violento, el hecho de que lo exprese significa que renuncia a seguirlo al menos durante el tiempo de la expresión. La expresión pide que se sustituya la pasión por el signo exterior que la figura. El que se expresa debe por lo tanto pasar de la esfera ardiente de las pasiones a la esfera relativamente fría y somnolienta de los signos”, “La locura de Nietzsche”, en *Acéphale*, p. 158.

¹⁴ Aquí Nietzsche introduce la contraposición entre el “hombre racional” y el “hombre intuitivo”. Mientras el hombre racional se muestra “angustiado ante la intuición”, “poco artístico”, sin saber cómo controlar esa irrefrenable “hueste de metáforas” que en todo momento asedian su intelecto desafortunadamente, el hombre intuitivo que se entrega a esa voluntad estética, “actúa más regiamente que un rey en la realidad [...]”; se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin causar daño, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojoneros de la abstracción de tal manera que, por ejemplo, designa al río como el camino en movimiento que

lingüístico, profunda y radicalmente retórico del Nietzsche de los primeros años, está completamente atravesado por valoraciones *fisiológicas*: dominado por un vínculo inalterable con la sensibilidad, con la perspectiva del cuerpo, es un lenguaje de lo pulsional, de excitaciones nerviosas, conjuntos de relaciones que se perciben como efectos que desencadenan, a su vez, todo el proceso tropológico: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta” (*UWL*, 1). Cuerpo-imagen-sonido-figura, relacionados cíclicamente en interdependencia y remisión infinita (“alegórica”, diría de Man),¹⁵ y alrededor de ello lo conceptual, orbitando incesantemente en el satélite de la figuración.¹⁶

lleva al hombre allí donde habitualmente va. Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre [...], ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indignación” (*UWL*, 2).

¹⁵ Esta condición “alegórica” del texto filosófico, según de Man (y por extensión el propio texto de Nietzsche), es una consecuencia de su naturaleza retórica, la aceptación de su propia función autodestructiva: la filosofía entendida como “una reflexión interminable sobre su propia destrucción a manos de la literatura”. La lectura alegórica es ese ejercicio infinito sobre el texto de un balanceo entre lo irónico y lo literal, el “suspense interminable” entre la verdad y la muerte de esa verdad que enuncia: un “desplazamiento infinito de una serie de inversiones retóricas sucesivas que, por la repetición interminable de la misma figura, se mantiene en suspense [...], que se afirma a sí misma como figura [...] y amenaza [con su] destrucción inmediata”, P. de Man, *op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁶ Nietzsche alaba especialmente su texto de *Zarathustra* por su “poderosa fuerza para el símbolo”, no desarrollada a tal grado “nunca antes” –según su propio decir–, y, sobre todo, por su invaluable aporte dentro de la esfera de la meditación filosófica, de suponer el “retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración” (*EH*, “Así habló Zarathustra”, 6). Pero por otro lado, y es en esto en lo que constituye su proyecto de “glosario” del *Zarathustra*, la “mirada lejana” del símbolo, el “altísimo” desarrollo de la figuración y la perspectiva, encuentra un “reajuste de la mirada” en *Más allá del bien y del mal*, obra a la que Nietzsche no rehúye en calificar de “conceptual”, en la que el ojo se “impacta” sobre los problemas, “casi choca con su objeto” (Andrés Sánchez Pascual, Introducción a *JGB*, p. 9) examinándolo a profundidad *psicológica* y

La crítica radical del lenguaje de la filosofía (al que en otra parte califica como un lenguaje “enfermo”, por el mismo olvido de su condición tropológica),¹⁷ en la medida en que buscaba desenmascarar los presupuestos pre-lógicos y pre-lingüísticos y develar su naturaleza retórica, no puede sino partir de la perspectiva del cuerpo, seguir su tejido, “retener ese hilo de Ariadna en el laberinto [de] los impulsos”.¹⁸ Como señala Nietzsche en uno de los escritos póstumos: “Es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como *hilo conductor*, [pues] es el fenómeno más rico, el que permite una observación más clara” (*NF*, 11, 40 [50]).¹⁹ O, en otra formulación: “Es de importancia decisiva [...] que la cultura sea comenzada en el lugar debido —no en el alma: el lugar preciso es el cuerpo, el gesto, la dieta, la *fisiología*...” (*GD*, “IncurSIONES de un intempestivo, 47).

Otro eje fundamental de la crítica nietzscheana del lenguaje lo constituye el análisis de la figura de la *metonimia*, que alude a

del que elabora abiertamente conceptos indispensables para la crítica. No obstante, de lo que se trata es de tomar esos “conceptos” no en su forma lógica tradicional, que abstraen el objeto y se apropian de él con perspectivas de generalidad, sino en su naturaleza semiológica, como “ficciones convencionales, con fines de *designación*, de entendimiento, pero *no* de explicación” (*JGB*, 21). El primer subrayado es nuestro.

¹⁷ El desconocimiento o negación de esta condición artística constituye uno de los primeros “síntomas” de la indigencia y degeneración del lenguaje, como se formula en *Richard Wagner en Bayreuth*: “El lenguaje está enfermo y la opresión de esta monstruosa enfermedad pesa sobre todo el desarrollo humano. El lenguaje ha debido recorrer toda la escala de sus posibilidades para abarcar el reino del pensamiento, es decir, justamente lo opuesto al sentimiento, alejándose de esa forma de las fuertes manifestaciones del sentimiento, que en los orígenes se podía expresar en toda su sencillez [...] El lenguaje se ha convertido por doquier en una fuerza en sí que ahora aferra con brazos espectrales a los hombres [...], apresados por la locura de los conceptos generales [...]. Así la humanidad añade a todos sus dolores el sufrimiento de la convención, es decir, concordar en palabras y acciones, pero no en sentimientos” (*RWB*, 5).

¹⁸ Pierre Klossowski, “Los estados valetudinarios en el origen de una semiótica pulsional”, en *Nietzsche y el círculo vicioso*, pp. 29-60, *loc. cit.*, p. 41.

¹⁹ *KSA*, 11, 40 [50], p. 635.

los procedimientos de abstracción y al principio de causalidad. Uno de los ejemplos que Nietzsche menciona es la propensión platónica del paso del *eidós* a las *ideai*, de las “formas visibles” a las “formas ideales” como causa. Las cosas sólo nos son accesibles por sus *efectos*, dirá el pensador turinés, por las relaciones que producen los impulsos al chocar entre sí, a los que no les corresponde “naturalmente” una causa que esté depositada en el mundo con anterioridad; no hay ese “fundamento originario” que subyace a las cosas como su naturaleza más íntima; la suma de experiencias y milenios de convención arraigados en los usos del lenguaje, así como un abuso del poder de la figuración, han permitido pensar en estas relaciones como “dadas por naturaleza”, por una *falsa* inferencia metonímica: “Los *abstracta* provocan la ilusión de que ellos son la esencia, es decir, la causa de las propiedades, mientras que sólo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada” (*DR*, VII, § 446).²⁰ Lo único que tenemos son relaciones de relaciones, no “principios causales”, no “cosa-en-sí”, sino cosas necesariamente en relación con otras cosas, que sólo nos “indican”, nos “señalan”. Como dice Nietzsche en su *Curso sobre retórica*: “el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una *señal* que le parece predominante” (*DR*, III, § 427).

En este punto, la retórica nietzscheana se revela como una suerte de *hermenéutica semiológica*: los “objetos” del mundo no están dados “puros”, ni independientes, ni aislados, sino que son entidades radicalmente lingüísticas, es decir, *signos*;²¹ codificados y decodificados desde lo más *inmanente* de la corporalidad a través de impulsos y excitaciones nerviosas, “*huellas* pulsionales

²⁰ Esta relación entre lo metafórico-metonímico, es lo que Paul de Man denomina “el paso de una estructura paradigmática basada en la sustitución, como la metáfora, a una estructura sintagmática basada en la asociación contingente, como la metonimia”, *vid.* “Semiología y retórica”, en *op. cit.* pp. 15-33

²¹ En este punto, Nietzsche podría ser considerado uno de los precursores de las teorías estructuralistas sistematizadas especialmente por Saussure alrededor de cincuenta años más tarde.

que equivalen a signos [...], totalmente dependientes de esa excitación, y [que] sólo se producen merced a su coincidencia con huellas reexcitables”.²² Así pues, una especie de *semiología somática* o *semiótica pulsional* –según expresión de Klossowski–, que sigue atentamente la lectura del cuerpo y busca descifrar su misterio en las indicaciones fisiológicas. Nietzsche menciona en uno de los escritos póstumos:

Lo esencial es la creación de formas, que *representen* numerosos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos. *Todos los movimientos son los signos de un acontecimiento interior; y cada movimiento interior se expresa* por análogas *modificaciones* de formas. *El pensamiento* no es aún el acontecimiento interior mismo, pero a su vez no es más que *una semiótica correspondiente a la compensación de poder de los afectos* (NF, 12 [28-29], otoño 1885-primavera 1886).²³

Desde este punto de vista, dado el supuesto de esta red de relaciones retóricas entre procesos de sustitución, inferencia, transposición, imitación e *interpretación*, lo que Nietzsche busca en el mundo y en los textos, no son premisas o elementos que puedan ser fundadoras de un nuevo “sistema conceptual” (dado que por la naturaleza metafórica del lenguaje todo se traslada sin control, escapa constantemente),²⁴ sino básicamente signos sus-

²² Klossowski, *op. cit.*, p. 55.

²³ Abundando en esta crítica de la noción de causalidad, desde el punto de vista de su valor específicamente semiológico, Nietzsche menciona en *Mas allá del bien y del mal*: “Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este *mundo de signos* lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un ‘en sí’, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*” (JGB, 21). El primer subrayado es nuestro.

²⁴ Se usan comillas en virtud de que, desde ciertas perspectivas, como la de G. Deleuze, R. Koselleck, por ejemplo, Nietzsche es un fabricante de conceptos, cuya filosofía no puede ser vista sin dejar de reconocer su valor en tanto que forjadora de herramientas de análisis para la crítica cultural.

ceptibles de valoración dentro de una escala de apreciaciones psicológicas o fisiológicas; es decir, relevantes en torno al *problema* de la vida, del cuerpo. Cuando menciona que “no existen fenómenos morales, sino interpretaciones morales de los fenómenos”, lo que busca es el *valor* de esas interpretaciones, en función de ciertos criterios de decadencia y elevación: no le interesa el juicio moral en sí mismo, incluso lo descarta como un “contrasentido”, pero, declara, “conserva un valor inapreciable como *semiótica* [...] La moral [como] *lenguaje de signos*, simple sintomatología”.²⁵ Como cuando lee a San Agustín, refiriéndose al fenómeno del cristianismo: “se le ven las entrañas: me encuentro allí con la curiosidad de un médico y un fisiólogo radical” (*CO*, v, Carta a Franz Overbeck, 31 de marzo de 1885).²⁶ O, para decirlo en resumen con *La gaya ciencia*:

Puede considerarse a todos esos audaces absurdos de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, siempre, en primer lugar, como *síntomas* de determinados cuerpos; y aunque este tipo de afirmaciones o negaciones del mundo realizadas globalmente, evaluadas *científicamente*, carezcan del más mínimo sentido, son capaces de ofrecer al historiador y al psicólogo valiosos *síntomas*, *en tanto signos*, del cuerpo, de sus éxitos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contrario, de sus inhibiciones, cansancios, pobreza, de su presentimiento del fin, de su voluntad de fin (*FW*, Pról., 2).²⁷

²⁵ El subrayado es nuestro.

²⁶ En *Más allá del bien y del mal* elabora esa impresión: “En [fenómenos] como el protestantismo entero [...] hay ese oriental-estar-fuera-de-sí que se presenta en un esclavo inmerecidamente agraciado o elevado, por ejemplo en San Agustín, el cual carece, de una manera ofensiva, de toda aristocracia de gestos y de deseos” (*JGB*, 50).

²⁷ El subrayado es nuestro. En *Ecce Homo* Nietzsche utiliza este concepto para referirse a su recepción de los pensamientos y las figuras de Wagner y Schopenhauer: “yo agarré por los cabellos [...] dos tipos famosos, [...] con el fin de expresar algo, con el fin de tener en la mano unas cuantas fórmulas, signos, medios lingüísticos más”. Y más adelante, lo ilustra con un caso emblemático: “como Platón se sirvió de Sócrates, como de una semiótica para Platón” (*EH*, “Las Intempestivas”, 3). O, en el lenguaje de su *Zaratustra*, por

Nietzsche entendía la actividad crítica como una práctica de tratamiento y *diagnóstico*. Como médico y fisiólogo, su intención es auscultar, observar, tomar el pulso de la cultura europea aquejada por el devastador síndrome nihilista, escuchar síntoma por síntoma, captar las señales, leer los signos resultantes, “grabar signo tras signo”, codificados en el cuadro noso-gráfico de la crítica. Como menciona en el *Crepúsculo de los ídolos*, golpear levemente con el martillo, “sorprender los secretos de los ídolos” y “escuchar su sonido vacío” (cf. *GD*, Prefacio), para detectar ese *signo* que busca anunciar, “pronosticar lo que va a ocurrir; [que] anamnesia lo que ha ocurrido [y va a] diagnosticar lo desarrollado actualmente”.²⁸ En este sentido, no posa su mirada ya sobre la “verdad”, el “bien” o la correcta administración de la ciudad, sino sobre el cuerpo y la vida. Por lo tanto, las valoraciones que resultan del estudio de los niveles de morbilidad, no basan ya su criterio de análisis en los tradicionales dualismos metafísicos alma-cuerpo, verdad-error, esencia-apariencia, sino en otro tipo de oposiciones, estrictamente fisiológicas: fortaleza-debilidad, vigor-cansancio, crecimiento-disminución, vitalidad-decadencia, *salud-enfermedad*: “Sigo esperando a un *médico* filósofo —declara—, en el sentido excepcional de la palabra —un médico que se dedique al problema de la salud total de un pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad— que tenga alguna vez el coraje de llevar mi sospecha hasta el final y atreverse a formular el siguiente aserto: en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la ‘verdad’, sino de algo muy diferente, digamos, de la *salud*, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...” (*FW*, Prólogo, 2).

Experiencia de lo corporal

decirlo de alguna manera, grabar “signo sobre signo”, “en tablas de bronce” (*EH*, “Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo”, 3).

²⁸ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 131.

y afirmación de la subjetividad
La gran salud

...convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en *mi* filosofía...
Ecce Homo

La oposición metafísica entre cuerpo/alma y la acuñación de un concepto meramente negativo de la salud, es visto por Nietzsche como uno de los grandes síntomas de la enfermedad nihilista europea que se ha propagado por más de dos mil años, ante la que el filósofo de Sils-Maria intenta aplicar su propio concepto terapéutico. Frente a la tradición “aséptica” de la corporalidad, “odontológica” respecto a la sensualidad (“ya no admiramos a los dentistas que arrancan los dientes para que no duelan...” [GD, “La moral como contranaturaleza”, 1]),²⁹ Nietzsche sostiene un concepto positivo y *afirmativo* de la salud, que la entiende como presencia y *llamado* del cuerpo desde el punto de vista de la plenitud y la sobreabundancia de fuerzas. La enfermedad no es vista ya como la negación de ese estado, o como esa situación indeseable que expone la realidad corporal en su versión más terrible y más cruda, en su indefensión y absoluta desnudez; y que debemos evitar a toda costa en orden a conjurar sus efectos deletéreos, sino que salud-enfermedad están mutuamente referidas bajo perspectivas siempre distintas, a veces complementarias, a veces contrapuestas, en todo caso bajo una coexistencia “sin ser un antagonismo mutuo ni una cordial convivencia” (Klossowski). Como Nietzsche expone en su autobiografía: “Desde la óptica del enfermo, [hay que] elevar la vista hacia conceptos y valores *más*

²⁹ GD, “La moral como contranaturaleza”, 1. El contexto es el siguiente: “Destruir las pasiones y los deseos a causa de su estupidez, nos parece hoy simplemente la forma más aguda de la estupidez [...]; extirpar las pasiones de raíz equivale a extirpar la vida de raíz [...]; ya no admiramos a los dentistas que arrancan los dientes para que no duelan”.

sanos, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica*, bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence*” (EH, “Por qué soy tan sabio”, 1); O, como confesionalmente menciona en una de sus cartas: “¡Qué padecimientos de todo tipo, qué soledades y qué hastíos de vivir [...] que me inundan junto al sentimiento de victoria! [...] —pues mi cuerpo vuelve a estar *sano* y no sé cómo, nunca he tenido un aspecto tan juvenil” (CO, IV, Carta a Lou von Salomé del 2 de julio de 1882).

Para Nietzsche, y en torno a su propia vida —como ya se mencionaba desde el inicio—, salud-enfermedad; cuerpo-alma; pensamiento-vida, son esferas indivisas, *imposibles* de separar: mientras el filósofo sufría convulsiones intensas, violentas, en medio de los “suplicios” de su dolor cerebral, preanunciaba el “doloroso encanto” de la victoria y arribaba simultáneamente a su cima más alta: la suprema certeza de la fuerza, el auténtico equilibrio fisiológico o lo que entendía como la *gran salud*.³⁰ Pero por otro lado,

³⁰ Por ejemplo, cuando menciona que “en medio de los suplicios que trae consigo un dolor cerebral ininterrumpido durante tres días, acompañado de un penoso vómito mucoso, —poseía yo una claridad dialéctica *par excellence* y meditaba con gran sangre fría sobre cosas a propósito de las cuales no soy, en mejores condiciones de salud, suficientemente escalador, suficientemente refinado, suficientemente *frío*” (EH, “Por qué soy tan sabio”, 1). // Sobre el concepto de *gran salud*, el propio Nietzsche lo definió en *La gaya ciencia* del modo siguiente: “Nosotros los nuevos, los que carecemos de nombre, nacidos prematuramente para un futuro todavía sin probar —necesitamos también para esta nueva meta también un nuevo medio, es decir, una nueva salud, una salud más fuerte, más perspicaz, más tenaz, más osada, más alegre que todas las existentes hasta el momento [...]; una salud que no sólo se tenga, sino que también se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, ¡puesto que una y otra vez se abandona, se tiene que abandonar! [...] Nosotros, los argonautas del ideal, habiendo naufragado y sufrido muchos daños bastante a menudo, pero, como se ha dicho, más sanos de lo que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos, continuamente sanos... nos parece como si tuviéramos delante de nosotros una tierra aún no descubierta, cuyos límites todavía nadie ha alcanzado a ver, un más allá de todas las tierras y rincones del ideal existidos hasta el momento, un mundo tan excesivamente rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de posesión no caben en sí de gozo —¡ay, que de ahora en adelante nada

bajo el aire más claro, al amparo del clima más tonificante, se hallaba irremediamente enfermo o “convaleciente”, o bien atisbaba el peligro de una “nueva locura”, el “fantasma” de la recaída. No existe en este caso una realidad “objetiva” que permita discernir absolutamente sobre “lo enfermo” y “lo sano” bajo connotaciones positivas o negativas, sino que todo se determina según la cualidad con que son afectadas las fuerzas.³¹ Aquí hay en Nietzsche algunas trazas de lecturas de Claude Bernard, para quien los fenómenos mórbidos no son sino una variación cuantitativa o de grado de los estados normales; entre salud y enfermedad hay una relación de homogeneidad relativa, dinámica, que Nietzsche resume de la siguiente forma en una nota póstuma de 1888: “la exageración, la desproporción, la desarmonía de los estados normales constituyen el estado patológico” (*NF*, 13, 14 [65], primavera de 1888).³² Esta identidad o “inseparabilidad” en-

nos pueda saciar!...¿Cómo podríamos [...] quedar satisfechos con el *hombre actual?*” (*FW*, 382). Para explicar el *Zaratustra*, en *Ecce homo* Nietzsche reproduce el pasaje entero, antecediendo las siguientes palabras: “Para entender [el tipo Zaratustra] es necesario tener primero claridad acerca de su presupuesto fisiológico: éste es lo que yo denomino la *gran salud*. No sé explicar este concepto mejor y de manera *más personal* que como ya lo tengo explicado en uno de los apartados finales de *La gaya ciencia*” (*EH*, “Así habló Zaratustra”, 2).

³¹ Nietzsche menciona en uno de sus escritos póstumos: “*Salud y enfermedad* no son algo esencialmente diferentes, como creían los antiguos médicos y todavía lo creen hoy ciertos practicantes [...]; en realidad, entre esos dos aparentes estados de la existencia no hay más que diferencias de grado, de intensidad” (*NF*, 13, 14 [65], primavera de 1888).

³² En el mismo fragmento, Nietzsche atribuye sobre esto cierta paternidad a Bernard, considerado el fundador de la patología experimental. En sus *Lecciones de fisiología experimental aplicada a la medicina* (1855), Bernard se opone a la que considera como la “teoría ontológica” de la enfermedad (que se remonta a las concepciones antiguas), merced a la cual salud y enfermedad serían opuestos cualitativos, fuerzas en lucha. Por el contrario, Bernard establece la identidad entre los fenómenos patológicos y fisiológicos respectivos, en una concepción dinamista, totalizante, que intenta entender esos estados para obrar racionalmente sobre lo patológico. Como menciona

tre cuerpo y alma, salud y enfermedad, establece una relación lineal, causal muchas veces, entre pensamiento-sufrimiento-dolor. Como lo dice claramente en *La gaya ciencia*:

Nosotros, los filósofos, no somos libres de separar el cuerpo del alma, como lo hace el pueblo; aún menos libres para separar el alma del espíritu. No somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación o de registro, con las entrañas heladas³³ —nosotros continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proveerles maternalmente de todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere. Simplemente no *podemos* hacer otra cosa. Y en lo que concierne a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados a preguntarnos si ella no nos es indispensable? Sólo el gran dolor, en tanto maestro de la *gran sospecha*, es el último liberador del espíritu... (*FW*, Prólogo, 3).

Si bien pareciera en primera instancia que se trata de una mera “inversión”, de que el predicado del concepto nietzscheano de “gran salud” es el pensamiento, cuya condición de posibilidad es estar atravesado por el peligro, el dolor, la enfermedad; de que necesitamos estar enfermos para “pensar” con claridad o atisbar el terreno de la “nueva verdad”, el señalamiento de la *disolución* de toda oposición (cuerpo/alma; salud/enfermedad) nos permite esquivar esa lectura, en la medida en que el pensamiento en Nietzsche es esencialmente, como señala Klossowski, un *pensamiento corporante*, que se piensa a sí mismo desde el cuerpo entendido no como propiedad de un *yo (Ich)* o una subjetividad de antemano constituida, sino como el lugar de “choque” y “cruce de fuerzas” de los impulsos que constantemente elaboran y reelaboran al propio cuerpo en su *sí mismo (Selbst)* y dirigen la batalla, siempre cambiante, siempre perspectivística, de lo que hay *por*

Georges Canguilhem, bajo la teoría de Bernard, “fisiología y patología se confunden y son una sola e idéntica cosa”, *Lo normal y lo patológico*, p. 59.

³³ En una carta a Overbeck Nietzsche repite esta misma imagen: “por fortuna, soy un ser viviente y no meramente una máquina de analizar y un aparato de objetivación” (*CO*, v, Carta a Franz Overbeck del 14 de noviembre de 1886).

pensar, de lo que hay por *sanar*, de lo que hay por *superar* (el cuerpo “*muere y renace* muchas veces” –dirá el pensador francés–, sin ningún principio o rastro de cohesión).³⁴ Y Nietzsche aclara la distinción en el siguiente pasaje: “Esta es nuestra manera de ser desiguales: vuestros espíritus están desprovistos del *sí mismo* [*Selbst*] —mientras que el mío, por el contrario, es completamente *sí mismo* y su espíritu es sólo una forma de decir” (*ASZ*, “De los despreciadores del cuerpo”).

La distinción que hace Nietzsche entre *Ich* y *Selbst* es crucial en torno a la crítica de la subjetividad moderna y a su nueva empresa terapéutica, pues el sujeto moderno o el ego trascendental se refieren a una instancia en la que el *yo* (*Ich*) es el fundamento (o *sub-jectum*) de las operaciones mentales que abstraen el mundo-objeto con el propósito de determinarlo, y desde esa tribuna trascendental *niegan* al cuerpo imponiéndole silencio (ya sea condenándolo, ya sea olvidándolo). Entender la corporalidad como “lugar” o “cruce de las fuerzas” implica entender su lugar *relacional*: inscribir el cuerpo en la historia, en la sociedad, en las consignas religiosas, en los comportamientos morales, en las prácticas institucionales, con todo y sus sufrimientos, dolores, pulsiones, deseos, enfermedades; en suma, con todo el peso de su materialidad fisiológica y las *marcas* generadas por el entrecruzamiento y la lucha.

La subjetividad que el *Selbst* incorpora en la reflexión nietzscheana implica el reconocimiento de una *sujeción* que debe ser *combatida* y que registra su semiótica (o sintomatología) mórbida en dos niveles: “la compañera constante del hombre y del escritor

³⁴ Klossowski, *op. cit.*, p. 40. Sobre la disolución de la identidad (*Ich*) en el dolor o los padecimientos corporales, dice el francés lo siguiente: “*Yo* estoy enfermo en un cuerpo que no me pertenece: *mi* sufrimiento no es sino la interpretación de la lucha de las funciones, impulsos dominados por el organismo, convertidos en rivales: los que dependen de mí contra los que se me escapan. A la inversa, el agente físico de mí mismo parece rechazar mis pensamientos que no le aseguran ya su cohesión: pensamientos que proceden de un *estado extraño* o *contrario* al que exige el agente físico, sin embargo idéntico a mí mismo”, *ibid.* p. 39

[...], y al mismo tiempo el símbolo de la decadencia europea, el nombre para la exaltación nerviosa de fin de siglo”.³⁵ Desde estos supuestos podrían leerse los siguientes pasajes del libro de Klossowski:

Las investigaciones de orden fisiológico y biológico de Nietzsche responden a una doble preocupación: encontrar un comportamiento análogo al mundo orgánico e inorgánico, con respecto a su propio estado valetudinario; y, a partir de ese comportamiento, los argumentos y los recursos apropiados para una recreación de *sí mismo*, más allá de su propio *yo*. Es así como la fisiología, tal como él la entiende, debe proporcionarle las premisas de una concepción liberadora de las fuerzas, que comprende como subyacentes a su propia condición y a las distintas situaciones vividas en el contexto social de su época [...] La manera en la que Nietzsche discute la cultura occidental, combatiendo la metafísica y la moral tradicional, no es más que un aspecto del modo que tiene de interrogarse sobre sí mismo...³⁶

En esta línea podrían encontrarse los principios de una *dietética* y una *meteorología* como elementos inseparables de la investigación fisiológica. Por ejemplo, para Nietzsche el tema de la *alimentación* era un problema más fundamental para el “destino de la humanidad” que el de la naturaleza de la conciencia o el juicio moral: “más que ninguna rareza de teólogos, [lo que me interesa en el fondo es]: ¿Cómo tienes que alimentarte [...] para alcanzar tu máximo de fuerza, de *virtù* exenta de moralina?” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 1).³⁷ De igual modo lo relacionado al *clima*: “la influencia del clima sobre el *metabolismo* [...] mantiene una relación precisa con la movilidad o torpeza de los *pies* del espíritu” (EH, “Por qué soy tan inteligente, 2). La observación meticulosa del clima y sus efectos sobre el cuerpo, sobre la cual compuso todo un poema de su vida itinerante, es una de las huellas

³⁵ Mónica Cragolini, “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad”, p. 112.

