



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRIA EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
ESTÉTICA

## **NIETZSCHE. UNA RESIGNIFICACIÓN DEL CUERPO Y LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO.**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFIA

PRESENTA:  
GABRIELA AGUILAR DÁVILA

TUTOR:  
DR. HERBERT FREY NYMETH  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
UNAM

MEXICO, D.F AGOSTO, 2013



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.

## ÍNDICE

ABREVIATURAS	6
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO UNO.	
<b>El surgimiento de una concepción de <i>sujeto</i> que excluye al <i>cuerpo</i> como dimensión central de su constitución.</b>	28
1.1 La noción de <i>individuo</i> a inicios del mundo moderno.	31
1.2 Leonardo Da Vinci y Vesalio. Una <i>concepción mecanicista y anatomista del cuerpo</i> .	37
1.3 Descartes y la exclusión del cuerpo como dimensión central de la constitución del <i>sujeto</i> .	41
CAPITULO DOS.	
<b>Ciencia, Cristianismo e Ideal. Crítica nietzscheana a sus concepciones del cuerpo.</b>	57
2.1 <i>Filosofía occidental y ciencia</i> . El cuerpo como fuente de engaño para el conocimiento del mundo.	57
2.2 <i>Cristianismo</i> , mortificación del cuerpo y demonización de la sensualidad.	82
2.3 La construcción de <i>Ideales</i> y el desconocimiento de <i>sí mismo</i> como cuerpo.	90

CAPITULO TRES.	
<b>El cuerpo resignificado como <i>sí mismo</i>: otra constitución del sujeto.</b>	97
3.1 Afirmación del cuerpo desde el <i>padecer</i> .	98
3.1.1 El reconocimiento del <i>dolor</i> y la afirmación de <i>la corporalidad</i> .	98
3.1.2 Cuerpo hablante: la <i>enfermedad</i> como forma superior de cura.	102
3.2 Resignificación del cuerpo a partir de los instintos y la sexualidad.	107
3.2.1 Los <i>instintos</i> : el cuerpo y el Inconsciente.	107
3.2.2 <i>Eros</i> , sexualidad y la reconciliación consigo mismo.	116
3.3 El cuerpo como <i>sí mismo</i> . Una constitución del <i>sujeto</i> corporalizada, plural e inconsciente.	119
SUJETO, CORPORALIDAD Y VIDA COTIDIANA (A MANERA DE CONCLUSION).	132
BIBLIOGRAFIA.	145

## ABREVIATURAS

- A F. Nietzsche, *Aurora*, Trad. Eduardo Knörr, Biblioteca EDAF, S.A. Madrid, 1996.
- CI F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Traducción Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- CO IV F. Nietzsche, *Correspondencia*, Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. IV (enero 1880-diciembre 1884), Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2010.
- EH F. Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Traducción Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2011.
- eKGWB Friedrich Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. por Paolo D' Iorio, París: Nietzsche Source, 2009-, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- FP I F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, (1869-1874) Volumen I, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- FP III F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, (1882-1885) Volumen III, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- FP IV F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, (1885-1887) Volumen IV, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Editorial Tecnos, Madrid, 2006.
- FPP F. Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, Trad., Francesc Ballesteros Balbastre, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- GC F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Traducción de Charo Crego y Ger Groot, Fontamara, S.A., México, 2010
- GM F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Trad., Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- MBM F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Trad., A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, S.A, Madrid, 2009.

- NT *El nacimiento de la tragedia*. Se cita de F. Nietzsche, *Obras Completas*, Volumen I, Escritos de Juventud, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Ed. Tecnos, Madrid, 2011.
- OC I F. Nietzsche, *Obras Completas*, Volumen I, Escritos de Juventud, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Ed. Tecnos, Madrid, 2011.
- ST *Sócrates y la tragedia*. Se cita de OC I.
- VD *La visión dionisiaca del mundo*. Se cita de OC I.
- VME *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Se cita de OC I.
- ZA F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2011.

## INTRODUCCIÓN

“Supongamos que hemos escrito un estudio *falso*. Por el mismo hecho de leer Nietzsche en el texto, Por escucharlo hablar, acaso lo haremos hablar para <<nosotros mismos>> y pondremos en juego al murmullo, al aliento, a los estallidos de cólera y de risa de esta prosa sin duda la más insinuante generada hasta ahora en la lengua alemana, ¿también la más irritante? Para quien sepa escuchar, la palabra de Nietzsche adquirirá un carácter doblemente más explícito por cuanto la historia contemporánea, los acontecimientos y el universo empieza a responder de manera más o menos vaga a las preguntas formuladas por Nietzsche unos años antes.”<sup>1</sup> Klossowski

“A Nietzsche, otro filósofo cuyos presagios y opiniones coinciden con frecuencia, de un modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis, he evitado leerlo durante mucho tiempo, pues más que la prioridad me importaba conservarme libre de toda influencia.”<sup>2</sup> Freud.

“Le corps, cette monnaie vivante dont parlait Paul Klossowsky, a toujours posé problème: le montrer ou le couvrir, l'ouvrir ou le fermer, en jouir ou en porter la culpabilité: une bonne partie de l'histoire de la culture peut être lue dans cette perspective. Aujourd'hui, il semblerait être l'une des dernières certitudes qui nous restent. C'est sans doute pour cela qu'il est plus que jamais au centre des représentations et des agissements: exhibé ou caché, sacralisé, érotisé, mais aussi dépecé, torturé, dégradé. (...) Corps aussi, aujourd'hui et toujours, comme métaphore du moi et enjeu identitaire.”<sup>3</sup> Durán.

Ante las inminentes crisis y contradicciones económicas, políticas, sociales y culturales del mundo contemporáneo, se hace evidente, desde diferentes ámbitos del conocimiento, la necesidad de replantear y problematizar sobre la manera en cómo nos estamos construyendo, cómo nos relacionamos con nosotros mismos y con el mundo del que somos parte. Así, en el mundo contemporáneo encontramos una cotidianidad marcada por estructuras gestadas en el denominado mundo moderno, cuya principal característica remite al surgimiento y consolidación del capitalismo y, junto con éste, al surgimiento de la *ciencia moderna* en el siglo

---

<sup>1</sup>P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Traducción de Néstor Sánchez y Teresa Wangeman, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1972, p.11.

<sup>2</sup>S. Freud, *Autobiografía*, (1924-1925) Tomo 20, Obras Completas, Biblioteca Nueva, Ed. Losada, Madrid, 1997, pp. 2791-2792.

<sup>3</sup>M. A. Durán, “Overture du Congrès”, Seuin, J-C., *Image et Corp*, Act du 5 Congrès International du Grimh Lyon, Novembre 2006, Le Grimh/LCE, Université Lumière-Lyon 2, Lyon, 2007, p.9

XVII. Como señala Berman: “La cognición, la realidad y todo el método científico occidental están relacionados con el surgimiento del capitalismo a principios de la época de la Europa moderna.”<sup>4</sup> Aunado a esto, surge también el problema de la concepción del *sujeto moderno*, el problema de la división *sujeto-objeto* en el que el *cogito ergo sum*, “pienso, luego existo” de Descartes, fue fundamental<sup>5</sup>. Dicha noción de *sujeto* también está sostenida a partir de una división entre mente y cuerpo “hay una gran diferencia entre la mente y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible.”<sup>6</sup> Y si bien el filósofo francés plantea un “nexo” entre cuerpo y alma<sup>7</sup>, dicho nexo, como remarca Berman, implica “una interacción mecánica”<sup>8</sup> la ubicación del cuerpo humano como una máquina y: “La identificación de la existencia humana con el raciocinio puro, la idea de que el hombre puede saber todo lo que le es dado por vía de su razón.”<sup>9</sup>

Cabe subrayar que al retomar estos señalamientos, se parte del reconocimiento de tres aspectos centrales<sup>10</sup>: que Descartes no inaugura tales concepciones sino que las logra concretar y formalizar filosóficamente; que el problema que le interesaba era el *del conocimiento* y el de la búsqueda de *certidumbre* para darle a la ciencia una base firme y, finalmente que, como acentúa J. Cuevas, a partir de Derrida, la experiencia cartesiana del *cogito*, implica *un primer momento subjetivo* de una duda que lo angustia, y un *segundo momento* que se concreta en la *vía metódica*, “el *cogito* no es el principio de la vía metódica, sino su punto de llegada.”<sup>11</sup> Así, se reconoce en los planteamientos cartesianos tanto la dimensión de la experiencia subjetiva, como la particularidad epistemológica donde se sitúan, sin embargo, a pasar de ello, se identifica que de una u otra manera y tal vez a pesar de lo que el mismo Descartes hubiera querido. A partir de estos, se genera una visión *dualista y mecanicista* del *sujeto moderno* que traerá beneficios

---

<sup>4</sup> M. Berman, *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 2004, p.64

<sup>5</sup> Y como el autor arriba citado remarca: “A pesar de todo el brillo de Newton, el verdadero héroe (algunos dirían alma) de la Revolución Científica fue Descartes” *Ibíd.*, p.42

<sup>6</sup> R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 1997, p.81

<sup>7</sup> Descartes señala: “yo no sólo estoy en mi cuerpo, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con el de tal manera que formo una sola cosa con él” *Ibíd.*, p.73 A pesar de frases como esta, la consecuencia general de sus consideraciones sobre el cuerpo, se articula con lo en este trabajo se problematiza y que rebasa al mismo Descartes.

<sup>8</sup> M. Berman, *Ibíd.*, p.34

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> Especificaré estos en el capítulo I.

<sup>11</sup> J. Cuevas, *De un genio a otro (lecturas de Descartes)*, en me cayó el veinte, Revista de psicoanálisis, N° 3, A bajarse, o no, Editorial, me cayó el veinte, A.C., México, 2001, pp.146-147.



considerables para el desarrollo de la ciencia pero también, derivará en una *concepción en la que el lugar del cuerpo, su significación y la complejidad que este articula queda excluida*. No en vano, en el mundo contemporáneo, la *revalorización del cuerpo* se ha vuelto un tema privilegiado de problematización desde diferentes campos, como el arte<sup>12</sup>, la antropología y la sociología<sup>13</sup>, el psicoanálisis<sup>14</sup>, la filosofía que trata sobre la cognición situada<sup>15</sup> y que a su vez se articula con las neurociencias<sup>16</sup> a partir del campo de las ciencias cognitivas. De entre dichos

---

<sup>12</sup> La compilación que realiza Jean-Claude Seguin en: *Image et Corp*, Act du 5 Congrès International du Grimh Lyon, Novembre 2006, Le Grimh/LCE, Université Lumière-Lyon 2, Lyon, 2007, habla de la diversidad de trabajos que en el ámbito de las artes gráficas, las artes plásticas, el cine y la literatura se articulan en torno a la problematización de la imagen y el cuerpo. Así, en el argumento del coloquio, Marie-Claire Zimmermann señala que: “Avec les mots <<image>> et <<corps>>, nous sommes donc placés au coeur de la vie des hommes, de leurs joies et de leurs angoisses. L’image peut remplir tous les rôles, soit qu’elle célèbre le corps, soit qu’elle en montre les dégradations. Copie ou re-création artistique, elle n’existe et ne dure que dans la distance avec l’objet représenté.” Zimmermann, M.C., “Image et Corp” Ibid, p.26.

<sup>13</sup> El trabajo retomado aquí de David Le Breton, da constancia de ello, así como otras de sus obras: *Corps et sociétés. Essai d’anthropologie et de sociologie du corps*, París, Méridiens-Klincksieck, 1985; *La sociologie du corps*, París, Puf, 1992 (*La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002; *L’adieu au corps*, París, Métailie, 1997., etc.

<sup>14</sup> Un ejemplo de ello es el *Colloque Paris-Rio 2012*, realizado entre l’Université Paris Diderot (2012) y La Universidad Federal de Rio de Janeiro (Octubre 2013), titulado: *Sujet, subjectivités et pratiques des corps dans le monde contemporain*. Organizadores: Prs Christian Hoffmann y Joël Birman, ó; el Seminario Doctoral de Christian Hoffmann: *Pratiques de soi, corps, subjectivités et la question du sujet*. (Programa-2011-2012) Ecole Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie, Université Paris 7 Denis Diderot.

<sup>15</sup> Señalo aquí algunos de los filósofos que adoptan la tesis de la cognición situada, ya sea sólo corporalizada o incluso extendida, ellos, desde distintos ángulos reivindican el lugar del cuerpo en el problema de la cognición:

*Robert Wilson*, dice que la mente no está en el cerebro acotada por el cráneo, sino que mente/cerebro/cuerpo y las interacciones con su medio ambiente natural y social constituyen el sistema cognitivo del hombre. R. Wilson, *Boundaries of the mind. The Individual in the Fragile Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

*Andy Clark*, Sostiene que el sistema cognitivo del hombre, abarca más que la persona misma. La mente está corporalizada en la persona y en el lenguaje común de interrelación entre otras personas, pero también la persona descansa parte de su memoria en aparatos y en este sentido la mente tiene una memoria que se extiende más allá del individuo, por ejemplo hasta la información que nos da google en nuestras computadoras o en un libro de Aristóteles. A. Clark, *Supersizing the mind. Embodiment, Action and Cognitive Extension*. Oxford University Press, NY, 2011.

*Georg Theiner*, sostiene lo mismo que Andy Clark, y argumenta usando experimentos psicológicos, neurociencias, biología y nuevas definiciones y argumentos lógicos. G. Theiner, *Res Cogitans Extensa*, Peter Lang, Frankfurt, 2011.

<sup>16</sup> El trabajo de Gerald M. Edelman y Giulio Tononi en: *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Editorial Crítica, Madrid, 2005, ejemplifica como los neurocientíficos están desarrollando nuevos abordajes sobre el problema cuerpo-mente desde los buscan apartarse de una visión dualista: “Al asunto de la conciencia no le ha faltado atención, en el pasado fue dominio exclusivo de los filósofos, pero recientemente tanto psicólogos como neurocientíficos han empezado a abordar el problema cuerpo-mente o, en la sugerente expresión de Schopenhauer, <<el nudo del mundo>>. En el presente capítulo hacemos una revisión sucinta de las concepciones clásicas y modernas sobre la conciencia, y señalamos varias posturas tomadas por filósofos, psicólogos y neurocientíficos, al tiempo que rechazamos las más desmedidas como el dualismo o el reduccionismo extremo.” Ibid, p.15. Una de las cuestiones que resulta más significativas de este abordaje, es que se separa de lo que llamo en este trabajo a partir de Ricoeur como *consciencialismo* y reivindica al *inconsciente* propuesto por Freud.

Con relación a este campo, cabe destacar, que ya al final de la presente tesis, encontré coincidencias significativas, entre lo aquí desarrollado y lo planteado por Antonio Damasio en su texto: *El error de Descartes, La razón de las*

estudios, subrayo lo planteado por el médico neurólogo Antonio Damasio, quien desde la particularidad de su campo reconoce esta problemática:

“No habría sido posible presentar mi parte en esta conversación sin invocar a Descartes, como símbolo de un conjunto de ideas sobre el cuerpo, el cerebro y la mente que de una manera u otra siguen influyendo las ciencias y las humanidades occidentales. Mi preocupación, como ustedes han podido comprobar, es tanto por la noción dualista con que Descartes escinde el cerebro del cuerpo (...), como por las versiones modernas de esa idea”<sup>17</sup>. “Ahora, algunos pueden preguntarse (...) ¿Por qué molestarse con este error específico de Descartes? (...) La razón es sencilla: (...) cuando consideramos la problemática de la mente, el cerebro y el cuerpo, porque en este campo las opiniones cartesianas siguen siendo influyentes: para algunos, incluso, el punto de vista de Descartes es obvio, y no requiere ulterior examen. La idea cartesiana de una mente incorpórea puede haber sido muy bien la fuente –a mediados del siglo veinte- de la metáfora de la mente como *software*.”<sup>18</sup>

En ese mismo sentido, Le Breton desde una perspectiva antropológica señala que:

“En nuestras sociedades occidentales, entonces, el cuerpo es el signo del individuo, el lugar de su diferencia, de su distinción. Paradójicamente, al mismo tiempo está disociado de él a causa de la herencia dualista que sigue pesando sobre la caracterización occidental”<sup>19</sup>

Tal disociación no trata exclusivamente de un asunto teórico, sino que se manifiesta cotidianamente en los campos educativos, clínicos, sociales, etc. Las implicaciones de dicha noción de *sujeto* ya habían sido planteadas por pensadores como Nietzsche y Freud, pues como señala Paul Ricoeur, tanto Nietzsche como Freud y Marx, son quienes muestran la insuficiencia de la noción fundante de sujeto generada sobre la base del *cogito cartesiano*, de ahí que los nombre: *maestros de la sospecha*<sup>20</sup>. Este filósofo enfatiza que dichos maestros ponen en duda algo de lo que Descartes nunca dudó, es decir, introducen la *duda sobre la conciencia misma*<sup>21</sup>.

---

*emociones*, Traducción de Pierre Jacomet, Editorial Andrés Bello, Chile, 1999. Allí, dice: “Este es el error de Descartes: la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre la sustancia medible dimensionada, mecánicamente operada e infinitamente divisible del cuerpo, por una parte, y la sustancia no mecánica e indivisible de la mente; la sugerencia de que razonamiento, juicio moral y sufrimiento derivado de dolor físico o de alteración emocional, pueden existir separados del cuerpo.” (Ibíd, p.278). A. Damasio va a reivindicar al cuerpo a partir de considerar que: “la esencia de un sentimiento no puede ser una elusiva cualidad mental apegada a un objeto, sino más bien una percepción directa en un paisaje específico. El cuerpo.” (Ibíd, p.14.); “Si no fuera por la posibilidad de sentir estados corporales que están ordenados, de suyo, para ser placenteros o desagradables, no habría pena ni arrobamiento, piedad ni anhelo, tragedia ni gloria en la condición humana.” (Ibíd, p.15-16) y que: “Sobre la base referencial que el cuerpo suministra de manera continua, la mente puede significar entonces muchas otras cosas, reales e imaginarias.” (Ibíd, p.17).

<sup>17</sup> Ibíd, p. 275.

<sup>18</sup> Ibíd, p.278.

<sup>19</sup> D. Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p.9

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, Trad. Armando Suárez con colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inciarte, Siglo veintiuno editores. México, 1985, p.32

<sup>21</sup> Ibíd., p.33

La línea de lo que aquí se plantea parte de este punto, sin embargo, considero que el replanteamiento de la noción de sujeto que hacen tanto Nietzsche desde la filosofía como Freud desde el psicoanálisis, remiten no solo a la duda sobre la conciencia misma, sino que este replanteamiento se sostiene a partir de una *reubicación y resignificación del lugar del cuerpo en la constitución del sujeto*. Frente a esta problemática, en el presente trabajo me concentraré en los planteamientos de Nietzsche<sup>22</sup>, por lo que el abordaje toma como su hilo conductor la siguiente pregunta: *¿De qué manera Nietzsche resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto?* La pretensión implica sostener por qué reconozco en Nietzsche la consideración de un nuevo sujeto articulado a partir de la resignificación del cuerpo. *Busco señalar cómo el filósofo da lugar al reconocimiento de un sujeto marcado por la dimensión de lo inconsciente, de lo plural, del padecer y la sexualidad, todas ellas, dimensiones desde las cuales Nietzsche resignificará al cuerpo.*

Pero ¿a partir de qué se considera no sólo pertinente, sino necesario, retomar los planteamientos de Nietzsche a más de un siglo de su existencia, para pensar los problemas del momento en que nos encontramos? Digamos de entrada que la situación concreta implica, por un lado, el hecho de que la perspectiva de un *sujeto no encarnado*, prevalece hasta nuestros días, tanto su concepción como las prácticas derivadas de ello -que en seguida señalaré-, han pretendido extenderse, imponerse y generalizarse como las únicas. A pesar de esto, se observa también que los procesos no son homogéneos, en un mismo tiempo coexisten diversas formas de concebir y experimentar el mundo. Así, entre las que aparecen como concepciones alternativas al *cogito ergo sum*, y a la división entre el sujeto y el cuerpo, se encuentran las derivadas de los planteamientos de Nietzsche, sin embargo, a pesar de su crítica, algo de lo planteado por él permanece *fallido*, incluso en el ámbito de la filosofía y más aún en el de la vida cotidiana.

---

<sup>22</sup> Cabe destacar que en su inicio, esta tesis tenía como propósito trabajar de manera conjunta la resignificación que tanto Nietzsche como Freud hicieron del cuerpo, sin embargo, en el proceso de investigación se fue haciendo cada vez más evidente, que las críticas, la resignificación y la concepción que Nietzsche tenía del cuerpo implicaban por sí mismas un trabajo. Así, es necesario señalar que lo que aquí se desarrolla es parte de una pregunta más amplia, que se pretende concretar en un siguiente abordaje, y que implica también la vinculación de Nietzsche con Freud a partir de la resignificación que ambos hacen del cuerpo y de la constitución del sujeto. Por lo anterior, lo que aquí se escribe está atravesado por la búsqueda inicial, por una mirada desde la que se ubica una articulación entre la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, y por qué no decirlo, también el de Lacan.

¿Cuáles son entonces los problemas a los que me refiero? Para ubicar esto, es fundamental remarcar que en el planteamiento del *sujeto cartesiano*, aunado a una identificación con el raciocinio puro, y a una separación del cuerpo, se plantea la idea de un sujeto capaz de controlar mediante ese medio a las pasiones, ya que en su escrito *Las pasiones del alma* (1649), Descartes sostiene que estas son una parte de la existencia humana que hay que contrarrestar y que es posible controlarlas mediante un adecuado ejercicio de la razón: “la razón permanece siempre como la dueña y señora”<sup>23</sup> y “aún los que tienen almas más débiles podrían adquirir un imperio absoluto sobre las pasiones.”<sup>24</sup> Así, el *sujeto* se identifica con el raciocinio puro, el cual establece una interacción mecánica con su cuerpo, donde las pasiones no tienen lugar. De ello devienen también una pretendida homogenización de concepciones, ideales y prácticas en torno al sujeto, pues junto con el desarrollo de la ciencia moderna sostenida en el sujeto cartesiano: “El saber del cuerpo se convierte en el patrimonio más o menos oficial de un grupo de especialistas protegido por las condiciones de racionalidad de su discurso.”<sup>25</sup> Es la medicina moderna la que aparece en ese lugar, pero, y sin demeritar sus muy considerables descubrimientos con respecto al funcionamiento corporal, el problema es que el cuerpo se ha convertido en: “el paradigma de una medicina fascinada por los procesos orgánicos.”<sup>26</sup> Es justamente frente a esta reducción que se hace necesaria la reflexión sobre el sujeto desde otros ámbitos como el de la filosofía<sup>27</sup>, pues como remarca Le Breton:

“La medicina clásica también hace del cuerpo un *alter ego* del hombre. Cuando cura al hombre enfermo no tiene en cuenta su historia personal, su relación con el inconsciente y sólo considera los procesos orgánicos. La medicina sigue siendo fiel a la herencia de Vesalio, se interesa por el cuerpo, por la enfermedad y no por el enfermo.”<sup>28</sup>

Es decir, no se interesa por el sujeto, por las particularidades, matices y la singularidad que ello implica. Ahora bien, cabe destacar que Antonio Damasio, desde el mismo campo de la medicina y la neurología, señala las consecuencias que el dualismo cartesiano tiene en la medicina contemporánea:

“La idea de una mente incorpórea también parece haber dado forma a la manera muy peculiar que tiene la medicina occidental de encarar el estudio y tratamiento de las enfermedades (...): Investigación y práctica sufren la escisión cartesiana. Y el resultado es que se desdeña y considera

---

<sup>23</sup> R. Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, Ediciones Coyoacán, México, 2000.p.165.

<sup>24</sup> *Ibíd*, p.61.

<sup>25</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.59

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p.11

<sup>27</sup> Y por supuesto, también desde el psicoanálisis.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p.10

de segundo orden a las consecuencias psicológicas de los males del cuerpo, propiamente tal -las enfermedades reales-. E incluso desdeña todavía más el efecto inverso, el de los conflictos psicológicos sobre el cuerpo propiamente tal. Resulta paradójico pensar que Descartes, si bien contribuyó a modificar el curso de la medicina, ayudara a desviarla de la visión orgánica, de mente-en-el-cuerpo, que prevaleció desde Hipócrates hasta el Renacimiento.”<sup>29</sup>

Pero entonces ¿cómo se articula la problemática referida en torno a la medicina, campo en el que se hace evidente una desarticulación *sujeto-cuerpo*, con el campo de la filosofía y más específicamente con los planteamientos de Nietzsche? Ante esto, subrayo que desde la medicina occidental, el sujeto, el lugar del cuerpo y el *padecer*, quedan reducidos a la dimensión orgánica, sin que se reconozca en ello a un *sujeto encarnado*. Precisamente en los planteamientos de Nietzsche, la medicina occidental moderna y su concepción de la enfermedad y el cuerpo, aparece como una de las concepciones criticadas, desde las que replantea su significación.

Pero las problemáticas que observamos en la actualidad, no sólo se ubican en el campo de la medicina, más bien, este es uno de los tantos campos en los que se hacen evidentes las consecuencias de la concepción de un sujeto identificado con la razón y de un cuerpo desligado de este. Dado que ya he señalado a Freud, cabe destacar aquí, por ejemplo, que a pesar de que éste replantea al sujeto cartesiano para dar lugar al deseo, también en el campo del psicoanálisis se ubican las implicaciones de la concepción aquí cuestionada. Ya Lacan mismo había señalado la necesidad de un retorno a Freud<sup>30</sup>, en tanto que en su situación de tiempo y lugar, reconoce una no transmisión del replanteamiento freudiano en el mismo campo que inaugura.<sup>31</sup> Los problemas que Lacan va a señalar, a partir de los cuales plantea su retorno a Freud, se articulan en torno a lo fallido de la *institucionalización del psicoanálisis*, que condujo, en nombre de la causa freudiana, a implementar dispositivos de poder tanto para el campo teórico como para el clínico, y por lo tanto, en la reducción de un cuerpo teórico a fórmulas y técnicas normativas y moralizantes. Todo esto, de acuerdo con Moustapha Safouan, inserta al campo del psicoanálisis

---

<sup>29</sup> A. Damasio, *Ibíd.*, p.279.

<sup>30</sup> En una conferencia pronunciada en Viena en 1955 y que se concreta en el escrito *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis* y junto con este en otros tantos como: *Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956* y, *El psicoanálisis y su enseñanza*. (1957). Todos incluidos en: J. Lacan, *Escritos 1*, siglo veintiuno editores, s.a. de c.v. México, 1984, pp. 384-385; p.441; p.419.

<sup>31</sup> Dice Lacan: “Falla sintomática, porque traiciona una renegación que no viene de esta tierra donde Freud debido a su tradición no fue más que un huésped de paso, sino del campo mismo cuyo cuidado nos ha legado y de aquellos a quienes confió su custodia, quiero decir del movimiento del psicoanálisis donde las cosas han llegado hasta el punto de que la consigna de un retorno a Freud significa una inversión” *Ibíd.*, *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, pp. 384-385.

en el orden de lo médico, a pesar de la incompatibilidad entre estos discursos y de que desde sus inicios, Freud había marcado su distinción.<sup>32</sup>

Lo que quiero destacar con esto, es el hecho de que una vez replanteado el *sujeto* del que se sostiene la medicina, el psicoanálisis *inaugura un nuevo campo* que parece no haber sido reconocido con su institucionalización, porque a partir de esta, vuelve a insertarse en el orden de la ciencia que había cuestionado, y que remite a la búsqueda de control, predicción, estandarización y normatividad, eliminando con todo ello el problema del *sujeto y su compleja significación del cuerpo*. Esto se devela tanto en las teorías como en las prácticas que, si bien se derivan de los descubrimientos fundamentales hechos por Freud, se convierten en “el carácter aséptico y académico..., de la que *desaparece toda referencia al inconsciente y al deseo*, esto es, a los términos básicos de la experiencia freudiana.”<sup>33</sup> Desaparece pues, toda referencia al sujeto planteado por Freud.

Aunado a lo anterior, las consecuencias de la concepción de sujeto que aquí problematizo, se manifiestan en el campo de la cultura, de la vida cotidiana a partir de la que Nietzsche observa que algo de lo que nos constituye ha sido excluido. Es en el ámbito de la cotidianidad, en el cual la filosofía misma toma su asidero, donde ubico las consecuencias desgarradoras y aplastantes de lo que el filósofo denunciaba: *un privilegiar la razón y el desarrollo de ésta frente a la dimensión de lo sensible, de lo corporal, del eros*. Y si en el campo del psicoanálisis, el lugar del analista se puede confundir con el del psiquiatra que se preocupa por la funcionalidad de un “sujeto” en pro de las necesidades de un sistema, en campos como el de la educación, en el que se manifiestan los ideales de una sociedad y su concepción del hombre y del mundo, se hacen todavía más evidentes las implicaciones, y son los más pequeños sobre los que recae el peso de dicha concepción. Basta con observar cómo las curriculas están concentradas en que el niño acumule conocimientos y aprenda lo antes posible a leer y a escribir, todo ello, en pro de un

---

<sup>32</sup> Dice M. Safouan: “La institucionalización del psicoanálisis era como una *repetición* donde sin que lo supieran los *actantes* se ponían en escena el mito que Freud promovió en *Tótem y tabú*, un arreglo *fraternal*, dictado por el asesinato no tanto consumado como inconfesado, o confesable aunque no consumado; era la culminación de una convergencia en la represión. Asimismo, la socialización del análisis, sinónimo de su integración en el *orden médico*, era un reforzamiento de la complicidad sobre la cual descansa el vínculo social. *Resumiendo, al institucionalizar el psicoanálisis se ha actuado precisamente como si el psicoanálisis no hubiera existido nunca.* ” M. Safouan, *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, PAIDOS, Buenos Aires, 1984, pp.21-22. El subrayado final es mío.

desarrollo intelectual de manera apresurada, donde el ritmo del *cuerpo*, no tiene lugar. Es así que desde una educación que toma como ideal el *cogito ergo sum*, se nos ha enseñado a desconocer a nuestro propio cuerpo como fuente de conocimiento y significación del mundo, lo que no remite a la razón, queda bloqueado como referente relevante para nuestras consideraciones y acciones, hemos aprendido a aplastar nuestro *deseo*, y de todo ello deviene el *síntoma* que considero central de esa exclusión, la no posibilidad de *estar*, eso es como diría Nietzsche, la negación de la vida misma.

Si este trabajo parte de una preocupación central que sustenta su recorrido, es justamente *esa*, la de considerar que entre las consecuencias más desgarradoras de una sociedad que se sustenta en el *pienso, luego existo*, se encuentra la exclusión del *cuerpo* como referente para la significación del mundo, con ello, algo de nosotros mismos queda anulado, lo cual *se concreta en una dificultad para el “estar”* y los actantes quedan como fantasmas en su propia vida, de eso hay testimonio todos los días, en todos los campos. De nada sirve crear nuevas nominaciones para la sintomatología contemporánea, si se nos olvida lo esencial: el reconocimiento de un *sujeto corpóreo y deseante*. Así, en torno a estas problemáticas, retomo los planteamientos de Nietzsche en tanto que, sus críticas a la concepción que se ha construido en occidente sobre el cuerpo y por lo tanto sobre el sujeto, permanecen vigentes, se trata, como señala Pavel Kouba, de retomar a Nietzsche para descubrir nuevas dimensiones de nuestra propia situación, de retomar su significado para nosotros<sup>34</sup>, “no buscamos una interpretación <<definitiva>> de Nietzsche, sino una interpretación que sea capaz de dar a nuestra situación una forma más clara.”<sup>35</sup>

Una vez ubicados los problemas ante los cuales propongo una vía de reflexión, un camino para pensarlos, es necesario ahora, señalar cómo se ubica el presente trabajo en el contexto de las interpretaciones sobre Nietzsche. Con respecto a esto, cabe destacar lo señalado por H. Frey, quien plantea que en los últimos 30 años, las discusiones sobre los trabajos de Nietzsche, en su generalidad, se han apartado de los grandes temas como *la voluntad de poder*, el *superhombre* y

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p.33. El subrayado es mío.

<sup>34</sup> P. Kouba, *El mundo según Nietzsche*, Traducción de Juan A. Sánchez Fernández, Herder, Barcelona, 2009, p.12

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p.16.

el *eterno retorno*, con lo que se permitió “aflorara un Nietzsche mucho más sutil, que ya no podría ser acaparado políticamente, y que se sustraía a cualquier encasillamiento.”<sup>36</sup> En torno a las nuevas interpretaciones, se remarcaban tres giros relevantes. El primero, asociado a la filosofía francesa de la posguerra; el segundo, asociado a la nueva edición crítica de las obras de Nietzsche, realizada en los años sesenta del siglo XX por los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari y el último, asociado con el escrito *Nietzsche. Su filosofía de las contradicciones y las contradicciones de su filosofía*, del filósofo alemán Wolfgang Müller-Lauter, publicado en 1971,<sup>37</sup> que derivó también en nuevas discusiones en la Alemania de los años ochenta y noventa y en la constitución de los *Estudios Nietzsche*.

Desde las interpretaciones de la filosofía francesa de la posguerra, se destaca a Nietzsche como “un pensador que cuestionó la tradición occidental y que sometió a una severa crítica al concepto tradicional de la verdad.”<sup>38</sup> En torno a esto, cabe señalar que en la búsqueda de la *concepción del cuerpo* en la obra de Nietzsche, se encuentra precisamente que sus críticas remiten a las construcciones que se han hecho sobre éste *en la tradición filosófica, científica y cristiana occidental*. Principalmente a partir de las dos primeras, critica que se excluya al cuerpo como dimensión central del conocimiento, es decir, *que se le excluya del problema de la verdad*.

Ahora bien, entre los filósofos que contribuyeron a la construcción de una nueva imagen de Nietzsche, se ubica a G. Bataille, Deleuze, Derrida y Foucault. Bataille, contrastará a los filósofos alemanes con la filosofía de Nietzsche y señalará que esta última “por el contrario, es una filosofía de la vida. Es una filosofía ardiente, apasionada, convulsiva; una filosofía de la tragedia.”<sup>39</sup> El trabajo que aquí se desarrolla, se anuda con la interpretación de Bataille en tanto que se destaca la manera en que Nietzsche resignifica el lugar del cuerpo a partir de las dimensiones del *dolor*, del *eros* y la *sexualidad*, mismos que constituyen los elementos centrales de su *visión trágica* de la existencia. Con Gilles Deleuze “el pensamiento de Nietzsche representó el desciframiento de todos los códigos petrificados.”<sup>40</sup> En este sentido, veremos cómo

---

<sup>36</sup> H. Frey, *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, UDLA, Porrúa, México, 2007, p.8

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp.33-35.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>39</sup> Citado por H. Frey, de: Bataille, G., *Le centenaire de Nietzsche* (1944) en *Choix de Lettres*, Gallimard, Paris, 1997:218. *Ibid.*, p.30.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp.31-32.



en la obra de Nietzsche aparece también una búsqueda por descifrar lo referente a las construcciones que se han hecho en occidente sobre el cuerpo, y la manera en que han aparecido como incuestionables, petrificadas a tal grado que, en general, se ubican como única posibilidad de concebir al sujeto y su corporeidad. Desde Foucault, se saca a la luz una nueva línea de abordaje, la de la significación del cuerpo: “Foucault coincide con Nietzsche en la *insistencia del cuerpo*, en la *disolución del Yo*, relacionados con el carácter coercitivo-interpretativo de la lógica y otros sistemas normativos.”<sup>41</sup> En el presente trabajo, veremos cómo en torno a las concepciones que se han construido sobre el cuerpo, Nietzsche criticará la exaltación que se ha hecho de los procesos lógico-rationales y de los ideales cristianos de un más allá, desde los cuales se pretende normativizar al cuerpo.

Ahora bien, aunado a la insistencia que hace Foucault sobre el cuerpo, aparece la señalada insistencia en la disolución del yo y junto con esto, la identificación que hace este pensador de la dimensión de lo *inconsciente* en la obra de Nietzsche, a partir de lo cual establece una conexión entre el filósofo, Freud y Marx. Así, en *Nietzsche, Freud, Marx*.<sup>42</sup>, ponencia presentada en el VII coloquio filosófico internacional de Royaumont (1970) sobre el tema *Nietzsche*, Foucault asigna a Marx, Nietzsche y Freud, un papel fundacional de nuevas *técnicas interpretativas* para el saber occidental:

“...Marx, Nietzsche y Freud no han multiplicado en forma alguna los signos en el mundo occidental. No han dado un sentido nuevo a cosas que no lo tenían. Han cambiado la realidad de la naturaleza del signo y han modificado la forma en que generalmente se interpretaba el signo.”<sup>43</sup>

Pero ¿cómo entender el término de *signo* utilizado aquí por Foucault? Entendiendo el *signo* a partir de Saussure como la relación arbitraria que guarda el significado y el significante de una palabra<sup>44</sup>, podemos reubicar que Foucault asigna a dichos autores el papel de generar una nueva interpretación del signo, a partir de ellos, éste

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp.32-33. El subrayado es mío.

<sup>42</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1970.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p.29.

<sup>44</sup> No podemos dejar a un lado la aportación que a inicios del siglo XX hace Saussure y que retoman los estructuralistas franceses. Para Saussure, los *signos* por excelencia son las *palabras*, mismas que están constituidas por “la combinación del concepto y de la imagen acústica.” (Benveniste, Godel, Hjemlev, Starobinski, Wells. *Ferdinand de Saussure*, Siglo XXI, Argentina 1971, p.139.) Es decir, por el denominado *significado/ significante*, que guardan entre sí una relación arbitraria: “Así, la idea de *sur* no está ligada por relación alguna interior con la secuencia de sonidos *s-u-r* que le sirve de significante; podría estar representada tan perfectamente por cualquier otra secuencia de sonidos (*Ibíd.*, p.139).”

“...se va a convertir en algo malévolo; quiero decir que en el signo hay una cierta ambigüedad un poco turbia de mala voluntad y de <<malevolencia>>Y esto en la medida en que el signo no se da ya como tal. Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no a la inversa.”<sup>45</sup>

De esta manera, Foucault ubica a Nietzsche, Marx y Freud como pensadores de una hermenéutica moderna cuya característica central es la de proponer *lo inacabado de la interpretación*, en donde “cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.”<sup>46</sup> Así, cabe destacar que para Foucault, en el texto de Nietzsche: cada signo implica todo un juego de contradicciones y oposiciones, cuyo principio de interpretación es el intérprete y no un signo que se tome como originario o punto medular de una interpretación.