³⁶ Klossowski, *op. cit.*, pp. 42, 83.

³⁷ Todo este párrafo es de singular interés en cuanto a hallar los principios o rudimentos de una dietética nietzscheana. Otros pasajes donde pueden encontrarse algunos atisbos al respecto se encuentran sobre todo en las cartas de los últimos dos años, aproximadamente, dirigidas a la madre.

más palpables al respecto en la literatura universal, y en Nietzsche funciona como un enorme criterio de subjetivación. Otro elemento es la *recreación*, el derecho a penetrar en otros mundos, “pasearse por almas extrañas”, como paliativo al derroche excesivo de la fuerza. En síntesis, ¿cómo podría todo esto, la atención obsesiva a estas “pequeñas cosas”, ligarse de modo palmario con la suprema tarea de un espíritu que tiene bajo sus hombros “el destino de toda Europa”? Nietzsche se apresura a responder:

Estas cosas pequeñas —alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo— son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a *cambiar lo aprendido*. Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta el momento no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos [*schlechtes Treiben*] de naturalezas enfermas, nocivas en el sentido más hondo... (EH, “Por qué soy tan inteligente, 10”).³⁸

En suma, esta “microética” es un elemento indispensable en la empresa de la transvaloración. Por ello, pese a sus constantes recaídas y el notorio declive de su estado de salud, Nietzsche llega a enfadarse acerca de los reiterados cuestionamientos sobre sus propias habilidades terapéuticas: “soy *superior* a cualquier médico —responde enfático a su madre y a su hermana— [...] Hasta ahora llevo sólo dos años curándome a mí mismo, y *sigo* haciendo pruebas [...] El hecho es que, de ahora en adelante, pretendo ser absolutamente el médico de mí mismo, y quiero que se diga de

³⁸ En *La gaya ciencia* Nietzsche había señalado la importancia de la observación histórica de estas “pequeñas cosas”, en un pasaje que podría considerarse preludeo del concepto de *genealogía*: “Hasta ahora todo lo que ha proporcionado color a la existencia no ha tenido historia. ¿Dónde se encontraría una historia del amor, de la avaricia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? Incluso hasta el momento falta por completo una historia comparada del derecho o del castigo. ¿Se ha hecho ya objeto de investigación de la diversa distribución del día, de las consecuencias de una determinación regulada de trabajo, fiesta y descanso? ¿Se conocen los efectos morales de los alimentos? ¿Existe una filosofía de la alimentación?”, *FW*, 7.

mí que también he sido un *buen* médico —y no sólo para mí.” (CO, IV, Carta a Franzisca y Elizabeth Nietzsche, del 9 de julio de 1881). Y, en otra misiva fechada cuatro años más tarde, vuelve a la misma aclaración, al punto de declarar estar “harto” de tener que escribir cartas sobre el asunto: “Yo mismo soy, con mucho, mi mejor médico. Y el hecho de que lo soporto e *impongo* mi voluntad *bajo muchas resistencias*, es lo que lo demuestra” (CO, V, Carta a Franzisca Nietzsche del 26 de marzo de 1885). Estos episodios epistolares relacionados con la comunicación de su estado de salud, Nietzsche los relata en su obra autobiográfica del modo siguiente:

Como *summa summarum* yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*. Aquella energía para aislarme y evadirme absolutamente de las condiciones habituales, el haberme forzado a mí mismo a no dejarme cuidar, servir, *tratar por médicos* —esto revela la incondicional certeza instintiva sobre *lo que* yo necesitaba entonces ante todo. Me puse a mí mismo en mis manos, me sané yo a mí mismo: la condición de ello —cualquier fisiólogo lo concederá— es *estar sano en el fondo*. Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, menos aún sanarse él a sí mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más-vivir (EH, “Por qué soy tan sabio”, 2).

Por consiguiente, la instancia de la enfermedad en Nietzsche no es jamás “deseada”, como principio de “autenticidad” o de individuación, sino que es parte del movimiento perpetuo de un cuerpo-pensante (o un “pensamiento-corporante”) que lucha por el crecimiento, por el vigor, por el aumento de fuerzas, por la *salud*, la que una vez conquistada debe abandonarse para “exaltar nuevamente la debilidad, convertir en fundamento lo que es precisamente el elemento que debe ser contrarrestado” desde la *voluntad*.³⁹ La *gran salud* no es así ese pedestal soñado e ideal al que hay que llegar para contemplar con soberbia el espectáculo de la “creación del mundo”, sino que “se tiene que conquistar continuamente, puesto que una y otra vez se abandona, se tiene

³⁹ Cragolini, *op. cit.*, p. 114.

que abandonar!...” (FW, 382); es el *estímulo* de un impulso que permite la autosuperación del impulso supremo de la *voluntad* (*Wille zur Macht*).

Aquí pueden verse los rastros de una ética de uno mismo basada en la *resistencia* a la propia individualidad, a modo de las estéticas de la existencia difundidas desde el romanticismo,⁴⁰ pero sin ninguna predisposición sintética: ya no se recrea la individualidad a partir del principio de belleza de la forma, sino que el elemento dionisiaco, lo terrible y oscuro de la existencia, la destruye constantemente, según un principio de fuerza, para hacerla “más profunda, más malvada y más bella” (cf. JGB, 295). La liberación del instinto de la propia creación, el ejercicio del poder sobre uno mismo, está dominado por un impulso irrefrenable de victoria, de una voluntad ensoberbecida que no le basta con cada conquista, con cada nueva “salud” y que tiene que recaer en su resistencia mórbida (o “convalecencia”) para anunciar una nueva acometida de la fuerza, el capítulo de una nueva lucha en la que se liberan otras energías que son posteriormente reagrupadas, “coordinadas interiormente para un mismo servicio” y preparadas para un nuevo embate, en un movimiento que se repliega y expande cíclicamente describiendo grandes círculos concéntricos, en apariencia de modo interminable, “eterno”, hasta la inevitable ruptura del arco tensor, sin el cual no es ya dable resistir a nada. Vemos así que el tema de la *gran salud*, en articulación con los grandes conceptos de *voluntad de poder* y *eterno retorno*, son distintas variaciones de la misma tonalidad “abismal”: una resistencia y superación que regresa constantemente hacia sí misma, en un movimiento palpitante, frenético, envolvente; que constituye la subjetividad “en el *olvido* de lo que éramos y seríamos, no sólo innu-

⁴⁰ En el primer romanticismo alemán, las nociones de arte, belleza, unidos al de la vida, desembocaban en la gran síntesis de la “obra de arte total”, el vivir de acuerdo con esa predisposición estética plenamente consagrada (*vid.*, por ejemplo José Luis Molinuevo, *Magnífica miseria*, pp. 54-55).

merables veces sino siempre, como otros distintos de los que somos ahora: *otros* no en un momento distinto, sino *siempre* en esta *misma vida*".⁴¹

Se podría concluir que la absoluta e inextricable convergencia entre las esferas de vida y obra, así como la profunda significación que los conceptos centrales de la filosofía nietzscheana tienen en torno a los distintos momentos de su desarrollo vital –hasta devenir en el trágico desenlace por todos conocido– quedan particularmente puestas de relieve en el examen de estas temáticas. No de otra cosa sino del cuerpo se ha hablado en los sistemas más abstractos y los pensamientos más sutiles, decía Nietzsche –como indicábamos al inicio–; pero no basta con señalarlo, sino que hay que ir *más allá* en el campo de su experiencia y análisis, en torno a “un cuerpo que busque perfeccionarse [...] hacer miles de experimentaciones para modificar la alimentación, la manera de habitar, de vivir, del cuerpo. [Puesto que] *a fin de cuentas* –concluye categóricamente–, *no se trata en absoluto del hombre: él debe ser superado*” (NF, 10, 24 [16], invierno de 1883-1884). Y consiguientemente, agregaríamos, con él nuestra salud, nuestra voluntad, nuestra individualidad, *nuestra vida misma*...

⁴¹ Klossowski, *op. cit.*, p. 60.

III. NIETZSCHE COMO PSICÓLOGO

...este reino enorme, casi nuevo todavía, de conocimientos peligrosos...
Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

El problema del alma y el “poder” de la mirada

Uno de los puntos fundamentales de la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional, como comentábamos, era su voluntad (nihilista) de disociación de dos mundos: uno trascendental, uno aparente; y, por extensión, la negación del dualismo psicofísico de tipo cartesiano, que encuentra el “yo” —o el *ego*— en la composición de dos sustancias *distintas*, separadas básicamente por las mismas razones que gobiernan la primera separación: el cuerpo, extenso, sensible, inmediato, gobernable; y el alma, inteligible, pensante, inaprensible y autónoma. No obstante, en el marco de este rechazo a la tesis dualista (entre otras cosas, por la simplificación de la pluralidad de fuerzas e impulsos que subyacen al fenómeno de *la vida*), Nietzsche no rechaza el empleo de la metáfora clásica del “alma” (como sí lo hará implaca-

blemente, por ejemplo, con el término “mundo verdadero”, abolido junto con el mismo “mundo aparente”):¹ el ámbito de la *psique* no se disuelve en función de una supuesta omnipresencia de lo corporal, sino que hay que darle una distinta dimensión *figurativa*, clamar para ella un nuevo “derecho de ciudadanía”.

Uno de los blancos principales de la crítica lo constituye el presupuesto del “atomismo psíquico”, que Nietzsche desarrolla en un pasaje de *Más allá del bien y del mal*: la creencia, “la que mejor y más prolongadamente ha enseñado el cristianismo” (*JGB*, 12), en un alma indestructible, eterna, indivisa, como una mónada que muda infinitamente de cuerpos, que vaga de aquí a allá, en el vértigo inmutable de su propia verdad. En clara actitud de distancia con los positivistas, que en cuanto “tocan el alma la dejan escapar”, Nietzsche no niega su existencia, ni mucho menos la exilia del lenguaje (incluso la considera como una hipótesis “venerable”), pero la inquiere bajo “nuevas concepciones”: “no es necesario en modo alguno desembarazarse por esto de ‘el alma’ misma [...]; pero está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y conceptos: como [los de] ‘alma mortal’, ‘alma múltiple’ y ‘alma como estructura social (*Gesellschaftsbau*) de los instintos y afectos” (*JGB*, 12). En otro párrafo del mismo libro, acuñando el término de “subalmas” (*Unter-Seelen*), reitera: “nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas” (*ibid*, 19). O, como menciona en *Zaratustra*: “el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo” (*ASZ*, “De los despreciadores del cuerpo”). En el contexto específico del lenguaje terapéutico, Nietzsche escribe a Rohde en 1882: “Fui en todo mi propio médico, y como alguien que en todo va unido – alma, espíritu, cuerpo–, recibí, simultáneamente, el mismo tratamiento” (*CO*, *IV*, Carta a Erwin Rohde, 15 de julio de 1882).

Como señalábamos en el apartado anterior, para Nietzsche el “lugar preciso” de todo “tratamiento”, su punto de partida radical

¹ Cf. *GD*, “De cómo el mundo verdadero se volvió fábula: Historia de un error”.

o “hilo conductor” es la corporalidad, con todo el peso de su materialidad fisiológica, con la extensión de su presencia simbólica; aquello de lo que parte la interrogación acerca del nuevo criterio de valor (“el cuerpo, el gesto, la dieta, la fisiología” [GD, “IncurSIONES de un intemporal”, 47]). Devolverle del silencio, tomar el sitio que ha sido suplantado, buscar lo inmediato, las “pequeñas cosas” y su mundo de riquezas olvidadas. Pero la esfera del cuerpo no se circunscribe en este caso únicamente a los afectos, humores, pasiones, procesos metabólicos y fisiológicos; sino que se desborda también hacia los pensamientos, actitudes, temperamentos, recuerdos, procesos intelectivos o cognitivos, etcétera (“el alma es sólo una *palabra* para designar algo en el cuerpo” [ASZ, “De los despreciadores del cuerpo”]).

Si tomamos como referencia a Descartes, por ejemplo, quien atribuía al pensamiento ciertas cualidades sensibles que se subordinaban a éste como facultad superior,² podría parecer que estamos ante otra modalidad clásica de empirismo, una mera inversión: la asimilación de lo *psíquico* a un torrente incontrolable y “somatizante” de impulsos y experiencias, que todo lo “corporaliza” y rechaza cualquier reminiscencia a lo “esencial”. Sin embargo, la afirmación del cuerpo como punto de partida no es el resultado de una abstracción realizada por un sujeto (*sub-jectum*), que encuentra el núcleo de su identidad en los estados que percibe y de ahí deduce conscientemente las demás realidades, o que se define a sí mismo como cuerpo y una vez cierto de ello prosigue el examen. La subjetividad como *Selbst* es imprecisa, móvil, esquivada; no se define a partir de la autoconciencia (si la hay, sólo es un fenómeno resultante, afirma Nietzsche)³ como aquella “sus-

² El contexto del pasaje de Descartes es el siguiente: “¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”. *Meditaciones metafísicas*, II, p. 17.

³ Dice Nietzsche: “mi yo consciente no es más que [un] instrumento [de mi organismo]. La sensibilidad, la voluntad, el pensamiento sólo me muestran

tancia pensante” de Descartes, sino en función de una corporalidad que lleva impresas las múltiples marcas de su historia, de las relaciones con los otros, de todo lo que ella “no es”. “Si hay en mí alguna unidad, no consiste desde luego en mi yo consciente, en la sensibilidad, en la voluntad, en el pensamiento: se encuentra en otra parte” (NF, 12, 2 [174]).

El *Selbst* no encuentra su “fundamento metafísico” en el cuerpo, podríamos decir, sino que se afirma (y se pierde) continuamente en el “cruce de fuerzas”, en el “entre” (*Zwischen*) en el que convergen la identidad y la alteridad, lo distante y lo próximo, el presente, la sincronía, la historia. Para Nietzsche el problema no es la identidad del yo, sino cómo los cuerpos, estrictamente hablando, “sin identidad propia”, chocan unos a otros a lo largo del tiempo y de la historia generando efectos y transferencias de energía, nuevas relaciones de fuerzas. Por el contrario, el *ego* (*Ich*) moderno, de tipo cartesiano o kantiano, “ha sido concebido en sentido atomista, en falsa contradicción con el ‘no yo’; ha sido separado del devenir, y concebido como *existente* [...]. Pero suponiendo que el yo se conciba como existente en sí, su valor sólo puede consistir en la *negación de sí mismo*” (NF, 12, 10 [83]).

De la misma forma ha ocurrido con la noción del alma: al ser concebida “atómicamente” por el discurso filosófico, moral y religioso, se ha desplegado en torno a (y en contra) ella uno de los principales arsenales de ataque del nihilismo a lo largo de toda la historia, separándola de este mundo y fijando su imagen *psicológica* bajo el supuesto (moral y metafísico) de un monismo trascendental. En el mismo cuadro clínico de la decadencia de Europa como una *negligencia* de la historia del cuerpo, deben buscarse también *signos diagnósticos* en torno a la figura del “alma”, de la *psique*, dejada en el olvido y enfermada por la voluntad nihilista.

fenómenos finales cuyas causas me son completamente desconocidas; la sucesión de tales fenómenos, que parecen *resultar* unos de otros, no es más, sin duda, que una apariencia; en realidad, las causas se encuentran quizás encadenadas de tal modo que las causas finales nos producen la *impresión* de un encadenamiento lógico y psicológico”, NF, 12, 2 [174].

Una terapéutica del “alma” o del “espíritu” —o, más bien, de las “cosas del espíritu”—,⁴ se podría decir, es lo que a grandes rasgos el pensador de Sils-Maria entiende con el término de *psicología*. Sin embargo, el asunto no es fácilmente asible, pues como en la mayor parte de los temas diseminados a través de la aforística nietzscheana, las caracterizaciones son múltiples y no exentas a veces de arbitrariedad. ¿Qué entendía Nietzsche por “psicología”? ¿Qué relación guarda con los desarrollos psicológicos de su tiempo? ¿Cómo podría abordarse el problema de “lo psicológico” en sus textos? ¿Por qué comienza a ser un término tan recurrido, sobre todo hacia el último período? ¿Cómo se entrelaza su uso creciente con sus propias metamorfosis?⁵

La noción de “psicología” es en efecto relativamente tardía. Si bien está presente en algunos aforismos sueltos de *Humano, demasiado humano* o *Aurora*, como una suerte de procedimiento quirúrgico de observación sobre el origen de los sentimientos morales,⁶ se instala en el discurso nietzscheano con peculiar fuerza

⁴ Pese a que Nietzsche menciona ambos términos en contextos distintos, con semánticas aparentemente propias (como por ejemplo, cuando habla del “espíritu libre”), podría suponerse que en general habla alternativamente de extensiones semánticas muy similares, lo que puede dejarse ver, por ejemplo, en un importante pasaje de *La gaya ciencia*: “Nosotros, los filósofos, no somos libres de separar el cuerpo del alma, como lo hace el pueblo; aún menos libres para separar el alma del espíritu” (*FW*, Prólogo, 3).

⁵ El interés de este texto no es tanto ver la influencia de Nietzsche en los desarrollos de la psicología posterior, claramente atestiguados, por ejemplo, en el psicoanálisis; sino más bien ver en qué medida el concepto naciente de psicología moderna tuvo cierto impacto en su propio entendimiento de la “ciencia” o estudio de la *psique*, su relación con sus valoraciones fisiológicas y su posible significado terapéutico. Sobre el impacto de Nietzsche en el psicoanálisis, *vid.*, por ejemplo, Jacob Golomb, Weaver Santaniello, *et al.*, *Nietzsche and Depth Psychology*. New York: State University of New York Press, 1999; o Daniel Chapelle, *Nietzsche and Psychoanalysis*. State University of New York Press, 1993.

⁶ *Cf. M*, Prólogo; *MAM*, I, 36-37. Por ejemplo, Nietzsche esboza en este último una definición: la psicología como la “ciencia que se pregunta por el origen y la historia de los sentimientos llamados morales, y que en su marcha debe proponer y resolver los problemas complicados de la sociología”, *ibid.*

sobre todo a partir de *Más allá del bien y del mal* y los prólogos del mismo año (1886). En cartas de la época, no duda en calificar *Más allá del bien y del mal* como un “ensayo de fina psicología”;⁷ de él dice en su libro autobiográfico que “la psicología es manejada con una dureza y una crueldad declaradas” (EH, “Más allá del bien y del mal”, 2). El *Crepúsculo de los ídolos* se llamó en un inicio “Ociosidad de un psicólogo”, y mantuvo ese nombre por cerca de veinte días, hasta las pruebas de imprenta; el prólogo actual da constancia de ese título: “esta obra, como su título revela, es ante todo un alivio, una mancha solar, un salto en el ocio dado por un psicólogo” (GD, Prólogo).⁸ En *Ecce homo* exigía de sus lectores la suficiente pericia y cuidado *filológicos* para caracterizarle como “psicólogo”; “que en mis escritos habla un *psicólogo* sin igual, tal vez sea ésta la primera conclusión a que llega un buen lector —un lector *como yo lo merezco*” (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 5).

Influencias y desarrollos contemporáneos

Como mencionan autores como Graham Parker o Jacob Golomb, poco relativamente se ha comentado entre la literatura secundaria

⁷ “La porción de psicología que está contenida en él debería ser en sí ya lo suficientemente interesante como para dar alas al libro” (CO, V, Carta a E. Fritsch del 16 de agosto de 1886).

⁸ El 9 de septiembre de 1888 Nietzsche escribía: “he enviado hoy a la imprenta el manuscrito más cuidado, más limpio y más trabajado que jamás he redactado [...] El *título* es bastante amable, *Ociosidad de un psicólogo* — El *contenido* es de los más inquietantes y radicales que existan, aunque está escondido entre muchas *finesses* y atenuaciones” (CO, VI, Carta a Carl Fuchs del 9 de septiembre de 1888). Más adelante decide cambiarlo a sugerencia sobre todo de Köselitz, quien le había advertido acerca de esa ligera “inconcordancia” entre el título y el contenido: “En cuanto al *título* —escribe a Köselitz—, mis propias consideraciones se anticiparon a su *muy humana* objeción: finalmente en las palabras del *prólogo* encontré la fórmula que quizá también satisfaga las exigencias de usted” (CO, VI, Carta a Heinrich Köselitz del 27 de septiembre de 1888).

dedicada al pensador alemán en atención a cumplir esa especie de póstumo “deseo filológico”. Desde el punto de vista del primero, “a juzgar por la respuesta que han evocado los escritos de Nietzsche en el curso de los más de cien años transcurridos, el hombre ha sido poco bendecido con una sobreabundancia de ‘buenos lectores’”.⁹ Poco más allá va aún Golomb, al afirmar que los estudios nietzscheanos han incluso “fallado” en lo general, al no considerar el aspecto psicológico como parte esencial de su pensamiento: “Más de un siglo ha pasado y aún la mayoría de los intérpretes han desatendido su deseo de reconocimiento como psicólogo, e incluso han fallado en capturar los aspectos psicológicos *esenciales* de su pensamiento”.¹⁰

No obstante, esto pareciera no cumplirse estrictamente en el caso de la teoría psicoanalítica, que como se sabe rescató ampliamente varios planteamientos nietzscheanos relacionados con la psicología. Nociones como las del ‘yo’, el ‘ello’, el ‘inconsciente’, el carácter patógeno de la moral occidental, entre otras, fueron apropiadas por el naciente psicoanálisis en gran parte a raíz de la lectura de Nietzsche, pero resignificados bajo un contexto

⁹ Graham Parkes, *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche's Psychology*, p. 2 [“To judge from the response Nietzsche's writings have evoked in the course of the hundred years that have since elapsed, the man has hardly been blessed with a surfeit of ‘good readers’”]. // Otra referencia en torno al estudio de las relaciones entre el pensador alemán y la psicología es Jacob Golomb, Weaver Santaniello, Ronald Lehrer (eds), *Nietzsche and Depth Psychology*. Albany: State University of New York Press, 1999. Acerca de la propia imagen que Nietzsche tenía del “lector perfecto”, se lo representa en el *Ecce homo* del siguiente modo: “un monstruo de valor y curiosidad, y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato”, *EH*, “Por qué escribo tan buenos libros”, 3. El punto de vista que en general ha predominado de Nietzsche en el terreno de la psicología, es el de relegarlo al plano de una nota al pie de página, sin ningún aporte considerado fundamental en el terreno científico.

¹⁰ Jacob Golomb, “Introductory Essay: Nietzsche's ‘New Psychology’”, pp. 1-19, en J. Golomb, W. Santaniello, *op. cit., loc. cit.*, p. 1 [“Over a century has passed, yet most Nietzsche interpreters have disregarded his wish for recognition as a psychologist, and have failed to come to grips with the essential psychological aspects of his thought”].

terapéutico distinto y adaptadas a los contenidos doctrinarios de la moderna disciplina. Esto es, la recuperación psicoanalítica no se da dentro de la línea crítica del pensador alemán, sino desde un punto de vista que podríamos llamar “externo” o *a posteriori*, como bandera reivindicativa de las propias teorías, no así siguiendo la lógica *inmanente* de los problemas nietzscheanos y sus textos.¹¹ Aun así, independientemente del problema filológico, la filiación es profunda, como queda de manifiesto en un comentario de Freud durante una entrevista otorgada a G. S. Viereck en 1927: “Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente hasta qué punto su intuición se anticipó a nuestros descubrimientos. Nadie más ha sido tan profundamente consciente de la dualidad de las motivaciones de la conducta humana y de la

¹¹ Esto por supuesto es discutible, pero se podrían quizá citar algunos ejemplos. En su planteamiento sobre la estructura de la *psique*, Freud caracteriza al ‘yo’ (*das Ich*) o al *ego* no tanto como el ‘yo-consciente’ que se extiende a través de la metafísica como el sujeto cartesiano o kantiano, blanco de las críticas nietzscheanas; igualmente, el *ello* (*das Es*) o *id*, no es precisamente el sí mismo (*Selbst*) nietzscheano (sobre este punto ha habido mucha confusión), en la medida en que este último no se caracteriza por el dominio ciego del instinto o la entrega inconsciente a lo pulsional, como ámbito primitivo de los deseos, sino que, como ya mencionamos, es una especie de bisagra (*Zwischen*), un campo de cruce o de lucha de los afectos en el juego de los reconocimientos. Por último, el malestar cultural de Europa o la enfermedad nihilista no está precisamente relacionada con el ámbito de los deseos desplazados por la moral o por una sexualidad reprimida, que provoca la interiorización de la culpa – incluso es dudoso que el tema de la ‘mala consciencia’ nietzscheana se refiera a lo mismo–. Sería de hecho complicado saber si efectivamente el “deseo” nietzscheano de ser leído en clave psicológica habría sido en cierta medida satisfecho por su rescate psicoanalítico. No es nuestro interés aquí, no obstante, indagar en las profundas y complicadas relaciones entre Nietzsche y el psicoanálisis, sino más bien mencionar algunos datos, que pudieran servir para puntos de referencia o discusión. Para una elaboración detallada *vid.*, por ejemplo, P. L. Assoun, *Freud et Nietzsche*. París: Quadrige-Presses Universitaires de France, 1998; así como también, Daniel Chapelle, *Nietzsche and Psychoanalysis*. State University of New York Press, 1993.

prevalencia del principio del placer a pesar de sus constantes vaivenes”.¹²

Hacia finales del siglo XIX la moderna ciencia psicológica estaba levantando sus primeros pilares. En Alemania autores como Wilhelm Wundt o Hermann von Helmholtz intentaban establecer los fundamentos de la nueva ciencia experimental apartándose de las dos más comunes interpretaciones del concepto de psicología en la época: como “ciencia del alma”, bajo los supuestos de la metafísica clásica, y como psicología empírica o “ciencia de la experiencia interna”, lectura que había prevalecido en el siglo XVIII y la identificaba sobre todo con la *introspección*.¹³ En 1874 Wundt había publicado en Leipzig *Elementos de fisiología psicológica*, cuyo título bastaba por sí solo para llamar la atención de las inquietudes del Nietzsche tardío (hay referencias de que siguió a Wundt relativamente desde sus primeros años);¹⁴ en ella el autor

¹² En Th. Reik, C. Staff, B. N. Nelson (ed.), *Psychoanalysis and the Future*, p. 6 [“Nietzsche was one of the first psychoanalysts. It is amazing to what extent his intuition foreshadows our discoveries. No one has recognized more profoundly the dual motives of human conduct, and the insistence of the pleasure principle upon unending sway”], *vid.* también, Martín Federico Echavarría, “La psicología anticristiana, antihumanista y posmoral de F. Nietzsche y su influencia en el psicoanálisis”, en <http://www.rudolfallers.info/echavarría6.html#_ftn67> [c. 2 de diciembre de 2013].

¹³ En su *Compendio de psicología*, Wundt dice acerca de estas dos concepciones: “Ni una ni otra definición responden al actual estado de la ciencia. La primera, la metafísica, corresponde a un estado que en psicología ha durado bastante más que en los otros campos del saber; [en tanto que] la segunda definición, la empírica, que ve en la Psicología una ‘ciencia de la experiencia interna, [también] es insuficiente porque puede dar lugar a que se suponga falsamente que la psicología tiene que ocuparse de objetos distintos en general de los de la llamada experiencia externa [...] Por el contrario, la psicología tiene, por el contrario, como objeto propio, el total contenido de la conciencia en su constitución inmediata”, Wilhelm Wundt, *Compendio de psicología*, pp. [5-6].

¹⁴ Nietzsche habría leído atentamente diversas obras de Wundt a lo largo de las diferentes fases de su vida creativa. En su época de juventud, la lectura de las *Lecciones sobre el alma humana y animal* (1863-1864) de Wundt, fue material de primera mano para sus primeros *Apuntes filosóficos* previos a la época de

afirmaba: “la intención es mostrar la conexión entre dos ciencias cuyos objetos de estudio están íntimamente interrelacionados, pero que han seguido caminos enteramente divergentes. La fisiología y la psicología cubren entre ellas todo el campo de los fenómenos vitales. Conciernen a los hechos de la vida a gran escala y, en particular, a los hechos de la vida humana”.¹⁵ El segundo, predecesor y maestro de Wundt, escribió en 1867 un *Manual de óptica fisiológica*, que contiene varios elementos que serán retomados por Nietzsche en su concepto de psicología fisiológica. En dicha obra menciona, por ejemplo, que los cuerpos son “dispositivos de transformación y transmisión de energía de una modalidad a otra, y que la percepción es una actividad psicológica que depende del choque de impulsos nerviosos.” O, en otro pasaje de la misma obra: “las propiedades de los objetos dependen de las relaciones mutuas entre los objetos y nuestros órganos [...]; se tiende por lo general a olvidar que aquí también estamos tratando con [...] nuestro sistema nervioso”.¹⁶

El nacimiento de la tragedia. También es muy probable que haya leído su *Ética* (1886), como pudiera inferirse de su consideración en primer plano para el envío de ejemplares recién editados de *La genealogía de la moral* (cf. CO, VI, Carta a Constantin Georg Naumann del 8 de noviembre de 1887). Otro elemento a considerar es el hecho de que Wundt ocupó la cátedra que había dejado vacante en Zurich Friedrich Albert Lange, en 1875, uno de los autores que habría influido callada pero muy poderosamente sobre varios de los desarrollos filosóficos de Nietzsche, cf. G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*. Berlin / New York: De Gruyter, 1983.

¹⁵ W. Wundt, *Principles of Physiological Psychology*, vol. I, Introduction, p. [1]. [“The attempt is made to show the connection between two sciences whose subject-matters are closely interrelated, but which have followed wholly divergent paths. Physiology and psychology cover, between them, the field of vital phenomena; they deal with the facts of life at large, and in particular with the facts of human life”].

¹⁶ H. von Helmholtz, *Treatise on Physiological Optics*, 3, pp. 19-21 [“Properties [of things] depend on the mutual relations between things and our organs of sense, people have always been disposed to forget that here too we are concerned with [...] our nervous system”]. Es probable que Nietzsche haya conocido a Helmholtz a través de la lectura de Lange, si bien es posible también que desde antes hubiese estado familiarizado con el primero a partir

Si bien Nietzsche no menciona prácticamente a estos autores en sus textos (o los menciona muy poco),¹⁷ además de un registro comparativo de ideas hay elementos que permiten suponer que estaba familiarizado con sus teorías y que, en mayor o menor medida, pudieron haber ejercido influencia en su nueva concepción “fisis-psicológica”. Dato no meramente anecdótico es que ambos nombres figuren en las listas de los envíos de ejemplares que Nietzsche encargó a su impresor Constantin Georg Naumann una vez concluida *La genealogía de la moral*, en 1887.¹⁸

Pero más allá de ellos, una presencia discreta igualmente, pero poderosa y constante, silenciosa pero influyente y central, es la del escritor alemán de una generación anterior Frederick Albert

de la lectura de *Sobre la conservación de la energía* (1847), que aparentemente sirvió a Nietzsche para la composición de su obra juvenil *La teleología a partir de Kant*, de 1867.

¹⁷ Del primero, Nietzsche dejó una nota perteneciente a finales de los años de 1870 titulada: “Wundt: ‘Superstición en la ciencia’”, recogida en *Humano, demasiado humano, II*, precedida por las líneas “Establecimientos culturales sobre el nomadismo”, sin mayor desarrollo (*vid. NF*, 47 [15]). En cuanto a Helmholtz, aparentemente no hay constancia de que Nietzsche lo haya citado en algún escrito, pero se sabe que había consultado de la Biblioteca de Basilea su libro *La doctrina de las tonalidades como bases fisiológicas de la teoría de la música* [*Die Lehre von den Tonempfindungen als Grundlage für die Theorie der Musik*]. Cf. Robert C. Holub, “The Birth of Psychoanalysis from the Spirit of Enmity: Nietzsche, Ree, and Psychology in the Nineteenth Century”, en Jacob Golomb *et al.*, *Nietzsche and Depth Psychology*, pp. 150-169, *loc. cit.*, p. 162 y nota correspondiente.

¹⁸ Cf. *CO*, VI, Carta a Constantin Georg Naumann del 8 de noviembre de 1887. // En contraste, Nietzsche mencionaba a autores como Dostoiévski (de quien dice que fue “el único psicólogo del cual yo podría aprender algo” [*GD*, “IncurSIONES de un intemporal”, 45]) o Stendhal (“último psicólogo grande”; “uno de los más bellos azares de mi vida [...], totalmente inapreciable, con su anticipador ojo de psicólogo, con su garra para los hechos” [*JGB*, 39; *EH*, “Por qué soy tan inteligente, 3]). Es conocida la abierta predilección que Nietzsche les profesaba –y se ha abordado con cierta amplitud. Sobre el primero *vid.*, por ejemplo, Jorge Mario Mejía, *Nietzsche y Dostoiévski: sobre el nihilismo*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1986; sobre Stendhal y la recepción del ambiente literario francés, sobre todo, Giulio Compiani, *Nietzsche y el espíritu latino*, *ed. cit.*

Lange, a quien Nietzsche habría leído y acogido con entusiasmo desde sus años de juventud hasta el último período de su vida lúcida a través de su obra *Historia del materialismo* [*Geschichte des Materialismus*].¹⁹ Para Georg J. Stack, autor de un estudio sobre las relaciones intelectuales entre estos pensadores, Lange no significó para Nietzsche una lectura casual o un descubrimiento pasajero, sino que “fue una fuente de inspiración, un estímulo al pensamiento, un repositorio de ideas al que [Nietzsche] retornaba una y otra vez”.²⁰ Luego del descubrimiento de la *Historia del materialismo*, Nietzsche escribe en una carta a von Gersdorff de 1868: “se trata de un libro que da infinitamente más de lo que el título promete, un verdadero cofre de tesoros para buscar y leer repetidamente”.²¹

¹⁹ Vid. Georg J. Stack, *Lange and Nietzsche*. Berlin / New York: de Gruyter, 1983. A pesar de que Nietzsche lo menciona muy poco –prácticamente ausente de los escritos publicados y rara vez nombrado en las cartas y en los fragmentos póstumos–, la presencia de Lange sería decisiva, tanto que, para decirlo con Hans Vahinger, “Nietzsche definitivamente debe ser considerado [su] discípulo y sucesor”, H. Vahinger, *The Philosophy of ‘As-If’*, p. 341.

²⁰ Stack, *op. cit.*, p. 2 [“*It was a source of inspiration, a stimulus to thought, a repository of ideas that he returned to again and again*”]. Más aún, Stack menciona que “muchas de las cuestiones básicas y los problemas originalmente discutidos por Lange encuentran su vía, en una forma más o menos fragmentada, dentro de los escritos de Nietzsche. Muchos de los fragmentos [...] encontrados en las obras de Nietzsche a menudo son réplicas de específicos puntos de referencia en la *magnum opus* de Lange. Las explosiones de pensamiento como granadas que encontramos leyendo a Nietzsche, son a menudo detonaciones del material explosivo de antemano provisto por Lange” [“*many of the basic issues and questions originally discussed by Lange find their way, in a more or less fragmented form, into the writings of Nietzsche. Many of the fragments [...] found in Nietzsche’s works are often replications of specific points of references in Lange’s magnum opus. The grenade-like explosions of thought we encounter when reading Nietzsche are often detonations of the explosive material that Lange had already provided*”], *ibid.*, p. 8.

²¹ En Stark, *op. cit.*, p. 13 [“*A book which gives infinitely more than the title promises, a real treasure-house to be looked into and read repeatedly*”].

Para Lange, lo psíquico no se reducía al campo de las experiencias internas ni se expresaba en términos sustanciales, separables de los procesos físicos y/o fisiológicos, sino que se asimilaba en última instancia a estos últimos: “no podemos hablar de algo como ocurriendo en nuestras mentes, ya sean impresiones sensoriales o pensamientos, sin imaginar transferencias concretas de energía o movimientos determinados dentro del sistema nervioso”.²² Y, de manera aún más clara, dejando constancia de esta relación en el campo concreto de la psico-fisiología (que Lange denominaba “científica”): “[Con relación a] un método en psicología que podría ser llamado ‘materialista’ [...] haríamos mejor en hablar de un ‘método somático’ [...] que requiere que en la investigación psicológica mantengamos todo lo posible los procesos corporales, indisolubles y por ley conectados con los fenómenos psíquicos”.²³ De la misma forma en que veíamos que en Nietzsche no debería buscarse ninguna especie de “fundamento metafísico” en lo corporal, para Lange lo anterior “no significa que se consideren los procesos corporales como las bases últimas del elemento psíquico, o incluso como el único realmente existente, como lo hace el materialismo”.²⁴ Por consiguiente, a pesar de esta “reductibilidad en última instancia” de lo psíquico a lo fisiológico, este autor sostenía que las observaciones de la psicología podían tener cabida en una disciplina científica autónoma, en la medida en que representaban un estudio “a otro nivel”.²⁵

²² Frederick Albert Lange, *The History of Materialism: and Criticism of its Present Importance*, p. 182.

²³ F. Lange, *op. cit.*, pp. 184-185 [“...upon a method in psychology which might be called Materialistic [...], we do better to speak of a ‘somatic method’ [...] [which] requires that in psychological inquiry we should as far as possible keep to the corporeal processes, which are indissolubly and by law connected with the psychical phenomena”].

²⁴ *Id.* [“However, in applying it, we are by no means obliged to regard the corporeal processes as the ultimate basis of the psychical element, or even as the only really existent, as Materialism does”].

²⁵ *Ibid.*, p. 186.

Observación, profundidad, escritura *Usos y variaciones conceptuales*

Si bien en Nietzsche esta concepción “fisiopsicológica” en ocasiones dificulta encuadrar con precisión el campo semántico-conceptual que permita distinguir los límites entre el nivel de “lo fisiológico” y el de “lo psicológico” (como por ejemplo, cuando en *La genealogía de la moral* se refiere a la figura del fisiólogo como el de un “viviseccionista del espíritu” [GM, III, 4]), por lo general ambos niveles guardan extensiones propias. Ciertamente, “fisiología” es un término que aplica consistentemente desde mucho antes y que se relaciona tanto con los procesos orgánicos generales, como con el tratamiento de las enfermedades (aparte de su extendido uso metafórico en expresiones como “fisiología del poder”, “fisiología del arte”, etc.). Desde el punto de vista de la hermenéutica semiológica de que hablábamos en el apartado anterior, ambos niveles están referidos a la observación meticulosa, a la lectura e interpretación de *signos* y al reconocimiento de *síntomas*, pero es más frecuente que la “fisiología” penetre en el nivel de “las cosas del espíritu”, del carácter o temple anímico, a que ocurra la operación inversa.

Mi instinto de limpieza posee una susceptibilidad realmente inquietante, de modo que percibo fisiológicamente —huelo— la proximidad o lo más íntimo, las ‘vísceras’ de toda alma... Esta sensibilidad me proporciona antenas psicológicas con las que palpo todos los secretos y los aprisiono con la mano (EH, “Por qué soy tan sabio”, 8).

Uno de los conceptos más notorios y persistentes de la “psicología nietzscheana” es el tema de la *profundidad*, el descenso *penetrante* a los abismos de las cosas, imagen dionisiaca que ya había sido vertida en *El nacimiento de la tragedia*, pero que aquí es tratada de modo distinto: la extraordinaria agudeza para percibir lo inaprehensible, dejar hablar al silencio, revolverse en el

suelo profundo, revelar los secretos larga y celosamente guardados, sacar lo invisible de su manto de niebla y exponerlo a la curiosidad escénica; “aquel encanto para un hombre que detrás de las orejas tiene otras orejas –dice en *El crepúsculo de los ídolos*– [...], para el cual habla en voz alta precisamente lo que debería permanecer en silencio...” (*GD*, Prólogo). La misma idea se presenta en *Más allá del bien y del mal*: “descender a la profundidad [...]: reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un *síntoma* de lo que hasta ahora se ha callado” (*JGB*, 23). O en el prólogo de *Aurora* (de 1886), donde asocia explícitamente a la psicología como un “trabajo de las profundidades”: “descendí a lo profundo y, una vez allí, me puse a horadar el suelo, y empecé a examinar y a socavar...” (*M*, Prólogo, 2).²⁶

El sentido del tema de la “profundidad” en *El nacimiento de la tragedia* tenía que ver con el descenso trágico del artista, entregado a la fuerza abrumadora e irracional del impulso dionisiaco en un proceso en donde tiene lugar el “desgarramiento del velo de Maya”, el quiebre del principio de individuación. A diferencia de esta noción, el “trabajo de descenso” del psicólogo que Nietzsche comienza a delinear a partir de los escritos de 1886, está lo más alejado de cualquier irracionalismo impulsivo; por el contrario, tiene lugar en el marco de una rigurosa, paciente y meticulosa *observación* (que por otro lado no se desliga del trabajo de los impulsos propiamente dicho, como veremos); de una *lectura* cuidadosa en las entrañas de los propios fenómenos, a partir de una óptica redoblada, fría, de un silencio casi quirúrgico, que se enfrenta ante su “cuerpo” desnudo, más aún, desollado, recostado

²⁶ Este tema nietzscheano de la profundidad se ha interpretado ampliamente como precursor de lo que en se conoce como “psicología profunda”, dedicada al estudio del “inconsciente” y sus manifestaciones, y que en un cierto sentido equivale a la investigación psicoanalítica. El propio Freud la define en esos términos: “El psicoanálisis es una parte de la ciencia sobre el alma, de la psicología. También se lo [puede] llamar ‘psicología de lo profundo’”, Freud, “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, p. 284.

aún sobre la mesa de disección (el uso de la “lente de aumento para captar los estados mórbidos” [*vid. NF*, 13:14 [65], 1888]).

En este trabajo, por su parte, no se trata nunca de “observar por observar”, sino que hay que regular cuidadosamente los alcances ópticos en una especie de dialéctica de la mirada: en primera instancia, el ojo psicológico es una insidia penetrante, microscópica, que desciende hasta lo más ínfimo, lo más oscuro, el “corazón oculto de las cosas”, pero para ver cómo esas “pequeñas naturalezas” transforman (y trastornan) la imagen de lo universal, distorsionando su magnánimo reflejo, removiendo la tierra (*Grunde*) sobre la que sus fundamentos (*Grund*) se encuentran arraigados. Posiblemente la tensión extrema entre esta duplicidad paradójica de la mirada, que ve lo más pequeño –por ejemplo, la idea de una posible genealogía de la alimentación, que se mencionaba brevemente en el anterior apartado– para proyectar en ello un efecto telescópico, haya sido uno de los gérmenes de la megalomanía.

Siguiendo esta línea, Nietzsche recomendaba no “arrodillarse ante los *petit faits*” (lo que llamaba “psicología de librero de feria”), insistiendo en el amplio espectro telescópico que debía abarcarse para conocer efectivamente lo que es –y “lo que se es” (*vid.*, *GD*, “Incursiones de un intemporal”, 7-8). Esto es, no agotarse en las miríadas interminables de la observación microscópica, de otra forma el procedimiento psicológico no tendría resultado; sino que hay que elevar la mirada hasta lo más decisivo y ambicioso, hasta el mismo “desarrollo integral del hombre”, como sugiere en un pasaje de *Más allá del bien y del mal*: descender a los impulsos para extraer el “tipo”, el carácter (*cf. JGB*, 61). Leer los signos, palpar los secretos, seguir la filigrana del instinto (el “hilo del cuerpo”, las “*vísceras* del alma”), descifrar el enigma y “aprisionarlo con la mano”; formular el diagnóstico, “bordar” nuevos problemas y mirar nuevamente a lo lejano. Ello no obstante, aclara, sin adaptar ese procedimiento a la lógica deductiva: “[la psicología] deja al instinto, a la ‘cámara oscura’ revelar y expresar el ‘caso’, ‘la naturaleza’, lo ‘vivido’. Lo general

le llega siempre como conclusión y resultado: desconoce la caprichosa abstracción a partir de un caso particular” (*ibid.*). O, dicho de otra forma: “no [hay que] separar y aniquilar lo que es pequeño y accesorio. Lo decisivo es más bien un gigantesco crecimiento de los rasgos principales, de manera que los otros desaparezcan” (*GD*, “IncurSIONES de un intemporal”, 7-8).

De lo que se trata es así de extraer elementos que *exciten* la curiosidad, que propongan *problemas*, retos a la constitución del espíritu, que permitan experimentar con la materia observada para ver cómo nos transforma (“demasiado *problemáticos*, demasiado altaneros” –menciona en *Ecce homo*). No en vano se habla en *Más allá del bien y del mal* de la necesidad, para una vida auténticamente “espiritual”, de un “trabajo microscópico de análisis de nosotros mismos” (*JGB*, 58). Y, con una anticipación prodigiosa de lo que podría considerarse una preocupación central de pensadores como Foucault, por ejemplo, Nietzsche enuncia la idea de la constitución de la subjetividad mediante una noción de “cultivo de sí” que se diferencia considerablemente de la expresión délfica, sobre todo desde el punto de vista socrático:

“*Quiérete a ti mismo*”. Las naturalezas activas y exitosas no obran según la máxima “conócete a ti mismo”, sino como si tuvieran presente la orden “*quíérete a ti mismo, así devienes tú mismo*”. El destino parece haberles dejado siempre la elección: mientras que los inactivos y contemplativos reflexionan sobre cómo *han* elegido esa sola vez, al venir al mundo (*MAM*, II, 366).

La noción de “espíritu libre” Subjetividad y escritura autobiográfica

Este trabajo o práctica con nuestra propia “materia” espiritual, que, como veíamos en el apartado anterior con el tema de la “gran salud”, ponía de relieve la indisociabilidad entre los conceptos de vida y obra en la esfera dinámica en que se relacionan voluntad

de poder y modos de subjetivación, tiene un referente importante desde el punto de vista psicológico con la noción de “espíritu libre” (“algo más elevado, más grande y más radicalmente distinto” [JGB, 44]), que constituye, como menciona en este punto Germán Cano, una especie de regresión *crítica* a la “primera naturaleza”, de la que somos vaciados bajo la figura visible, madura y secundaria de una naturaleza ajustada a la vida social y normativa: “La lucha del espíritu libre era la lucha de Nietzsche frente a esa dimensión normativa que le obstaculizaba su curiosidad de sí [...] Dicho de otro modo, la gestión de su cuerpo, de su vida, en suma, de su ‘primera naturaleza’”.²⁷ En el último pasaje de la sección dedicada al “espíritu libre”, en *Más allá del bien y del mal*, puede encontrarse un “perfil psicológico” detallado de su “tipo”, en el que Nietzsche por supuesto se incluye:

... llenos de malicia frente a los halagos de la dependencia que yacen escondidos en los honores, o en el dinero, o en los cargos, o en los arrebatos de los sentidos [...]; agradecidos a la pobreza y a la variable enfermedad [...], agradecidos a Dios, al diablo, a la oveja y al gusano que hay en nosotros, curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, dotados de dedos sin escrúpulos para asir lo inasible, de dientes y estómagos para digerir lo indigerible, dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentido agudos, prontos a toda osadía [...], dotados de pre-almas y post-almas en cuyas intenciones últimas no le es fácil penetrar a nadie con su mirada, ocultos bajo los mantos de luz, conquistadores aunque parezcamos herederos y derrochadores, avaros de nuestras riquezas y nuestros cajones completamente llenos [...]: ¡esa especie de hombres somos nosotros, nosotros los espíritus libres! (JGB, 44).

²⁷ Germán Cano. Introducción a *FW* [p. 24]. Sobre este tema de la “primera naturaleza”, Nietzsche había escrito en *Aurora*: “*La primera naturaleza*.— Tal como se nos educa hoy en día, adquirimos una *segunda naturaleza*, y la poseemos cuando el mundo nos considera maduros, mayores de edad, utilizables. Sólo algunos pocos son lo bastante serpientes para librarse de esa piel un día; precisamente cuando, debajo de ella, la *primera naturaleza* ha llegado a la madurez. En la mayoría de los hombres la semilla de la primera naturaleza se marchita.” (*M*, 455).

Otro de los aspectos fundamentales que se mueve en este plano conceptual es la relación entre “psicología” y el término de “filosofía del futuro”, que da el subtítulo a *Más allá del bien y del mal* y con ello, transversalmente, al tema de la escritura autobiográfica. Para este nuevo tipo de naturalezas “arriesgadas”, “insaciables”, “implacables en la investigación”, se abre a lo lejos una nueva isla de bienaventuranza que se levanta sobre la moral y sus residuos pantanosos; desde su pico más alto es posible mirar de nuevo a los ojos al destino: “nunca antes se había abierto un mundo más profundo de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios” (*JGB*, 23). La filosofía tradicional, como veíamos, estaba atravesada –inconscientemente– de ciertos impulsos básicos provenientes del cuerpo. Según Nietzsche, al negarlos se colocó la falsa máscara del ideal, de la objetividad, del interés “puro” por el conocimiento, desconociendo con ello su origen profundamente moral, la *psicogénesis* de la que forman parte. Había entonces que *estudiar* esos instintos y familiarizarse con ellos a través de experimentar el descenso a su mundo misterioso, descifrar su camino contradictorio. “En el filósofo nada –dice Nietzsche–, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de *quién es él*” (*JGB*, 6).²⁸

La psicología nietzscheana, podríamos decir, en la medida en la que interroga sobre la individualidad-colectividad (la apropiación o desappropriación de identidades), sobre los modos en los cuales el sí mismo, el *Selbst*, se constituye de diferentes maneras, es una suerte de filosofía autobiográfica; una filosofía que es una

²⁸ No se podría hablar propiamente de que la investigación psicológica desentrañe la “verdad” del sujeto o muestre lo que verdaderamente esconde en el alma, sino que pone de relieve el “origen” (*Entstehung*) de los sentimientos morales o del ideal ascético bajo el que programa su reconocimiento, su dimensión psicogenética. No se trata de la verdad cuando se habla de lo psicológico, sino más bien, para decirlo una vez más, de la *salud* y de la *enfermedad*, en el ámbito de la crítica cultural entendida como labor de diagnóstico.

psico-lógica de la vida. No es casual que este concepto de “filosofía del futuro” como una psicología del sí mismo, del *Selbst*, se presente simultáneamente a la necesidad de reactualización de sus obras anteriores a través de sendos prólogos en 1886: autobiografía problemática, nunca vista desde una conciencia plenamente epigonal, en retrospectiva, sino construyéndose desde la ausencia de la voz impersonal, como una las primeras trazas del programa enigmático de “contar la vida hacia sí mismo”. En cartas Nietzsche le aclara en repetidas veces a su impresor: “nada me parece más útil que los prólogos que me permito enviarle [...] La porción de psicología que está contenida [en ellos] [...] es una contribución *esencial* a la comprensión de mis libros y del *difícilmente comprensible* autodesarrollo que está a su base [...] —dicho con seriedad, si no doy yo mismo un par de señales de cómo se me debe entender, habrán de ocurrir las mayores tonterías” (*CO*, V, Cartas a Ernst Fritzsche del 16 y 29 de agosto de 1886).

El problema de la identidad en Nietzsche, subyacente a la pregunta que interroga por el “¿quién soy?”, se formula bajo el antecedente de la crítica del “yo” (*Ich*) y la subjetividad cartesiana, que se revela en su carácter de *ficción*. Pero, ¿por qué tanta obsesión con ese “yo-Nietzsche”, si al final no somos más que la historia de impulsos y fuerzas compactas de energía deviniendo constantemente? La respuesta podría ser: simplemente por el reconocimiento de su utilidad *retórica*; o, como señala por ejemplo Mónica Cragolini: “para interpretar, en definitiva, para poder vivir”.²⁹ Formularse la pregunta e intentar “encontrarse a sí mismo” no para apropiarse, sino quizás, para “perderse” (como le escribe a Brandes en una de las “notas de la locura”);³⁰ una identidad *desapropiada*, constituida por la alteridad, por su ausencia revelada

²⁹ Vid. Cragolini, “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de la constitución de la subjetividad como *Zwischen*”, en *op. cit.*, pp. 87-106, *loc cit.*, p. 90.

³⁰ “Después de que me hubieras descubierto, no fue una obra de arte encontrarme: la dificultad está ahora en perderme...” (*CO*, VI, Carta a Georg Brandes del 4 de enero de 1889).

en la fisonomía múltiple del *Selbst* como “estructura social de muchas almas”. Conforme la “tarea” va siendo cada vez más comprendida y la “obra” aparenta estar “más acabada” (“¡Es algo muy extraño! Desde hace cuatro semanas comprendo mis propios escritos” [*CO*, VI, Carta a Köselitz de 22 de diciembre de 1888]), el impulso de autoconfesión crece justificadamente, al tiempo que la identidad se va haciendo paradójicamente cada vez más difusa, más frágil y oscura, por las *máscaras* que se multiplican y se diseminan a través de símbolos por toda la obra (y la vida); pero también, más compleja y *problemática* a medida que el arte psicológico se refina. En la cumbre de ese impulso de auto-escritura manifiesta su propósito, incluso contra su más hondo orgullo: “soy *esto*”; “soy *aquello*”; pero ante todo: “*no se me confunda*”; “me he investigado largamente a mí mismo”, pues –lo que surge como consecuencia– “soy un *psicólogo*” (cf. *EH*, Prólogo, 1; *CO*, VI, Carta a Strindberg del 8 de diciembre de 1888).³¹

En este contexto de autodefinición, Nietzsche llega a irritarse –burlonamente, a veces– por las diversas descalificaciones que sufre por parte de la prensa alemana. A inicios de 1888, en un par de recensiones de G. Von Gizycki en el *Deutsche Rundschau*, de agosto de 1887, y de “A. K.” en el *Literarisches Zentralblatt*, de septiembre del mismo año, dedicados a *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, respectivamente, se le califica de “excéntrico”, y de sus libros se dice que rayan en la esfera de lo “psiquiátrico” y lo “patológico”. Ante esto, el filósofo reacciona:

Tanto he vivido, tanto he querido y, acaso, *alcanzado*, que es imprescindible una especie de violencia para llegar a encontrarse de nuevo lejos y libre de ello. La vehemencia de las oscilaciones internas fue

³¹ Poco tiempo antes había dado una muestra de la radicalidad de esta cuestión en una carta a su antigua amiga Malwida von Meysenburg, en la que exclama con arrogancia: “He ido acabando poco a poco con casi todas mis relaciones humanas, *asqueado* por el hecho de que se me toma por algo diferente de lo que yo soy” (*CO*, VI, Carta a Malwida von Meysenburg del 20 de octubre de 1888).

enorme; que eso quizá también sea perceptible desde la lejanía, lo deduzco de los regulares *epithetis ornantibus* con que se me trata por parte de la crítica alemana (“excéntrico”, “patológico”, “psiquiátrico” *et hoc genus omne*). Estos señores, que no tienen la menor noción [acerca] de *mi centro*, de la gran pasión a cuyo servicio vivo, con dificultad tendrán una visión de *dónde* he estado fuera de mi centro, de *dónde fui* verdaderamente “excéntrico”... (*CO*, VI, Carta a Paul Deussen, del 3 de enero de 1888).