Ahora entonces ¿cómo se articula el presente trabajo sobre la *resignificación del cuerpo* que hace Nietzsche con lo establecido por Foucault? Si se puede establecer una relación entre el planteamiento de dicho filósofo y lo que aquí se busca, ésta remite fundamentalmente al hecho de que cuando se habla de una resignificación del cuerpo, se entiende también que para Nietzsche, el *cuerpo* aparece como *la interpretación de otros signos*. E. Blondel plantea, por ejemplo, que: “Nietzsche establishes the supposed *fact as signs*. (...) The body, as a *relation of forces* of the *assimilated* signs is an *interpretative* space.”<sup>47</sup> Dicho autor considera que en nuestro filósofo, el cuerpo aparece como signo, como espacio interpretativo, como metáfora. Así, con respecto al presente abordaje de Nietzsche, si hay algo que se pueda decir sobre el cuerpo, su aproximación, su nombramiento, es desde el reconocimiento de que no podemos más que hablar de un cuerpo simbolizado, se trata entonces de aquello que Nietzsche señalaba en su *Ecce Homo*, a propósito de su comentario sobre Zaratustra:

“Parece en realidad, para recordar una frase de *Zaratustra*, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo (<<Aquí todas las cosas aparecen acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Sobre todos los símbolos cabalgas tú aquí hacia todas las verdades....Aquí se abren de golpe las palabras y los armarios de palabras de todo ser: todo ser quiere hacerse aquí palabra...>>)”<sup>48</sup>

Ahora bien, aunado a las interpretaciones francesas, con la revisión italiana realizada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari “se destruyó en forma definitiva la leyenda de la <<voluntad de

---

<sup>45</sup> M. Foucault, *Ibid*, p.39.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>47</sup> E. Blondel, *Nietzsche: The body and culture. Philosophy as a Philological Genealogy*, trad., Seán Hand, Stanford University Press, Standford, California, 1991, pp.237-238.

<sup>48</sup> *EH*, p.121.

poder>>”<sup>49</sup> Luego, a esta crítica, se unirá Wolfgang Müller-Lauter, quien romperá con la preponderante interpretación de Heidegger y el énfasis en un ser humano que sepa dominar las contradicciones.<sup>50</sup> Frente a las perspectivas tradicionales, resaltaré la visión trágica de Nietzsche, por eso, cuando se habla *del otro Nietzsche* “se quiere expresar con ello una tendencia interpretativa que está comprometida con el pensamiento trágico de este autor, y vinculada con la metáfora Dionisos, el dios griego.”<sup>51</sup> A partir de todo lo anterior, se derivan nuevas posibilidades de leer a Nietzsche, y:

“De manera amplia, se acepta, pues, que la recepción está determinada por las necesidades de cada época, y que la grandeza de Nietzsche radica en ofrecer posibles respuestas a diferentes temporalidades. Que no existen verdades, sino solo interpretaciones diferentes, es también aplicable a las investigaciones sobre el propio Nietzsche. En el juego de la interpretación, las preferencias personales también encuentran su legítima posibilidad de expresarse. Al igual que como *imago*, la historia sólo existe cuando es contada, cada interpretación del filósofo es también siempre un *modus* del presente.”<sup>52</sup>

Por lo anterior, esta tesis se ubica en la línea de las interpretaciones francesas, pero también, en la línea de las relacionadas con el “otro Nietzsche”, con una perspectiva desde la que se remarca la dimensión de lo trágico y todo lo que esto implica. Subrayo que no se busca una interpretación definitiva de Nietzsche, sino más bien, que en sus planteamientos, encuentre elementos para simbolizar, para dar sentido y reflexionar en torno a los problemas antes señalados, así, la investigación implica un juego de la interpretación que remite a las preferencias personales, es también un *modus del presente*.

Pero ¿cómo y a partir de qué planteamientos de Nietzsche se puede considerar la *resignificación del lugar del cuerpo* como hilo conductor? Cabe destacar que este trabajo se ubica en la línea que Le Breton ha problematizado con respecto a la construcción y concepción del cuerpo en el mundo moderno, pero tratándose específicamente de la obra de Nietzsche, es él mismo quien habla de “*el hilo conductor del cuerpo*”.<sup>53</sup> Entre los lectores de ello, hago referencia a Eric Blondel, quien dice: “Nietzsche does not reduce culture to the body: he tries to express this philosophical proposition: <everything begins through the body> (...) Nietzsche’s detour via the body is a detour through the plurality of drives... contrasts the intellect to the drives in terms of

---

<sup>49</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p.34.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p.9

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p.8

<sup>53</sup> FP IV, 2 [68], p.94.

the difference between singular and plural.”<sup>54</sup> Junto con Blondel, aquí subrayo la concepción nietzscheana del cuerpo como punto de partida, como un cuerpo pulsional y plural, cuya importancia también es reconocida por Kouba. Este, al ubicar en Nietzsche un *quinismo*, resalta la resignificación del cuerpo: “La afirmación del presente se manifiesta- sobre todo el quinismo de la Antigüedad- en la forma de insistencia en los aspectos más elementales de la *existencia corporal*.”<sup>55</sup> Destaca que para Nietzsche como para el quínico, la *risa*, acción corporal, significa un *acto liberador*<sup>56</sup>. Por su parte, P. Sloterdijk, igualmente reconoce el lugar que da Nietzsche al cuerpo:

“En la empresa llevada a cabo por Nietzsche aparecen los presupuestos de un retorno a los fundamentos corporales de la justicia- comparable a esa vuelta al fundamento corporal del pensamiento de la que ya se habló anteriormente. En ambos casos, la verdad habla como verdad desde abajo, esto es, no como idea en busca de un cuerpo, sino como un cuerpo inteligente (...) En los signos de la corporalidad se anuncia un tipo de materialismo, *el materialismo dionisiaco*...”<sup>57</sup>

Así, E. Blondel, P. Kouba y P. Sloterdijk, subrayan que el cuerpo tiene un lugar central en el pensamiento nietzscheano. Aunado a ellos, Luis E. de Santiago Guervós, a partir de una pregunta por la estética, destaca también que en Nietzsche, *el cuerpo aparece como un hilo conductor*:

“Lo que Nietzsche considera <<maravilloso>> (*Wunder der Wunder*) no es el cuerpo en su fisicidad, sino su organización, su forma de estructurarse, el hecho de que dé lugar a corrientes vitales en los miles de seres que componen su estructura. El cuerpo constituye el centro del hombre, del que la conciencia es un producto secundario. La sabiduría más auténtica, por consiguiente, es la sabiduría que emana del cuerpo, es la sabiduría que emana de la inmanente racionalidad de lo corporal, precisamente porque de ello surgen las fuerzas creadoras y evaluativas. Ahora bien, no es intención de Nietzsche reducir y simplificar la realidad humana, sino reflejar una mayor complejidad.”<sup>58</sup>

Con respecto a esto, el autor enfatiza la importancia de reconocer que Nietzsche tiene una deuda con autores como Boscovich<sup>59</sup>, W. Roux<sup>60</sup>, Charles Fèrè<sup>61</sup>, pero principalmente con F. A. Lange

---

<sup>54</sup> E. Blondel, *Ibíd.*, pp. 206-207.

<sup>55</sup> P. Kouba, *Ibíd.*, p.221. El subrayado es mío.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p.220.

<sup>57</sup> P. Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, España, 2009, p.

<sup>58</sup> L. E. de Santiago Guervós, *Arte y Poder, Aproximación a la estética de Nietzsche*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2004, pp. 482-483.

<sup>59</sup> “Roger J. Boscovich (Dubrovnik, 1711-87) jesuita y matemático autor de sesenta y seis tratados científicos, sigue fundamentalmente la monadología de Leibniz” Luis E. de Santiago, *Ibíd.*, p.488.

<sup>60</sup> “Wilhelm Roux (Jana, 1855) biólogo, médico y filósofo, se dedicó sobre todo a cuestiones relativas a la evolución” Se destaca el hecho de que Nietzsche haya dedicado algunas observaciones a Roux. Luis E. de Santiago *Ibíd.*, p.490.

y su obra *La historia del materialismo*,<sup>62</sup> ya que a partir de sus lecturas, hace “uso literario de la terminología fisiológica y la pone al servicio de una estrategia filosófica claramente antimetafísica.”<sup>63</sup> Así, considerando la influencia de estos autores, a diferencia de Blondel señala que:

“no se puede afirmar que este nuevo lenguaje sea simplemente algo “metafórico”, o “irónico”, pues negaríamos en parte, el empeño de N. en encontrar una vía de salida a la metafísica, fundamento de la moral y de la estética, y negaríamos también toda su dedicación al estudio de las teorías de los biólogos, fisiólogos, y naturalistas de su época, sobre todo a partir de 1881. Las lecturas frecuentes de fisiólogos y naturalistas como Virchow, Roux, Haeckel, Darwin, Spencer o Boscovich, y sus incursiones literarias en las obras de autores como Stendhal, Balzac o Baudelaire, jugaron un papel estratégico inestimable en relación a la transformación que experimenta su filosofía en la última época, sobre todo, a la hora de deconstruir el reino de la subjetividad humana que había dominado hasta Kant. En realidad, las nuevas ideas de Nietzsche que giran en torno a la “voluntad de poder” y al arte, necesitan ese nuevo lenguaje para poder hablar de la creatividad artística como la culminación de un número indeterminado de pulsiones.”<sup>64</sup>

La relevancia de tales influencias se ve reflejada también en las concepciones que desde sus primeros escritos, Nietzsche va planteando con respecto a la sensación, la memoria, el placer, el displacer y el inconsciente,<sup>65</sup> las cuales constituyen dimensiones centrales para la resignificación que hace del cuerpo y del sujeto.

Así, a partir de lo anterior, en una coincidencia fundamental con el trabajo de L. E. de Santiago Guervós, considero que la resignificación del lugar del cuerpo se ubica como hilo conductor en la obra de Nietzsche, ya que su problematización aparece de inicio a fin. Se puede decir que tanto las líneas de su crítica a la significación occidental del cuerpo, como su replanteamiento, se plasman desde *El Nacimiento de la Tragedia* y están articuladas a partir de su autodenominación como primer filósofo trágico. Es en la misma búsqueda del renacimiento de lo trágico, la cual persiste en toda la obra de Nietzsche, que la resignificación del cuerpo toma un lugar central, ya que como veremos, lo trágico remite a lo *sensible*, a las *pulsiones*, al *eros* y al *cuerpo* como referente para la interpretación del mundo:

“En la interpretación de Nietzsche la antigüedad griega aparece siempre como un contramito, una imagen opuesta a la modernidad y a la tradición judeocristiana, insinuando sutilmente que debía

---

<sup>61</sup> “Charles Féré (Auffray, 1852-1907), médico y psiquiatra, discípulo de Charcot. Nietzsche lo cita muy a menudo.” L. E. de Santiago *Ibid.*

<sup>62</sup> F.A. Lange, *Historia del materialismo*, Tomo I y II, Trad. D. Vicente Colorado, Juan Pablos Editor, S.A., México, D.F. 1974.

<sup>63</sup> L. E. de Santiago Guervós, *La fisiología del arte como estrategia antimetafísica*, (en prensa) (Edizioni ETS, Pisa, 2014), p.3.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.3.

<sup>65</sup> Esto se puede identificar, por ejemplo, en FP I, 19 [107], 19[159], 19[161], 19[164], 26 [12].

ser posible recuperar lo que alguna vez existió, a saber, esa relación natural –si bien imaginada– con respecto a la *physis* y el cosmos. La religión, la sociedad y la *polis* griega del periodo presocrático constituían un ideal de existencia social, de relación sensual y erótica con el mundo, que destruyeron las religiones monoteístas al privar al cosmos de su carácter divino y desvalorizar al mismo tiempo *la sensualidad y corporeidad del hombre*.<sup>66</sup>

La acentuación del cuerpo en Nietzsche, va en el sentido de la *physis*, entendida según P. Sloterdijk, no como *fisicalismo objetivante*, sino como una “gnosis hermenéutica del cuerpo.”<sup>67</sup> De lo que se trata aquí, *es de adentrarnos en las palabras del mismo Nietzsche* para ubicar ¿qué es para él el cuerpo? ¿De qué manera critica las concepciones que se han hecho de éste en occidente? ¿cómo a partir de su crítica, lo resignifica? Y ¿Qué implicaciones tiene esto para la concepción del “sujeto”? Por lo anterior, el procedimiento llevado a cabo en esta búsqueda, toma como punto de partida el propio texto nietzscheano, ya que coincido con P. Berkowitz en que “la clave del pensamiento de Nietzsche está en sus libros, se halla en la lectura.”<sup>68</sup> El trabajo implicó una búsqueda de los señalamientos que el filósofo hace en su obra en torno al cuerpo<sup>69</sup>, y es desde éstos que se estructuran los caminos de crítica y revaloración aquí abordados, así como su extensión, es por tanto, desde lo sugerido en las palabras del propio Nietzsche, que se organiza este desarrollo.

Ahora bien, para ubicar lo que aquí interesa, es necesario señalar las posiciones y los giros que en general, se han identificado en la obra de Nietzsche. Estos, se relacionan directamente con la concepción que el filósofo fue construyendo sobre la ciencia, pero se articulan también con sus propuestas sobre el *cuerpo*. Con respecto al momento asociado a *El Nacimiento de la tragedia* (1872) y a *Consideraciones intempestivas* (1873-1876); tenemos que su abordaje sobre el cuerpo se concentra en su primera obra publicada. En cuanto a la época relacionada con las obras de *Humano, demasiado humano* (1878-1879), *El caminante y su sombra* (1880) y *Aurora*

---

<sup>66</sup> H. Frey, *Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2001, p.106 (el subrayado es mío).

<sup>67</sup> P. Sloterdijk, *Ibid.*, p.123.

<sup>68</sup> P. Berkowitz, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Traducción de María Condor, Ed. Cátedra, Madrid, 2000, p.34.

<sup>69</sup> Así como señalé la coincidencia con P. Berkowitz, también remarco las diferencias, ya que este, critica que bajo la consideración de que los libros de Nietzsche no son obras unificadas y bajo la defensa del *lado perspectívico*, se justifica ignorar la integridad de los libros. (*Ibid.*, p.20) para: “construir argumentos acerca de lo que Nietzsche pretendía o pensaba basados en espigar y elegir, mezclar y emparejar y recortar y pegar palabras, frases e ideas extraídas de dondequiera que se puedan encontrar en sus Obras Completas.” (*Ibid.*, p.30) El procedimiento aquí realizado, podría ser considerado por dicho autor como parte de lo que crítica, sin embargo, parece que él, apostando por una unidad en la obra de Nietzsche, plantea el asunto como si se tratara de un problema de fidelidad, y no en el sentido de lo que puede repensarse a partir de él, como lo hace P. Kouba.

(1881), la *resignificación del cuerpo* es hecha fundamentalmente en la última obra, sin embargo, algunos autores como Herbert Frey<sup>70</sup>, extienden el llamado “segunda periodo”, hasta *La Gaya Ciencia*, en la que Nietzsche exalta también el lugar del cuerpo. Un tercer momento, se asocia con *La Gaya Ciencia* (1882) y con *Así hablo Zaratustra* (1883-1885). Ya sea que se ubique a la obra de 1882 como parte de un segundo o un tercer momento, el punto relevante es que en ella, al igual que en *Así hablo Zaratustra*, Nietzsche exalta al cuerpo. En esta última, desarrolla el fragmento más relevante y claro de tal concepción. Posterior a ello, encontramos que Nietzsche abordará también la problemática en las obras: *La Genealogía de la Moral* (1887) y *Ecce Homo* (1888). Considero que esta última cobra especial importancia, en tanto que en ella, al final de sus años lúcidos, enfatiza lo relevante que fue para él, *el cuerpo*. Ahora bien, frente a estos momentos, denominados también por algunos autores como “etapas”, yo destaco más bien, los *giros en sus preguntas, los movimientos en los que sus propuestas van tomando diferentes matices y no son necesariamente del todo excluyentes entre ellas*.

Una vez ubicadas las obras en las que se concentra el abordaje de Nietzsche sobre el cuerpo, *¿Cuáles son entonces las perspectivas de la cultura occidental sobre el cuerpo que Nietzsche critica? y ¿Cuáles son sus líneas de resignificación?* Ya en diversos abordajes sobre Nietzsche se ha destacado su crítica al Cristianismo, ésta, resulta una línea central en lo referente al problema del cuerpo, sin embargo, a partir de la presente búsqueda, se encuentran también otras líneas, que si bien se derivan y articulan con la señalada, entre ellas se intercalan, se deslizan una sobre otra, cada una tiene su lugar, su particularidad en la reflexión nietzscheana. La búsqueda del presente trabajo tiene que ver con la ubicación de cada una de ellas, a partir de las cuales, la resignificación que hace Nietzsche del cuerpo se diversifica, en palabras del filósofo, tiene que ver con una *pluralidad de sentidos*. Así, las concepciones del cuerpo que Nietzsche critica, señaladas aquí de menor a mayor grado de aparición en su texto, son: la *filosofía occidental*, la *ciencia*, el *cristianismo*, y lo que aparece como punto central de su crítica: la construcción del *Ideal*. A partir de 1872, cada una de éstas se va intercalando a lo largo de la obra, la manera en la que aparecen y sus precisiones, es lo que aquí abordaré.

---

<sup>70</sup> H. Frey, *La sabiduría de Nietzsche*, Ibíd., p.145

Ahora bien, frente a tales concepciones, Nietzsche plantea también sus propuestas. Para su abordaje, retomo aquí los términos que él mismo utiliza y los señalo a su vez, de menor a mayor grado en que son remarcados por él. Dichos términos remiten en un sentido general a la exaltación del cuerpo a partir del *displacer* y del *placer*, pues como señala también Sloterdijk: “El concepto de estilo nietzscheano trata, concretamente, de condensar todo discurso en una fundación corporal del conocimiento entendida en términos de placer y dolor.”<sup>71</sup> Así, Nietzsche subraya por un lado, el *dolor* y la *enfermedad*, y por otro, los *instintos* y la *sexualidad*. Cabe destacar que aunado a estos dos términos, aparece también como significativo el término de *inconsciente* que el filósofo identifica con la dimensión corporal. Al mismo tiempo, a partir de 1881 en *Aurora*, Nietzsche establece un nombramiento de lo corporal utilizando el término de *fisiología*.

A partir de lo anterior, el desarrollo de la investigación se articula a través de tres capítulos. En el primer capítulo, se aborda la pregunta sobre *¿cuáles son los referentes a partir de los que se puede ubicar en el mundo moderno occidental el surgimiento de una concepción de sujeto que excluye al cuerpo como dimensión central de su constitución? Y ¿Cómo se pueden delinear a partir de éstos, las críticas y la resignificación del cuerpo que plantea Nietzsche?* El propósito fundamental de dicho capítulo implica la ubicación e identificación de tales referentes, los cuales se concentran en los siguientes puntos: a) Ubicación del contexto de los inicios del mundo moderno, que contribuye a la conformación de la *noción de individuo*, la cual, de acuerdo con Le Breton<sup>72</sup>, aparece como base de una visión mecanicista del cuerpo y como el antecedente de la noción del sujeto cartesiano; b) Ubicación sobre cómo las concepciones de *Leonardo Da Vinci* y el desarrollo de la *medicina moderna de Vesalio*, aparecen como antecedentes de una *concepción mecanicista y anatomista del cuerpo*, que se concretará en los planteamientos de Descartes. A partir de lo anterior, ubicaré: c) Por un lado, el *cogito ergo sum*, pienso, luego soy, y a la par de este, el dualismo cartesiano que se sitúa en la diferencia establecida entre *res cogitans* y *res extensa*, en los cuales se sostiene la concepción de un *sujeto que se identifica con la razón*, un sujeto consciente que no duda de su razón y que *excluye al cuerpo* como fuente de referencia para la comprensión del mundo y de sí mismo.

---

<sup>71</sup> P. Sloterdijk, *Ibíd*, p.129.



En el capítulo II, me concentraré en el abordaje de *¿Cuáles son las perspectivas de la cultura occidental sobre el cuerpo que Nietzsche critica? Y ¿Cuáles son las críticas específicas que hace a cada una de ellas?* Los propósitos del segundo capítulo son: a) especificar las críticas nietzscheanas a la concepción que la *filosofía occidental* y en especial la *ciencia*, han construido sobre el cuerpo (La organización está sustentada en la manera en que Nietzsche se desplaza de un campo a otro en sus cuestionamientos e insiste en remarcar sus conexiones); b) especificar las críticas del filósofo hacia la concepción que el *cristianismo* ha construido sobre el cuerpo, y; c) especificar la crítica que Nietzsche hace a la construcción de *todo ideal*, como el excluyente fundamental del cuerpo y a partir del cual, quedan articuladas sus críticas a la concepción de la ciencia y el cristianismo.