En principio la respuesta es irónica y toma el asunto con cierto optimismo, asociándolo a los *signos* preliminares de “todo acontecimiento grande” (“[las recensiones] no han de ser en el fondo menospreciadas en absoluto –le escribe a su impresor C. G. Naumann–: muestran una especie de asombro y curiosidad” [*CO*, VI, Carta a Constantin Georg Naumann del 3 de enero de 1888]). Sin embargo, el tono se repite meses más tarde, en una crítica aparecida en el semanario *Musikalisches Wochenblatt* por la publicación de *El caso Wagner*, titulada “El caso Nietzsche. Un problema psicológico”, de Richard Pohl, que da ocasión a que Nietzsche rompa relaciones con su editor Ernst Fritsch³² y exija la venta inmediata de sus escritos: “de todas partes recibo verdaderos escritos de homenaje, como si se refirieran a una obra maestra de sagacidad psicológica sin parangón [...] ¡Y usted permite que se me maltrate de esa manera!” (*CO*, VI, Carta a Fritsch, del 18 de noviembre de 1888). Parece indignar a Nietzsche profundamente que se le confunda de modo tan aberrante –y en nombre de la *psicología* (el artículo comenzaba identificando su nombre con “un singular y nada común problema psicológico”).³³

El texto por sí mismo no merece demasiado análisis, por su escaso rigor crítico y argumentativo (por ejemplo, cuando considera a Nietzsche como “carente de sentido musical” por la simple

³² Entonces propietario de los derechos de sus obras y director-responsable del semanario.

³³ Richard Pohl, “El caso Nietzsche. Un problema psicológico”. *Musikalisches Wochenblatt*, ed. Por E. Fritsch, año XIX, núm. 44, 25 de octubre de 1888; en Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*. t. IV. Madrid: Alianza, 1985.

acusación de no “dejarse atrapar” por la música a causa de los múltiples pensamientos que le acometen mientras la escucha – como él mismo había confesado en *WA-*; sorprende aún más que tome ello como “argumento” para “acabar, en realidad, con Nietzsche”).³⁴ No obstante, contiene ciertas expresiones ilustrativas (“síntomas”, valga decir) del clima de censura compasiva que se generaba en torno al nombre del filósofo de Sils Maria, en que se utilizaban *retóricamente* sus presuntas metamorfosis como estrategia de neutralización del “peligro” que representaban sus escritos.

El artículo desestimaba un posible viraje en la ideas de Nietzsche que lo hubiera llevado a abjurar de la “fe wagneriana” profesada en sus primeros libros (inicialmente sospechado a partir de la publicación del “Ensayo de autocrítica” en la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia*). En vez de ello, decía con la certidumbre propia del diagnóstico: “lo que está aquí en juego es una cuestión más bien patológica [...]; algo de convulso, de *antinatural e insano* en este proceso, que ofrece *síntomas* harto sospechosos”. E iba aún más allá: “Lo único que no me queda claro, de todos modos, es el nexo causal [...] ¿Quién sondea los estados anímicos a que pueden llevar vivencias personales y procesos internos o externos de singular fuerza y violencia? Lo que en relación con este tipo de fenómenos se apodera de nosotros es más bien un sentimiento de compasión. El hombre está *enfermo...*”³⁵

³⁴ El comentario de Nietzsche es: “Yo sepulto mis oídos bajo esta música [la wagneriana], oigo su causa. Me parece asistir a su nacimiento... ¡Y cosa extraña!: en el fondo ya no pienso en ello, o no sé cuando pienso en ello. Porque mientras tanto muy diversos pensamientos agitan mi cerebro” (*WA*, 1). Para el autor del artículo esa es “prueba” suficiente para no considerar a Nietzsche un músico, y, por ende, a tildarlo como un tema falto de interés. Y entre otros de sus apresurados silogismos tenemos, por ejemplo: “los malos compositores de ópera son todos, sin excepción, enemigos de Wagner. Esta es una proposición empírica inatacable”, Pohl, *op. cit.*

³⁵ *Ibid.* El subrayado es nuestro. Pese a que a menudo este tipo de *figuras* médicas permeen los discursos para magnificar su fuerza y eficacia retórica (lo

Parte de esto ya lo había contestado Nietzsche, por ejemplo, en una nota de 1888 cuando decía que “el valor de los estados mórbidos es tal que muestran con *lente de aumento* ciertos estados *normales*, pero en tanto que normales, *difíciles de ver*” (NF, 13, 14 [65], primavera de 1888).³⁶ Según esta premisa, lo tradicionalmente considerado como patológico: negado, *excluido* del discurso y del “principio de realidad” (como la misma enfermedad se exiliaba a la historia olvidada del cuerpo), puede deberse más bien a un *defecto visual*, a una rusticidad e ineptitud psicológicas y, por lo tanto, a una *ficción*, a una estrategia de *simulación* de la moral gregaria de la verdad, merced a la cual, “debes ser reconocible, expresar tu intimidad por signos *precisos y constantes*, de lo contrario te volverás peligroso... incognoscible” (NF, 10, 24 [19]).

Desde este punto de vista, si se asocia “centro” con el estado de normalidad, Nietzsche bien podría ser considerado “ex-céntrico”, no por alinearse con lo patológico, sino porque estaría “fuera” de ese esquema de oposición (uno de los principios de la *gran salud es desenmascarar* la falsa oposición entre el estado de normalidad y el estado de lo patológico). Pero si, por otro lado, se entiende “centro” como el foco o núcleo de la intensidad vital, la perspectiva de Nietzsche es una retirada u oscilación constante hacia los márgenes, como si se tratara de una fuerza palpitante en la que “centro” sería sólo una palabra para aludir al constante

que efectivamente sucede en el artículo en cuestión), el autor considera que su uso no debe entenderse en ese sentido: no es ninguna respuesta irónica o metafórica (a su entender), sino que los adjetivos deben entenderse con todo el rigor de la “objetividad” diagnóstica. Valga mencionar la “contundencia” de las “pruebas” para tal aserto: a través de la declaración de Nietzsche en una carta de mayo de 1888 –no se menciona explícitamente el destinatario– acerca de su preferencia de la ópera de Bizet sobre la wagneriana (!).

³⁶ El subrayado es nuestro. // En una carta de mediados de diciembre de 1888, Nietzsche alude nuevamente a estos calificativos: “Ya que en mi misma naturaleza no hay nada de patológico ni de arbitrario, yo no he sentido apenas esto [...] como un peso, sino como una distinción inestimable y, por así decirlo, como *pureza*”, CO, VI, Carta a Jean Bordeau, 17 de diciembre de 1888 [p. 339].

juego de apropiación-desapropiación.³⁷ Klossowski interpreta esto como la tensión del espíritu nietzscheano en su lucha constituyente con las “fuerzas centrífugas del Caos”, que ilustran la dimensión abismática del Eterno Retorno: un continuo quiebre de la identidad en cada reencontrarse y ascender, “una cantidad de individualidades a recorrer [...], porque cada una responde a una identidad *distinta* [...] desde el punto de vista del centro inencontrable”.³⁸ Podríamos por ende decir que en Nietzsche, esa incesante sed de autoconstitución merced al movimiento frenético de la voluntad de poder que siempre regresa hacia sí misma, lo desplazaba constantemente de su “centro” a un ritmo palpitante, de oscilaciones “intensas” que lo empujaban a los márgenes y límites del pensamiento, allí donde la misma palabra se encontraba en riesgo, donde el gesto soberano la expulsaba de su reino para conquistarse nuevamente en la expresión susurrante; donde la escritura comenzaba poco a poco a retirarse de la intimidad de la escena y se representaba en la multiplicidad del disfraz, en la mirada cómica y siniestra, bella y desconcertante a un tiempo, de la *máscara*.

³⁷ En contraste, Nietzsche alude a aquellas experiencias que lo arrastraron definitivamente fuera de su “centro”: haber sido filólogo en Basilea, wagneriano, etc.

³⁸ Klossowski, p. 210.

IV. LA “ENFERMEDAD” DE LA MÁSCARA Y EL ARTE DEL ENCUBRIMIENTO

En cuantas ‘figuras’ se revela en esas
mismas se oculta...
E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*

El problema psicológico de la identidad

Como ya vimos, para Nietzsche la crítica de la noción de identidad basada en el sujeto moderno de tipo cartesiano o kantiano implica una concepción de la subjetividad radicalmente distinta, basada en el *Selbst* como fenómeno resultante del choque intermitente de fuerzas que actúan en el cuerpo (la “chispa” que emana de las espadas encontradas). La subjetividad o la “psique” no se constituye en un núcleo de identidad “dura”, tampoco en la absoluta pérdida o alienación, sino más bien en el “cruce” (*Zwischen*) de los impulsos en unión y disgregación continua (“juego constante de estructuración-desestructuración”),¹ en

¹ Cf. Mónica Cragolini, “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de la constitución de la subjetividad como *Zwischen*”, en *Perspectivas Nietzscheanas*, pp. 87-106.

el que la voluntad de devenir y retirarse de “lo propio” confluye con la necesidad *retórica* del encuentro; donde la centralidad del rostro se vive como *ficción*: el “yo” nietzscheano asume una perspectiva unificante para poder *decir* su dispersión, re-conocerse en su fisonomía oculta, enmascarada; “punto límite en el que la necesidad y lo fortuito se cruzan, donde coinciden lo arbitrario y lo ‘justo’”.²

La crítica del atomismo psíquico y la tesis de la multiplicidad o pluralidad como criterio de *salud* espiritual, rompe por un lado con la idea de un punto central al que se reduzca la interpretación (“querer ser *otro* distinto al que uno es para devenir quien se es”,³ como indica la fórmula de *Ecce homo*. O, como se lee en un fragmento de 1881: “no hay individuo, [sino] que en un instante es otro distinto del que será en el siguiente, y que sus condiciones de existencia son las de innumerables individuos” [NF, 2, 11 (156), Primavera–Otoño, 1881]). Sin embargo, por otro lado el propio Nietzsche se ve dominado por un deseo inquebrantable de *comunicación*, que en su afán de trascendencia intenta recoger esa multiplicidad en fórmulas homogéneas, en “signos precisos y constantes” a cuyo nombre la Historia se remita.⁴

De ahí el ejercicio paradójico de la autobiografía: un instinto fundamental por *salir a escena*, “presentarse” ante la humanidad, acompañado de una voluntad de claridad e individuación que quiere que *no se le confunda* (para evitar entre otras cosas que “se cometan abusos” en su nombre), pero para lo cual elige el disfraz

² Klossowski, *op. cit.*, p. 216.

³ *Ibidem*, p. 103. La clave del pensamiento del Eterno Retorno es ésta, según el autor francés, la “necesidad de que el individuo reviva en una serie de individualidades diferentes”, *idem*.

⁴ El propósito es “asegurar la victoria de su literatura” (o su filosofía), a partir del reconocimiento de que hasta ese momento en la historia ha estado siempre vedada la *verdad*. “Bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad” (EH, Prólogo, 3). Curioso planteamiento de una identidad dominada por un afán de desvelamiento de la verdad, que se resiste a ser revelada en la propia identidad.

del *bufón* o del *sátiro* antes que los modales del sabio, del panfle-
tista o del “profesor de Basilea”; que quiere “ser entendido, pero
también, ciertamente, *no* ser entendido”; “arrojar un poco de luz
y de *espanto* sobre mí” (*CO*, VI, Carta a Meta von Salis, 14 de
noviembre de 1888), como el que provoca la desconcertante cer-
canía de un “fantasma”.⁵ En el mismo momento en que el filósofo
señala con solemnidad grávida, pilatea: “ecce homo”, “ése *soy*
yo”, oculta su rostro nuevamente y en su evanescencia fantasmal
no da más que señales a través del *gesto*, del *simulacro* que aleja
el principio de realidad y quiere ser recordado por lo *falso*, por su
fisonomía engañosa, enmascarada; que “convierte el *conócete a*
ti mismo en burla [...], con [una] desenvoltura voluptuosa y temeraria”.⁶ El ejercicio de autointerpretación no constituye una re-
velación definitiva del rostro, la posesión de una sabiduría délfica
que lo haga finalmente soberano, sino la furiosa invasión del tem-
plo por las multitudes menádicas que retiran los espejos de la
plaza e instalan en la escena el ritual ambiguo y festivo de la *más-*
cara.

El concepto de “máscara” y la problemática del actor

El motivo de la “máscara” y la relación enmascaramiento-desen-
mascaramiento es uno de los temas más complejos y paradójicos
de toda la obra nietzscheana, y sin duda uno de los de más rica

⁵ Ya Nietzsche había aludido a esta imagen en *La gaya ciencia*: “se alarga la mano hacia nosotros y no se nos llega a tocar [...]. O también: aparecemos a través de una puerta cerrada. O bien: cuando todas las luces están apagadas. O bien: después de que ya hayamos muerto” (*FW*, 365).

⁶ En Schlechta, vol. III, p. 1 254.

simbología.⁷ En *El nacimiento de la tragedia*, el enmascaramiento está asociado con el devenir dionisiaco del coro trágico. La imagen es la de una “transformación” o transfiguración momentánea: mientras la escena transcurre, la máscara se apropia de la individuación por la posesión del dios (*enthousiasmous*) y representa la conciencia obnubilada, deviene la boca y la palabra divina “en otros cuerpos y otras almas” (*GT*, 8). La máscara aquí es el artilugio estético de la absoluta alteridad. Se es “otro”, pero un “otro” completamente alienado, retirado de *sí mismo* y convertido en un “yo” que resuena desde el abismo del ser” (*GT*, 5), un simple ejecutor de la danza del “Uno-primordial” que reduce la multiplicidad subjetiva del coro al dionisismo de la unidad. Desde este punto de vista, Dionisios no es tanto la máscara como el rostro, la imagen finalmente revelada, una especie de síntesis metafísica involuntaria “que transf[iere] la imagen entera del dios que vibra mágicamente [en el] alma a aquella figura enmascarada, y, por así decirlo, dilu[ye] la realidad de ésta en una irrealidad fantasmal” (*GT*, 8).

En el “Ensayo de autocrítica” de dieciséis años después, Nietzsche rechaza esta acepción unitarista y metafísica, en la medida en que la máscara dionisiaca que se desdobra en la escena trágica es *esencialmente* multiplicidad (*poleuides; polumorphos*): a pesar de que el rito entusiástico borra toda individuación y eclipsa la conciencia en la “unidad” del rostro divino, el efecto dionisiaco es *plural* y produce nuevas máscaras, que suponen nuevas conductas y nuevas transformaciones, reguladas por “el

⁷ Aquí citaremos tan sólo algunos ejemplos de sus distintos usos. Para un estudio más profundo sobre el tema *vid.* Camille Dumoiilié, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. México: Siglo XXI, 1996, especialmente “El teatro del yo y los agujeros de la máscara”, pp. 115-131; G. Vattimo, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península, 1991; W. D. Williams, “Nietzsche’s Masks”, en Malcolm Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978, pp. 83-103.

notable poder multiplicador del enmascaramiento como manifestación de Dionisos”.⁸ En 1886 Nietzsche reconocía que haber arrojado luz sobre ese “complejo fenómeno” entre los griegos era el mayor mérito de aquella primera obra, uno de cuyos rasgos fundamentales era la estetización de la multiplicidad, la teatralización o “enmascaramiento” de la vida ritual y la sabiduría trágica.⁹ Pero se lamenta de no haber podido hablar con un “*lenguaje propio*” (“cantar” o “decir como poeta” lo que sólo pudo salir de la boca de un filólogo novato), tener que “balbucear” aún con una “voz extraña [...]”, todavía, que por el momento se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico

⁸ Graham Parker, *op. cit.*, p. 340. [“*The production of a plurality of effects by one and the same mask bears testimony to the remarkable multiplying power of masking as a manifestation of Dionysus*”]. Dionisos es el dios enmascarado por excelencia, en cuyo culto la máscara era el símbolo divino y la encarnación misma. No sólo en la tragedia descrita por Nietzsche, sino en los ritos dionisiacos en general, la máscara era la expresión más fiel de la presencia del dios, gracias a que el encubrimiento en la superficie permitía revelar el poder de su mirada penetrante y desnuda. “La máscara nos refiere a la teofanía de Dionisos, diferente de los otros dioses porque su asalto maravilloso de los sentidos y su urgencia, está ligada con los enigmas eternos de la dualidad y la paradoja”, *cf.* Walter Otto, “El símbolo de la máscara”, *Dionisos. Mito y culto*, pp. 67-72, *loc. cit.*, p. 71.

⁹ En el *Ecce homo* Nietzsche menciona expresamente que *El nacimiento de la tragedia* puede ser considerado la primera psicología del fenómeno dionisiaco (*vid. EH*, “El nacimiento de la tragedia, 1); y, hacia el final del *Crepúsculo de los ídolos*, proporciona una definición de ese fenómeno, asociado con la ritualidad de lo orgiástico como principio vital, los misterios, entendidos como una forma de sabiduría (trágica) sobre esa deidad enmascarada, oculta, a través de los cuales se afirman los ciclos de la vida, que tiene en la sexualidad su presupuesto y premisa. “[En] aquella extraña riqueza de ritos, de símbolos y mitos de origen orgiástico de que se ve materialmente invadido el mundo antiguo [...], se revela el rasgo fundamental del instinto de los griegos: su ‘voluntad de vivir’ [...], la vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro consagrado y prometido en lo que pasa y decae; el sí triunfal a la vida por sobre la muerte y el cambio [...]; la psicología de lo orgiástico [...], el sentimiento trágico [...]. Todo esto significa la palabra Dionisos: no conozco simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el de Dionisos” (*GD*, “Lo que debo a los antiguos”, 4-5).

del alemán, incluso bajo los malos modales del wagneriano” (*GT*, “Ensayo de autocrítica”, 3). Para el Nietzsche de dieciséis años después, el autor de *El nacimiento de la tragedia* escribía “enmascarado” o seducido por una hipnosis romántica que lo alienaba e invadía su presunta “identidad literaria” bajo el velo de la “inautenticidad”, de una exhibición “desapropiada”.

Esta última acepción negativa –la más común– (“inautenticidad”, “mentira”), se relaciona abiertamente con la labor de diagnóstico y crítica cultural entendida como “desenmascaramiento”. Bajo esta noción, la figura de la máscara se hallaría en directa oposición con algo que podría ser llamado el “rostro auténtico” o el “verdadero yo” (“aquello que es *verdadero* y originario” [*FW*, 99]), que debe ser el objeto de la psicología (y fisiología) *crítica*.¹⁰ El médico de la cultura, dirá Nietzsche, debe ser también un fisonomista radical (como aquel fisonomista extranjero horrorizado ante Sócrates, por su fealdad):¹¹ saber de rostros, saber reconocer la impostura, la *falsa apariencia* tras la que se oculta el ideal (el “disfraz” del “espíritu filosófico” que se lo representa);¹² la descomposición mórbida bajo el perfil autocomplaciente del “docto”, del “hombre civilizado” (el docto como “fabricante de velos” o “sacerdote enmascarado”; la “buena conciencia en la mentira” como definición de la modernidad).¹³

¹⁰ Esta es en gran medida la idea tradicional: quien habla tras la máscara es un engañador que, moralmente, esconde su naturaleza corrupta, mendaz, y epistemológicamente, disfraza como verdad la simple ilusión, la imprecisión o el error.

¹¹ *Vid.*, *GD*, “El problema Sócrates”, 3.

¹² *Cf.* *GM*, III, 10: “El espíritu filosófico siempre debió disfrazarse y envolverse primero en la crisálida de los tipos de hombre contemplativo *anteriormente fijados*, el sacerdote, el mago, el adivino, el hombre religioso en general, para ser siquiera *posible* en alguna medida: durante mucho tiempo, el *ideal ascético* sirvió al filósofo como forma de manifestación, como condición de existencia; debía *representarlo* para poder ser filósofo, debía *crear* en él para poder representarlo”.

¹³ *Cf.* *EH*, “El caso Wagner”, 3, donde reduce a los representantes del idealismo alemán bajo el epíteto de *Schleiermacher* (“fabricante de velos”); *cf.* *EH*, “Aurora”, 2; *WA*, Epílogo, “Esta *inocencia* en términos en contraposición, esta

Pero las máscaras son aquí también las identidades arrebatadas, los “engaños” (o “autoengaños”) de la personalidad, los artificios de la “existencia natural”, perversiones de la “inocencia desnuda” y no presuntuosa de la vida.¹⁴ En la segunda *Consideración intempestiva* Nietzsche alude a esta noción para indicar el exceso de ropajes falsos de la conciencia histórica:

...esta expulsión de los instintos por medio de la historia ha convertido a los hombres casi en puras abstracciones y sombras: nadie se arriesga como persona, sino que se enmascara como hombre culto, como sabio, poeta, o como político. Si se toca tales máscaras y se las toma en serio y no como una farsa [...], uno se encuentra en sus manos con tan sólo trapos y parches de colores [...] De cualquier modo habrá que fijarse bien en cada máscara gritándole “¡Alto! ¿Quién va?” y arrojar la máscara al suelo [...]. Así, gradualmente [el hombre moderno] se vuelve un actor y desempeña un rol en el escenario –de hecho comúnmente muchos roles, razón por la que los desempeña de una manera tan torpe y mala (*VNN*, II, 5).

Desde el punto de vista fisiológico, este tipo de máscaras son *síntomas* del cuadro patológico de la cultura; hipóstasis del nihilismo, ídolos cuyo secreto ha sido sorprendido, monedas sin troquelado, circulando como simple metal, inconscientes *figuras* olvidadas (“los ‘grandes hombres’, tal como se los venera, son pequeños y malos poemas tardíos —en el mundo de los valores históricos *domina* la moneda falsa...” [*NW*, “El psicólogo toma la palabra”, 1]). Su rasgo fundamental es *fingir mentirosamente* una fábula como verdad (como la de aquella “historia de un error”),¹⁵ y *crear* en esa fábula hasta el punto de llevarla a escena. Aquí se resalta otra más de las acepciones del uso del disfraz y la

‘buena conciencia’ en la mentira es, más bien, *moderna par excellence*, es casi la definición de la modernidad”.

¹⁴ Cf. *WA*, 7: Bajo el influjo de la máscara, la vida se transforma “en algo compuesto, sintetizado, artificial –es un artefacto [...] Por todas partes hay parálisis, fatiga, entumecimiento, o bien, hostilidad y caos”.

¹⁵ *GD*, “De cómo el mundo verdadero se volvió fábula”.

máscara desde la problemática del *actor*: el *gesto* de enmascaramiento como caso de *histrionismo decadente*, representado bajo la figura de Wagner (o el arte o movimiento wagneriano).

Wagner es, en cierto sentido, el responsable del enmascaramiento temprano de Nietzsche (mencionado en el “Ensayo de autocrítica” a *El nacimiento de la tragedia*), que en cierta manera inhibió la plena comprensión de ese “extraordinario fenómeno” de lo dionisiaco al reducirlo a la perspectiva del drama musical.¹⁶ Pero también a él (o al movimiento wagneriano) pueden atribuirse los equívocos en la comprensión del Nietzsche tardío, el encubrimiento del propio rostro que deseaba al fin *revelarse* en su proyección póstuma. Según Nietzsche, el actor-Wagner mistifica el propio dionisismo y lo “explota con *finés incompatibles a lo que representa*”,¹⁷ al ponerlo al servicio de un seudomisticismo anti-semita de tipo cristiano, que pretende “reformular a la humanidad” desde la óptica del predominio germánico. Más que un retorno hacia lo clásico, la *figura* de Wagner representa para Nietzsche el *rostro* mismo de la modernidad (un “*Cagliostro* de la modernidad”), en la que romanticismo y ultrarracionalismo se funden en una misma dinámica nihilista.¹⁸ En Wagner, las sutiles formas del

¹⁶ En el proceso de “trasfiguración” escénica, lo propiamente dionisiaco sólo podía alcanzar su dimensión, según el Nietzsche de esa primera obra, a través de su “hacerse visible” para el espectador, de su redención en la apariencia (lo que entendía por la “complementariedad con lo apolíneo”), que alcanzaba su apoteosis en el lenguaje musical, expresamente, en la ópera wagneriana. En el “Ensayo de autocrítica”, Nietzsche justamente le reprocha a Wagner en estos términos: “¡el haberme *echado a perder* en absoluto el grandioso *problema griego*, tal como a mí se me había aparecido, por la injerencia de cosas modernísimas! ¡El haber puesto esperanzas donde nada había que esperar, donde todo apuntaba, con demasiada claridad, hacia un final! ¡El haber comenzado a descartar, basándome en la última música alemana, acerca del ‘ser alemán’ [...], [que] bajo la pomposa excusa de fundar un *Reich*, realizaba su tránsito a la mediocritización, a la democracia y a las ‘ideas modernas’!” (*GT*, “Ensayo de autocrítica”, 6).

¹⁷ Klossowski, *op. cit.*, p. 215.

¹⁸ Pero por otro lado, paradójicamente, para Nietzsche la modernidad “no oculta nada” en su relación con Wagner; ante él habla “su *más íntimo lenguaje*”

arte griego, su cadencia y naturalidad, se confunden con las maniobras del exaltado, con una retórica cargada de nerviosismo (“neurosis wagneriana”) que se desarrolla por “golpes hipnóticos”, con una “burda gestualidad”¹⁹ que enmascara su afán ilustrado en el escenario solemne del teatro. “El músico se convierte ahora en actor –dice Nietzsche–, su arte evoluciona cada vez más como un *talento* para mentir” (*WA*, 7); está “fisiológicamente inclinado a la mentira”.²⁰ Pero el histrionismo wagneriano no reconoce ese “talento”, no ve ningún arte del encubrimiento, sino que lo entiende como la encarnación soberana del espíritu (alemán), el signo brillante del futuro (de ahí el vínculo entre hegelianismo y wagnerismo); produce, en fin, “*con total inconsciencia* de lo falso”,²¹ es decir, *no se ve a sí mismo* como histrión.

Por el contrario, como Nietzsche señala, el auténtico problema del actor reside en la *conciencia de la simulación*, en la capacidad de abierta producción de *simulacros*; “lo que debe producir el efecto de lo verdadero no debe ser verdadero. El actor no experimenta el sentimiento que interpreta: estaría perdido si así fuera” (*NF* 14 [56], primavera 1888). Esta perspectiva es la del

(*WA*, Prólogo). Nietzsche establece su diferencia radical a través de su carácter o habilidad intempestiva: “Yo soy, al igual que Wagner, hijo de esta época, es decir, un *décadent*: con la diferencia de que yo me di cuenta que lo era y me puse en contra, defendiéndome”, *ibid.* “Wagner es el *artista moderno par excellence*, el Cagliostro de la modernidad, precisamente porque nada es más moderno que esta dolencia integral, esta decrepitud y sobreexcitación del mecanismo nervioso” (*WA*, 5). // Alessandro di Cagliostro fue un alquimista y médico italiano del siglo XVIII, apasionado por las ciencias ocultas y reconocido como un gran falsificador, sobre todo de cartas.

¹⁹ *WA*, 7. Nietzsche utilizaba la expresión de que Wagner “alucina gestualmente” y para hacerlo inteligible recurre a la semiótica musical.

²⁰ G. Compiani, *Nietzsche y el espíritu latino*, p. 261. Nietzsche formula una vez más su ataque en los términos de una *crítica fisiológica*: Wagner es un “caso de enfermedad”; un “*décadent* [que] nos arruina la salud; *disfraza* con el artificio “su incapacidad para la configuración orgánica”. Se caracteriza por “una lógica con la que una anomalía fisiológica avanza paso a paso [...] Nuestros médicos y fisiólogos tienen en Wagner su caso más interesante...” (*WA*, 5, 7).