En el capítulo III, abordaré la manera en que, frente a las concepciones del cuerpo que critica, Nietzsche plantea también sus propuestas. Así, las preguntas centrales de este capítulo remiten a la ubicación de *¿Cuáles son las líneas de resignificación nietzscheana sobre el cuerpo?* y cómo a partir de ello se responde a *¿De qué manera Nietzsche resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto?* El capítulo se organiza en tres apartados cuyos propósitos son: a) especificar la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo a partir del reconocimiento del *dolor* y la *enfermedad*; b) especificar la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo a partir de los *instintos* y la *sexualidad*, y; c) abordar cómo se concreta la concepción que Nietzsche plantea sobre el cuerpo, en Así habla Zarathustra, para a partir de ello, especificar de qué manera resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto.

Ahora bien, si aquí se busca señalar la resignificación que Nietzsche hace del *cuerpo* y destacar cómo éste cuestiona una visión dualista del sujeto, esto implica reconocer *que somos cuerpo, pero también, que paradójicamente permanecemos en su ahnelo*. Desde su perspectiva, como lo hará después el psicoanálisis, se está “renunciando a la completud del sujeto”<sup>73</sup>. En Nietzsche se trata de un *sujeto plural, constituido por otros*, o en palabras de P. Sloterdijk, que *celebra en sí mismo una extrañeza*<sup>74</sup>, se trata, de la “apertura a lo extraño que le es íntimo, (...) una

---

<sup>72</sup> D. Le Breton, *Ibid.*

<sup>73</sup> J. Lacan, *Del sujeto por fin cuestionado*, *Ibid.*, p.222.

<sup>74</sup> P. Sloterdijk, *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto <<Evangelio>> según Nietzsche*, Traducción de Germán Cano, Ediciones Siruela, Madrid, 2005, p.112.

composición que le penetra, le embelesa, le tortura y le sorprende.”<sup>75</sup> Como veremos, tal resignificación, resulta en una “inquietante subversión de la creencia moderna en la autonomía del sujeto.”<sup>76</sup> Finalmente, a manera de conclusión, retomaré los aspectos centrales del trabajo, sus implicaciones y el sentido en que, como subraya C. Grave, “la tarea nietzscheana: señalar (no probar, deducir, inducir, demostrar o verificar),”<sup>77</sup> y su abordaje, puede brindar elementos para repensar *nuestra contemporaneidad*.

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p.113.

<sup>76</sup> P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, *Ibíd.*, p.43.

<sup>77</sup> C. Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ciudad Universitaria, México, 1998, p.106.

## Capítulo I.

### El surgimiento de una concepción de *sujeto* que excluye al *cuerpo* como dimensión central de su constitución.

“¿Cómo puede ser que cuanto más comprensible se ha vuelto el mundo tanto más ha decrecido la ceremonia de toda índole? ¿Es porque el fruto era hasta con mucho el elemento fundamental de ese profundo respeto que nos asaltaba con lo desconocido, lo misterioso, y que nos enseñó a zozobrar ante lo incomprensible y a pedir clemencia? Y porque nos hayamos hecho menos temerosos, ¿tendría el mundo que haber perdido atractivo para nosotros? Con nuestra temerosidad, ¿tenía que decrecer también nuestra propia dignidad y jovialidad, *nuestra propia fertilidad*? ¿Tal vez porque apreciamos menos al mundo y a nosotros mismos desde que nos creemos más valientes que él y que nosotros mismos? (...) ¡Ay, si los poetas volvieran a ser lo que tuvieron que ser en otro tiempo: videntes que nos contarán algo de lo *posible*! ¡Ahora, cuando lo real y lo pasado se les escapa cada vez más de las manos y cuando seguirá escapándoseles, porque el tiempo de la falsificación de monedas se ha acabado! ¡Que nos dejen percibir anticipadamente algo de las *futuras virtudes*! ¡O de virtudes que nunca serán sobre la tierra aun cuando pudieran existir en cualquier parte del mundo, de constelaciones de púrpuro brillo y de vías lácteas completas de lo bello!”<sup>78</sup> *Nietzsche*.

De acuerdo con lo planteado en la introducción, la problemática que se aborda en el presente capítulo, remite a la pregunta sobre *¿cuáles son los referentes a partir de los que se puede ubicar en el mundo moderno occidental el surgimiento de una concepción de sujeto que excluye al cuerpo como dimensión central de su constitución? Y ¿Cómo se pueden delinear a partir de éstos, las críticas y la resignificación del cuerpo que plantea Nietzsche?* Así, a partir de esto, el propósito fundamental del presente capítulo remite a la ubicación e identificación de tales referentes, los cuales se concentran aquí *en* los siguientes puntos: a) Ubicación del contexto de los inicios del mundo moderno, que contribuye a la conformación de la noción de individuo, la cual, de acuerdo con Le Breton<sup>79</sup>, aparece como base de una visión mecanicista del cuerpo y como el antecedente de la noción del sujeto cartesiano; b) Ubicación sobre cómo las concepciones de Leonardo Da Vinci y el desarrollo de la medicina moderna de Vesalio, aparecen como antecedentes de una concepción mecanicista y anatomista del cuerpo, que se concretará en los planteamientos de Descartes. A partir de lo anterior ubicaré: c) Por un lado, el *cogito ergo sum*, (*pienso, luego soy*), y a la par de éste, el dualismo cartesiano que se sitúa en la diferencia establecida entre *res cogitans* y *res extensa*, en los cuales se sostiene una concepción de un *sujeto* que se identifica con la razón, un sujeto consciente que no duda de su razón y que

---

<sup>78</sup>A, p. 407.

<sup>79</sup>D. Le Breton, *Ibid.*

excluye al cuerpo como fuente de referencia para la comprensión del mundo y de sí mismo. Alternativamente iré delineando frente a estas concepciones; d) las críticas y las resignificaciones que Nietzsche hará sobre el cuerpo y que especificaré en los capítulos II y III.

Con respecto a lo que aquí desarrollo, es necesario hacer algunas precisiones que *remiten a tres aspectos fundamentales*. *El primero* se refiere a remarcar el hecho de que, si bien en el ámbito de la filosofía y la ciencia, Descartes plantea un yo que se identifica con la razón y concibe una división mente-cuerpo, él no inaugura esta concepción, más bien, en este pensador se concretan ciertas ideas que son parte de un proceso histórico, social, económico, político y cultural, que se van gestando de manera colectiva desde el inicio del Renacimiento; digamos que él logra asimilar las necesidades de su tiempo y plasmarlas en el *cogito cartesiano*, así como en su visión *dualista* del sujeto. De esta manera, como destaca Le Breton:

“La filosofía cartesiana revela la sensibilidad de una época, no la inaugura. No es el resultado de un solo hombre, sino la cristalización, a través de la palabra de un hombre, de una *Weltanschauung* difundida en las capas sociales más avanzadas. (...) No es que el dualismo cartesiano sea el primero en operar una ruptura entre el espíritu (o el alma) y el cuerpo, sino que este dualismo es de otra suerte, no tiene un fundamento religioso, nombra un aspecto social manifiesto cuyas etapas evocamos antes: la invención del cuerpo occidental; la confinación del cuerpo a ser el límite de la individualidad”<sup>80</sup>

Aunado a esto y dado que Descartes tiene una influencia fundamental en la concepción occidental del cuerpo, gran parte de este capítulo se concentra en abordar las problemáticas derivadas de sus planteamientos. A pesar de que Nietzsche no hace una crítica especial a Descartes, las consideraciones que de este último fueron asimiladas por la cultura occidental, constituyen las líneas centrales de la problematización nietzscheana.

Así, se reconoce que la exclusión occidental del cuerpo tiene sus antecedentes en los inicios de una concepción moderna del hombre que toma su forma en la noción de *individuo*, pues “nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional y laico.”<sup>81</sup> Los antecedentes de la concepción cartesiana se van construyendo en un contexto marcado por cambios en la concepción de la naturaleza, de la religión, de los sistemas de producción y de la ciencia, que contribuirán a conformar la noción de *individuo* y de un cuerpo anatomizado, en torno al cual Leonardo da Vinci

---

<sup>80</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.68

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 8

y Vesalio constituyen referentes fundamentales. No en vano Nietzsche señala: “¡Hay un pulular de <<individuos peligrosos>> ¡Y tras ellos el peligro de los peligros: *el individuo!*”<sup>82</sup>

*La segunda consideración* remite al planteamiento ya señalado en la introducción, en la que a partir de Berman, acentúo que no se puede ubicar el surgimiento de la ciencia moderna y junto con ella el planteamiento del *sujeto moderno*, sin entender el contexto del surgimiento y constitución del capitalismo y de la burguesía, ya que en torno a ello, se va a reafirmar la concepción del cuerpo como máquina, planteada por Leonardo y Vesalio. Y es el mismo Nietzsche el que nos invita a bordear estos caminos para la presente búsqueda, al destacar que:

“La esclavitud de los *bárbaros* (es decir, la *nuestra*).

La división del trabajo es el principio de la barbarie, dominio del mecanicismo.

En el organismo no hay partes divisibles.

Individualismo de la época moderna y lo contrario en la antigüedad. El hombre completamente aislado <es> demasiado débil y cae en los brazos de la esclavitud: por ejemplo, de una ciencia, de un concepto, de un vicio.

El aumento de la cultura cognoscitiva no fortalece un organismo, más bien lo debilita. Se fortalece con una actividad continua sin conocimiento....”<sup>83</sup>

Nietzsche ubica la articulación de estos aspectos en la construcción de un mundo moderno occidental, en el que se dará también la consolidación de una concepción burguesa del mundo, para la que el cuerpo no sólo aparece como máquina sino que se equipara con lo despreciable. En torno a esto, retomo a Le Breton, quien hace referencia a los trabajos de Norbert Elias y de Elias Canetti:

“Algunas fracciones de la burguesía que elaboraron etiquetas corporales rigurosas comienzan a poner distancias respecto del cuerpo, a considerar despreciable todo lo que evidencia con demasiada crudeza la existencia corporal del hombre: el eructo, el pedo, el escupitajo, etcétera. Regulan con fuerza la parte del cuerpo en el campo social. Inventan la “fobia del contacto” (Elias Canetti) que sigue caracterizando la vida social occidental contemporánea. Incluso la sexualidad comienza a plantear algunos problemas.”<sup>84</sup>

El autor ubica que esta distinción del cuerpo como algo despreciable se manifiesta en Descartes y dice: “Descartes lleva la paradoja hasta el límite de negarse a reconocerse en él: <<No soy, de ningún modo –dice- ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano.”<sup>85</sup> Así, es necesario destacar que a partir de una serie de transformaciones en los procesos productivos, económicos y políticos, se van dando también transformaciones en los

---

<sup>82</sup> A, p.218

<sup>83</sup> FP I, 3[44], pp. 107-108.

<sup>84</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.71

<sup>85</sup> *Ibíd.*

ámbitos sociales, culturales y científicos, a partir de los cuales el cuerpo va reduciéndose a un objeto-máquina, digno de estudiarse y explotarse, pero al mismo tiempo, se convierte en un objeto vergonzoso que debe controlarse, es decir, la concepción del cuerpo moderna, resulta de una articulación entre los sistemas de producción capitalistas y las interpretaciones morales del mundo, un ejemplo de ello, es subrayado por P. Kouba: “Al aparecer en Europa un nuevo tipo de hombre –el burgués, entregado a una forma de vida práctica- el cristianismo pudo reincorporarse a ese proceso.”<sup>86</sup>

*La tercera consideración* se relaciona con el hecho de que, cuando se está hablando aquí de concepciones que se gestan en el proceso de construcción del mundo moderno, esto se hace reconociendo que dichas visiones representan solo una parte de la complejidad de tal construcción, es decir, enfatizo que la construcción del mundo moderno no es homogénea, sino que más bien implica una heterogeneidad de visiones, en donde la concepción del *sujeto cartesiano* y su concepción dualista representa en su momento una minoría, pues como señala Le Breton: “Sin embargo, tenemos que indicar que esta mutación de la imagen del mundo es producto de las <<capas eruditas>> y que las tradiciones populares se verán afectadas muy lentamente.”<sup>87</sup> Es decir, se reconoce que estas concepciones forman parte de los ámbitos académicos y científicos que no necesariamente implican una globalidad, sin embargo, estos sectores de una u otra forma van delineando ciertas concepciones que a lo largo del tiempo se transmiten a los diferentes ámbitos, sociales, culturales, económicos y perduran a través de los siglos hasta nuestros días. Así, una vez ubicadas las vías que toma el presente capítulo y las consideraciones sobre el mismo, abordaré lo que implica a cada referente aquí considerado.

### **1.1 La noción de *individuo* a inicios del mundo moderno.**

Tratándose de la ubicación del mundo moderno, no se puede hablar de alguna fecha que lo inaugure, sino más bien de un proceso que se va construyendo poco a poco y de una diversidad de elementos que lo constituyen. Existen coincidencias entre diversos autores sobre algunos hechos que van a generar transformaciones significativas en la conformación de un nuevo mundo. Uno de los hechos fundamentales a los que se asocia la modernidad y que

---

<sup>86</sup> P. Kouba, *Ibíd.*, p.193.

Jerry Brotton remarca, es la caída de Constantinopla en 1453 en manos del imperio Turco Otomano, dirigido por Mehmet II. Este hecho propiciará una nueva etapa en los intercambios comerciales entre Oriente y Occidente, con lo que se darán una serie de intercambios, culturales, artísticos y científicos<sup>88</sup>. Cabe destacar aquí que una de las pretensiones del relevante trabajo de Brotton, es remarcar la significativa influencia que tuvo oriente y más específicamente el imperio otomano en la constitución del mundo moderno occidental, contrastando con las visiones tradicionales eurocentristas, como la de Jacob Burckhardt<sup>89</sup>, es decir, hace énfasis en la heterogeneidad y complejidad de las culturas que dan forma al mundo moderno. Aunado y articulado con el intercambio oriente-occidente, autores como M. Berman, destacan que entre los siglos XV y XVI se genera la denominada *revolución comercial*<sup>90</sup> a partir de la cual se darán cambios que conformaran los comienzos de la Europa moderna. Aunado al comercio a larga distancia y a la expansión de nuevos territorios, surgirán transformaciones en la estructura social<sup>91</sup>. De esta manera, las nuevas estructuras comerciales van favoreciendo a la acumulación de capital en unos cuantos y a la conformación de la nueva burguesía, clase que se mantendrá vinculada de una u otra forma con las transformaciones que se darán en la pintura, la arquitectura, en la religión, en la ciencia y en los viajes de descubrimiento. Nietzsche también estaba claro y atento a la manera en cómo el comercio ejerció su influencia en todos los ámbitos del mundo moderno, por eso, en un apartado de Aurora, titulado *Idea fundamental de una cultura de los mercaderes*, dice:

“Hoy se ve por doquier una cultura de una sociedad en surgimiento, cuya alma es tanto la *mercadería* como la apuesta personal lo fue para los griegos, y como la guerra, la victoria y el derecho lo fue para los romanos. El mercader sabe tasar todo aún sin hacerlo, y en concreto tasarlo *según las necesidades de los consumidores*, no según sus necesidades más personales; <<¿quiénes y cuántos consumen esto?>> es su pregunta por excelencia. A este tipo de tasación se inclina instintiva y continuamente: a todo, y así también a las creaciones de las artes y las ciencias, de los pensadores, eruditos, artistas, estadistas, de los pueblos y partidos, de todas las épocas; con todo, pregunta qué es lo que se crea, por la oferta y la demanda, *para fijar así el valor de una cosa*. Esto convertido en carácter de una cultura entera, examinando minuciosamente hasta lo ilimitado y lo más sutil, y conformado acorde a todo querer y poder, es de lo que os enorgulleceréis vosotros hombres del próximo siglo.”<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> D. Le Breton, *Ibid.*, p.63

<sup>88</sup> J. Brotton, *El bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*, Paidós, Barcelona, 2002, p.17

<sup>89</sup> En torno a Burckhardt, J. Brotton destaca por un lado que fue él quien esbozó un retrato definitivo del Renacimiento como fenómeno italiano y por otro, que una de sus tesis principales era que “las particularidades de la vida política de la Italia de finales del XIV y XV propiciaron la creación de la individualidad moderna.” *Ibid.*, p.35

<sup>90</sup> M. Berman, *Ibid.*, p53

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> A, p.219

Aquí vemos como Nietzsche también remarca la transformación que se dio en los ámbitos de las artes y las ciencias a partir de la revolución comercial. Aunado a esto, Berman señala que las utilidades generadas a partir del comercio permitieron invertir en agricultura, manufactura, minería y metalurgia, junto con lo que se dio un crecimiento industrial y un desarrollo militar, que favoreció a la construcción de más y mejores barcos, a la expansión comercial<sup>93</sup> y territorial en los viajes de descubrimiento.

Este será entonces el contexto europeo a partir del cual se da otro de los hechos determinantes para la construcción de una nueva imagen del mundo y de un replanteamiento en las concepciones sobre los planos geográficos, sobre la naturaleza y sobre la conformación de la identidad europea y de la noción de *individuo*. Se trata del encuentro con la denominada “América.” Autores como Roger Osborne y Sonia Reverter, enfatizan que no podemos hablar de mundo moderno sin considerar lo que para los europeos fue el “descubrimiento de América” en 1492. Este resulta ser también un hecho fundamental para la nueva concepción del *hombre moderno*, pues “el descubrimiento de América es uno de los elementos que funda la identidad europea moderna”<sup>94</sup>. A partir del encuentro con el “otro” de América y de sus diferencias con él, se empezó a constituir la identidad europea como grado máximo de civilización, idea desde la que justificaron sus acciones de explotación y colonización<sup>95</sup>. Nietzsche también reconoció estas problemáticas y las relacionó un *afán de poder*:

“(…) Mas en esta impaciencia y este amor se manifiesta una vez más aquel fanatismo del *afán de poder* que antiguamente se desataba por la fe de estar en posesión de la verdad y que tenían un nombre tan bello que a continuación uno podía osar ser inhumano *con buena conciencia* (quemar judíos, herejes y buenos libros y exterminar culturas superiores enteras como las de Perú y México).”<sup>96</sup>

Aunado a ese afán de poder señalado por Nietzsche, a partir de la colonización, y de acuerdo con Roger Osborne, también se vive con la idea de una progresión lineal en la historia, donde occidente se pone como punto de referencia al que se quiere ajustar a cualquier sociedad que posea aparatos conceptuales diferentes a los occidentales<sup>97</sup>. Pero ¿cuál es el sentido de remarcar esto para el propósito de la presente tesis? Considero que es importante destacar este

---

<sup>93</sup> M. Berman, *Ibid.*, pp.53-54.

<sup>94</sup> S. Reverter, *Europa a través de sus ideas*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2006, p.69.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>96</sup> A, p.246



contexto porque es a partir de él y de la *nueva configuración de la identidad europea*, que se irá conformando la *noción de individuo*, base para una concepción racionalista y mecanicista del *sujeto moderno*. Al mismo tiempo, dicha noción se articula con las concepciones sobre la naturaleza, las formas de estudiarla y de explotarla, que serán determinantes para la conformación de la ciencia moderna que Descartes impulsará.

Cabe destacar que la relación establecida entre la concepción de la naturaleza y la concepción del hombre, es algo que Nietzsche planteo constantemente, por ello, hago el señalamiento referente. Subrayo que a inicios del Renacimiento, prevalecía en Europa una *perspectiva organicista*<sup>98</sup> del la naturaleza y del hombre que concebía a ambos como parte de una misma dialéctica, sin embargo, en el contexto ya señalado de la revolución comercial y de los viajes de descubrimiento, surgió también la necesidad de un estudio racional de la naturaleza, tendiente hacia la mecanización y el control. Nietzsche también hace referencia a este cambio que se da en la concepción de la naturaleza y en la manera en que el hombre se ubica con respecto a ella:

“La buena y la malvada naturaleza.- Primero los hombres se proyectaron e imbuyeron en la naturaleza: se veían a sí mismos y a sus semejantes en todas partes, verbigracia, su mal y su buen talante ocultos, por así decirlo, bajo las nubes, las tormentas, las fieras, los árboles y las hierbas; entonces inventaron la <<malvada naturaleza>>. Después vino un tiempo, la época de Rousseau, en que se proyectaron fuera y se desligaron de la naturaleza; los hombres estaban tan hartos unos de otros que se deseaba un rincón perdido adonde no llegara el hombre con su tormento: se inventó la <<buena naturaleza>>.”<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> R. Osborne, *Civilización. Una historia crítica del mundo occidental*. Barcelona, Crítica, 2006, p.308.

<sup>98</sup> Villoro destaca que a inicios del Renacimiento se va contrastando la visión Aristotélica del universo que prevalecía en el Medio Evo, caracterizada por la ubicación de naturalezas particulares y la noción de una multiplicidad de sustancias y el referente del modelo geocéntrico de Ptolomeo. (L. Villoro, *El pensamiento moderno*, El Colegio Nacional, F.C.E., México, 1992, p.66). Frente a tales concepciones, a principios del siglo XV Copérnico plantea el modelo heliocéntrico y se recupera una visión presocrática del universo que implica la concepción de que todo se deriva de una fuerza viva llamada *Arjeus*, por lo que el mundo se concibe como un organismo animado, se trata entonces de una perspectiva *organicista* de la naturaleza y del hombre. Se considera también que la naturaleza está hecha de una sola materia homogénea, por lo que existe una unidad y homogeneidad en todos los entes, todo se relaciona con todo (Ibíd., pp.63-64). Entre los pensadores que se asocian con este nueva concepción de la naturaleza y del hombre se encuentran, Thomas Digges, quien planteó la idea de un mundo abierto al infinito (Ibíd, p.17), Bernardino Telesio, quien frente a la noción de acto-potencia de Aristóteles, propuso la *noción de fuerza* (Ibíd, p.67), sin embargo, cabe destacar que a pesar de tener una visión organicista, al mismo tiempo comenzó a plantear la idea de un *control sobre la naturaleza* señalando que “el dominio de la naturaleza será posible al llegar a comprenderla <<juxta propria principia>> (por sus propios principios) (Ibíd.)”. Continuando con las concepciones que se gestan sobre la naturaleza, tenemos que ya para finales del siglo XVI Giordano Bruno planteará entre otras tantas cosas, una crítica a la noción aristotélica de la multiplicidad de sustancias, señalando que “lo permanente en el cambio es la materia, las formas son simples accidentes de la materia” (Ibíd., p.72).

Con esto quiero destacar que las consideraciones de Nietzsche, parten también de un reconocimiento de la articulación entre las concepciones de la naturaleza y las concepciones del hombre, construidas en torno a la conformación del mundo moderno, mismas que también se ven reflejadas en los planteamientos cartesianos. Por su parte, Berman señala que en los primeros siglos del mundo moderno, la ubicación de una razón instrumental, el énfasis en la producción, predicción y control, reflejan la mentalidad de la revolución comercial y la relación entre la economía capitalista y la ciencia moderna metódica<sup>100</sup>. De esta manera, plantea que en el nuevo ciclo de vida económica/científica a principios de la Europa moderna: a) se considera a la naturaleza en forma matemática, b) se busca un dominio sobre la naturaleza y sus recursos a través del cálculo racional y; c) la creación de riqueza, la cuantificación y el crédito se convierten en la clave del éxito personal.<sup>101</sup> En este contexto, la visión organicista de la naturaleza y del hombre, se verá transformada:

“En una sociedad que estaba llegando a considerar al mundo como un gran problema matemático, la noción de que existía una relación sagrada entre el individuo y el cosmos aparecía cada vez más dudosa.”<sup>102</sup>

El surgimiento de esta articulación entre la cuantificación, el dinero y la concepción del *individuo*, es también destacada por Nietzsche de la siguiente manera: “¿El estamento? ¡No, el dinero!: ¡ya no hay estamentos! ¡Ahora se es <<individuo>>! Pero el dinero es poder, gloria, dignidad, preeminencia, influencia; el dinero es ahora quien hace para una persona el gran o pequeño prejuicio moral, ¡dependiendo cuanto tenga!”<sup>103</sup> Así, es en torno la Revolución Comercial, los viajes de descubrimiento, los intercambios entre culturas, que las transformaciones en las concepciones sobre el hombre en el mundo moderno, se articulan a la par y a partir de las transformaciones en las concepciones sobre la naturaleza. Todos estos factores aunados al denominado movimiento humanista, que de acuerdo con Jerry Brotton, por un lado, “fomentaba la creencia en que el dominio de los clásicos convertía a quien seguía esa formación en una mejor persona, más <humana>, capaz de reflexionar sobre problemas éticos y morales.”<sup>104</sup> Por otro, y contrariamente a la visión idealizada del humanismo, tenía el

---

<sup>99</sup> A, p.79

<sup>100</sup> M. Berman, *Ibid.*, p.55

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.55

<sup>103</sup> A, pp. 245-246

<sup>104</sup> J. Brotton, *Ibid.*, p.71

objetivo pragmático de “formar hombres para el gobierno”<sup>105</sup> Esta nueva imagen de *individuo*, se ve manifestada en la pintura de *Los Embajadores* de Hans Holbein (1533):

“En *Los Embajadores* se puede ver la reproducción detallada y precisa del mundo de dos hombres renacentistas, que sostienen la mirada al espectador con una confiada, aunque al mismo tiempo inquisidora, conciencia de sí que hasta entonces no se había manifestado pictóricamente hablando.(...) En otras palabras, al contemplar obras como *Los embajadores* presenciamos el nacimiento del hombre moderno”<sup>106</sup>.

Tenemos entonces, que a pesar de que renació una visión organicista de la naturaleza en el ámbito académico, en el mundo de la vida cotidiana burguesa y de las prácticas comerciales, se iba favoreciendo cada vez más, no a la ubicación de una perspectiva organicista en la que el hombre se concibiera como parte de la naturaleza, sino a una conformación dividida de ese nuevo individuo con respecto al mundo y así mismo, a partir de lo cual, el cuerpo se vuelve también un otro:

“..., el aislamiento del cuerpo en las sociedades occidentales nos habla de una trama social en la que el hombre está separado del cosmos, de los otros y de sí mismo. El cuerpo, factor de individuación en el plano social y en el de las representaciones, está disociado del sujeto y es percibido como uno de sus atributos.”<sup>107</sup>

En este contexto, se articulará el problema de un *individuo*, dividido en *mente-cuerpo*, de tal manera que el *cuerpo* se convierte en su soporte, pero al mismo tiempo se fragmenta de él. Pero ¿Cuáles serían entonces las características de la noción de *individuo* gestada a inicios del mundo moderno y cómo se articula con la concepción mecanicista del cuerpo? Acentúo que *la noción de individuo, principalmente remite a la idea de marcar una ruptura con el “otro”, una ruptura con el cosmos, pero también con su propio cuerpo, al que llega a considerar como despreciable*. Este nuevo individuo, aparece como consciente y seguro de sí, en la medida en que la creación de riqueza, la cuantificación y el crédito, se convierten en la clave de su éxito personal. A partir de esta concepción de individuo, el cuerpo va apareciendo poco a poco como un atributo: “Por una parte, el cuerpo como soporte del *individuo*, frontera de su relación con el mundo y, en otro nivel, el cuerpo disociado del hombre al que le confiere su presencia a través del modelo privilegiado de la máquina.”<sup>108</sup> De esta manera, como lo sugieren Luis Villoro, Jerry Brotton y D. Le Breton, a inicios del mundo moderno, van a ser

---

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Ibid., pp.22-23.

<sup>107</sup> D. Le Breton, Ibid., p.23

<sup>108</sup> Ibid., p.27

Leonardo Da Vinci y Vesalio, quienes nombren antes que Descartes al *cuerpo como máquina*, como algo separado de ese nuevo *individuo*.

## **1.2 Leonardo Da Vinci y Vesalio. Una concepción mecanicista y anatomista del cuerpo.**

En el presente apartado señalaré de qué manera *las concepciones de Leonardo Da Vinci y el desarrollo de la medicina moderna de Vesalio, aparecen como antecedentes de una concepción mecanicista y anatomista del cuerpo, que se concretará en los planteamientos de Descartes*. Con respecto al primero, Villoro señala que será también uno de los impulsores de la *matematización* del universo y del cuerpo. De acuerdo con el autor, Leonardo Da Vinci consideró que debería ser necesario un orden natural en el universo, propuso que la naturaleza es *racional* y deberá expresarse en un *lenguaje matemático*, de esta manera, la ciencia de la necesidad sería la matemática y a través de ella se buscará un enlace entre causa y efecto.<sup>109</sup> Estos señalamientos, manifiestan una nueva concepción de la naturaleza que tiende hacia la búsqueda de un orden *matemático, anatomizado y mecánico*, que también dejará claros Leonardo en su visión del hombre, ante esto, Le Bretton destaca que:

“los caminos de la anatomía moderna fueron abiertos por dos hombres diferentes. Aunque la historia le otorgue la buena suerte a Vesalio (1514-1564), Leonardo (1452-1519) lo precede en esta aventura al diseccionar una treintena de cadáveres y al realizar una gran cantidad de notas y fichas sobre la anatomía humana.”<sup>110</sup>

Aunado a dichas prácticas que rompen con una visión medieval, el artista remarca en los *Quaderni*, su visión del *cuerpo como máquina separada del intelecto*:

“Oh, tu, que te libras a especulaciones sobre esta *máquina nuestra*, no te entristezcas porque la conoces a causa de la muerte de otra persona; alégrate, en cambio, de que nuestro creador le haya proporcionado al intelecto tan excelente instrumento.”<sup>111</sup>

Vemos entonces que la división moderna del cuerpo como máquina y como instrumento del intelecto aparece ya delineada desde Leonardo, pero a pesar de los trabajos realizados por éste, quien se lleva el reconocimiento en torno a los estudios anatómicos es Vesalio: “Una especie de genealogía del cuerpo moderno tiene que ver con los tiempos de Vesalio y de la

---

<sup>109</sup> L. Villoro, *Ibíd.*, p.80-81

<sup>110</sup> D. Le Bretton, p.49.

<sup>111</sup> *Ibíd.*

filosofía mecanicista.”<sup>112</sup> Así, articulados con la conformación de la noción de *individuo*, los estudios de Leonardo y principalmente los de Vesalio, constituyen la base para la noción de *sujeto* que Descartes planteará y que Nietzsche cuestionará, pues:

“Con los anatomistas, y especialmente a partir de *De corporis humani fabrica* (1543) de Vesalio, nace una diferenciación implícita dentro de la *episteme* occidental entre el hombre y su cuerpo. Allí se encuentra el origen del dualismo contemporáneo...El cuerpo se asocia al poseer y no al ser.”<sup>113</sup>

De esta manera, con las primeras disecciones oficiales de comienzos del siglo XV y luego, con la trivialización de la práctica en los siglos XVI y XVII europeos, se da una mutación antropológica.<sup>114</sup> Ante esto, no está de más destacar la advertencia ya señalada al inicio del capítulo, referente al hecho de que, estos cambios son parte de un pequeño sector de la sociedad de la Europa central y no de ella en su conjunto, al mismo tiempo, tampoco representan la visión mundial al inicio de la modernidad, ya autores como López Austin<sup>115</sup> han acentuado las diferentes concepciones que había en Mesoamérica respecto a la visión del hombre y su cuerpo, sin embargo, poco a poco y a través de los procesos de expansión y colonización, esta visión se ha impuesto hasta nuestros territorios y nuestros días. Ahora bien, para destacar la perspectiva mecanicista de Vesalio, retomaré unas líneas que son enfatizadas por autores como Jerry Brotton y Le Breton:

“Recordemos esta frase de Marguerite Yourcenar en *Opus nigrum*, cuando Zenon, médico que seguía a Vesalio, se inclina junto a su compañero, también médico, sobre el cadáver del hijo de éste: <<En la habitación impregnada de vinagre en la que disecábamos a ese muerto que ya no era el hijo ni el amigo, sino sólo un hermoso ejemplar de la máquina humana...>> Frase programática: la medicina se ocupa de la *máquina humana*, es decir, del cuerpo, y no del hijo ni del amigo, es decir del hombre en su singularidad.”<sup>116</sup>

Con sus estudios y su perspectiva del hombre separado del cuerpo, queda inaugurada la medicina moderna, área de la ciencia sobre la cual Nietzsche concentrará sus críticas. La nueva medicina occidental inicia su camino con una concepción mecanicista del individuo, en donde pareciera que su único fin es estudiar al cuerpo como un objeto. Será también un antecedente del planteamiento sobre la división *res cogitans-res extensa* y del nombramiento del *cuerpo como máquina* desde el campo de la ciencia. De Vesalio al *sujeto cartesiano*, se establece una línea, una continuidad:

---

<sup>112</sup> Ibid., p.8

<sup>113</sup> Ibid., p.47

<sup>114</sup> Ibid., p.46

<sup>115</sup> A. López A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguo Nahuas*, UNAM, México, 1984.

“De Vesalio a Descartes, de la *Fabrica* al *Discurso del método*, se produjo el duelo en el pensamiento occidental: en un determinado nivel, el cuerpo se purifica de toda referencia a la naturaleza y al hombre al que encarnaba. En Descartes al cuerpo se le aplica una metáfora mecánica, hecho que demuestra un deslizamiento.”<sup>117</sup>

Así, remarco que la concepción del sujeto planteada por Descartes, se articula en torno a los cambios que se dan desde el inicio del Renacimiento, es en ellos donde toma su asidero, pues ya en el siglo XVI, y en cuyo final nacerá Descartes, estará delineada la noción de *individuo poseedor de un cuerpo* y la idea de un *cuerpo como una bella máquina*, es decir, están dados los cimientos para la oficialización por parte de la filosofía, de un sujeto dividido en mente y cuerpo, desde la que se sostendrá el camino hacia la verdad:

“en las capas más formadas de la sociedad, se insinúa el cuerpo racional que prefigura las representaciones actuales, el que marca la frontera entre un individuo y otro, la clausura del sujeto. Es un cuerpo liso, moral, sin esperanzas, limitado, reticente a toda transformación eventual. Un cuerpo aislado, separado de los demás, en posición de exterioridad respecto del mundo, encerrado en sí mismo.”<sup>118</sup>

Esta frontera entre un individuo y otro, el cuerpo racional, moral y encerrado en sí mismo, será lo que Nietzsche, vendrá a replantear. Pero veamos ahora la manera en que Berman destaca la nueva relación que el hombre establece con la naturaleza y derivado de ello, la ubicación del hombre moderno:

“A diferencia del hombre medieval, cuya relación con la naturaleza era visto como algo recíproco, el hombre moderno (el hombre existencial) se ve a sí mismo como un ser que tiene la habilidad para controlar y dominar la naturaleza, para utilizarla de acuerdo a sus propios objetivos. (...) el hombre moderno tiene el mandato de encontrar sus propios objetivos.”<sup>119</sup>

De esta manera, a partir de entonces, prevalecerá poco a poco una visión *mecanicista de la naturaleza y del hombre*, la cual se sostiene en un *dualismo entre el movimiento y la materia*, en el que lo vivo está subordinado al modelo de la máquina.<sup>120</sup> Desde dicha concepción, la posibilidad de comprensión estará dada por la matemática y cuando la matemática concentrada en la inteligibilidad se vuelve el punto de referencia central, lo que remite al campo del cuerpo, de lo sensible, quedará desplazado:

“La inteligibilidad mecanicista convierte a las matemáticas en la clave única de comprensión de la naturaleza. El cuerpo es, por lo tanto, fuente de sospecha. El universo que se vive y que se siente

---

<sup>116</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.11

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p.56

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p.32

<sup>119</sup> M. Berman, *Ibíd.*, p.51

<sup>120</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.75

como tal aparece, gracias a las actividades perceptivas, cae en desgracia a favor de un mundo inteligible, puramente conceptual.<sup>121</sup>

Este pensamiento mecánico se articula también con cambios en la concepción del tiempo, Berman señala que el reloj aparece como control de éste, como metáfora del universo mismo, surge entonces la concepción de un tiempo lineal<sup>122</sup> que regula la actividad del individuo y sus relaciones. Aunado a esto, el autor arriba señalado retoma al historiador Paolo Rossi y enfatiza que se da una influencia externa al ámbito académico, la de la técnica, esta lleva a la compenetración entre tecnología y ciencia, constituyendo así, la raíz de la Revolución Científica.<sup>123</sup> Entonces, una de las características de la ciencia moderna, será esta nueva articulación con la técnica que hasta el siglo XVII había estado separada y desligada del ámbito académico, la técnica tomará fundamentalmente a partir de Galileo un lugar privilegiado. Dicha articulación se constituirá a tal grado que en el mundo contemporáneo, ciencia y tecnología no se conciben como separadas. De esta manera, a la visión *mecanicista* y *matematizada* del mundo, se vendrá a agregar la *técnica* como modelo de funcionamiento que, poco a poco se irá desplazando hacia todos los campos incluyendo al individuo y su cuerpo:

“Una <<tecnología política del cuerpo>>bien analizada por Michel Foucault prolonga la metáfora mecánica en los propios movimientos del cuerpo y racionaliza la fuerza de trabajo que el sujeto debe proporcionar, coordina en las instituciones (fábricas, escuelas, cuarteles, hospitales, prisiones, etc.) la yuxtaposición de los cuerpos según un cálculo que debe lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia esperada por la acción emprendida.”<sup>124</sup>

A partir de la vinculación señalada, en el mundo moderno, las cosas pueden y deben ser descritas de forma *atómica, mecánica y cuantitativa*<sup>125</sup>, incluyendo al sujeto y su corporalidad, pero ¿Qué lugar hay entonces en este contexto para el individuo y qué lugar tendrá su cuerpo ya desligado de sí? Le Breton destaca que desde tal perspectiva el cuerpo presenta un desventaja ya que “aun cuando sea considerado como una máquina no es lo suficientemente confiable y riguroso en la percepción de los datos del entorno. (...) Como no es un instrumento de la razón, el cuerpo, diferenciado de la presencia humana, está

---

<sup>121</sup> Ibid., p.72

<sup>122</sup> M. Berman, Ibid., p.57

<sup>123</sup> Ibid., p.58

<sup>124</sup> D. Le Breton, Ibid., p.79

<sup>125</sup> M. Berman, Ibid.

consagrado a la insignificancia.”<sup>126</sup> Así, en la concepción que este individuo moderno construye de sí mismo, su cuerpo será una máquina para ser estudiada y no punto de referencia para su conocimiento del mundo. Desde la perspectiva matematizada, la razón será aquello que se identifique con su ser, la ciencia entonces establecerá la forma a través de la cual se concebirá al cuerpo en la modernidad:

“La ciencia mantiene una relación asombrosamente ambivalente con el cuerpo: éste es su anti-modelo, aquélla lo rodea, intenta desembarazarse de él, al mismo tiempo que intenta, sin cesar, duplicarlo con sus propios medios y torpemente. Posiblemente la historia de la ciencia no sea más que la historia de las correcciones operadas sobre las insuficiencias (a su entender) del cuerpo, de las incontables tachaduras para escapar de su precariedad, de sus límites.”<sup>127</sup>

Tenemos entonces que articulado con el surgimiento de la noción de *individuo*, con las concepciones de Leonardo Da Vinci y Vesalio, nace una diferenciación implícita dentro de la *episteme* occidental, *origen del dualismo contemporáneo* que aparece como antecedente a la distinción *res cogitans-res extensa*, y al nombramiento del *cuerpo como máquina* que hace Descartes.