²¹ Klossowski, *op. cit.*, p. 215.

histrionismo dionisiaco, en las antípodas del arte wagneriano:²² el placer de la máscara que sabe que engaña, que se reconoce en el papel mismo que la borra, que revela al ocultar y que ilumina al rostro desde su oscuridad. En *La gaya ciencia*, Nietzsche formula en estos términos la problemática del actor, en relación con una posible tipología del artista:

La falsedad con buena conciencia, ese placer por la simulación que irrumpe poderosamente y que desplaza a un lado el llamado “carácter”, cuando no desbordándolo y extinguiéndolo a veces; ese íntimo deseo de penetrar en un papel, en una máscara, en una *apariencia*; ese exceso de facultades adaptativas de todo tipo, que ya no saben satisfacerse al servicio de la más inmediata y estrecha utilidad: ¿puede que no *solamente* el actor como tal sea todo esto?... (*FW*, 361).

Bajo el histrionismo dionisiaco justamente el artista se funde con el actor, y el arte, con la vida: la conciencia de la máscara, la realidad en la apariencia, deviene inconsciencia de la inercia enmascarada; la presencia ya no se separa del disfraz, la fragmentación de la identidad inhibe los límites de la escena, y la palabra, el gesto, se retiran y descienden a la profundidad del espíritu, donde no queda ya más que ocultar para mostrar. Nietzsche inaugura esta visión positiva y *productiva* del enmascaramiento sobre todo desde *Más allá del bien y del mal*, donde la enuncia como máxima: “Todo espíritu profundo *necesita* una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, *superficial*, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da” (*JGB*, 40). O en un pasaje de más adelante: “Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también, una *máscara*” (*ibid.*, 289).

²² Y paradójicamente, dentro de ese histrionismo que acepta la apariencia, Nietzsche marca de nueva cuenta la dualidad: “[Wagner] fue un *genio*, pero un genio de la *mentira* [...] Yo mismo tengo el honor de ser algo opuesto – un genio *de la verdad*” (*CO*, VI, Carta a Malwida von Meysenburg, 18 de octubre 1888 [p. 273]).

Desde esta simbología, la figura del psicólogo, del experto artista de las profundidades, es la misma del actor-artista dionisiaco que “*desmistifica para mistificar mejor*”:²³ el “filósofo-impostor” que se esconde bajo los divinos ropajes del bufón (“nada nos sienta tan bien —dice en *La gaya ciencia*— como la *capucha del bufón*” [FW, 107]). En este terreno soñamos sabiendo que lo hacemos, pero justamente para no olvidar el plano de *construcción*, el carácter de *producto* de todo pensamiento, su génesis “ficticia”. “Maestros de ese viejo e incorporado arte de jugar eternamente al escondite” (FW, 361), ¿no deseamos las cuevas —diría Nietzsche— de la mentira y la fascinación?; “¿no se escriben precisamente libros para *ocultar* lo que escondemos dentro de nosotros?” (JGB, 289).²⁴ El eremita, como “filósofo impostor”, se preguntará si la “autenticidad” es necesaria, si en la labor de desmascaramiento habremos de llegar a una fisonomía radical, originaria, y en ese interrogar

...pondrá en duda que un filósofo *pueda* tener en absoluto opiniones “últimas y auténticas”, que en él no haya [...] detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía —un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo (*Abgrund*) detrás de cada fondo (*Grund*), detrás de cada “fundamentación” (*Begründung*) [...] (JGB, 289).²⁵

Y en un pasaje del mismo texto, reelaborado casi tres años después para su publicación en *Nietzsche contra Wagner* (de los últimos papeles revisados por él), escribe en un tono que se mezcla entre la confidencia y el desafío, el vértigo premonitorio:

²³ Klossowski, *op. cit.*, p. 134.

²⁴ El subrayado es nuestro.

²⁵ A sus propios amigos ya Nietzsche había lanzado un guiño extraordinariamente revelador a la luz de los hechos tardíos: “Semejante escondido, que por instinto emplea el hablar para callar y silenciar, y que es inagotable en escapar a la comunicación, *quiere* y procura que sea una máscara suya lo que circule en lugar de él por los corazones y cabezas de sus amigos” (JGB, 40).

La soberbia y la náusea espirituales [de quien ha estado] en muchos mundos lejanos y terribles [...], ese orgullo del elegido del sufrimiento, del ‘iniciado’, del casi sacrificado, encuentra necesarias todas las formas de disfraz para protegerse del contacto de manos importunas y compasivas [...] Hay espíritus libres e insolentes que quisieran ocultar que son corazones rotos, orgullosos, incurables: y entonces la locura misma puede ser la máscara para un saber fatal y *demasiado seguro*... (JGB, 270; NW, “El psicólogo toma la palabra, 3).

La palabra y el gesto *Locura e identidad fragmentada*

Me cuentan que estos días cierto pa-
yaso divino ha acabado los *Ditirambos de*
Dioniso...

Carta a Cosima Wagner, 3 de enero de
1889

Hacia los últimos meses del período lúcido de Nietzsche, estas ideas no dejan de asombrar a la luz del proceso trágico y enigmático de su derrumbamiento. ¿Se trataba únicamente de casos de *figuración*, de formulaciones atrapadas y dispersas en los confines literarios? Como ya hemos mencionado, la indisociabilidad de las esferas de vida y obra domina aquí por completo el horizonte de comprensión. Nietzsche escribía “enmascarado”, adoptaba innumerables posturas, ejercitaba toda clase de estilos, vigorizaba el talento de la perspectiva; pero a pesar de ello, su identidad “exterior” siempre se había mantenido relativamente estable, reconocible por signos “precisos y constantes”: los finos modales del profesor de Basilea, los usuales paseos en el parque, la cordialidad en sus relaciones epistolares, etc. Los cambios o “trastornos” los experimentaba a nivel “interno”, conforme se gestaba el proceso de la “obra” (a fin de cuentas la *transvaloración* era una tarea secreta). Pero, en su afán de hacerse inteligible, hacia los

últimos días la obra encuentra directamente el *filtro* hacia la vida (o la toma como “objeto”), la inocular, la impregna invasivamente y acaba confundándose con ella; su proyección constituye el sentido mismo, la revelación del rostro, su *destino* (“la obra en la que se decide el destino de la humanidad” [CO, VI, Borrador, comienzos de diciembre de 1888]; que “hace estallar, literalmente, la *historia* de la humanidad en dos mitades” [*ibid.*, carta a Köselitz del 9 de diciembre de 1888]).²⁶

Es interesante ver, por un lado, cómo en Nietzsche la perspectiva de la “obra acabada” (el sentimiento de *victoria* de su literatura) se alcanza correlativamente con la idea de la “identidad adquirida”;²⁷ pero también cómo ese sentimiento de “adquisición” se representa simultáneamente como pérdida, como fragmentación.²⁸ Si tradicionalmente entendemos el género de la autobiografía como un ejercicio de la memoria que captura final-

²⁶ No intentamos decir aquí que el sentido completo de la obra se redujera a la autobiografía, sino que para Nietzsche el *destino* mismo de la obra no podía quedar cabalmente definido en la medida en que no se comprendiera (y se auto-comprendiera) la vida, en que no se aclararan todos los signos oscuros que aún prevalecían sobre ella y que tornaban difusa, aún esquiva, a la “identidad”.

²⁷ “A partir de ahora —escribe a Köselitz a fines de diciembre— ya no tiene ningún sentido hablar y escribir *sobre* mi persona; con el *Ecce homo*, le he dado carpetazo para la próxima eternidad a la cuestión de *quién soy yo*” (CO, VI, Carta a Heinrich Köselitz del 27 de diciembre de 1888). El 30 de diciembre de 1888 Nietzsche pide a Andreas Heusler de forma completamente “razonable” un préstamo para la adquisición definitiva de su literatura (como si hubiera suspendido por momentos el juego escénico), que le permitiría en cierto sentido una perspectiva de consumación *total* entre su obra y su vida. La memoria de los detalles del incidente con E. Fritzschl, así como las cantidades necesarias y, por decirlo adicionalmente, la sintaxis y el estilo diplomático-epistolar, saltan a la vista al lado de las cartas “arrebataadas” que se dan en llamar “de la locura”, completamente de la misma época (Cf. CO, VI, Carta a Andreas Heusler, 30 de diciembre de 1888 [pp. 361-363]).

²⁸ “Estuve presente incluso en el entierro del viejísimo Antonelli este noviembre. —Vivió justamente hasta que estuvo acabado *Ecce homo*, el libro. —El libro y el *ser humano* que le corresponde...” (CO, VI, Carta a Köselitz, 30 de diciembre de 1888).

mente la vida en la escritura, como una cumbre de auto-reconocimiento y auto-apropiación, en el caso de Nietzsche parece simbolizar más bien lo contrario: la mirada del abismo, la entrada a la plena dispersión, la retirada de la escritura y el dominio escénico del *histrión*: paradójicamente, la identidad conquistada es el pliegue que la arrebató, el comienzo de la *farsa*, la escena post-literaria de la máscara. Pareciera, como dice Klossowski, que el *pathos* nietzscheano hubiese alcanzado efectivamente la frontera extrema de lo “literario” y se hubiera desbordado en el *gesto*, en una retórica de tipo “gestual”; “gesto *histriónico* [...] improvisado, en sí desprovisto de sentido, pero simulador y, por lo tanto, *interpretable*”.²⁹

En el límite de la interpretación, estas señales de ruptura o desintegración que se encuentran sobre todo en las cartas (el *locus* o la “escena” del lenguaje gestual), han sido objeto de numerosas lecturas, en las que se cruzan el plano de lo simbólico, lo confesional, lo patológico, entre otros. ¿Se trata de expedientes inequívocos de “locura”; “trastornos de personalidad” o regresiones a una etapa oscura, reprimida? ¿Pueden leerse de otra manera, cruzar el *estigma* de la insania, de la “enfermedad”? ¿Las teorías de diagnóstico invalidan necesariamente el posible histrionismo “deliberado” y “consciente”? ¿Cómo se entrecruzan los distintos registros? ¿Cuáles serían los límites de la producción y la lectura simbólica, y cuál el inicio de otra “sintomatología”?

Llama la atención que algunos de los amigos más cercanos de Nietzsche pensaban que éste *fingía* la locura, aún después de haber pasado largos períodos en el asilo mental en Jena. Overbeck escribía en 1890: “Siempre he sostenido que su locura, cuyo comienzo nadie más que yo presencié tan cerca, fue una catástrofe tan súbita como un relámpago [...] Antes [de las Navidades de 1888] no pudo haber estado loco [...] Pero aun así no puedo escapar de la sospecha terrible [...] de que su locura esté siendo *simulada* . Esta impresión puede explicarse únicamente en virtud

²⁹ Klossowski, p. 216.

de la experiencia de Nietzsche de auto-encubrimiento, y su comprensión de las máscaras espirituales”.³⁰ Heinrich Köselitz, por su parte, escribía al músico Carl Fuchs poco después: “He visto a Nietzsche en un estado en que –¡horrible decirlo!– me pareció como si él únicamente estuviera *fingiendo* estar loco, como si se hubiera alegrado de que todo hubiese terminado de esta forma”.³¹

³⁰ En E. Podach, *op. cit.*, pp. 214-215. [*“I have always held that his madness, the inception of which no one witnessed at closer hand than myself, was a catastrophe as sudden as a flash of lightning. It came on between Christmas 1888 and the day of Epiphany 1889. Before this, despite his state of mental exaltation, Nietzsche cannot have been mad. Still, I will not lay this down as a hard and fast opinion; at times it has almost wavered, in so far as I cannot escape the horrible suspicion [...] that his madness is simulated. This impression can only be explained by the general experiences which I have had of Nietzsche’s self-concealment, of his spiritual masks”*].

³¹ En *ibid.* [*“I have seen Nietzsche in a state which seemed to me –horrible to say– as though he were only pretending to be insane, as though he were glad to have ended this way”*]. // Con esto no se sugiere por supuesto que Nietzsche no estuviera “enfermo” –sería necio e iluso contradecir esos datos y diagnósticos muy claros, reconstruidos a la luz de los numerosos testimonios disponibles. Sólo se *piensan* esas opciones posibles, como trazas o supuestos de una lectura simbólica que permita alumbrar ciertos escenarios *hipotéticos* en lo filosófico-hermenéutico y –por qué no–, quizá también en lo biográfico. Sería ciertamente interesante un ejercicio de seguir esta línea discursiva de simulación, como ya se dijo, llevada al extremo, como una de las consecuencias finales del “desciframiento” o sabiduría de lo dionisiaco. Por otro lado, como menciona por ejemplo Graham Parker, es perfectamente posible también, en el caso de Nietzsche, que “de acuerdo con sus propias visiones sobre la manera en que el actor puede volverse el papel mismo, lo que comenzó como una simulación terminó siendo lo que pasó efectivamente” [*“It is even possible, in accordance with his own views about the way the actor can become the role, that what started out as a dissimulation eventually became the real thing”*], G. Parker, *op. cit.*, p. 374. Acerca de esta posibilidad de que Nietzsche efectivamente estuviese fingiendo la locura, *cf.* el bello libro de Claudia Crawford, *To Nietzsche: Dyonisos: I love you! Ariadne* . Albany: State University of New York Press, 1995.

Y en otra carta a Overbeck de 1891, el mismo amanuense suspiraba: “es altamente probable que sólo hubiese podido *escribir la filosofía de Dionisos* como un loco”.³²

Más allá de proporcionar una hipótesis definida, o suscribir o descartar las opiniones de ambos (dado que las interpretaciones pueden ser infinitas), quizá convenga sólo a modo de ejemplo ver el contexto de ciertas expresiones contenidas en las cartas.

Durante los últimos meses de 1888, Nietzsche había estado obsesionado con la lectura del *Julio César*, de Shakespeare —a la que consideraba la lectura “más desgarradora” (cf. *EH*, “Por qué soy tan inteligente”, 4). Cuando Nietzsche adopta la máscara del Rubicón (el río o la región fronteriza que separa el campo de batalla ante el que César pronunció las históricas palabras: “*Alea jacta est*” — “la suerte está echada”) que le induce a firmar *César* en la siguiente carta, quizá señale esa línea de la guerra declarada en la que se encontraba ante sí mismo, ante sus contemporáneos, ante la historia.³³

Por su parte, cuando menciona la asamblea de príncipes en Roma con el propósito del fusilamiento del emperador alemán, responde de inmediato al envío de las *Noticias suizas*, de Strindberg, en una de cuyas escenas un oficial alemán deserta y adquiere la ciudadanía suiza, luego de sus remordimientos por haber enviado fusilar a los enemigos de guerra. Por un lado, traslada su paranoia al ámbito de la obra del dramaturgo sueco, pero por otro, no podría descartarse también como un gesto (o un *símbolo*) de simpatía literaria.³⁴

Sucesivamente, en el contexto de un problema de genealogía de nombres nobles, las máscaras desfilan intermitentemente como los “grandes nombres de la historia” (quizá para Nietzsche,

³² Carta a Overbeck, 26 de febrero de 1891, en Curt Paul Janz, *op. cit.* III, p. 139.

³³ A Köselitz: “—¡Ay, amigo!, ¡qué instante! — Cuando llegó su carta, *qué cosas hice entonces*... Era el célebre Rubicón” (*CO*, VI, Carta a Heinrich Köselitz del 31 de diciembre de 1888).

³⁴ Cf. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, p. 222.

“todos”), en la lógica de esta multiplicación de identidades propias-des-apropiadas (o de “pluralidades de almas”, de las que hablábamos en el apartado anterior), como testimonios de esa identidad fragmentada, “despedazada” (como Dionisos Zagreus): “Las naturalezas superiores —dice en *Ecce homo*— tienen su origen en algo infinitamente anterior [...]: yo no lo entiendo, pero Julio César podría ser mi padre — o Alejandro, ese Dionisos de carne y hueso...” (*EH*, “Por qué soy tan sabio”, 3). Esta premisa le pudo haber llevado a prolongar la idea en una de las célebres cartas a Cósima de enero de 1889:

Yo he sido entre los indios Budha, en Grecia Dionisos, — Alejandro y César son mis encarnaciones, al igual que el poeta de Shakespeare, Lord Bacon. Por último he sido incluso Voltaire y Napoleón, quizá hasta Richard Wagner... Pero esta vez vengo como el victorioso Dionisos que convertirá la tierra en un día de fiesta... No es que tuviera mucho tiempo... Los cielos se alegran de que esté aquí... He estado incluso colgado en la cruz... (*CO*, VI, Carta a Cósima Wagner, 3 de enero de 1889).

Otro expediente interesante se halla no en las cartas, sino entre las últimas anotaciones de su libreta de apuntes. En los *Nachgelassene Fragmenten*, en lo que pasa por ser muy probablemente lo último que Nietzsche escribió antes del internamiento en Basilea, se reproducen las siguientes palabras, originalmente grabadas en letras toscas, como grafismo infantil, con una caligrafía inquietante y temblorosa: *condamno te ad vitam diaboli vitae* [“Te condeno a la vida diabólica”].³⁵ De acuerdo con Mónica Cragolini, quien sigue a Thomas Mann,³⁶ la “vida diabólica” a

³⁵ Vid. Mónica Cragolini, “Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: Azores fulminados por la altura”, en *Confines*, núm. 3. Buenos Aires, octubre de 1996.

³⁶ La autora refiere al *Doktor Faustus*, de Mann, en donde el escritor alemán dice en boca de Leverkühn acerca de la relación entre el símbolo y “los infiernos”: “Es menester, querido amigo, contentarse con símbolos si se habla de los infiernos, porque allí, todo está abolido, no solamente la palabra calificativa, sino todo absolutamente, y en realidad esa es la principal característica del lugar [...] aparte y fuera del lenguaje; [que] no tiene nada de común con lo que

la que se expone Nietzsche con esa sentencia final sobre sí mismo, tiene que ver con la “conciencia” de la pérdida de sentido como resultado de la absoluta desintegración; es el último gesto que acompaña a la palabra: el *dia-bolon* como lo opuesto al *sym-bolon*; esto es, a la “unión”, a la “fuerza unitiva” que permite forjar sentidos. Si el *sym-bolon* es aquello que permite “juntar”, “lanzar conjuntamente” –como aquella historia de Heródoto de Halicarnaso mediante la que dos portadores de la misma moneda se reconocían como iguales–,³⁷ el *dia-bolon* sería la des-unión, la desintegración, la imposibilidad de seguir construyendo perspectivas a través del símbolo, del lenguaje.

El Nietzsche que “elige” el camino de lo dia-bólico sería la consecuencia límite, extrema, de la *simulación* que se había puesto en marcha en Turín a principios de 1889; un programa que ya no puede controlar el Caos, la enorme tensión que supone el ocultar, la inagotable superposición de las máscaras en esa escena interminable, monstruosa, de un dios (Dionisos) transformado,

allí sucede [...] débiles símbolos, sin relación verdadera con lo que ‘allí habrá’, en la irresponsabilidad, en el olvido, entre paredes espesas. En realidad, en el espesor vibrante de ecos, resonará un tumulto inmoderado y ensordecedor, gritos estridentes o murmullos, alaridos, lamentaciones, rugidos, gorgoteos, graznidos, gañidos de furor, imploraciones y alegría torturada”. Thomas Mann, *Doktor Faustus*, pp. 300-301.

³⁷ En el libro VI de sus *Historias (Erato)*, Herodoto de Halicarnaso refiere: “Hechos, pues, tales discursos y sacadas conmigo estas cuentas, me resolví a vender la mitad de todos mis haberes y a depositar en su poder la suma que de ellos se sacase, bien persuadido de que en tus manos estaría todo salvo y seguro. Allí tienes, pues, ese dinero; tómalo juntamente con el símbolo (*symbolón*) que aquí ves; guárdalo, y al que te lo pida presentándote esta contraseña (*symbolón*); harásme el gusto de entregárselo. Estas razones pasaron con el forastero de Mileto, y Glauco, en consecuencia, se encargó del depósito bajo la palabra de devolverlo. Pasado mucho tiempo, los hijos del milesio que había hecho el depósito, venidos a Esparta y avistados con Glauco, pedían su dinero presentándole la consabida contraseña (*symbolón*) (Her., *H.*, VI, 86a5-b2). Según esta acepción, aquella sentencia implicaría que ya no hay nada que *una* o por medio de lo cual se puedan reconocer los portadores de una misma “moneda” o un mismo código, sino que todo está “dia-bolizado”, como el horizonte avistado por ella.

tras-tornado, dia-bolizado, que empuja dramáticamente a “la falta de re-conocimiento, al des-conocimiento, [a] la desaparición de la identidad, [al silencio, al horror], [a] la *locura*”.³⁸ Nietzsche, desde esta lectura, habría sido aún “consciente” de su destino trágico, en una especie de última cesión del espíritu ante la llamada infernal del Caos, un “testimonio” del límite, y habría querido *firmarlo* con esas crípticas palabras latinas.

Sin embargo, en la misma última entrada de sus *Gesammelte Werke* hay un par de líneas más, igualmente enigmáticas, que parecen complementar la frase explicada arriba: *Indem ich dich vernichte Hohenzollern, vernichte ich die Lüge* [“al aniquilarte a ti, Hohenzollern, he aniquilado a la mentira”] ¿Cuál es la mentira a la que se refiere? ¿La misma a la que condena a una vida de ruptura y des-unión? ¿La sola existencia de la dinastía? ¿Lo que representa el *Reich* alemán (mezcla de wagnerismo y antisemitismo)? ¿O, incluso, a sí mismo? ¿Y si, como sugiere James McFarland, Nietzsche era también uno de los Hohenzollern y en ese sentido el objeto mismo de la diatriba? ¿Si todo ese tiempo nunca había dejado de usar la misma máscara? (“yo mismo, nacido el día del cumpleaños de [Federico Guillermo IV] recibí el nombre de Federico Guillermo, un nombre Hohenzollern” [EH, Por qué soy tan sabio, 3]; “en último lugar he sido Federico Guillermo IV” [“Diario de enfermos de Jena”, en Podach, *op. cit.*, 23 de febrero de 1889])?³⁹ ¿Habrá Nietzsche desenmascarado su propia farsa? ¿Se habrá aniquilado a sí mismo, como supremo misticador, y mediante ese último gesto pretendido anular su propia ficción? ¿O haberse *reído* incluso, de su ficción? ¿Sería un último recurso ante la trágica condena, ante el dramatismo del silencio presentido? ¿Y si esa “última máscara”, como suponía Köselitz, estuviese también siendo fingida? ¿Si mediante ella se *disimulase* también a sí misma y fuera una nueva modalidad dionisiaca de

³⁸ M. Cragolini, *op. cit.*

³⁹ Cf. James McFarland, *Constellations: Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*, “Pseudomenon”, s/p.

escritura, la única forma de que se llegase a “completar” la escritura filosófica de Dionisos?

Nietzsche ya había escrito aludiendo a Horacio en 1882: “¡...Yo mismo, en el cuarto acto, he dado muerte a todos los dioses [...] ¡Qué ha de acontecer ahora en el quinto! ¿De dónde tomar aún la solución trágica? —¿He de comenzar a pensar en una solución *cómica*?” (FW, 153).⁴⁰ Si volvemos a aquella figura final del “bufón de las eternidades”, del payaso divino, lo que queda de manifiesto es su capacidad para *hacer bromas* (“la broma por la que me perdono el aburrimiento de haber creado un mundo”; “estoy condenado a entretener la próxima eternidad con *chistes malos*”).⁴¹ Como menciona E. Podach, después de haber Nietzsche “aclarado” su nombre bajo una proclama de guerra y

⁴⁰ El poema de Horacio en *Ars poética* o *Epístola a los pisones* (ca. 13 a. C.): “La obra que quiera ser reclamada y puesta en escena que no sea más breve ni más larga que cinco actos; que no intervenga un dios, a no ser que el desenlace se presente digno de un vengador; que un cuarto actor no se esfuerce en hablar: el coro debe defender las actuaciones y la obligación viril y no cantar en los entreactos nada que no se relacione con el tema y no se adhiera a él adecuadamente” (*Hor., Epis.*, vv. 189-196). // Y Nietzsche, en otro pasaje del mismo libro: “¡estamos obligados a gozar de vez en cuando de nuestra locura para seguir gozando de nuestra sabiduría!” (FW, 107).

⁴¹ “Como discípulo del filósofo Dionisos, preferiría ser un sátiro [...], un bufón” [EH, “Por qué soy un destino, 2]; “Me cuentan que estos días cierto payaso divino ha acabado los *Ditirambos de Dionisos* [CO, VI. Carta a Cósima Wagner, 3 de enero de 1889]). // El bufón sería la contraparte de la máscara del delirio paranoico, que se expresa en la tensión anunciada en *Ecce homo* entre “Dionisos” y “El Crucificado”. La contraposición estaría expresada una vez más en los términos de la relación con Wagner, como se lee en una de las últimas cartas a Malwida von Meysenburg, antes del rompimiento, en octubre de 1888: “En cuestiones de *décadence* yo soy la instancia suprema sobre la tierra [...] Que este payaso [Wagner] haya sabido despertar la creencia de que él [...] es la ‘última expresión de la naturaleza creativa’, su ‘última palabra’ por así decirlo, para ello se requiere de hecho ser un *genio*, pero un genio de la *mentira*... Yo mismo tengo el honor de ser algo opuesto —un genio de la *verdad*” (CO, VI, Carta a Malwida von Meysenburg del 18 de octubre de 1888 [p. 273]). Ya en *GD* Nietzsche se había opuesto radicalmente a Sócrates, “el payaso que quiso ser tomado en serio” (*GD*, 3, El problema Sócrates).

haber intentado la revolución europea sin los ejércitos de Napoleón o el César, “el bufón se convierte en la máscara final de auto-control, el contra-equilibrio de las fuerzas que lo impulsan al autosacrificio”, ése que se acepta y se expresa en la “vida diabólica” que se acaba de mencionar.⁴²

Hacia las últimas cartas incluso la perspectiva paranoica es tomada como una *broma*, a través de la que Nietzsche tiende incluso a *disimular su propia simulación*, como un último empuje de la identidad perdida, desgarrada:⁴³ el bufón como el histrión divino que se ofrenda hacia Dionisos y en la misma escena se delata, que “crea mundos” como *farsa*, doble mistificador que simula su simulación y en la comedia estalla en “una risa de resonancia histórico-universal” (“risa con la identidad de Nietzsche en la que estallan todas las identidades”),⁴⁴ que se engaña a sí

⁴² Erich Podach, *The Madness of Nietzsche*, p. 131. [“*The ‘clown’ becomes the final mask of self-control, the counter-poise to the forces that drive him to self-sacrifice*”].

⁴³ La última carta enviada antes de su reclusión en el asilo mental en Jena, es la célebre misiva a Jacob Burckhardt, quien se sabe que una vez que la recibió se apresuró a ponerse en contacto con Overbeck, alarmado por su contenido y la sospecha de que algo grave estaba pasando. A lo largo de la carta, Nietzsche insiste en ese papel “cómico”: “Ya que estoy condenado a entretener la próxima eternidad con chistes malos, tengo aquí un trabajo de escritura, embotornando muchos papeles, que propiamente no deja nada que desear, es muy bonito y en absoluto agotador. La oficina de correos está a cinco pasos de aquí, yo mismo pongo las cartas en el buzón, para suministrar informaciones a los grandes folletinistas del *grande monde*. Obviamente, mantengo estrechas relaciones con *El Figaro*, y para que se haga usted una idea de lo inofensivo que soy, escuche mis dos primeros chistes malos”. El primero se referirá al “caso Prado”, un asesino de prostitutas en París, de origen español, que sería juzgado por esas fechas y a cuyo *affaire* se refería constantemente el *Journal des Débats*, el diario leído por Nietzsche con mayor asiduidad. El segundo, a la obra de Alphonse Daudet *L’Immortel, moeurs parisiennes* (1889), que acababa de publicar al auspicio de los cuarenta miembros de la *Académie Française* (cf. *CO*, VI. Carta a Jacob Burckhardt del 6 de enero de 1889 [pp. 376-378; *loc. cit.*, p. 377]).