### **1.3 Descartes y la exclusión del cuerpo como dimensión central de la constitución del sujeto.**

En el presente apartado ubicaré la manera en cómo las concepciones señaladas, se concretan en los planteamientos de Descartes: por un lado, del *cogito ergo sum*, (*pienso, luego soy*), y a la par de éste, del dualismo cartesiano que se sitúa en la diferencia establecida entre *res cogitans* y *res extensa*, en los cuales se sostiene una concepción de un *sujeto que se identifica con la razón*, un sujeto consciente que no duda de su razón y *que excluye al cuerpo como fuente de referencia para la comprensión del mundo y de sí mismo*.

Descartes, al concretar las concepciones señaladas en el ámbito de la filosofía, por un lado, formaliza a la razón como la vía privilegiada para alcanzar la verdad y por otro, como destaca Le Breton: “proporciona garantía filosófica a la utilización instrumental del cuerpo en diversos sectores de la vida social.”<sup>128</sup> En este sentido, cabe destacar también *la experiencia subjetiva de Descartes*, sostenida por J. Cuevas: “El primer momento es el de la angustia;

---

<sup>126</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.69

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p.81



Descartes vive y da testimonio de ese *fading* del sujeto.”<sup>129</sup> Pero lo que aquí se problematiza, está articulado con lo derivado de su *vía metódica*, que el mismo autor señala a partir de Lacan, quien: “reconoce la relevancia capital de la experiencia cartesiana, pero le cuestiona a Descartes que concluya su recorrido en una certidumbre en la que el pensar pretende sostener al ser.”<sup>130</sup> El problema que le interesaba a Descartes era el *del conocimiento*, el de la *certeza* y el de cómo llegar a ella para darle a la ciencia una base firme, sin embargo, y aunque por momentos el problema del conocimiento salga a flote, el asunto que aquí se discute, no es precisamente el epistemológico, sino más bien, el de cómo a partir de un problema del conocimiento, Descartes plantea una concepción sobre el sujeto moderno, que tendrá implicaciones en los diferentes ámbitos de la vida. A propósito de esto, la concepción de Nietzsche sobre el problema del conocimiento, también se articula con su crítica al *cogito ergo sum*:

“(…) El conocimiento en sí imposible en el devenir; ¿cómo es entonces posible el conocimiento? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de engaño. El devenir como inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: no un sujeto, sino un hacer, un poner, creativos, nada de <<causas y efectos>> (…)”<sup>131</sup>

De esta manera, podemos ver cómo Nietzsche considera al conocimiento como una voluntad de ilusión, y frente a la idea de un *sujeto* que se identifica con el pensar, él antepone aquí al hacer, al actuar, que como veremos en el capítulo III, está sustentado en el cuerpo. Pero volviendo con Descartes, al adentrarnos en sus planteamientos encontramos que tanto la afirmación referida al *pienso, luego soy*, como la *distinción entre el alma y el cuerpo*, aparece en las *Meditaciones Metafísicas*<sup>132</sup>. Allí, remarca que su búsqueda es “establecer alguna vez *algo firme y permanente en las ciencias*.”<sup>133</sup> Sin embargo, al mismo tiempo que delinearé efectivamente las bases sólidas para la ciencia moderna, escindirá al sujeto cognoscente de su cuerpo:

“Entre los siglos XVI y XVIII nace el hombre de la modernidad: un hombre separado de sí mismo (en este caso bajo los auspicios de la división ontológica entre el cuerpo y el hombre), de los otros (el *cogito* no es el *cogitamus*) y del cosmos (de ahora en más el cuerpo no se queja más por sí

---

<sup>128</sup> Ibid., p.79

<sup>129</sup> J. Cuevas, Ibid., p.157.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> FP IV, 7 (54), p.221

<sup>132</sup> R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Ibid.

<sup>133</sup> R. Descartes, Ibid., p.15

mismo, desarraigado del resto del universo, encuentra el fin en él mismo, deja de ser el eco de un cosmos humanizado).”<sup>134</sup>

Así, seguido de lo anteriormente señalado y habiendo puesto en práctica a la *duda como herramienta metodológica*, Descartes deducirá señalamientos fundamentales relacionados con su concepción sobre el cuerpo. El primero remite a que hay que dudar de los sentidos porque “los sentidos nos engañan a veces sobre ciertas cosas.”<sup>135</sup> Pero señala que hay cosas de las que no se puede dudar aunque procedan de ellos como: que yo estoy aquí, no parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío.<sup>136</sup> En torno a esto cabe destacar la caracterización del cuerpo moderno, ya ubicada desde Leonardo Da Vinci y Vesalio, es decir, la ubicación del cuerpo como algo distinto del individuo, ahora en Descartes es separado del sujeto cognoscente. Pero en este movimiento Descartes también plantea una fractura entre los sentidos, el cuerpo y el mundo. El cuerpo no será lo suficientemente confiable como para acercarnos a la verdad, sin embargo, no podemos dudar de que existe y de que es algo que me pertenece. Aquí cobra importancia la observación de Le Breton, en torno a que “el dualismo cartesiano prolonga el dualismo de Vesalio. Tanto en uno como en otro se manifiesta una preocupación por el cuerpo descentrado del sujeto al que le presta su consistencia y su rostro.”<sup>137</sup>

En las *Meditaciones*, Descartes también concretará la consideración ya existente en Leonardo, de que la matemática aparecerá como única ciencia posible, y frente a su planteamiento de la duda sobre los sentidos, remarcará que “la aritmética, la geometría (...) contienen algo cierto e indudable”<sup>138</sup>. Luego, en la *Quinta meditación* reitera que la pura y abstracta matemática aparece como “la más cierta de todas las verdades”<sup>139</sup>. De esta manera, la matemática se reafirma como modelo para la comprensión del mundo, del sujeto mismo y su corporalidad. Frente a esto, Nietzsche cuestiona la idea de un método específico para acceder a la verdad, a las cosas mismas, considera que el investigador es un tanteador y que “¡No hay ningún

---

<sup>134</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.57

<sup>135</sup> *Ibíd.*

<sup>136</sup> *Ibíd.*

<sup>137</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.69

<sup>138</sup> R. Descartes, *Ibíd.*, p.18

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 59

método de la ciencia que dé el conocimiento por sí solo!”<sup>140</sup> Al mismo tiempo, remarca la ilusión construida en torno a lo que se quiere conocer: “Si tratamos de observar el espejo como tal, al final no descubrimos nada más que las cosas que hay en él. Si queremos aprender de las cosas, acabamos por encontrar nada, como en el espejo. Esta es la historia más general del conocimiento.”<sup>141</sup>

Pero la concepción de Descartes fue distinta, y aunado a lo señalado arriba, a partir de la *Segunda Meditación: De la naturaleza de la mente humana que es más conocida que el cuerpo*, establecerá la división entre mente y cuerpo señalando los siguientes argumentos: “1. *Yo soy, yo existo*, cada vez que la profiero o que la concibo, conocimiento, que, sostengo que es el más firme y evidente de todos”<sup>142</sup> En seguida se ubica como *una cosa pensante*: “Yo soy, yo existo, (...) ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente mientras pienso;...*soy solo una cosa pensante*”<sup>143</sup>, aunque también se reconoce como una cosa que siente.<sup>144</sup> Sin embargo, a pesar de que siente, considera que no puede percibir nada más fácil y evidente que su propia mente.<sup>145</sup> A pesar de que siente, de que tiene un cuerpo, la mente aparecerá como signo de su identidad, vemos en ello que “la axiología cartesiana eleva el pensamiento al mismo tiempo que denigra el cuerpo.”<sup>146</sup> Así, Frente a la consideración cartesiana de sostenerse en el *yo pienso*, Nietzsche planteará su crítica de la siguiente manera:

“Lo que me separa más profundamente de los metafísicos es esto: yo no acepto que sea el <<yo>> lo que piensa: antes bien, considero el *yo mismo como una construcción del pensamiento* construcción del mismo rango que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’ ‘individuo’, ‘fin’, ‘número’: por tanto, sólo como *ficción regulativa*, con cuya ayuda se introduce, se *introduce ficticiamente*, en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente, de ‘cognoscibilidad’. La fe en la gramática, en el sujeto y objeto lingüísticos, en los verbos, ha subyugado hasta hora a los metafísicos: yo enseñé a abjurar de esta fe. El pensamiento es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía ‘como el pueblo’ que en el ‘yo pienso’ se encuentra algo inmediatamente cierto, y que en este ‘yo’ está dada la causa del pensamiento, por cuya analogía nosotros entenderíamos todas las restantes relaciones causales. Por muy acostumbrada e impredecible que pueda ser ahora aquella ficción, esto no prueba nada respecto a su carácter ficticio [*Erdichtetheit*]: algo que puede ser condición de vida y a pesar de ello falso”<sup>147</sup>

---

<sup>140</sup> A, p. 344

<sup>141</sup> A, p. 272

<sup>142</sup> R. Descartes, *Ibíd.*, p.22

<sup>143</sup> *Ibíd.*, p.24

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p.25

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p.30

<sup>146</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p.61

<sup>147</sup> FP III, 35 (35), p.781

Nietzsche considera entonces, que el *yo* es una construcción del pensar, que ese *yo* es una *ficción reguladora indispensable*, y, como veremos en el tercer capítulo, *detrás de esta ficción el cuerpo* aparece como sostén fundamental. Pero ¿Qué lugar tiene para Descartes el cuerpo frente a su identidad como cosa pensante? A partir de la *Quinta meditación* en la que trata el problema de la naturaleza corpórea y de la *Sexta Meditación: De la esencia de las cosas materiales y de la distinción real entre el cuerpo y el alma*, planteará que la posibilidad de que las cosas corpóreas existan y junto con ellas el cuerpo, está dado porque son objeto de la matemática pura<sup>148</sup> y porque existe la imaginación<sup>149</sup>, es decir, es desde la razón que pueden ser consideradas como existentes, el cuerpo en sí mismo no tiene ningún sustento y es algo separado del que imagina y piensa, es en efecto un cuerpo cosificado, como señala Le Bretton sobre la concepción del cuerpo en Descartes:

“El elemento más significativo es su propuesta de un cuerpo plano, carente de simbolización, como el de los anatomistas, pero al que la filosofía mecanicista lleva más allá a través de la reducción mecanicista y del consentimiento a su divorcio del hombre al que le otorga consistencia. El cuerpo humano es una mecánica diferenciable de las demás por la singularidad de sus engranajes; es, como mucho, un capítulo de la mecánica general del mundo.”<sup>150</sup>

Pero veamos de qué manera llega al final a establecer una distinción entre el alma y el cuerpo. El último argumento remite a partir de todos los anteriores, al señalamiento de la distinción y el nexo entre el alma y el cuerpo, que dice: “yo no sólo estoy en mi cuerpo, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él de tal manera que formo una sola cosa con él”<sup>151</sup> pero especifica que

“hay una gran diferencia entre la mente y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible (...) Pues, sabiendo que todas las sensaciones sobre las cosas que miran al bienestar del cuerpo indican mucho más frecuentemente lo verdadero que lo falso (...) ya no debo temer que las cosas que los sentidos me muestran diariamente sean falsas, y las hipérbolas dudas de estos últimos días deben ser rechazadas por ridículas.”<sup>152</sup>

Estos son los planteamientos a partir de los cuales vemos articulados en las *Meditaciones*, tanto el problema del *cogito ergo sum*, como el del la división mente-cuerpo, desde la cual

“Descartes visualizó la operación del cuerpo humano mediante una analogía con una fuente de agua, con acción mecánica refleja que es el modelo de gran parte, sino de toda la conducta humana. La mente, *res cogitans* (“substancia pensante”), esta es una categoría completamente

---

<sup>148</sup> R. Descartes, *Ibíd.*, p.65

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p. 67

<sup>150</sup> D. Le Bretton, *Ibíd.*, p.77

<sup>151</sup> R. Descartes, *Ibíd.*, p.73

<sup>152</sup> *Ibíd.* p.81

diferente del cuerpo, *res extensa* (“substancia extendida”) pero sí que tiene una interacción mecánica.”<sup>153</sup>

Pero entonces, a partir de esto ¿cómo estarían situados los replanteamientos de Nietzsche? Comenzaré a señalar los cuestionamientos en torno al problema más conocido, que es el de la crítica al *cogito ergo sum*, ya planteado por Paul Ricoeur y a partir de la cual nombra a Nietzsche, Freud y Marx como *maestros de la sospecha*<sup>154</sup>. Como mencioné en la Introducción, para Ricoeur, dichos maestros ponen en duda algo de lo que Descartes nunca dudó, es decir, introducen la *duda sobre la conciencia misma*. En Nietzsche es a partir de un cuestionamiento de la noción sustancialista de sujeto que se deriva una crítica a la sobreestimación de lo consciente:

“El concepto de *sustancia* es una consecuencia del concepto de *sujeto*. (...) *Sujeto*: es la terminología de nuestra creencia en una *unidad* por debajo de todos los diferentes momentos de mayor sentimiento de realidad (...). El <<sujeto>> es la ficción de que muchos estados *iguales* en nosotros serían el efecto de un único substrato: pero somos *nosotros* quienes hemos creado la <<igualdad>> de esos estados; el *hecho de ponerlos* como iguales y *arreglarlos*, no la igualdad (-a ésta, por el contrario, hay que *negarla*-).”<sup>155</sup>

Para él, el *sujeto* cartesiano *es sólo una ficción*<sup>156</sup>, una ilusión, pero veamos cómo plantea su crítica al cogito:

“<<Se piensa: por consiguiente hay un ser pensante>>: en este desemboca la *argumentatio* de Descartes. Pero esto significa poner ya como <<verdadera a priori>> nuestra creencia en el concepto de *substancia*:-que si se piensa tiene que haber algo <<que piensa>> es sin embargo simplemente una formulación de nuestro hábito gramatical que para una acción pone un agente.”<sup>157</sup>

Frente a esto él más bien considera “el <<carácter aparente>> del pensamiento”<sup>158</sup>, lo que se vuelve apariencia es el sujeto como unidad consciente y clara de sí. De acuerdo con Assoun<sup>159</sup>, la crítica que hace Nietzsche al sujeto cartesiano y por lo tanto al *conciencialismo*<sup>160</sup> filosófico despeja el camino para el planteamiento freudiano por eso

---

<sup>153</sup> M. Berman, *Ibíd.*, p.34.

<sup>154</sup> P. Ricoeur, *Ibíd.*, p.32

<sup>155</sup> FP IV, 10 [19], pp. 303-304.

<sup>156</sup> FP IV, 9 [108], p. 268.

<sup>157</sup> FP IV, 10 [158], p. 350.

<sup>158</sup> FP IV, 10 [158], p. 351.

<sup>159</sup> P. Assoun, *Freud y Nietzsche*, Trad. Oscar Barahona y Unoa Doyhamboure, Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

<sup>160</sup> Este es un término utilizado por Assoun con el que él mismo dice que “bautiza” a la primacía otorgada a lo conciente. *Ibíd.*, p.155

señala que “Nietzsche y Freud coinciden notablemente en la crítica de la idea de *sujeto*, sustrato consciente”<sup>161</sup>.

Pero entonces ¿qué es lo que resalta el filósofo en su crítica al concienzialismo? Resalta otro plano, el de lo oculto que hay que develar, lo que no es claro a la conciencia pero se hace presente en la vida psíquica y en nuestro actuar: “El hombre hace sin cesar otra cosa que lo que cree hacer, lo cual instituye el *desconocimiento* en el meollo de la realidad humana y universaliza el *inconsciente* como lenguaje de ese desconocimiento crónico.”<sup>162</sup>. Se trata entonces del plano de lo inconsciente, mismo que el propio Ricoeur refiere al plantear lo que los maestros de la sospecha han intentado “hacer coincidir sus métodos conscientes de desciframiento con el trabajo inconsciente de cifrado.”<sup>163</sup> En el caso de Nietzsche, este opone a la conciencia la fuerza de lo *inconsciente*, nos presenta esta oposición al señalar una de las consecuencias de “la absurda *sobrevaloración de la conciencia*.”<sup>164</sup> La consecuencia es que frente a esto se piense que “todo progreso consiste en un progreso en llegar a ser consciente; toda regresión en hacerse inconsciente. (...). El hacerse inconsciente ha sido considerado como estar entregado a los *apetitos* y a los *sentidos* – como *bestialización*...”<sup>165</sup> Vemos aquí como Nietzsche opone conciencia e inconsciencia, pero en la búsqueda de una revalorización de la segunda. En ese sentido, Savater señala que Nietzsche es el primer y más auténtico caso de existencia filosófica de la modernidad en tanto *sabe de una intimidad inconsciente que*

---

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p.167. Cabe señalar que a pesar de que Assoun plantea esta coincidencia, considera que el destino de la crítica es diferente: “El fenomenismo sirve aquí –dice sobre Nietzsche.- de apoyo al creativismo de la *Wille zur Macht*, en tanto que en Freud la imposibilidad del ‘sujeto’ no hace más que denotar una *carencia*. (...) mientras que en uno el poder-voluntad se deja sentir sobre las ruinas del sujeto, en el otro no es sino una carencia, que Freud acabará por *llamar* : ‘pulsión de muerte’.” (*Ibíd*) No se ha retomado tal diferencia en el texto principal por considerarla poco justificada ya que Assoun hace una argumentación sobre la crítica de Nietzsche, pero no hace lo mismo para sostener lo que señala sobre Freud., simplemente señala lo que aquí se ha referido. Para sostener el creativismo en Nietzsche plantea que con su crítica a la noción de sujeto se afecta también a la noción de realidad, pero que su contrapartida positiva es la afirmación del *sentimiento de vida y poder* que nos hace creadores de la medida de toda realidad.

<sup>162</sup> P. Assoun, *Ibíd.*, p.155 El subrayado es mío.

<sup>163</sup> P. Ricoeur, *Ibíd.*, p.34. En cuanto a esta nota cabe señalar, que si bien resulta complejo hablar propiamente de inconsciente en Marx, es notorio que Ricoeur busca señalar que el filósofo alemán denuncia una conciencia falsa, algo oculto que hay que descifrar. Veamos cómo lo especifica en cada uno: “Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico (...). Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del valor –de la evaluación y la trasvaluación- busca por el lado de la fuerza y la debilidad de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras.” *Ibíd.*

<sup>164</sup> FP IV, 14 [146], p.577

<sup>165</sup> FP IV, 14 [146], p.577

*funda lo objetivo y lo subjetivo*<sup>166</sup>. Será entonces que desde el reconocimiento de lo inconsciente, queda articulada su crítica a la noción de sujeto como “una cierta unidad”<sup>167</sup> Y señala: “Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad. (...) El efecto es siempre *inconsciente*”<sup>168</sup> Con esto vemos como ante el sujeto que se presenta como unidad consciente Nietzsche remarca más bien la apariencia de tal unidad proponiendo a un sujeto como pluralidad, pero como *pluralidad inconsciente*.

Pero ¿Cómo se articula esta oposición de lo inconsciente frente al concienzialismo con la resignificación que hace Nietzsche del cuerpo? La ubicación de Nietzsche como maestro de la sospecha, sirve de base para articular la resignificación que hace del cuerpo en la constitución del sujeto, precisamente por lo que este plano de lo inconsciente designa: “la irrupción de verdades corporales y plurales.”<sup>169</sup> Lo que sustentaré en el capítulo III es que para Nietzsche, lo inconsciente está directamente relacionado con las *pulsiones*.<sup>170</sup> *Al hablar de pulsiones se reconoce la dimensión de los sentidos y por tanto del cuerpo*. De esta manera, Nietzsche retoma al cuerpo en su duda por la consciencia, ya que ésta no estará puesta solo en el pensar sino también en el actuar. En el aforismo titulado *El desconocido mundo del <<sujeto>>*, articula el problema *sujeto-inconsciente-cuerpo* de la siguiente manera:

“Eso que tan difícil resulta de comprender a los hombres es su incertidumbre sobre sí mismos, desde los tiempos más remotos hasta hoy día. ¡No sólo en relación al bien y al mal, sino en relación con algo mucho más esencial! Aún continúa viviendo la ancestral ilusión de que sabemos, de que sabemos exactamente, *cómo se produce el actuar humano*, (...) Las acciones morales son en realidad <<algo distinto>>, más no podemos decir; y todas las acciones son esencialmente desconocidas. Lo contrario fue y es la creencia general: tenemos el más antiguo realismo contra nosotros. Hasta hora la humanidad ha pensado: <<Una acción es aquello que nos parece>>.”<sup>171</sup>

Tenemos entonces que frente a la certidumbre del *cogito ergo sum*, Nietzsche propone la duda sobre la consciencia misma, para dar lugar a lo *inconsciente* y articular a éste con el actuar y el cuerpo.

---

<sup>166</sup> F. Savater, *Nietzsche*, Aquesta Terra Comunicación, S.A. de C.V., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1993, p.16.

<sup>167</sup> FP IV, 14 [144], p.576.

<sup>168</sup> FP IV.

<sup>169</sup> P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, Ibid., p.172-173.

<sup>170</sup> NT, OC I, p.338.

<sup>171</sup> A, p.167

Pero, volviendo con Descartes, y aunado al *cogito ergo sum* ¿Qué lugar asigna Descartes al cuerpo en la constitución del sujeto? Haciendo referencia a los argumentos ya abordados sobre las Meditaciones Metafísicas, se puede decir que en ellos se ven manifestadas las diferentes características surgidas a inicios del mundo moderno, por un lado, la matematización, por otro, una concepción mecanicista revelada en un cuerpo que no tiene referentes por sí mismo, sino más bien, como señala Le Breton: “El cuerpo no es más que una constelación de herramientas en interacción, una estructura de engranajes bien aceitados y sin sorpresa.”<sup>172</sup> Tal ubicación del cuerpo como máquina es planteada por el mismo Descartes, como nos recuerda Le Breton al destacar un fragmento de Discurso del Método:

“todo cuerpo es una máquina y las máquinas fabricadas por el artesano divino son las que están mejor hechas, sin que, por eso, dejen de ser máquinas. Si sólo se considera al cuerpo no hay ninguna diferencia de principio entre las máquinas fabricadas por hombres y los cuerpos vivos engendrados por Dios. La única diferencia es de perfeccionamiento y de complejidad.”<sup>173</sup>

Si acentúo aquí el lugar asignado por Descartes al cuerpo, es para ubicar cómo se ha concebido al sujeto moderno, cómo se le ha identificado con la razón y ha sido despojado de su cuerpo y de todo lo que le es característico, como la sexualidad y los denominados por Nietzsche, instintos. De todo ello se ha pretendido dissociar al sujeto y es también el mismo Descartes quien, aunado a su división entre mente y cuerpo, va a proponer que las pasiones son algo que se debe mantener bajo el control de la razón. Además, éstas ni siquiera tienen un lugar en el cuerpo, son para Descartes *pasiones del alma*. Así, para 1649 Descartes escribirá *Las pasiones del alma*<sup>174</sup>, de donde retomaré algunos argumentos, porque considero pertinente ubicar cómo el cuerpo es despojado de la pasión y ésta queda al mismo tiempo como aquello que debemos rechazar y controlar.

En *Las pasiones del alma*, también se concreta en argumentos filosóficos lo que Norbert Elias y Elias Canetti dicen en torno a las limitaciones, fobias y exclusiones que la clase burguesa va planteando con respecto al cuerpo: “No creo de ningún modo...que uno deba de abstenerse de tener pasiones, basta con que se sujeten a la razón (carta a Elisabeth, 1 de septiembre de 1645)”<sup>175</sup> Frente a tal referencia, Le Breton retoma el comentario de Robert Lenoble y señala

---

<sup>172</sup> D. Le Breton, *Ibid.*, p.78

<sup>173</sup> Citado por D. Le Breton del Discurso del Método, *Ibid.*, p.78

<sup>174</sup> R. Descartes, *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, *Ibid.*

<sup>175</sup> D. Le Breton, *Ibid.*, p.67.



que “a las preguntas ansiosas del moralista, inquieto por las causas del pecado, (Descartes) las suplanta por tranquilidad objetiva del técnico que se enfrenta a un problema de equilibrio de fuerzas.”<sup>176</sup> Pero veamos a partir de las *Pasiones del alma*, cómo se manifiesta esta posición moralista.

En dicha obra, Descartes va a plantear que no hay mejor camino “para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que el examen de la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo.”<sup>177</sup> El último, aparece al igual que en las *Meditaciones*, como un cuerpo cosificado a partir del cual no podemos obtener ninguna referencia del mundo ni de sí mismo “como no concebimos que el cuerpo piense de ningún modo, tenemos razón para creer que todos los géneros de pensamiento que existen en nosotros pertenecen al alma.”<sup>178</sup> Así, va a señalar que nuestros pensamientos se dividen en dos géneros “unos que son acciones del alma, y otros que son pasiones.”<sup>179</sup> Y va a definir a las pasiones del alma de la siguiente manera:

“Después de haber visto en qué difieren las pasiones del alma de todos sus restantes pensamientos, paréceme que en general pueden definirse como percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus.”<sup>180</sup>

Pero veamos cómo remarca que las pasiones pertenecen al alma y las despoja del cuerpo:

“Pero no sucede lo mismo tratándose de las pasiones; pues tan próximas están a nuestra alma y tan interiores le son, que es imposible que las sienta, sin que verdaderamente sean tales como las siente. Así frecuentemente, (...) creemos verlas delante de nosotros o sentir las en nuestro cuerpo, aunque en él no estén en modo alguno.”<sup>181</sup>

Para Descartes, es el cuerpo a tal grado una máquina, que excluye de él también a las pasiones, será entonces un cuerpo que no nos da conocimiento sobre el mundo, pero también será un cuerpo mecanizado. Eh aquí lo que señala el filósofo cuando explica el movimiento del cuerpo: “Todos los movimientos que ejecutamos sin que a ello contribuya nuestra voluntad (...) siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos; a la manera que el movimiento de un reloj es producido solamente por la fuerza de su resorte y la figura

---

<sup>176</sup> Ibid., p.67.

<sup>177</sup> R. Descartes, Ibid., p.26.

<sup>178</sup> Ibid., p.27.

<sup>179</sup> Ibid., p.38

<sup>180</sup> Ibid., p. 44

<sup>181</sup> Ibid., p. 43

de sus ruedas.”<sup>182</sup> Resulta significativo que se equipare al cuerpo con el objeto que, de acuerdo a lo que retomo de Berman, marcará la nueva concepción del mundo, el reloj como metáfora del universo y como estructurador de la actividad humana en el mundo moderno, tiempo, mundo y cuerpo mecanizado se concretan en la perspectiva de Descartes:

“La carne del hombre se presta a confusión, como si éste debiera caer de una realidad tan poco gloriosa. La metáfora mecánica aplicada al cuerpo resuena como una reparación para otorgarle al cuerpo una dignidad que no podría tener si fuese sólo un organismo.”<sup>183</sup>

Así, para Descartes el cuerpo es una máquina que se conecta con el alma a través de una glándula y funciona de la siguiente manera:

“*la máquina del cuerpo* está de tal manera constituida, que basta que la referida glándula sea movida diferentemente por el alma, o por cualquier otra causa, para que impulse los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen a los músculos a través de los nervios, medio por el cual la glándula les hace dar movimiento a los miembros”<sup>184</sup>

Hasta aquí tenemos entonces que para Descartes el alma y el cuerpo están separados y que éste es una máquina. Las pasiones aparecen como una especie de motor que le sirve al alma para mover a su instrumento que es el *cuerpo* y acceder a lo que necesita<sup>185</sup>, por eso es necesario que las pueda controlar, sin embargo, aunque para Descartes el alma tiene poder respecto de sus pasiones, también señala que existe una razón que impide que el alma pueda disponer enteramente de ellas:

“Hay una razón particular que impide al alma con prontitud, cambiar o contener sus pasiones, razón que me ha dado motivo para decir antes en la definición de éstas que no sólo son causadas sino mantenidas y fortificadas por algún movimiento particular de los espíritus (...) el alma (...) de igual manera puede domeñar las pasiones pequeñas, pero no las más violentas y fuertes, mientras no se amortigue la emoción de la sangre y de los espíritus. Lo más que puede hacer la voluntad, mientras esta emoción se halla en todo su vigor, es no consentir en sus efectos y contener muchos de los movimientos a que dispone al cuerpo.”<sup>186</sup>

Considero que este planeamiento es fundamental porque constituye justamente aquello que Nietzsche va a cuestionar, no solo va a destacar la imposibilidad de controlar las pasiones sino también el hecho de que al pretender hacerlo, reprimimos una dimensión vital del sujeto. Y como veremos a continuación, al parecer, será también la misma moralidad burguesa la que lleve a Descartes a considerar que es necesario controlar las pasiones:

---

<sup>182</sup> Ibid., p.38

<sup>183</sup> D. Le Breton. Ibid., p.82

<sup>184</sup> R. Descartes, Ibid., p.49.

<sup>185</sup> Ibid., p.52.

<sup>186</sup> Ibid., pp.55-56.

“El error que se ha cometido haciendo representar al alma personajes diferentes que de ordinario son contrarios unos a otros, procede de no haber distinguido bien sus funciones de las del cuerpo, *al cual debe atribuirse exclusivamente todo lo que en nosotros puede hallarse de repugnante a nuestra razón*”<sup>187</sup>

Como ya señalé en torno a Norbert Elias, el cuerpo representa también para Descartes lo despreciable, que atenta contra la pureza del alma y, si de cierta manera hay un nivel en el que el alma puede controlar sus pasiones, aquellas que están más situadas en el cuerpo, son las más difíciles de controlar, es en este sentido al mismo cuerpo al que le tiene miedo, a su fuerza que necesita contrarrestar, considera que justamente en torno a este control puede establecer una clasificación entre las almas débiles y las almas fuertes<sup>188</sup>. Cabe retomar aquí el planteamiento de M. Foucault sobre lo que ocurre con la sexualidad alrededor de la época de Descartes:

“Siglo XVII: sería el comienzo de una edad de represión, propia de las sociedades llamadas burguesas, y de la que quizá todavía no estaríamos completamente liberados. A partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil y costoso. Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor.”<sup>189</sup>

Considero que la perspectiva cartesiana se ubica precisamente en la búsqueda de control, señalada por Foucault, aparece como la ilusión del racionalista que busca alcanzar la verdad, y es además en ella, en la verdad, donde sostiene la fuerza para combatir a las pasiones y a los impulsos corporales<sup>190</sup>. Pero a pesar de señalar esta diferencia entre las almas fuertes y débiles, nunca un alma es para Descartes tan débil que no pueda, bien dirigida, “adquirir un imperio

---

<sup>187</sup> Ibid., p.57. El subrayado es mío.

<sup>188</sup> Ibid., p.58. El subrayado es mío.

<sup>189</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Trad. Ulises Guinazú, Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v., México, 2002, p.25. Ahora bien, frente a esta referencia de Foucault, cabe destacar que el planteamiento central de la obra señalada, implica el hecho de que para el filósofo: “desde el fin del siglo XVI la <<puesta en discurso>> del sexo, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado por el contrario sometido a un mecanismo de incitación creciente; que las técnicas de poder ejercidas sobre el sexo no han obedecido a un principio de selección rigurosa sino, en cambio, de diseminación e implantación de sexualidades polimorfos, y que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado –a través, sin duda, de numerosos errores- en constituir una ciencia de la sexualidad.” (Ibid., p.20) Para el autor entonces, en el mundo moderno, aparecen *discursos* desde los cuales se puede hablar de la sexualidad sólo en ciertos marcos, espacios lugares, por lo que concibe a éstos como funcionamientos de *poder-placer-saber*, digamos que su crítica central ubica al psicoanálisis asociado a una hipótesis represiva que se consolidará como ciencia de la sexualidad. (Ibid., pp.17-19). Frente a esto, considero que la posición de Foucault, parece pertinente para el caso de lo que resulta de la institucionalización del psicoanálisis, señalada y cuestionada en la introducción de este trabajo, sin embargo, tratándose de la búsqueda de Freud y la apuesta de Lacan, lo señalado por el filósofo implica una discusión.

<sup>190</sup>R. Descartes, Ibid., p. 60. El subrayado es mío.

absoluto sobre todas las pasiones.”<sup>191</sup> Y si bien, planteará una *perfección del cuerpo* y dirá que las pasiones pueden experimentarse como placenteras en tanto sean controladas<sup>192</sup>, hay en ese reconocimiento un énfasis en el *control* y el *dominio*, característico de las nuevas formas de relación con la naturaleza y el hombre, generadas desde el inicio de la modernidad. Tal actitud se buscará no sólo sobre los procesos de la naturaleza y sus recursos sino también sobre el sujeto, sus pasiones y su cuerpo. Y la razón, con la que se identifica fundamentalmente al sujeto, es la que tiene la función de controlar “la verdadera filosofía enseña, por el contrario, que aun en medio de los más tristes accidentes y los dolores más agudos se puede estar contento, siempre que sepa usarse la razón”<sup>193</sup> Este lugar que va a otorgar a la razón, será justamente lo que Nietzsche señalará como una ilusión, el hecho de que frente a los movimientos de la pasión, la razón se piense como todo poderosa y ante ella las pasiones sean solo soportadas bajo sus límites, esto para Nietzsche resulta ser la manifestación del miedo a la misma vida, y junto con ella al dolor, por eso, como veremos en el siguiente capítulo, el dolor va a ser una dimensión fundamental en la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo.

Y así como para Descartes el dolor debe mantenerse bajo control, también considera que si el amor ha de experimentarse, éste solo es digno en tanto se mantenga bajo el control de la razón: “yo distingo entre amor puramente intelectual o razonable y el que constituye una pasión.”<sup>194</sup> Pero ¿de qué se trata el amor puramente intelectual? Este señalamiento tiene el tono de la moralidad característica de la nueva burguesía impuesta sobre el cuerpo, la cual será también uno de los puntos centrales de la crítica de Nietzsche. Desde la moralidad, el cuerpo se vuelve un reducto indeseable e incluso sin el cual puede existir el sentir, la pasión:

“la alegría, la tristeza y el deseo, en tanto son pensamientos razonables y no pasiones, se podrían encontrar en nuestra alma aun si ella no tuviera cuerpo.(..) Pero mientras nuestra alma esté unida al cuerpo el amor razonable irá ordinariamente acompañado del otro, que se puede llamar sensual o sensitivo y el cual, según he dicho sumariamente de todas las pasiones, apetitos y sentimientos en mis *Principios de Filosofía*, no es más que un *pensamiento confuso excitado* en el alma por alguna agitación de los nervios que, a su vez la dispone a este otro pensamiento más claro que constituye el amor razonable. Pues como en la sed, la sensación de sequedad de garganta, es un pensamiento confuso que predispone al deseo de beber, pero no es el deseo mismo; así, en el amor se siente yo no sé qué calor alrededor del corazón, gran abundancia de sangre en el pulmón y un impulso de

---

<sup>191</sup> Ibid., p.61

<sup>192</sup> Ibid., p.171

<sup>193</sup> Ibid., p.175

<sup>194</sup> Ibid., p. 178

abrir los brazos como para abrazar alguna cosa, por donde resulta la inclinación del alma a unirse con el objeto que entonces se presente.”<sup>195</sup>

A partir de esta distinción entre lo que se puede controlar y lo que se siente como arrollador, como confuso y excitado, Descartes hace su clasificación del amor y plantea que el *deseo* aparece como aquello que hay que evitar para que el amor sea benevolente<sup>196</sup>. Así, para que este amor sea posible, el cuerpo tiene que estar excluido, de cualquier manera el amor para Descartes es algo que ocasiona males<sup>197</sup>, tal vez porque bajo su influjo, la ilusión del control resulta ser atentada, ese ser pensante pierde algo de su consciencia. Esto es lo que desde la perspectiva racionalista se vuelve insoportable y que a los ojos de Nietzsche se presenta como la dimensión a resignificar. A diferencia de Descartes, Nietzsche, en el aforismo *El amor hace iguales*, dirá con respecto al amor que “la bella locura de este espectáculo es demasiado buena para este mundo y demasiado sutil para el ojo humano.”<sup>198</sup> Locura que en algún momento él mismo experimentó y que nos devela en sus cartas a Lou von Salomé:

“Amiga mía –(...) A quien ama, le gusta atraerlo  
Hacia la amplitud del espacio y del tiempo—  
Sobre nosotros brillan estrellas sobre estrellas,  
En torno a nosotros brama la eternidad.”<sup>199</sup>

Pero lo que Nietzsche experimenta, también lo nombra desde el cuerpo: “Mi querida amiga: ¡Esta vez usted me ha escrito precisamente *como le gusta a mi corazón* (y también a mis ojos). Sí, yo creo en usted: ayúdeme usted a creer siempre en mí mismo y a honrar nuestra divisa y a usted (...) Dicen que en mi vida no he estado tan sereno como ahora. Tengo confianza en mi destino.”<sup>200</sup> Nietzsche, contrariamente a la posición de Descartes, y aunque él mismo diga: “¡Si supiese *qué* nuevo y extraño me resulta todo esto, a mí, viejo solitario!

---

<sup>195</sup> Ibid., p.179.

<sup>196</sup> “La confusión es notable sobre todo respecto al deseo, al que se toma a menudo por amor. Para deslindarlos se ha llegado a clasificar dos amores: uno, llamado amor de benevolencia, en el cual el deseo es poco intenso; y el otro, denominado amor de concupiscencia, constituido por un violento deseo cuya base de amor es con frecuencia débil.” Ibid., p. 183

<sup>197</sup> “Pero el amor es siempre más culpable de los males que se infieren de este modo, ya que él fué la causa primera, y por el amor de un solo objeto puede así provocar la hostilidad hacia muchos. Además los mayores males ocasionados por el amor no son los cometidos en virtud de la interferencia del odio; los principales y los más peligrosos estriban en lo que se hace o deja de hacerse por el solo placer del objeto amado o en aras del propio.” Ibid., p.192-193.

<sup>198</sup> A, pp. 388-389

<sup>199</sup> Carta 321. <Leipzig> primeros de Noviembre de 1882. CO IV, p.273.

<sup>200</sup> Carta 234. Escrita en Naumburg del Saale, pentecostés <28 de mayo de 1882>. CO IV, p.213-214.

¡Cuántas veces no he podido evitar reírme de mí mismo!”<sup>201</sup> Se permite experimentar lo que él mismo describe.

Volviendo con Descartes, tenemos que en sus planteamientos no solo desliga al sujeto de sus pasiones, sino también se manifiesta aquello que se quiere ocultar de la propia condición de mortal, dice: “debemos pensar que la muerte no se verifica jamás por culpa del alma, sino únicamente porque se corrompe alguna de las partes principales del cuerpo”<sup>202</sup> Ante esto, retomo aquí una observación de Le Breton: “la lucha contra el cuerpo despliega su estructura oculta, lo reprimido que la sostenía: el temor a la muerte.”<sup>203</sup>

Hasta aquí entonces, he abordado algunos de los referentes más significativos a partir de los que se puede ubicar en el mundo moderno occidental el surgimiento de una concepción de sujeto que excluye al cuerpo como dimensión central de su constitución. Pero ahora *¿Cómo se pueden delinear a partir de estos, las críticas y la resignificación del cuerpo que plantea Nietzsche?* Para abordar este punto, introduzco un señalamiento de Foucault que remite específicamente al ámbito de la sexualidad, sin embargo, en él identifico lo que en este capítulo he planteado en torno a la concepción del cuerpo derivada desde los inicios del mundo moderno hacia el siglo XVIII, y que los planteamientos de Descartes ayudarán a reafirmar:

“Nace hacia el siglo XVIII una incitación política, económica, y técnica a hablar del sexo. Y no tanto en forma de una teoría general de la sexualidad, sino en forma de análisis, contabilidad, clasificación, y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales. Tomar <<por su cuenta>> el sexo, pronunciar sobre él un discurso no únicamente de moral sino de racionalidad, fue una necesidad lo bastante nueva como para que al principio se asombrara de sí misma y se buscara excusas. ¿Cómo un discurso de razón podría hablar de eso?”<sup>204</sup>

Reitero entonces, que el cuerpo quedará desligado del sujeto, y se le impondrá la prevalencia de la racionalidad para mecanizarlo, cuantificarlo, estudiarlo y excluirlo. Frente a esta concepción de *sujeto* que sostiene su existencia en el *yo pienso*, a partir de lo cual, se *excluye al cuerpo como dimensión central de su constitución*, Nietzsche critica que se plantee una exaltación de la razón, y que el *yo* quede identificado con esta. El considera más bien que ese

---

<sup>201</sup> Carta 269. Escrita Tautenburg junto a Dornburg (Turingia) <16 de julio 1882>. CO IV, p.238-239.