⁴⁴ Klossowski, p. 238.

misma, que ríe, finalmente, en medio de la apoteosis trágica de la caída del telón y la palabra eternamente arrebatada...

V. EL SILENCIO TRÁGICO (O LA MUERTE DEL TEATRO) IMPRESIONES DEL DISCURSO MÉDICO

La muerte bajo condiciones miserables es una muerte no libre, una muerte a destiempo, una muerte cobarde. Por amor a la vida se debería querer distinta a la muerte: libre, consciente, sin intervención del acaso, sin sorpresa...
Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*

El caso de la enfermedad de Nietzsche del último período no puede leerse al margen de una serie de factores o presupuestos propios del contexto nosográfico-cultural de la época. Por ejemplo, con el auge de disciplinas como la psicopatología experimental y la neurología,¹ se planteaba cada vez más

¹ Sobre la psicopatología experimental, los trabajos de Wundt y de Claude Bernard fueron dos de los grandes pilares (*vid.* Introducción a este trabajo, pp. 47-53 y “Nietzsche psicólogo”, pp. 219-243). Acerca de la neurología, si bien era comprendida como el estudio del sistema nervioso central desde el siglo XVII con los trabajos de Thomas Willis: *Anatomía del cerebro* (1664) y *Patología cerebral* (1676), no fue sino hasta mediados del siglo XIX cuando las células nerviosas fueron identificadas microscópicamente y, en consecuencia, se hizo la primera descripción científica de las neuronas y sus ramificaciones. Importantes a este respecto fueron los trabajos de Johannes E. Purkinje (1787-1869), Camillo Golgi (1843-1926) y el español Ramón y Cajal (1852-1934).

en el aura médica el discurso de lo psicológico como factor condicionante del equilibrio corporal. La mente debería estar sujeta a vigilancia continua, a ejercicios moderados y constantes, a regulaciones de la actividad nerviosa. La idea general era no rebasar una cierta economía de la fuerza para evitar tensiones o perturbaciones en la administración orgánica general, de modo que condujesen a efectos recesivos o paralizantes.² Por otro lado, el riesgo del mal degenerativo asociado a nociones como las de “herencia” o “contagio” también era un tema sensible, articulado en torno a una moral pública de las prácticas del cuidado corporal: los comportamientos “desviados”, “patológicos”, eran responsables de los fenómenos mórbidos y debían aislarse para evitar su propagación; el mal como “castigo” a los instintos “depravados”, la degeneración mental como consecuencia de la degeneración de las costumbres (como el caso de la sífilis).³ Otro caso a considerar era la oposición entre el viejo problema del genio y los síntomas de la insania: se consideraba que hablar en términos de complicaciones nerviosas o factores psicopáticos tenía una función clarificadora y tranquilizante sobre pensamientos difíciles u hostiles para la mayoría, es decir, el diagnóstico de locura colocaba a la persona “más cerca de nosotros” que la inexplicable metafísica de una personalidad o una disposición “genial”.⁴

² Vid. Vigarello, pp. 364-369. Por ejemplo, la madre de Nietzsche explicaba a Overbeck en una de sus cartas: “debemos mantener su cerebro libre de toda exaltación por ahora” [*we must save his brain from every excitement now*], en Podach, p. 188.

³ *Ibid.*, pp. 190-191.

⁴ Con la secularización o desacralización de la antigua experiencia de *manía*, que entre los griegos acercaba a los dioses o era producto de un mensaje divino, y su acercamiento positivo al problema de la anormalidad y el defecto orgánico-psicológico, se llega al punto en que, como dice E. Podach (en 1932), “hemos llegado tan lejos que hoy el tema de la insania parece ser mucho más inteligible [y humano] que el [tema del] genio” [*Indeed, things have gone so far that today insanity appears to be much more comprehensible than genius*], *The Madness of Nietzsche*, p. 60. Sobre diversos aspectos de la *manía* o la locura divina, *vid.*, por ejemplo, R. Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de locura griega y trágica*. México: Sexto Piso, 2009.

En este contexto juega un papel fundamental la oposición regulativa entre los conceptos de *norma* y *patología*, que comienza a vertebrar el discurso de las ciencias biológicas experimentales de finales del siglo XIX. Como señala Foucault, por ejemplo, una vez que la problemática central de los regímenes de producción de la verdad se orienta hacia el fenómeno de la vida humana, se produce un estándar de lo biológico que intenta agrupar y aislar las desviaciones, a la vez que minimizar las resistencias; la sociedad se convierte cada vez más en una fábrica de *producción* de normalidad, una terapéutica de lo *normal*, que regula, registra, aísla, controla, para paulatinamente disolver la dualidad.⁵ En esa línea se sitúan fundamentalmente los discursos y prácticas que subyacen al tratamiento y diagnóstico de la enfermedad de Nietzsche: una lógica segregativa de lo no habitual, de lo considerado “patológico” o “desviado”, que se instrumenta a través de la vigilancia correctiva, la prevención terapéutica, la lección normalizadora.

Nietzsche ya había hecho referencia a un cierto parentesco entre las figuras del docto y del moralista, que trabajan secretamente para aniquilar a todo lo no-habitual, al instinto de los más fuertes, provocándoles efectos recesivos y “paralizantes”. En el prólogo a *Más allá del bien y del mal* hablaba de una “magnífica tensión” a la que se llegaba en el escenario de la Europa moderna, que permitía a los “espíritus libres” tener las flechas listas para el disparo. Pero advertía al mismo tiempo de los riesgos de la *compasión* por medio de la cual trabajaba el instinto de venganza del sacerdote y el docto, el jesuitismo de la mediocridad y el hombre democrático. Sobre esto dice por ejemplo, en el *Crepúsculo de los ídolos*: “en nuestra dócil, mediocre, castrada sociedad, un hombre natural, sencillo, que llega de la montaña o vuelve de correr aventuras por el [*sic*] mar, degenera necesariamente en criminal” (*GD*, “Incursiones de un intemporal”, 45). O peor aún: en algo dócil, mediocre, castrado, como la misma sociedad que lo señala, puesto

⁵ Cf. “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en *La voluntad de saber*, pp. 267-283.

que la figura del criminal supone una oposición instintiva, una “orgullosa distancia”, una tensión potencialmente explosiva, y la estrategia general es *neutralizar* toda oposición, mojar la pólvora, “romper o –¡mejor todavía!– aflojar todo arco tenso. Aflojarlo, claro está, con consideración, con mano indulgente –*aflojarlo* con cariñosa compasión...” (JGB, 206).⁶

Cuando Nietzsche sucumbe a principios de enero de 1889 en la plaza de Turín y se tira a los pies del caballo, aparentemente se rompe el arco y comienza su vida en el silencio; poco a poco la retórica del gesto se convierte en *afasia*, la interpretación se ciega y su “destino” se hunde en vida entre las sombras. Conforme las noticias de su hundimiento se van difundiendo por Europa, el tema de la insania confirma las sospechas de algunos de sus contemporáneos, extendiéndose a la obra misma –al menos hacia la última producción– como una *marca* (en el sentido griego de *miasma*),⁷ que genera entre los moralistas y sus detractores en general una actitud de conmiseración y rechazo compasivo: sólo a un “loco” o a un “sifilítico” con el sistema nervioso degenerado se le habría ocurrido desafiar de tal forma los estatutos bien cimentados de Occidente sin recibir “divino” castigo.⁸ El discurso médico ocupa aquí un lugar fundamental: la retórica de la enfermedad transforma de un sólo golpe el aura guerrera, el *pathos*

⁶ En *La genealogía de la moral* Nietzsche escribe acerca del propósito sacerdotal: “hacer hasta cierto punto *inofensivos* a los enfermos, para que los incurables se destruyan a sí mismos” (GM, III, 16).

⁷ *Vid. supra*, “Asclepio y el arte de la iluminación”, pp. 55-71.

⁸ Términos como “patológico”, “excéntrico”, “antinatural”, “loco”, “enfermo” operan como taras a la idea del pensar, según un modelo que trazaba perfectamente sus límites dentro del reconocimiento de la identidad propia como “centro” de su actividad. Descartes mismo consideraba en la Primera meditación a los locos como excéntricos o “extravagantes”, y conjuraba mediante esos términos a su doble oscuro, disonante o monstruoso, alejándolo de todo criterio de normalidad (*cogito*, “buen sentido”, “buena conciencia”, etc.). Este modelo obedece al mismo tratamiento de las oposiciones con que la metafísica hacía de esta realidad el valle de lágrimas del trasmundo; se trataba en última instancia de disolver la oposición a través de la exclusión del término subordinado, o la asimilación paulatina al término principal.

agresivo y trágico, tanto del cuerpo como de la escritura nietzscheana, en un caso de análisis clínico, en un objeto de observación e investigación, en un primer nivel, y consecutivamente, de estigmatización y juicio.

Entre los médicos que se ocuparon de analizar la enfermedad se encontraba por ejemplo Paul Julius Möbius, quien publicó en 1902 una investigación titulada *La patografía de Nietzsche*.⁹ Bajo la asunción de un trastorno paralítico que, según él, podría datarse hacia 1881 o 1882, Möbius se dedicó a buscar los síntomas de la enfermedad en los escritos y declaraciones posteriores. Por ejemplo, para él el propio *Zaratustra* era síntoma de una avanzada degeneración cerebral en el que podían escucharse las primeras notas de fondo de la insania: “si [en su lectura] se encuentran perlas –se apresura a decir–, no se imagine que todo es una cadena de perlas. Se debe ser desconfiado, pues este hombre tiene el *cerebro enfermo*”.¹⁰ Otra interpretación la provee el médico y psicólogo Wilhelm Stekel, discípulo de Freud, quien escribió un ensayo acerca de las relaciones de amistad entre Nietzsche y Wagner,¹¹ en el que afirmaba que la enfermedad del filósofo se debía a un problema de psicología sexual, a una *hysteria virilis* reprimida cuya crisis habría desencadenado la locura. Ambos enfoques, tanto la reducción a una represión de tipo sexual, como la búsqueda obsesiva de síntomas de trastorno, propia del método patográfico, fueron criticados por el psiquiatra y también filósofo Kurt Hildebrandt en su *Salud y enfermedad en la vida y obra de Nietzsche*.¹² Si bien en algunos casos este autor coincide con Overbeck, por ejemplo, al considerar que la soledad de las Navidades pudo haber propiciado o acelerado el hundimiento, ya encuentra síntomas de una “euforia sospechosa” en la época de *Ecce homo*, pero más que en la propia megalomanía (que no la descarta como una

⁹ *Ueber das Pathologische bei Nietzsche* (Wiesbaden, 1902).

¹⁰ En Podach, *op. cit.*, p. 61 [“If you find pearls, do not imagine that it is all one chain of pearls. Be distrustful, for this man has a diseased brain”].

¹¹ *Nietzsche und Wagner, eine Sexualpsychologische Studie zur Psychogenese des Freundschaftsgefühles und des Freundschaftsverrates* (Berlin, 1917).

¹² *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk* (Berlin, 1926).

variedad estilística), sobre todo en la relación “incongruente” entre afirmaciones sobre el destino o la historia de la humanidad con pequeños e “insulsos” detalles dietéticos, que desde su punto de vista carecen de importancia y deben ser vistos como “digresiones patológicas”.¹³

Cuando Nietzsche es ingresado en la clínica mental en Jena se establece cuidadosamente el examen médico a dos niveles: estado físico y comportamiento. Y seguidamente se pronuncia el diagnóstico: parálisis progresiva basada en los antecedentes de una infección sifilítica.¹⁴ El cuerpo y el “alma” del pensador son sometidos a un registro minucioso a lo largo de los más de doce meses del internamiento; se le administran grandes dosis de medicamentos (aparentemente cloral)¹⁵ que intentan mantenerlo la

¹³ “Por lo tanto considero que la importancia que él atribuía a pequeños detalles dietéticos son la mejor prueba [de la ‘ola parálitica’]”, en Podach, p. 65 [“*I therefore consider that the importance he attached to small dietetic details are better proof [of the ‘paralytic wave’]*”]. Klossowski dice por ejemplo, con relación a estas aproximaciones: “Cualesquiera que sean las definiciones ‘clínicas que se puedan dar del comportamiento de Nietzsche antes y durante el período turinés –parafrebia, demencia precoz, paranoia, esquizofrenia– son definiciones establecidas desde *afuera*, es decir, a partir de normas institucionales”. Klossowski, *op. cit.*, p. 228.

¹⁴ El propio Podach considera, en 1932, que el diagnóstico, pese a ser muy probable, no goza de absoluta certeza debido a la escasez de los datos. Según el neurólogo y psiquiatra Gustav Emanuel, no hay evidencia suficiente que permita aseverar el correcto diagnóstico de parálisis progresiva, si bien admite como altamente probable un “desorden nervioso de origen sifilítico”. El psiquiatra Michaelis considera, por su parte, que los datos contenidos en los registros de Jena son demasiado fragmentarios para permitir “un acercamiento profundo a [la] naturaleza [de la enfermedad]”. En contraste, considera notorios los datos de paranoia cuyos signos indicarían un desorden de tipo esquizofrénico; sin embargo, tampoco lo da como muy seguro. El doctor A. Kronfeld, considera que incluso muchos casos diagnosticados como “parálisis” en 1890, en la escuela psiquiátrica seguida en Jena y Basilea, pudiesen ser tomados como esquizofrenia a la luz de descubrimientos posteriores y otras perspectivas. *Cf.* Podach, *op. cit.*, pp. 235-236.

¹⁵ Nietzsche ya había estado usando cloral –una fuerte droga sedativa e hipnótica– desde la época de su salida de Basilea para aminorar los fuertes dolores de cabeza; aparentemente habría incluso elevado la dosis luego del incidente

mayor parte del tiempo dormido. Agotado el análisis que reporta el diario de enfermos (y *agotado*, también, el cuerpo), Nietzsche regresa a casa con el mismo arco quebrado, ya no sólo el tensor. Pero faltaba aún el turno a los moralistas, desde el punto de vista de la religión.

En sus últimos días de la estancia en Jena, Nietzsche había sido visto a menudo acompañado por el escritor Julius Langbehn, autor de un opúsculo pedagógico-moral titulado *Rembrandt educador* (quien se había presentado ante la madre como un doctor que tenía el propósito de curar a Nietzsche mediante la conversación. Su método era una especie de dialéctica socrática que intentaba hacer caer a Nietzsche en contradicciones, sobre todo con respecto a ciertos pasajes del *Zaratustra* y *El Anticristo*; conforme el otrora implacable discípulo dionisiaco cedía a las interrogaciones, los reportes de salud mental se iban agregando tanto a los registros médicos como a la percepción general. El nuevo “terapeuta” había ganado tanta confianza, sobre todo hacia la madre, que incluso habría podido obtener la custodia legal de Nietzsche una vez fuera del asilo, de no ser por la decisiva intervención de Overbeck.¹⁶ Las siguientes palabras de Langbehn escritas al obispo Keppler poco tiempo después de enterarse de la muerte del filósofo en 1900, son reveladoras, como ejemplo de ese instinto

con Lou Salomé y Paul Ree en 1882-1883. Según los testimonios de Elizabeth Nietzsche y Lou Andreas Salomé (desde sus respectivas experiencias con el filósofo), el abuso del cloral y –en el caso de la primera– el excesivo trabajo o la presión nerviosa, fueron los antecedentes que condujeron al derrumbamiento en 1889. Sin embargo, la tesis es debatida; cf. por ejemplo Podach, “Nietzsche and the Pathologies”, en *op. cit.*, pp. 65-89.

¹⁶ Se cuenta que durante octubre y diciembre de 1889, Langbehn se había incluso ganado la confianza de Köselitz. En ese tiempo, aparte de buscar la tutela y querer apropiarse de la pensión de la madre de Nietzsche, el nuevo “doctor” llegó al extremo de pedir a la madre que suspendiera todo contacto con Nietzsche durante el tratamiento –condición que estuvo cerca de hacerla firmar–, además de que se descubrió que preparaba un escrito no exento de revelaciones escandalosas que titularía *El caso Nietzsche*. Todos esos antecedentes propiciaron la intervención de Overbeck denunciando abiertamente los propósitos de Langbehn y causando la ruptura de éste con la madre.

de venganza tan mencionado por el pensador de Sils-Maria, con el que trabajaba en secreto la voluntad del sacerdote, la araña compasiva que inmoviliza el arco, la larva pantanosa que arroja el fango hacia la cara (“siempre que cada fibra de mí mismo se había tensado [...], entonces, una y otra vez, se me arrojaba a la cara el fango a manos llenas” [CO, IV, Carta a Franz Overbeck del 17 de agosto de 1884]):

No se debe confundir a Nietzsche con sus imitadores y apóstoles. Creo que era posible e incluso probable que si él hubiese vivido aún más habría cambiado su opinión del cristianismo así como lo hizo con Wagner [...]. Él quedó muy agradecido conmigo tanto por la enseñanza como por la amabilidad. De mí recibió ambas, y a cambio una vez literalmente besó el dobladizo de mi vestido. Aquello fue, en cierta manera, bizantino y exagerado, pero muestra qué lejos estaba del tipo Genghis Kahn que tan a menudo retrataba [...] ‘Anti-cristos’ como Nietzsche no son más que simples colegiales que se escapan de clase y que deben ser plegados nuevamente [...] El error de Nietzsche —su así llamada filosofía, que no es más que suicidio mental y espiritual— es una sorprendente reminiscencia de los suicidios de los estudiantes sobre-estimulados de hoy. Ante tales casos uno debería *compadecerse* y no condenar [...] En Nietzsche he perdido un hermano. Dios se apiade de su pobre alma. ¿Le puedo rogar que lo encomiende a la caridad de Dios —porque él era *mi* hermano?¹⁷

Hay una serie de paradojas inquietantes en el destino del pensador de Sils-Maria, que se enredan con algunas de sus intuiciones filosóficas más profundas: por ejemplo, su concepto de *gran salud*, un tipo de “salud-enfermedad” que potencia la fuerza fisiológica de la voluntad, el supremo vigor intelectual y creativo, en amarga oposición con el destino de la *marca* que acarrea el juicio compasivo, el *estigma* mediante el que fue excluido y relegado *filosóficamente* al olvido —al menos por un tiempo— bajo la etiqueta de “enfermo” (auténtica “crucifixión de los médicos alemanes”). Otro caso es lo asilario, el tema del “gran Encierro” cris-

¹⁷ En Podach, *op. cit.*, pp. 211-212.

tiano, de la Iglesia como hospicio mental para los débiles y malogrados, “por un lado, una especie de preservación provisional de los hombres de constitución más sana, de los mejor forjados, por otro, la creación de un *abismo*, por tanto, de lo sano y lo enfermo” [GM, III, 7]; en oposición con su propia reclusión en Jena, como uno de los primeros experimentos del concepto de “clínica mental”.¹⁸ Y un ejemplo más: la palabra desbordada, sonora, vibrante, con la fuerza del martillo que impacta; la voz estruendosa que se alza contra las perversas mistificaciones de su tiempo, con un estilo deslumbrante y una prosa explosiva que dio incluso nuevas perspectivas al idioma literario-filosófico alemán, y en lamentable contraste haber sido confinado al silencio, con actitud auto-complaciente y dócil, con afasia temerosa y compasiva (se sentía, según testimonios, contento en su asilo mental y asentía positivamente a todo lo que se le decía).¹⁹

El 1 de febrero de 1890 se registraba una notable “mejoría” (“habla un poco más coherente”) y poco más de un mes después Nietzsche sale del asilo para ya no moverse más que a Weimar, a la muerte de su madre, en 1897, donde estaría tres años más: aún vivo, en el propio escenario de su existencia póstuma, en el archivo instalado por su hermana, exhibido sin saberlo en un apacible rincón, con esa “última máscara” por fin desinhibida –o quizá podríamos decir, “penúltima”, antes del yeso que le penetró un agosto del nuevo siglo en el rostro inmóvil de la muerte. La tensión estaba rota; mejor aún, *aflojada*, pero aún una nueva multiplicidad se preparaba en la diseminación de ese otro cuerpo que finalmente se arrojaba hacia lo póstumo...

¹⁸ Cf. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, II*, “Nacimiento del asilo”, pp. 223-258.

¹⁹ Overbeck narra que abandonó por completo la última sospecha del fingimiento, cuando Nietzsche le mencionó la conveniencia de regresar al profesorado en Basilea, volver a su antigua (y tan odiada) vida académica.

CONSIDERACIONES FINALES

En la Introducción al presente trabajo, intentamos justificar la elección de los casos problemáticos que representaron las diferentes épocas y/o autores analizados. Nuestro paso por la tradición antigua intentó mostrar cómo ciertas imágenes o símbolos asociados a los “misterios curativos”, como por ejemplo la “pureza”, como por ejemplo la “luz”, eran apropiados y llevados al ámbito de la palabra como “ensalmos” divinos que “seducen” con su brillo, que en su “claridad” “purifican” el alma y por su fuerza persuasiva ilustran toda una ontología de la verdad que separa los problemas de la filosofía como relativos a la noche o al día, a la caverna o al sol, a la ciudad o a la ominosa extranjería. Los criterios que alentaban esta separación eran sobre todo pedagógico-morales: qué debemos enseñar, cómo comenzar a caminar, cómo conducirnos por el camino correcto, cómo aprender a separar los discursos para hablar del bien y la verdad.

Varios siglos después, ya en el aura de la modernidad, podemos ver cómo la misma maquinaria de separación se sigue manteniendo, pero con diferentes premisas: ya no se trata tanto de un problema moral como epistemológico: dónde está el camino recto, más que de las acciones, del juicio; cómo prevenirnos del error. Estas preguntas alimentan toda una nueva epistemología-política del cuerpo que busca sacar el máximo provecho de su condición accesoria, residual, para promover al mismo tiempo su utilización productiva y su *exclusión* en medio de una ideología asilaria que presenta sus poderes oscuros e inaprensibles como las antípodas amenazantes de la razón.

Este tipo de cuestiones se intentó analizar a la luz de la lectura crítica de Michel Foucault, quien retoma un camino abierto por

Nietzsche. En pleno auge del cientificismo y la ideología médica del siglo XIX, el pensador alemán se atrevió a plantear nuevamente estas cuestiones “desde su raíz” (histórica, simbólica, hermenéutica) y a ponerlas en cuestión. Pero su intervención crítica o su participación en estos problemas no se da sólo en los términos de una postura teórica, sino en medio de una *experiencia* vital que le sacude hasta el vértigo de una vida arrebatada y un enigma, que por décadas ha sido objeto de especulación de las más diversas “especializaciones discursivas” y aún hoy sigue dando qué pensar.

Por decirlo de modo muy general, lo que hemos intentado hacer aquí bajo el análisis de estos casos, es mostrar de qué modo cierta utilización *retórico-filosófica* de los conceptos asociados a la “salud” y a la “enfermedad”, genera *efectos de verdad* que tienen una función estratégica en la definición histórica de los discursos, en la delimitación de su campo de influencia o ejercicio, en la *exclusión* de su reverso crítico. Si bien estas configuraciones son resultado de fenómenos de apropiación del discurso médico por parte de la filosofía, sus efectos por lo general caen *fuera* de los límites de ambos tipos de formaciones e inciden en aspectos epistemológicos, políticos, culturales, sociales, de cada una de las épocas analizadas. Ya sea a través de orientar el papel del Estado, producir fenómenos de manipulación social, confrontar mitologías e imponer otras nuevas, alentar prácticas de cuidado corporal, desplegar subjetividades, permitir invenciones tecnológicas, controlar o clausurar libertades, fundar instituciones de “cuidado social”, arraigar la gran estructura de la metafísica, etcétera; estos pliegues discursivos o fenómenos de apropiación nunca se agotan en sus contextos “de origen” o en sus límites disciplinarios, sino que construyen realidades, funcionan más allá del horizonte médico-filosófico y generan problemas que arrastran hasta los escenarios críticos de la actualidad.

Por lo mismo, más allá de los efectos que se generan en los propios escenarios de “emergencia” de ese lenguaje o esas “retóricas corporales”, el objetivo principal es cómo han evolucionado, cuál es su valor crítico, qué huellas han quedado impresas en

nuestros comportamientos, nuestros códigos de identificación cultural, en las formas hegemónicas de nuestro presente, etcétera. Por ejemplo, cómo la voluntad de optimización médica del cuerpo en nombre de la producción económica se desplaza hacia una explotación económica del cuerpo en nombre de la salud, o cómo la salud, de ser el modelo analógico para guiar la conducción del Estado se convierte en el eje principal de su reproducción política (podría establecerse que no hay tema más prioritario actualmente en la agenda política de los Estados, sobre todo los desarrollados).¹

Estos desplazamientos o transformaciones pueden ser analizados a la luz de lo que Foucault conceptualizó bajo el término de *biopoder*, tal como es definido en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, que abarca a las tecnologías disciplinarias de los siglos XVII y XVIII y se completa en su “otro polo” con un tipo de racionalidad que comienza a verse a fines del XIX pero que sobre todo “despega” a partir del siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial;² es decir, una racionalidad de Estado ya no orientada

¹ Cf., por ejemplo, los análisis del antropólogo y filósofo francés Lucien Sfez, quien bajo la premisa de una utopía global de “salud perfecta” emprende una investigación socio-médico-antropológica comparada acerca de las variables culturales de cuidado corporal y los grandes proyectos bio-médicos contemporáneos (el Genoma Humano, el *Artificial Life*, entre otros) en tres países altamente desarrollados de la actualidad: Estados Unidos, Japón y Francia, encontrando muy interesantes paralelos (cf. L. Sfez, *La salud perfecta. Crítica de una nueva utopía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).

² Foucault menciona por ejemplo el Plan Beveridge, decretado por el partido laborista en Gran Bretaña al término de la Segunda Guerra Mundial, con el que el tema de la salud se vuelve abiertamente un objeto de lucha y explotación política. A partir del “éxito” de la “reconstrucción inglesa”, a decir de Foucault, “no hay partido político ni campaña política, en cualquier país desarrollado, que no plantee el problema de la salud y cómo el Estado garantizará y financiará los gastos de los individuos en ese campo”. Y Foucault va aún más lejos: “A mi juicio, para la historia del cuerpo humano en el mundo occidental moderno deberían seleccionarse los años de 1940-1950 como fechas de referencia que marcan el nacimiento de este nuevo derecho, esta nueva moral, esta nueva política y esta nueva economía del cuerpo” (Foucault, “Crisis de la medicina y crisis de la antimedicina”, en *op. cit.*, p. 69).

directamente a un control político-económico del cuerpo de los individuos en sociedad, sino a un tipo de administración político-biológica (*bio-política*) del “cuerpo social” entendido como *población*, de la que cada individuo es tomado en su valor de fragmento, como célula funcional dentro del gran organismo vivo del todo social (de una “anatomopolítica del cuerpo individual a una biopolítica de las poblaciones”).³

Las consecuencias problemáticas de este tipo de temas relacionados con el saber médico son múltiples, en el eje crítico de los fenómenos de “normalización” y “medicalización”. Lamentablemente, por falta de espacio no los pudimos tratar suficientemente aquí. Sin embargo, por la cercanía de intuiciones con algunos de los planteamientos esbozados y la claridad de ciertos “vasos comunicantes”, nos gustaría al menos tratar de esbozar algunas líneas.

* * *

En una nota póstuma de 1888 Nietzsche señalaba: “el valor de los estados mórbidos es tal que permiten ver con lente de aumento

³ En unas pocas páginas al final del primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault formula por primera vez de manera explícita la noción de *biopoder*, relacionada con el examen crítico de lo que llamaba el “dispositivo de sexualidad”. Pese a ser una herramienta de extraordinario alcance para el análisis de diversas problemáticas de la época contemporánea, cuya resonancia ha nutrido enormemente el campo de estudios de la crítica, en términos de cantidad de páginas escritas es relativamente poco lo que el autor francés nos legó al respecto. En una entrevista concedida a Paul Rabinow en 1984, el intelectual americano le preguntaba si, dado el vasto horizonte problemático supuesto por tales conceptos, el siguiente paso lógico no sería elaborar una genealogía del biopoder, tarea que si bien era afirmada como urgente y necesaria por el francés, se vería ensombrecida por el curso de otros proyectos que le arrebatan por entonces el tiempo, y borrada definitivamente del horizonte por las circunstancias que le arrebatarían poco después la vida en junio del mismo año.

ciertas condiciones que, aunque normales, son difícilmente visibles en el estado normal”. Si bien por una parte esto implica que la “enfermedad” es por sí sola un fenómeno que excita la curiosidad *crítica* (o el campo de análisis del psicólogo o fisiólogo), comparte una idea común desde el siglo XIX en fisiología y psicología experimental acerca de que no hay una distinción *cualitativa* entre los estados normales y patológicos, sino que ambos explican de manera paradójica la polaridad esencial y dinámica de *la vida*. Como señala Canguilhem, “lo patológico como variación *cuantitativa* del estado normal”. La enfermedad no es un mal del que se libra definitivamente (en cada tiempo singular) por medio de una batalla decisiva, sino que está presente en el cuerpo en mayor o menor intensidad o afección.

Ahora bien, ¿cómo se *tematiza* esta variación? Por un lado, en términos de un “combate”, la diferencia como expresión de una situación *polémica* de las fuerzas de la vida (como acontecía en el horizonte antiguo); por el otro, por el contrario, en términos de “ajuste” y “regulación” siguiendo un concepto estandarizado de la vida: utilizar experimentalmente la desviación para la afianzar la “norma”, intervenir sobre lo “patológico”, sobre el cuerpo enfermo individual, en nombre de un principio de defensa de lo social basado en una uniformidad de lo biológico. Si se asume la presencia de la enfermedad, es para potenciar un estado de salud permanente o una exigencia indefinida de “normalidad”.

En tanto que la vida se eleva como el principal criterio de producción política, en su nombre se lleva a cabo una campaña perpetua de intervención sobre el cuerpo (social) o, en palabras de Foucault, un “poder autoritario con funciones normalizadoras que van más allá de la existencia de las enfermedades y de la demanda del enfermo”.⁴ La salud misma se convierte en un objeto biopolítico de producción y diseño constante, en una lógica que no admite con relación a la medicina ninguna exterioridad: ya no la *ley* que codifica una iniciativa instrumentada que deba seguirse

⁴ “Crisis de la medicina o de la antimedicina”, en *La vida de los hombres infames*, p. 76.

de manera coactiva, sino que lo que funciona, lo que circula socialmente es “la perpetua distinción entre lo normal y lo anormal, la perpetua empresa de restituir el sistema de la normalidad”.⁵

Ya no se trata de una concepción ética u ontológica de la vida humana, sino fundamentalmente *biopolítica*, esto es, la vida del hombre como especie, la cuantificación de sus relaciones, la medición indiscriminada de sus fuerzas; una *aritmética* del cuerpo humano que gira alrededor de la idea de “población”: cuerpo informe, global, que en vez de ser restituido a su integridad homogénea, será objeto de cuidadosos métodos de asepsia: “eliminación de los enfermos, control de los contagiosos, exclusión de los delincuentes...”⁶ En su nombre se instrumentan toda una serie de procedimientos y normas de regulación y regularización, tales como los controles demográficos (natalidad, morbilidad, mortalidad), problemas de salud pública (enfermedades endémicas, experimentos de eugenesia), fenómenos de migración (supervisión minuciosa de las fronteras, “bio-seguridad” aeroportuaria), registro cuidadoso del clima y la geografía (predicción meteorológica, equilibrio ambiental), vigilancia obsesiva de la alimentación (promoción de los productos “orgánicos”), que en su conjunto complementan los sistemas disciplinarios de vigilancia sobre el cuerpo mediante un dispositivo más sutil, más silencioso y simultáneamente más efectivo de control social. En síntesis:

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló entre los siglos XVIII y XIX la organización del poder sobre la vida [...] explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un “bio-poder”...⁷

⁵ *Idem.*

⁶ Foucault, *Microfísica del poder*, “Poder-cuerpo”. Entrevista en *Quel Corps*, 2 de sept. 1975, p. 111.

⁷ *La voluntad de saber*, p. 169.

Ejemplos de esto son también el desarrollo de armas bioquímicas, los sistemas de seguridad social (junto con las compañías aseguradoras), las técnicas de reproducción asistida, las investigaciones genómicas, los controles demográficos, los mecanismos de selección y clasificación de las poblaciones según criterios de identidad racial, sexual, condición mórbida, etcétera; donde se mezclan distintos dispositivos como el jurídico, el militar, el sexual, pero sobre todo el *médico*. Bajo este programa de maximización e intervención de lo biológico como objeto y fuente principal de racionalidad estatal, la esfera de influencia médica se vuelve indefectible, tan vasta que prácticamente carece de campo exterior, de todo margen de independencia biológica y *biopolítica* de la vida. En este contexto es que tiene lugar el “despegue” histórico del fenómeno de la medicalización en las sociedades contemporáneas, mismo que deberá analizarse con detenimiento en una futura investigación.

Entre algunos de los autores que trabajan actualmente en esta línea se encuentra por ejemplo Paul Rabinow, quien colaboró de cerca con Foucault en Berkeley en sus últimas estancias en 1980-1981 y 1983.⁸ Sus análisis parten de los veneros abiertos por el

⁸ A la muerte de Foucault, en Berkeley un grupo de investigación interdisciplinario formado a raíz de un seminario impartido por él en 1983, se encontraba trabajando en un volumen colectivo sobre las políticas de control de Estado en los regímenes de Entreguerras relacionadas con el Estado asistencial (*Welfare*), los fascismos, el estalinismo y la policía médico-social en la década de 1920. Conformado entre otros por Paul Rabinow, Stephen Kotkin, Keith Gandal, Jonathan Simon y el propio Foucault, el tema del volumen se debatió entre otros dos posibles dedicados a las políticas de la salud estatal en el siglo XIX y a la ética del ascetismo entre los revolucionarios franceses ilustrados. Finalmente se impuso el primero por la valoración de Foucault de dedicarse a temas más contemporáneos y que se encontraban muy ligados a los propósitos expresados —nunca realizados por su muerte prematura— de elaborar una “genealogía del biopoder” (cf. Keith Gandal y Stephen Kotkin, “Foucault in Berkeley”, en *History of the Present*, núm. 1 (Februario 1986), pp. 6, 15; *vid.* asimismo “On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress” [entrevista con Paul Rabinow], en *The Foucault Reader*, pp. 340-372; donde a la pregunta del entrevistador: “*Isn't it logical, given these concerns, that you should be writing*

francés aplicados a la medicina genómica y a la crítica de las nuevas formas de diseño antro-po-bio-genético abiertas por proyectos como el Genoma Humano o el llamado *Artificial Life*.⁹ La pregunta que sostiene —entre otras— es cómo han cambiado las relaciones de sociabilidad y afectado en la emergencia de nuevas subjetividades desde que puede establecerse un mapa de control de las enfermedades a partir de la biotecnología y la medicina preventiva; qué pasa cuando puede diseñarse un “cuerpo” en laboratorio que elude los procesos naturales de “corrupción” y apunta a un ideal de perfección mítica. En la lógica del “biopoder”, Rabinow llama a este nuevo tipo de racionalidades “biosocialidad” (*biosociality*), contraponiéndolas al enfoque moderno sobre la “sociobiología”, que fundamentalmente partía del modelo biológico como metáfora para orientar el mapa de lo social.¹⁰

Otro caso puede encontrarse en el antropólogo y filósofo francés Lucien Sfez, quien se interesa por el proyecto de una

a genealogy of bio-power?”, Foucault responde: “*I have no time for that now, but it could be done. In fact, I have to do it*” [p. 344]).

⁹ En términos generales la *Artificial Life* es un proyecto impulsado por el ingeniero informático Christopher Langton y el físico nuclear John von Neumann, que trata de presentar una alternativa sintética a las formas vitales de la naturaleza para extraer las leyes generales de la vida; reproducir vida, en el sentido “alquímico”, “de la no vida”, imitando el comportamiento de las cadenas de nucleótidos de ADN y buscando las interacciones adecuadas. No a la manera de la robótica o de la regulación de meros impulsos autómatas o maquinales, sino, desde los avances de la programación informática, crear un ser autoregulator, autogenerador y autorreproductivo, a partir del cual sea posible cambiar el curso de la evolución. A este proyecto, Langton y sus seguidores lo asocian con la “salvación de la humanidad” y utilizan viejos términos escatológicos como el de “Grial” (vid. por ejemplo, Steven Levy, *Artificial Life. A Report from the Frontier where Computers Meet Biology*. New York: Pantheon Books, 1992).

¹⁰ Rabinow aclara en este punto: “*If sociobiology is culture constructed on the basis of a metaphor of nature, then in biosociality, nature will be modeled on culture understood as practice. Nature will be known and remade through technique and will finally become artificial, just as culture becomes natural*”, “Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality”, en Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.), *Incorporations*, pp. 234-252.

“nueva utopía” alentada por los alcances cuasi-omniscientes de la medicina genómica preventiva. Tomando en préstamo el concepto de Nietzsche de “gran salud”, Sfez lo resignifica y totaliza como la gran utopía (ideológica) del siglo XXI: un vínculo permanente, total, con el saber médico; una especie de bio-eco-religión a la que cada individuo otorga plenamente su cuerpo bajo la promesa de una salud infinita, de un retorno a lo indiferenciado de la naturaleza. En las sociedades actuales, se pregunta Sfez: “¿Quién puede discutir la ciencia y sus aplicaciones biotecnológicas? ¿Quién puede rechazar el anhelo utópico de supervivencia e inmortalidad? ¿Quién podría querer limitar las terapias posibles para nuestros frágiles cuerpos, para nuestro planeta amenazado?”¹¹

Estos son tan sólo un par de ejemplos que pueden tomarse como referencias para un desarrollo más amplio sobre el tema de la “medicalización”, del que Foucault habló incipientemente en sus últimos años. Este fenómeno, entendido como la filtración indiscriminada de la esfera de influencia médica en las sociedades actuales (que animó en gran medida los intereses teóricos y las preguntas formuladas en este trabajo), cada día adquiere proporciones mayores y aspectos en mayor o menor medida *evidentes*, que se hallan reproducidos en nuestra cultura, en nuestros comportamientos, en nuestra vida cotidiana, de una manera tan “natural”, que por lo mismo *da qué pensar* o es susceptible de *visibilizar*.¹² En síntesis, un campo extremadamente fértil a cuyos esfuerzos quisiéramos sumarnos en posteriores indagaciones.

¹¹ Lucien Sfez, *op. cit.*, pp. 388-389.

¹² Tomamos el concepto de *visibilización* en el sentido de “políticas de la mirada”, tal como se lo trabaja en el grupo “Alteridad y exclusiones” de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, coordinado por Ana María Martínez de la Escalera y Erika Lindig; esto es: “una demanda [...] que debe mostrar cómo el orden o régimen produce la exclusión y lo hace oscureciendo este proceso”. Frente a “una tecnología [que busca] en principio no aparecer como tecnología sino como naturaleza”, de lo que se trataría sería de “identificar el régimen que la sostiene, las relaciones entre lo visible y lo invisible [...], es decir, el orden de lo excluido, desautorizar ese orden como orden natural o biológico”, Ana

Reconocemos, por otro lado, que lo hecho aquí son sólo trazas que nos sirven para una problematización histórico-filosófica de estas cuestiones, en cuyas aristas es muchas veces difícil encontrar un vector común. Como dice Rabinow en un contexto semejante: “Tenemos que reconocer dispersión, contingencia y virtualidad aquí.” Podemos identificar y analizar ciertos problemas, pese a que sus estructuras o “modos de ser” o de enunciarse no sean estables u homogéneos, “ni que repitan meros patrones familiares de la historia”.¹³ Sin embargo, nuestra manera de plantearlos –volviendo al lugar común: “una entre muchas posibles”– intenta dar un modesto suelo teórico para acercarnos a estas reflexiones y fundamentar un proyecto crítico de alcance mayor. No intentamos, por ende, “cerrar” las diversas inquietudes planteadas en este trabajo a partir de darle una expresión “conclusiva” y mucho menos definitiva. Intentamos “agruparlas” en problemas posibles, señalar senderos abiertos, presentar una serie de “consideraciones” que más que frutos representan como semillas dispersas arrojadas al viento, alojadas en esas delicadas líneas de tierra que, como decía Heidegger, son como los “surcos” que con “paso lento” abre “el labriego a su paso por el campo”.

Ma. Martínez de la Escalera y E. Lindig (coords.), *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*, pp. 350-351.

¹³ “We need to recognize dispersion, contingency and virtuality, although not with deconstructionist intent [...] We think we can begin to identify and analyse elements of such a domain, though it is neither stable nor homogeneous, nor does merely repeat patterns familiar from history”, P. Rabinow y N. Rose, “Biopower Today”, en *Bio-Societies*, 1 (2006). London School of Economics and Political Science, pp. 195-207, *loc. cit.*, pp. 204-205. El contexto de las palabras de Rabinow se refería a la imposibilidad de establecer un patrón común de análisis que agrupara con pretensiones isomórficas diversas experiencias contemporáneas relacionadas con procedimientos contemporáneos de control sobre el cuerpo y la vida desde la perspectiva del “biopoder”.

ILUSTRACIONES



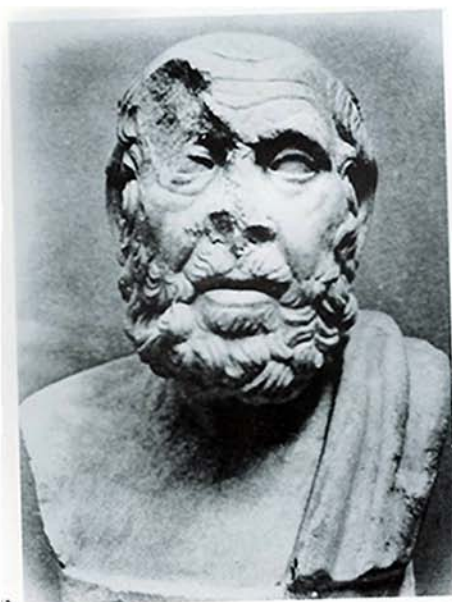
Cratera de caliz (ca. 455-450 a. C.) hallada en Orvieto, Italia. Representa muy probablemente a Apolo y Artemis disparando las flechas causantes de la peste, a modo del Canto I de la *Iliada* (Il. I, 52).



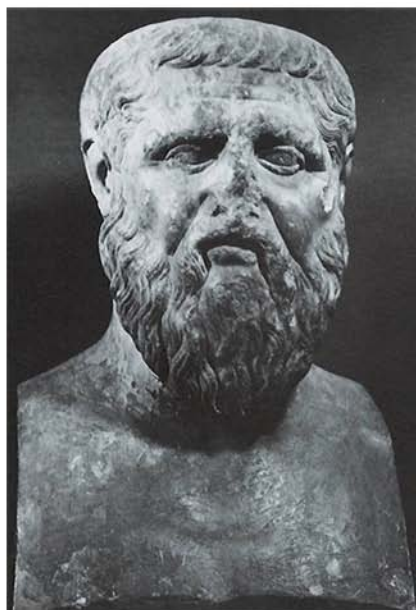
Las tres principales deidades sanadoras entre los griegos: Apolo, el centauro Quirón y Asclepio, mostrados en uno de los muros de Pompeya (ca. I d. C.).



Tabla votiva dedicada a Asclepio, probablemente en gratitud por curar las várices mostradas en el pie (Museo Arqueológico Nacional, Atenas).



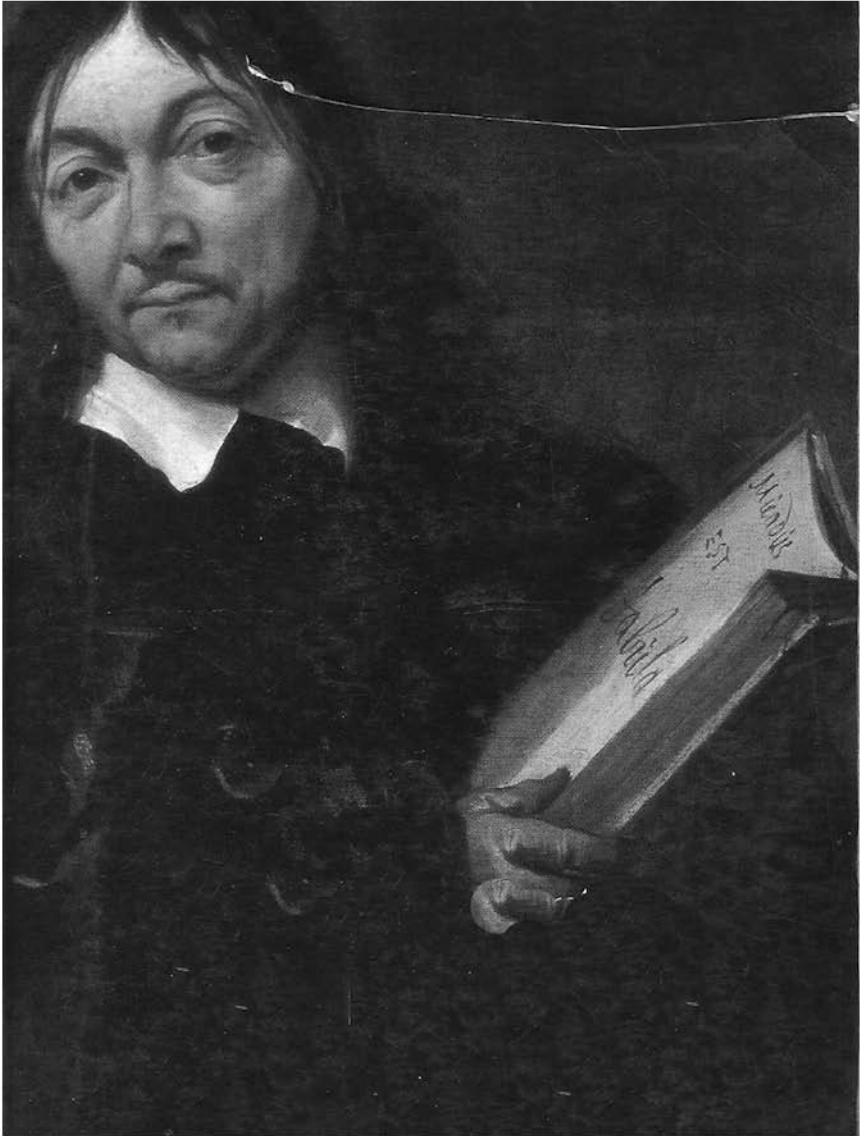
Copia romana de una estatua griega encontrada cerca de Ostia en 1940, hoy aceptada como la más fiel representación de Hipócrates, por su similitud con el retrato mostrado en una moneda de Cos, grabada con el nombre del gran maestro médico. Museo della Via Ostiense, Roma.



Busto de Platón. Réplica de una estatua del siglo IV a. C. El Louvre, París.



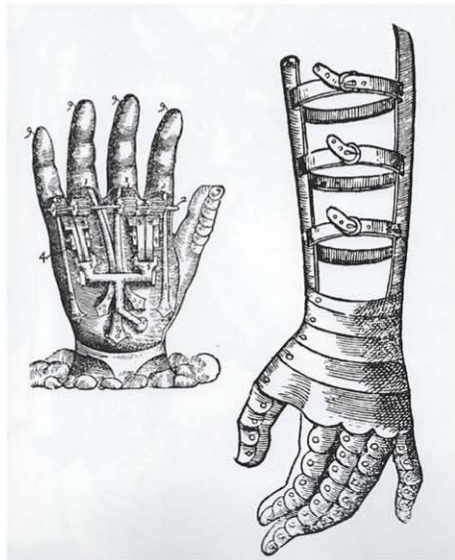
La lección anatómica del doctor Tulp (1632, que refleja la importancia de la anatomía en las enseñanzas médicas del siglo XVII
Maurithuis, La Haya.



Retrato de Descartes, por J. B. Weenix



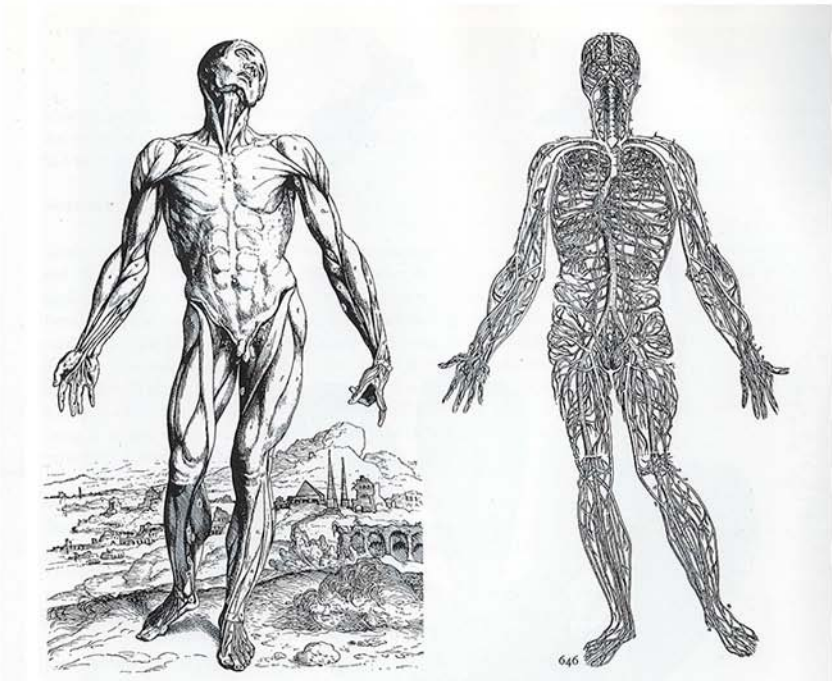
Modelo de brazo y mano ensambladas artificialmente a partir de las enseñanzas anatómicas de Ambrosio Paré.
Biblioteca Nacional, París



Manos artificiales, mostradas en los *Libros de Cirugia* de Paré
Academia de Medicina de Nueva York



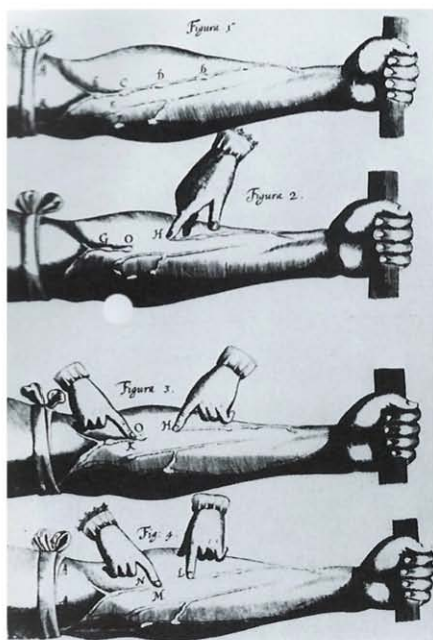
Retrato del anatomista Andreas Vesalius, tomada de su obra maestra *De humanis corporis fabrica*. Organización Mundial de la Salud, Génova



Ilustraciones de *De humanis corporis fabrica* de Vesalius, mostrando los músculos y la vena cava. Se piensa que el autor fue Jan Stepheb van Calcar, a quien se atribuyen claramente otras figuras del libro. Academia de Medicina de Nueva York



El fisiólogo británico William Harvey, en un retrato del Rolls Park de 1627.
Galería Nacional de Retratos, Londres.



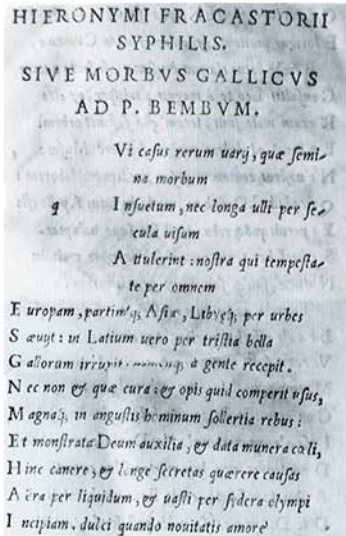
Litografías usadas por William Harvey para probar sus descubrimientos de la circulación de la sangre en *De Motu Cordis...* (1628).
Organizacion Mundial de la Salud, Génova.



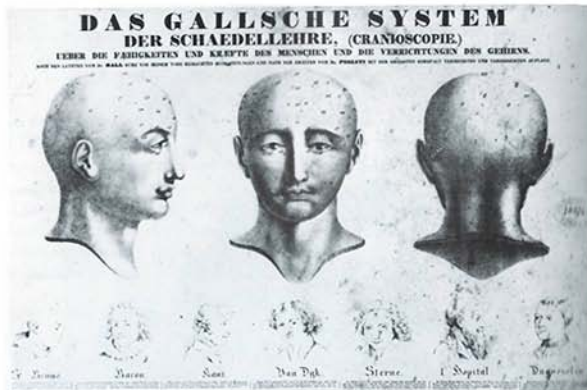
Herman von Helmholtz, fisiólogo y médico. Hizo grandes descubrimientos en el terreno de la oftálmica, y los impulsos nerviosos.



Nietzsche con su hermana Elizabeth en Weimar (ca. 1898).



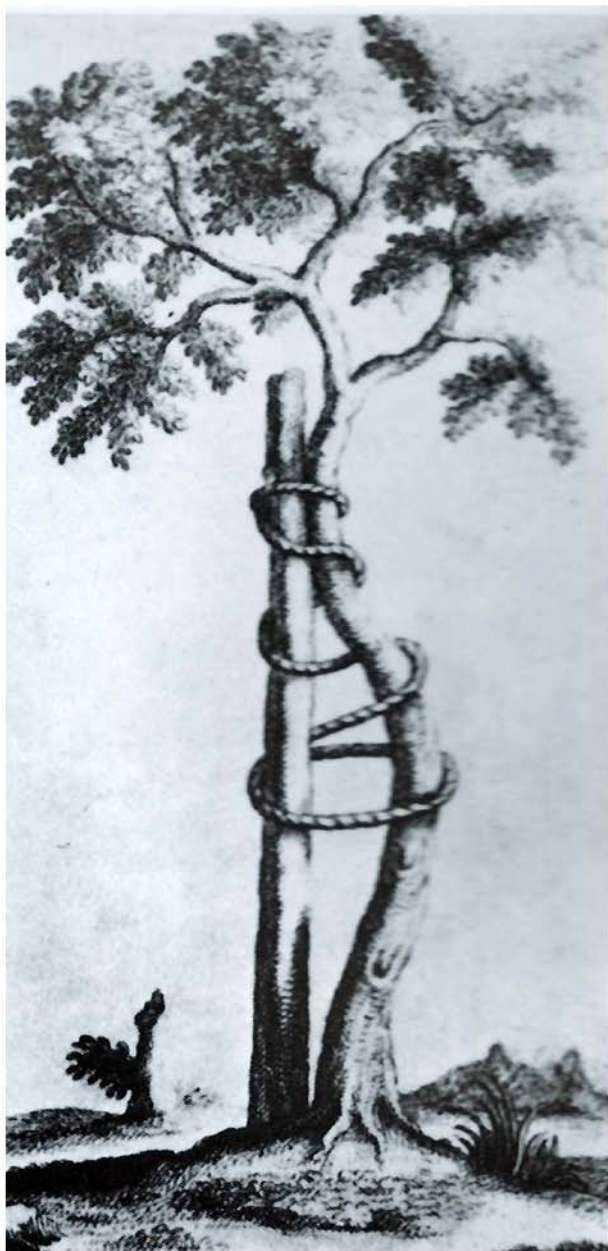
Primera página del poema *Syphilis. Sive Morbus Gallic* (1530), de Girolamo Fracastoro, del cual tomó su nombre la enfermedad. Este autor fue de los primeros en atribuir claramente la propagación de la enfermedad a los organismos vivos según los métodos de transmisión. Biblioteca Nacional de Medicina, Bethesda.



El sistema frenológico de Franz Joseph Gall, que se asumía capaz de analizar correctamente las personalidades de figuras muy conocidas de la época. Biblioteca Nacional de Medicina, Bethesda.



Nietzsche ya enfermo, con su madre, en Jena (ca. 1897).



Insignia o símbolo de las sociedades ortopédicas,
tomada de *L'Orthopédie* (1741).
Academia de Medicina de Nueva York.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA CLÁSICA CONSULTADA

FUENTES GRIEGAS

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma (De ánima)*. Traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- _____, *Ética Nicomaquea*. Versión, prólogo y notas de Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección General de Publicaciones, 1972.
- _____, *Poética*. Versión, introducción y notas de Juan David García Bacca. Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 2011 (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- _____, *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo. Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 2002 (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- ESQUILO, Sófocles, Eurípides, *Obras completas*. Coordinación de la edición de Emilio Crespo. Traducción de Esquilo de Joseph Alsina; traducción de Sófocles de José Vara Donado; trad. de Eurípides de Juan Antonio López Férez y Juan Miguel Labiano. Madrid: Cátedra, 2004.
- GORGAS, *Encomio de Helena*. Traducción de Ma. Cristina Davolio y Graciela Elena Marcos. Estudio

- introdutorio de Graciela Elena Marcos. Buenos Aires: Winograd, 2011.
- _____, *Sobre el no ser*. Edición y estudio introdutorio de Patricia Spanenberg, Buenos Aires: Winograd, 2011.
 - HERODOTO, *Historias*. Introducción, versión y notas de Arturo Ramírez Trejo. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 2008 (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)
 - HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos I*. Introducción general de Carlos García Gual. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (63), 1983.
 - _____, *Tratados médicos*. Edición bilingüe, introducción y notas a cargo de Josep Alsina. Barcelona, Anthropos, 2001.
 - HOMERO, *Ilíada*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 2012 (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
 - HORACIO, *Arte poética*. Introducción, traducción y notas de Tarcisio Herrera Zapién. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 1984 (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
 - KIRK, Geoffrey Stephen, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos, II*. Versión española de Jesús García Fernández, Biblioteca Clásica Gredos (BHF 63), 1970.
 - PLATÓN, *Banquete*. Introducción, traducción y notas de M. Martínez Hernández. Barcelona: RBA Libros, 2007.
 - _____, *Cratilo o Del lenguaje*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2002.
-

- _____, *Diálogos*. Introducción de Juan D. García Bacca. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección General de Publicaciones, 1972.
- _____, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón*. Presentación, traducción y notas de Julio Calonge Ruíz *et al.* Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (61), 1992.
- _____, *Diálogos IV. Filebo, Timeo, Critias*. Traducción y notas por María de los Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos (160), 1992.
- _____, *Fedro*. Introducción, traducción y notas de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 2008.
- _____, *Gorgias*. Edición a cargo de Eric Robertson Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- _____, *República*. Edición de Antonio Gómez Robledo. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 2000 (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- _____, *Timeo*. Edición de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- PROTÁGORAS, “Sobre la verdad o el discurso demoledor”, según testimonio de Sexto Empírico (*adv. math.* VII, 60), en *Sofisti. Testimonianzi e frammenti, I*. Edición crítica a cargo de Mario Untersteiner. Firenze: La Nuova Italia, 1961.

OBRAS DE DESCARTES

Oeuvres de la edición de Adam-Tannery:

- AT, I. *Oeuvres de Descartes, I. Correspondance (Avril 1622-Février 1638)*. Publiées par Charles Adam & Paul

- Tannery. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1974.
- AT, IV. *Oeuvres de Descartes, IV. Correspondance (Juillet 1643-Avril 1647)*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1976.
 - AT, VI. *Oeuvres de Descartes, VI. Discourse de la methode & Essais*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1982.
 - AT, VII. *Oeuvres de Descartes, VII. Meditations de Prima Philosophia*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1983.
 - AT, IX. *Oeuvres de Descartes, IX. Meditations. Traduction française*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1982.
 - AT, X. *Oeuvres de Descartes, X. Physico-mathematica ; Compendium musicae ; Regulae ad directionem ingenii ; Recherche de la verité ; Supplement de la correspondance*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1974.
 - AT, XI. *Oeuvres de Descartes, XI. Le Monde ; Description du corps humain ; Passions de l'âme ; Anatomica ; Varia*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1986.

Ediciones castellanas:

- DESCARTES, René, *Cartas sobre la moral. Con la correspondencia de Elisabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*. Traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel. La Plata / Buenos Aires: Editorial Yerba Buena, 1945.
- _____, *Discurso del método*. Estudio Preliminar, traducción y notas de Risieri Frondizi. Madrid: Alianza, 2011.
- _____, *El tratado del hombre*. Edición, traducción y notas de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza, 1990.
- _____, *Los principios de la filosofía*. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza, 1995.
- Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Traducción y notas de E. López y M. Graña. Madrid: Gredos, 1987 (Biblioteca Hispana de Filosofía, 3).
- _____, *Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olazo y Tomás Zwanck. Selección, prólogo y notas de Ezequiel de Olazo. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980.

OBRAS DE NIETZSCHE

- *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- _____, *El Anticristo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- _____, *El ocaso de los ídolos*. Edición, prólogo y traducción de Roberto Echavarren. Barcelona: Tusquets,

- 1972.
- _____, *En nacimiento de la tragedia*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
 - _____, *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.
 - _____, *Ecce homo: O cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1976.
 - _____, *Fragmentos póstumos sobre política*. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Madrid: Trotta, 2004.
 - _____, *Correspondencia, IV: enero 1880-diciembre 1884*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2010.
 - _____, *Correspondencia, V: enero 1885-octubre 1887*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Verma. Madrid: Trotta, 2011.
 - _____, *Correspondencia, VI: octubre 1887-enero 1889*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares. Madrid: Trotta, 2012.
 - _____, *En torno a la voluntad de poder*. Traducción y nota introductoria de Manuel Carbonell. Barcelona: Península, 1973.
 - _____, *Fragmentos póstumos*. Edición de Günter Wohlfart y Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Abada Editores, 2004.
 - _____, *La ciencia jovial (La gaya scienza)*. Introducción, traducción y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
 - _____, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno

- Claros. Madrid: Valdemar, 1999.
- _____, *La genealogía de la moral*. Edición de Diego Sánchez Meca. Traducción de José Luis López y López de Lizaga. Madrid: Tecnos, 2003.
 - _____, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2003.
 - _____, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Edición, introducción y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
 - _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnós, 1996.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- ABRAHAM, Tomás, *Los senderos de Foucault*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989.
- ALAIN, *Spinoza*. Traducción de Maité Serpa. Barcelona: Marbot, 2008.
- AMAR Díaz, Mauricio, “Cogito y locura. En torno al debate Foucault-Derrida”, en *Fragmentos de Filosofía* (Sevilla), núm. 10 (2012), pp. 33-52.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2009.
- ARIEW, Roger, et al, *The A to Z of Descartes and Cartesian Philosophy*. Maryland: Plymouth, 2003.

- ASSOUN, Paul Laurent, *Freud et Nietzsche*. París: Quadridge-Presses Universitaires de France, 1998.
- AUGÉ, Marc, *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- BACARLETT Pérez, María Luisa, “Canguilhem y Foucault. De la normalidad a la normalización”, en *Ludus Vitalis* (México), vol. 17, núm. 31 (2009), pp. 65-85.
- BALIBAR, Etienne, Gilles Deleuze *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- BARTHES, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós, 2002.
- _____, *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 2009.
- _____, “La retórica antigua [Prontuario]”, en *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 2009, pp. 113-214.
- _____, “Semiología y medicina”, en *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 2009, pp. 351-364.
- BATAILLE, Georges, “La locura de Nietzsche”, en *Acéphale. Religión. Sociología. Filosofía*, núm. 5 (jun. 1939), p. 6. Edición facsimilar en Georges Bataille, Roger Caillois, *et al.*, *Acéphale. Religión. Sociología. Filosofía 1936-1939*. Traducción y prólogo Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra-Numancia, 2005.
- BEAULIEU, Alain, “Les archives Foucault à Berkeley”, en <www.illuminations.berkeley.edu> [22 de noviembre de 2012].
- BENVENISTE, Émile, *Problemas de lingüística general 1*. México: Siglo XXI, 1971.
- BERNARD, Claude, *Lecciones de fisiología experimental aplicada a la medicina*. México: Instituto Politécnico Nacional, 1964.

- BITBOL-HESPÉRIÈS, Annie, “La médecine et l’union dans la “Meditation” sixième”, en *Union et distinction de l’âme et du corps: Lectures de la vie: “Meditation”*. Edición a cargo de Delphine Kolesnik-Antoine. Prefacio de Pierre François Moreau. París: Kimé, 1998, pp. 18-36.
- BLANCHOT, Maurice, *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores: 1970.
- _____, “El olvido, la falta de razón”, en *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970, pp. 317-327.
- BLUMENBERG, Hans, *Paradigmas para una metaforología*. Traducción y estudio introductorio de Jorge Pérez de Tudela Velasco. Madrid: Trotta, 2003.
- _____, *Conceptos en Historias*. Madrid: Síntesis, 1998.
- _____, *Salidas de caverna*. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2004.
- BOURDIEU, Pierre, *¿Qué significa hablar? La economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, 2001.
- BRANDES, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Traducción de José Liebermann. México: Sexto Piso, 2008.
- BRINTON, Crane (ed), *The Portable Age of Reason Reader*. New York: The Viking Press, 1964.
- BURKERT, Walter, *Religión griega: arcaica y clásica*. Trad. de Helena Bernabé. Madrid: Abada, 2007.
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*. París: Vrin, 2000.
- _____, *La formation du concept du réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*. París: Presses Universitaires de France, 1955.
- _____, *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI, 2009.

- CARDONA Suarez, Carlos Alberto, “De la metafísica a la física en el programa cartesiano”, en *Academia colombiana de ciencias exactas, físicas y naturales. Memorias del seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes 25-29*. Bogotá: Academia Colombiana, 1997.
- CASTRO, EDGARDO, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. México: Siglo XXI, 2011.
- CHAPELLE, Daniel, *Nietzsche and Psychoanalysis*. State University of New York Press, 1993.
- COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1999.
- _____, *Filosofía de la expresión*. Traducción de Miguel Morey. Madrid: Siruela, 2004.
- _____, *Gorgias y Parménides. Lecciones 1965-1967*. Traducción de Miguel Morey. México: Sexto Piso-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.
- _____, *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Romeo Medina. Valencia: Pretextos, 2000.
- _____, *La sabiduría griega*. Traducción de Dionisio Mínguez. Madrid: Trotta, 1998.
- COMPIANI, Giulio, *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004.
- CRAGNOLINI, Mónica B., “Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su ‘yo’ y sus escritos”. Conferencia pronunciada ante el III Simposio *Assim Falou Nietzsche: Para uma filosofia do futuro*. Rio do Janeiro, 22-25 de agosto de 2000, en <www.nietzscheana.org> [15 de abril de 2013].
- _____, “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*”, en *Perspectivas*

- nietzscheanas*, año VII, núm. 5-6 (octubre de 1998), pp. 87-106.
- _____, “Identidad, enfermedad y lenguaje en Nietzsche: La máscara de la locura”. Conferencia pronunciada ante el XVI Congreso Argentino de Psiquiatría en el marco del Simposium Nacional *Corporalidad y fenomenología*, Mar del Plata, 30 de marzo-1 de abril, 2000, en <www.nietzscheana.org> [17 de febrero de 2013].
 - _____, “Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: Azores fulminados por la altura”, en *Confines* (Buenos Aires), núm. 3 (octubre de 1996).
 - _____, “Temblores del pensar”: Nietzsche, Blanchot, Derrida”, en *Revista Pensamiento de los Confines* (Buenos Aires), núm. 12 (junio 2003), pp. 111-119.
 - _____, “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad”, en *Escritos de Filosofía*, núms. 33-34 (1999), Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, pp. 109-119.
 - CRAWFORD, Claudia, *To Nietzsche: Dionisos: I love you! Ariadne*. Albany: State University of New York Press, 1995.
 - DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes*. Santiago: Andrés Bello, 1999.
 - DELEUZE, Gilles, *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
 - _____, *Nietzsche*, Madrid: Arena Libros, 2000.
 - DE MAN, Paul, *La resistencia a la teoría*. Madrid: Visor, 1990.
 - _____, *Alegorías de la lectura*. Traducción de Enrique Lynch. Barcelona: Lumen, 1990.
 - DÉTIENNE, Marcel, *Dioniso a cielo abierto. Los mitos del dios griego del desenfreno*. Barcelona: Gedisa, 2003.

- _____, *La invención de la mitología*. Barcelona: Península, 1985.
- _____, *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*. Madrid: Akal, 2007.
- _____, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Sexto Piso-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- DERRIDA, Jacques, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, pp. 47-89.
- _____, “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1997, pp. 91-261.
- _____, *Márgenes de la filosofía*, Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998.
- _____, *Posiciones*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos, 1977.
- DOSSE, François, *Historia del estructuralismo, I: El campo del signo, 1945-1966*. Traducción de María del Mar Llinares. Madrid: Akal, 2004.
- _____, *Historia del estructuralismo, II: El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*. Traducción de María del Mar Llinares. Madrid: Akal, 2004.
- DREYFUS, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Traducción de Corina de Iturbe. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 1988.
- DUMOILIÉ, Camille, *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. México: Siglo XXI, 1996.
- *Edicto del Rey sobre el establecimiento del Hospital General para el encierro de los pobres mendigos de la ciudad y de los alrededores de París*, cláusula XVII, en Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*.

- México: Fondo de Cultura Económica, 1999. Anexos, pp. 308-313.
- ECHAVARRÍA, Martín Federico “La psicología anticristiana, antihumanista y posmoral de F. Nietzsche y su influencia en el psicoanálisis”, en <http://www.rudolfallers.info/echavarria6.html#_ftn67> [2 de diciembre de 2013].
 - EDELSTEIN Emma y Ludwig Edelstein, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1945.
 - ERIBON, Didier, *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 2004.
 - EWALD, François, “Bio-Power”, en *History of the Present* (Berkeley), núm. 2 (Spring 1986), pp. 8-10.
 - _____, “Un poder sin un afuera”, en Etinne Balibar, Gilles Deleuze, et. al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 164-169.
 - _____, “Risk, Insurance, Society” (entrevista con Paul Rabinow), en *History of the Present* (Berkeley), núm. 3 (Fall 1987), pp. 1-2, 6-12.
 - FERNÁNDEZ, Eugenio y María Luisa de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Trotta, 2007.
 - FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1996.
 - FLORIDO, Francisco León, “La sabiduría del cuerpo (*potentia naturae* y metafísica de las pasiones en Spinoza”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 20, (2007), pp. 1-12.
 - FOUCAULT, Michel, *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974-1975*. Transl. by Graham Burchell. New York: Picador, 2003.

- _____, “¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales II*. Introducción, traducción y edición a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 343-362.
- _____, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 1966.
- _____, *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1999.
- _____, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Edición al cuidado de Edgardo Castro. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- _____, *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*. México: Siglo XXI, 1986.
- _____, *Historia de la locura en la época clásica I*. México: FCE, 1999.
- _____, *Historia de la locura en la época clásica II*. México: FCE, 1999.
- _____, “Incorporación del hospital a la tecnología moderna”, en *La vida de los hombres infames*. La Plata: Caronte, 1996, pp. 107-120.
- _____, *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2001.
- _____, *La vida de los hombres infames*. Edición y traducción de Julia Barela y Fernando Álvarez Uría. La Plata: Altamira, 2002.
- _____, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*. Traducción de Ulises Guinazú. México: Siglo XXI, 1998.

- _____, *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 2001.
- _____, “Locura, literatura, sociedad”, en *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 369-393.
- _____, “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII”, en *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte Ensayos, 1996, pp. 21-35.
- _____, *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1992.
- _____, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 340-372.
- _____, “Nacimiento de la medicina social”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales II*. Introducción, traducción y edición a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 363-384.
- _____, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992, pp. 7-31.
- _____, “Psiquiatría y antipsiquiatría”, en *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte Ensayos, 1996, pp. 51-60.
- _____, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Edición al cuidado de Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- _____, *The Foucault Reader*. Edición a cargo de Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.
- _____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1989.

- FREUD, Sigmund, “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, pp. 284-288.
- FREUD, Sigmund, George Sylvester Viereck, “An Interview with Freud”, en <http://www.psychanalyse.lu/articles/FreudInterview.pdf> > [13 de diciembre de 2013].
- GADAMER, Hans-Georg, *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 2012.
- GANDAL, Keith y Stephen Kotkin, “Foucault in Berkeley”, en *History of the Present* (Berkeley), núm. 1 (February 1985), pp. 6-15.
- GOLOMB, Jacob, Weaver Santaniello *et al.*, *Nietzsche and Depth Psychology*. New York: State University of New York Press, 1999.
- GONZÁLEZ RECIO, José Luis, “La paradoja Harvey-Descartes y el proyecto de una biología teórica”, en *Thémata* (Sevilla), núm. 9 (1995), pp. 61-82.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos, 1*. Traducción de Esther Gómez Parro. Madrid: Alianza, 2001.
- _____, *Los mitos griegos, 2*. Traducción de Esther Gómez Parro. Madrid: Alianza, 2001.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1981.
- GUILLAUMIN, Godfrey *El surgimiento de la noción de evidencia. Un estudio de epistemología histórica sobre la idea de evidencia científica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 2005.
- HARRAHUER, Christine y H. Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Herder, 2008.

- HARVEY, William, “The Heart is a Pump: The New Physiology”, en *The Portable Age of Reason Reader*. New York: The Viking Press, 1956, pp. 314-318.
- HERMHOLTZ, Hermann von, *Treatise on Physiological Optics*, 3. Mineola-New York: Dover Phoenix Editions, 1962.
- HERRERA Corduente, Miguel, “El enigma trágico y la filosofía. La dialéctica y el diálogo trágico”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 29 (1995), Universidad Complutense, Madrid, pp. 189-200.
- HEWITT, Martin, “Bio-politics and Social Policy: Foucault’s Account of Welfare”, en *Theory, Culture and Society* (Los Angeles / London), vol. 2, núm. 1 (1983), pp. 67-83.
- HOLUB, Robert C., “The Birth of Psychoanalysis from the Spirit of Enmity: Nietzsche, Ree, and Psychology in the Nineteenth Century”, en Jacob Golomb *et al.*, *Nietzsche and Depth Psychology*. New York: State University of New York Press, 1999.
- ILLICH, Ivan, *Némesis médica*, en *Obras reunidas I*. Revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia. México: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 533-763.
- JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*. t. IV. Versión española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1985.
- JAY, Martin, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Traducción de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- _____, *Ojos Abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal, 2007.
- _____, “¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada”. Traducción de Roberto Riquelme, en *Estudios*

- Visuales: Ensayo, Teoría y Crítica de la Cultura Visual y el Arte Contemporáneo*, núm. 4 (2007), pp. 7-22.
- KERÉNYI, Karl, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Edición de Magda Kerényi y Traducción de Adán Kovacksics, Barcelona: Herder, 1998.
 - _____, *El médico divino. Imágenes primigenias de la religión griega 1*. México: Sexto Piso-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.
 - KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Caronte Filosofía, 1995.
 - KOSELLECK, Reinhardt, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012.
 - LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987.
 - LANGE, Frederick Albert, *The History of Materialism: and Criticism of its Present Importance*. London: Kegan Paul, Trench, Troubner & Co., 1925.
 - LASH, Scott, “Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche”, en *Theory, Culture & Society. Explorations in Critical Social Science* (Los Angeles / London). Vol. 2, núm. 2 (1984), pp. 1-17.
 - LEFEBVRE, Henri, *Descartes*, Paris, Editions Hier et Aujourd’hui, 1947.
 - _____, *Nietzsche*. Traducción de Ángeles H. de Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
 - LÓPEZ, Eire Antonio, *Sobre el carácter retórico del lenguaje, y de cómo los antiguos griegos lo descubrieron*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005.
 - MACHEREY, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

- MANN, Thomas, *Doktor Faustus*. Barcelona: Plaza y Janés, 1982.
- MARGOT, Jean-Paul, *Estudios cartesianos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013.
- MARTINEZ DE LA ESCALERA, Ana María y Erika Lindig Cisneros (coord.), *Alteridad y exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. México: Juan Pablos, 2013.
- MCFARLAND, James *Constellations: Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. New York: Fordham University Press, 2013.
- MEJÍA, Jorge Mario, *Nietzsche y Dostoievski: sobre el nihilismo*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1986.
- MOLINUEVO, José Luis, *Magnífica miseria. Dialéctica del Romanticismo*. Murcia: Cendeac, 2008.
- NANCY, Jean-Luc, *Ego sum*. Anthropos. Barcelona: Anthropos, 2007.
- NEGRI, Antonio, *Descartes político*. Madrid: Akal, 2008.
- OTERO León, Lourdes, “De la estética como fisiología en Nietzsche a la curación como obra de arte en Gadamer”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, (2008). Universidad de Málaga, pp. 19-35.
- OTTO, Walter, *Dionisos. Mito y culto*. Madrid: Siruela, 2006.
- PADEL, Ruth, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. Traducción de Gladis Rosemberg. México: Sexto Piso-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.
- PARKES, Graham, *Composing the Soul. Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

- PASLEY, Malcom, “Nietzsche’s Use of Medical Terms”, en M. Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press, 1978, pp. 123-158.
- PENDEL, Dale, *Pharmako / Poieia: Plant Powers, Poisons and Herbcraft*. San Francisco: Mercury House, 1995.
- PINTO Núñez, Pedro, “La Sangría”, en *Salud Uninorte* (Barranquilla), núm. 16 (julio-diciembre 2002), pp. 5-8.
- PODACH, Erich, *The Madness of Nietzsche*, London & New York: Putnam, 1931.
- POHL, Richard, “El caso Nietzsche. Un problema psicológico”, en Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*, IV. Versión española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1985, s/p. [aparecido originalmente en *Musikalisches Wochenblatt*. Ed. por E. Fritzsich, año XIX, núm. 44 (25 de octubre de 1888)].
- QUINCEY, Thomas de, *Los últimos días de Emmanuel Kant*. Madrid: Valdemar, 2000.
- RABINOW, Paul, “Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality”, en Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.), *Incorporations*. Boston: Zone Books / Massachusetts Institute of Technology Press, 1992, pp. 234-252.
- _____, *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____, “Foucault’s Untimely Struggle. Toward a Form of Spirituality” en *Theory, Culture and Society* (Los Angeles / London), vol. 26, núm. 6 (2009), pp. 25-44.
- RABINOW Paul y Nikolas Rose, “Biopower Today”, en *BioSocieties* (London), núm. 1 (2006). London School of Economics and Political Science, pp. 195-217.
- RIBEIRO FERREIRA, María Luisa, “Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los

- afectos”, en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007.
- RIVERO, Weber Paulina y Greta Rivara Kamaji (comp.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Difusión Cultural-Dirección de Literatura, 2003.
 - ROSEN, George, *De la policía médica a la medicina social. Ensayos sobre la historia de la atención a la salud*. México: Siglo XXI, 2005.
 - SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets, 2001.
 - SALOMÉ, Lou Andreas, *Nietzsche*. México: Juan Pablos, 2000.
 - SANTIAGO GÜERVÓS, Luis Enríque de, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”. Introducción a F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid. Trotta, 2000, pp. 9-77.
 - SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de lingüística general*. Traducción de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1945.
 - SAZBÓN, José, *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2009.
 - SFEZ, Lucien, *La salud perfecta. Crítica de una nueva utopía*. Traducción y prólogo de Pablo Rodríguez. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
 - SINGER, Henri, *Hitos en la historia de la salud pública*. México: Siglo XXI, 2011.

- SLOTERDIJK, Peter, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas* (entrevistas con Hans-Jürgen Heinrichs). Traducción de Germán Cano. Madrid: Siruela, 2004.
- _____, *Normas para el Parque Humano*. Traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Siruela, 2006.
- _____, “Rules for the Human Zoo: a response to the *Letter on Humanism*”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27 (2009), pp. 12-28.
- SONTAG, Susan, *Illness as a Metaphor and AIDS and its metaphors*. New York: Picador, 1978.
- _____, *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas*. Traducción de Mario Muchnik. Madrid: Taurus, 1996.
- STACK, George J., *Lange and Nietzsche*. Berlin / New York: De Gruyter, 1983.
- SUÁREZ, Edna, “El organismo como máquina: Descartes y las explicaciones biológicas”, en *Descartes y la ciencia del siglo XXVII*. México: Siglo XXI, 2000, pp. 138-159.
- SZASZ, Thomas S., *Ideología y enfermedad mental*. Traducción de Leandro Wolfson, Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- VALÉRY, Paul, *Discurso a los cirujanos*. Traducción y prólogo de Francisco González Crussí. México: Verdehalago, 2010.
- UNTERSTEINER, Mario, *The Sophists*. Oxford: Basic Blackwell, 1954.
- VAHINGER, Hans, *The Philosophy of ‘As-If’*. London: De Gruyter, 1935.
- Vallot, D’Aquin et Fagon, *Journal de la santé du roi Louis XIV. De l’année 1647 à l’année 1711*. Paris: 1862.
- VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península, 1991.
- VIGARELLO, Georges, *Lo sano y lo malsano. Historia de*

- las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Traducción de Analía Martínez Amoretti. Madrid: Abada, 2006.
- WASSON, R, Gordon, Albert Hofmann *et al.*, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Edición de Robert Forte. Traducción de Felipe Garrido. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
 - WERNER, Ross, *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*. Barcelona: Paidós, 1994.
 - WILLIAMS, W. D., “Nietzsche’s Masks”, en Malcolm Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1978, pp. 83-103.
 - WUNDT, Wilhelm, *Compendio de psicología*. Madrid: La España Moderna, 1902.
 - _____, *Principles of Physiological Psychology*, v. I. London: Swan Sonnenschein & Co. / New York: MacMillan Co., 1904.
 - YATES, Frances A. *El iluminismo Rosacruz*. Traducción de Roberto Gómez Ciriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