<sup>202</sup> R. Descartes, *Ibíd.*, p.28

<sup>203</sup> D. Le Breton, *Ibíd.*, p. 81

<sup>204</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, *Ibíd.*, p.33.

*yo, es una ficción reguladora.* Ante la idea de un *sujeto* que se presenta como unidad consciente, Nietzsche señala la apariencia de tal unidad y propone a *un sujeto como pluralidad*: “el sujeto nombrado, identificado y enmascarado no puede nunca creer haber llegado al fundamento de su identidad. Pues tan pronto se *vea* a sí mismo, este sujeto ya se ha percibido a sí mismo también como (...) lo otro.”<sup>205</sup>

Aunado a tal cuestionamiento de la noción sustancialista de sujeto se deriva una crítica a la exaltación y preponderancia de lo consciente, ante lo cual, Nietzsche opondrá la fuerza de lo inconsciente. *En ese reconocimiento de lo inconsciente entra en juego el reconocimiento del lugar del cuerpo*, en tanto hace una articulación: *inconsciente e instintos*. Con esto, no solo va a destacar la imposibilidad de controlar las pasiones sino también el hecho de que al pretender hacerlo, reprimimos una dimensión vital del sujeto, manifestando con ello, el miedo a la vida misma, al *dolor* y al *placer*. Por esta razón, será desde estas dimensiones que él, resignifique el “fundamento corporal”<sup>206</sup> del sujeto.

Así, frente a tales referentes, dejo aquí delineados los caminos que tomarán tanto las críticas específicas a las concepciones occidentales sobre el cuerpo que hace Nietzsche, como los caminos que tomará en su resignificación y junto con ello, sus implicaciones para la concepción del sujeto, ya que con él, como subraya P. Sloterdijk: “la autonomía del sujeto clásico se había derrumbado.”<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> P. Sloterdijk, *Ibid.*, pp.75-76.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p.130.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p.43.

## CAPITULO II.

### CIENCIA, CIRSTIANISMO E IDEAL.

#### CRITICA NIETZSCHEANA A SUS CONCEPCIONES DEL CUERPO

*“Dans l’histoire de l’érotisme, la religion chrétienne eut ce rôle: elle en fut la condamnation. Dans la mesure où le christianisme régit le monde, il tenta de le libérer de l’érotisme. Mais voulant dégager le résultat final, nous sommes évidemment embrassés.”*<sup>208</sup> George Bataille

En el presente capítulo, profundizaré en las críticas de Nietzsche ya delineadas en el capítulo anterior. Así ubicaré *¿Cuáles son las perspectivas de la cultura occidental sobre el cuerpo que Nietzsche critica?* Frente a esto, como ya lo señalé en la introducción, desarrollaré un primer apartado en el que especificaré las críticas nietzscheanas a la concepción que la filosofía occidental y en especial la *ciencia*, han construido sobre el cuerpo. En un segundo apartado especificaré las críticas del filósofo hacia la concepción que el *cristianismo* ha construido sobre el cuerpo y, en un tercero especificaré la crítica que Nietzsche hace a la construcción de *todo ideal*, como el excluyente fundamental del cuerpo, a partir del cual quedan articuladas sus críticas a la concepción de la ciencia y el cristianismo. En torno a dichas críticas iré señalando las vías de la resignificación nietzscheana pero profundizaré hasta el tercer capítulo en sus propuestas.

#### **2.1 Filosofía occidental y ciencia. El cuerpo como fuente de engaño para el conocimiento del mundo.**

Para abordar la manera en que en la obra de Nietzsche aparecen sus críticas a la concepción que la filosofía y la ciencia han construido sobre el cuerpo, es necesario recordar aquí los giros que van tomando sus preguntas. Así, desde *El Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche critica la concepción que la *filosofía occidental* y la *ciencia* han construido sobre el *cuerpo*. Con respecto a la primera, se referirá, como destaca C. Grave: “no a toda filosofía, sino aquélla que asume su tarea como conocimiento correctivo de lo real y termina

---

<sup>208</sup> G. Bataille, *Les larmes d’eros*, Société des Editions Jean-Jacques Pauvert, París, 1961, p.77.



desprendiéndose de éste: *la filosofía puramente conceptual*.<sup>209</sup> Allí también, será “la ciencia entendida por primera vez como problemática, como cuestionable.”<sup>210</sup> Se trata, en efecto, de la ciencia de su tiempo y ante esta, pregunta: “¿Es quizá el cientificismo solamente un miedo y una evasiva ante el pesimismo? ¿Una refinada y legítima defensa- contra la *verdad*?”<sup>211</sup> Desde ese momento, destaca que el problema de la ciencia no se puede ver a partir de la ciencia misma por lo que él buscará “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*.”<sup>212</sup> Será desde el *arte* que Nietzsche cuestionará la concepción que la ciencia ha construido sobre el cuerpo.

Pero ¿cómo se identifica allí una articulación *arte-cuerpo*? En la obra señalada, Nietzsche va a exaltar, frente a la visión científica del mundo, a la *tragedia ática*, constituida por el apareamiento de *Dionisos* y *Apolo*, dos divinidades que llama también “pulsiones”<sup>213</sup>. En torno a esta, va a destacar que a partir de Sócrates, se excluye al *coro* y a la *música* de la tragedia griega.<sup>214</sup> La música para Nietzsche, como señala Safranski, lo era todo, una realidad que no había de terminar nunca, “lo monstruoso”<sup>215</sup> retomado en el sentido de lo inmenso, lo estremecedor, lo desbordante y conmovedor.<sup>216</sup> El orden de la *música* es para Nietzsche, el orden de lo *dionisiaco* que queda también expulsado de la tragedia, y es a partir de esto que identificó una crítica a la exclusión de la dimensión corporal en los inicios de su pensamiento, misma que poco a poco se fue trazando de manera más clara y evidente. Así, con respecto a la ubicación del problema de la *filosofía* y la *ciencia* en la *obra temprana* del filósofo, encontramos que esta se caracteriza “por fuertes tensiones entre ciencia y arte, imagen y concepto, discurso filosófico, poesía y música.”<sup>217</sup>

Con respecto al giro que toma el pensamiento de Nietzsche a partir de *Humano demasiado humano*, momento denominado por R. Safranski como *etapa positivista*, por L. E de Santiago

---

<sup>209</sup> C. Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ciudad Universitaria, México, 1998, p.84.

<sup>210</sup> NT, OC I, p. 330.

<sup>211</sup> NT, OC I, p. 330.

<sup>212</sup> NT, OC I, p. 330.

<sup>213</sup> NT, OC I, p. 338.

<sup>214</sup> NT, OC I, p. 399.

<sup>215</sup> R. Safranski, *Nietzsche*, Biografía de su pensamiento, Trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores México, S.A. de C.V., 2000. 17

<sup>216</sup> *Ibid.*, p.17.

Guervós como *periodo crítico*, o, por H. Frey como etapa del *espíritu libre*, se destaca en general, que Nietzsche adoptará una nueva postura con respecto a la *ciencia*. Safranski, por ejemplo, afirma que a partir de *Humano, demasiado humano*, el arte se convierte en el problema a tratar y será analizado desde la perspectiva de la *ciencia*, dice que Nietzsche se pronuncia “contra la actitud trágica” y “a favor de la utilidad y la habilidad práctica.”<sup>218</sup> Por su parte, H. Frey señala que en esta época, a partir de una revaloración de la *Ilustración*, la *ciencia* toma un nuevo lugar en el pensamiento de Nietzsche, éste: “se entiende a sí mismo como un *espíritu libre* que ha pactado la paz con la ciencia.”<sup>219</sup> Sus escritos, dice, se transforman en *una escuela de la sospecha* en la que aparece un postura *teórico-cognoscitiva*, sin embargo, remarca ante todo la cualidad de Nietzsche como un *libre pensador* que experimenta y que se aproxima, “a veces, al acervo de las ideas científicas de su época y, a veces, a la libre creación de conceptos.”<sup>220</sup> También Luis E. de Santiago destaca que en dicho periodo, el “arte y el artista se convierten en objeto de la psicología.”<sup>221</sup> En el mismo sentido, Günter Götde exalta la figura de Nietzsche como un psicólogo del desenmascaramiento y plantea que en tal momento, se da una articulación entre ciencia, biología, historia y psicología:

“Der grundlegende Begriff des «Lebens» wird nicht mehr metaphysisch gefaßt, sondern wissenschaftlich, d. h. als biologisch, historisch und psychologisch erfaßbar. Wenn damit die «Wissenschaft» die Vorzugsstellung der bisherigen Metaphysik übernimmt, so bedeutet dies ein Zusammenspiel der drei Komponenten von:

- Analyse als Zergliederung eines Phänomens in ein komplexes und vielschichtiges Beziehungsgefüge,
- Historie als genaue Erforschung der Entstehungsbedingungen eines Phänomens und
- Kritik als Aufdeckung kollektiver und individueller Irrtümer und Illusionen“<sup>222</sup>

---

<sup>217</sup> H. Frey, *Ibid.*, p.80.

<sup>218</sup> R. Safranski, *Ibid.*, p. 209.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p.209.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.211.

<sup>221</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p. 33.

<sup>222</sup> G. Götde, *Nietzsche und Freud. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen <<Entlarvungs->> und <<Tiefenpsychologie>>*, en Johann Figl, *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, wuv- Universitätsverlag, Austria, 1996, p.24 “El término fundamental de <<vida>> ya no se entiende como algo metafísico, sino científico, es decir, biológico, histórico y psicológico. Si en lo anterior se toma lo <<científico>> de la metafísica..., tenemos entonces una interacción de los tres componentes: -análisis de la descomposición de un fenómeno en una estructura de relaciones complejas y múltiples, - la historia como investigación exacta de las condiciones de surgimiento de un fenómeno. – la crítica como descubrimiento de errores e ilusiones colectivos e individuales.” Traducción: Alexander Schmiedel Sigler y Gabriela Aguilar.

Ahora bien, si en la obra temprana el cuerpo se resignifica a partir del arte y con el giro que hace en *Humano demasiado humano* el arte es cuestionado, entonces ¿Nietzsche cuestiona también la relevancia del cuerpo? ó ¿persiste una crítica a la concepción que la ciencia ha construido sobre este? Cabe destacar que para Safranski, el giro que hace Nietzsche con respecto a la *ciencia*, se relaciona directamente con el asunto del *cuerpo*, de su propio cuerpo y de su sufrimiento: “De 1878 a 1880 [a Nietzsche] le había ido especialmente mal. Se produjeron los regulares ataques de tremendos dolores de cabeza, vómitos, mareo, presión en los ojos y disminución de la vista hasta llegar a la ceguera.”<sup>223</sup> A partir de ello, vemos que la ciencia aparecerá como una posibilidad para abordar su propio padecer, manifestado como *cuerpo sufriente*. Al respecto, Luis E. de Santiago Guervós subraya que “Las influencias naturalistas en el pensamiento de Nietzsche determinan la concepción de una estética fundamentada en *lo corporal y fisiológico*.”<sup>224</sup> Estas, le proporcionan elementos de argumentación para un nuevo lenguaje filosófico y su interpretación de los procesos corporales. Por lo anterior, señalo entonces que a partir del primer giro que tiene con respecto a la ciencia, el cuerpo no pierde su significación, por el contrario, es exaltado a partir de la fisiología y paradójicamente, veremos que en lo referente a la manera en que la ciencia concibe al cuerpo, las críticas permanecen vigentes.

Ahora bien, con respecto al cambio que se produce a partir de obras como *La Gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*, Safranski destaca lo siguiente: “el sentimiento trágico-dionisiaco del mundo reaparecen casi, pero sólo <<casi>>”<sup>225</sup>, dice que Nietzsche abogará ahora por “una especie de sistema bicameral de la cultura”<sup>226</sup> señalamiento que deriva del siguiente fragmento:

“algo así como dos cámaras cerebrales, una para percibir la ciencia, otra para captar lo que no es ciencia. Han de estar juntas, sin confusión, separables, e incluso con la posibilidad de cerrarlas. Esto es una exigencia de la salud. En un ámbito está la fuente de fuerza, en el otro el regulador: hay que calentar con ilusiones, acentos unilaterales, pasiones; y con ayuda de la ciencia que conoce hay que evitar las consecuencias malignas y peligrosas de un recalentamiento.”<sup>227</sup>

---

<sup>223</sup> R. Safranski, *Ibid.*, p. 189.

<sup>224</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p. 39.

<sup>225</sup> R. Safranski, p.212

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.212

<sup>227</sup> Citado por R. Safranski, pp. 212-213.

De esta manera, si en el *Nacimiento de la Tragedia*, la *ciencia* es cuestionada desde el arte, después, a partir de *Humano demasiado humano* el arte es puesto en duda desde la perspectiva de la ciencia, en este tercer momento, ciencia y arte parecen tener el mismo lugar en las preguntas de Nietzsche, entonces ¿Qué forma tomará la crítica Nietzscheana a la concepción que la ciencia construye sobre el cuerpo? Y ¿Cómo significará a éste desde la nueva perspectiva? Cabe destacar aquí el planteamiento de Luis E. de Santiago, quien dice que a partir de 1887 se da un *giro estético* que implica una reconciliación de Nietzsche con el arte, la cual manifiesta una perspectiva *circular*: “su punto de partida es el arte dionisiaco y termina con el arte dionisiaco.”<sup>228</sup> Remarca que principalmente en *Zaratustra* el arte va a tomar su fundamento a partir de “funciones orgánicas y fisiológicas.”<sup>229</sup> Y Citando a Gerhardt, enfatiza que en esta época: “se conceptúan las determinaciones estéticas más sublimes como expresión de los *fenómenos corporales*.”<sup>230</sup> Debido a esto, el autor nombra a tal momento, como el de la *fisiología del arte*, en el que el arte sigue siendo *el gran conductor de la vida*, pero con respecto a este, será *el cuerpo el que aparece como hilo conductor*.<sup>231</sup> Así, con respecto a este tercer momento, el cuerpo será exaltado a partir de su fisiología pero también a partir del arte, y más puntualmente de la *danza*. Será entonces desde del baile, que el cuerpo en movimiento develado en el Nacimiento de la Tragedia recobrará su fuerza y también, aunque con una nueva perspectiva, recobrará fuerza la crítica que hace Nietzsche a la concepción de la ciencia sobre el cuerpo. Veamos entonces cómo el filósofo a lo largo de su obra va precisando, moldeando sus críticas como un escultor, o mejor dicho, como un danzante, pues como dice: “Sólo creería en un Dios que supiese danzar.”<sup>232</sup>

A partir de *El Nacimiento de la tragedia*, la crítica a la filosofía y a la ciencia, quedan articuladas con la figura de Sócrates, sin embargo, dicho planteamiento aparece desde lo que se considera como *Escritos preparatorios de <<El nacimiento de la tragedia>>*. De acuerdo con C. Grave, el Sócrates de Nietzsche es un recurso crítico, a la vez criticable, con el que principalmente va a problematizar *una cierta actitud ante la vida*.<sup>233</sup> Se trata de la cultura

---

<sup>228</sup> Ibid., p. 37.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> Ibid. El subrayado es mío.

<sup>231</sup> Ibid.

<sup>232</sup> FP III, 137, p.65.

<sup>233</sup> C. Grave, Ibid., p.76.

alejandrina que: “en un estrechamiento de la vida del hombre: a ésta sólo le confiere dignidad en función de su capacidad y aprovechamiento cognoscitivos.”<sup>234</sup> Así, en la obra de Nietzsche, se trata entonces de un *Sócrates cartesiano*.<sup>235</sup> En la conferencia pronunciada en Basilea el 18 de febrero de 1870, *Sócrates y la tragedia*, Nietzsche pone a Sócrates como precursor de la ciencia, como padre de la *lógica* y traza una línea<sup>236</sup> entre esta, la *ciencia pura* y la *dialéctica*<sup>237</sup>. Señala que la exaltación que hace el filósofo griego de estas, va a provocar un desplazamiento del *drama musical*, lo cual “causo estragos en ese hermoso cuerpo.”<sup>238</sup> También desde aquí, *filosofía y ciencia* quedarán anudadas en su desplazamiento de la *música* y junto con ésta, en su desplazamiento de lo corporal.

Ya para *El Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostiene la relevancia de la *estética* que había sido descalificada por el poder del *discurso teórico-científico* y asocia también a Eurípides con el problema de la exclusión de lo *dionisiaco*.<sup>239</sup> Pero en esta crítica enfatiza que finalmente él, es solo una máscara de Sócrates, por lo que destaca: “la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático.”<sup>240</sup> Al hecho de que Eurípides haya pretendido fundar el drama únicamente sobre lo *apolíneo*, Nietzsche lo llamará, *socratismo estético*: “<<Todo tiene que ser inteligible para ser bello>>”<sup>241</sup> o también “*racionalismo ingenuo* en lo ético. Todo tiene que ser *consciente* para ser ético.”<sup>242</sup> Esa consideración es para el filósofo, el error de privilegiar el: “penetrante proceso crítico, de aquella temeraria confianza en el entendimiento.”<sup>243</sup> De esta manera, critica tanto a Eurípides como a Sócrates por hacer una exaltación de lo *Apolíneo* y acentúa que con el segundo:

“el pensamiento filosófico crece tanto que se sobrepone al arte y lo obliga a una estrecha sujeción al tronco de la dialéctica. En el esquematismo lógico la tendencia *apolínea* se ha transformado en crisálida: del mismo modo que en Eurípides tuvimos de percibir algo análogo y, además, una traducción de lo *dionisiaco* al afecto naturalista.”<sup>244</sup>

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>236</sup> Sobre esta articulación C. Grave señala que: “con demasiada simplicidad Nietzsche identifica lógica y dialéctica tomándolas a ambas sólo como la operación mental productora de conceptos que al mismo tiempo que conocer pretenden corregir lo que es.” *Ibid.*, p. 83.

<sup>237</sup> ST, OC I, p. 458.

<sup>238</sup> ST, OC I, p. 458.

<sup>239</sup> NT, OC I, p. 383.

<sup>240</sup> NT, OC I, p. 384.

<sup>241</sup> NT, OC I, p. 385.

<sup>242</sup> FP I, 1[106], p. 85.

<sup>243</sup> NT, OC I, p. 385.

<sup>244</sup> NT, OC I, p. 392.

Pero ¿de qué manera explica Nietzsche esa exclusión de lo dionisiaco y cómo se articula esto con la exclusión del cuerpo a partir de la filosofía, la lógica y la ciencia? Había señalado al inicio, que es a partir del *desplazamiento del drama musical* que se da una exclusión de lo corporal, pero Nietzsche precisa esto aún más y lo puntualiza a partir del *cambio de posición del coro*.<sup>245</sup> Al sustituir frases por el coro, Eurípides desplaza a la música, pero ¿cómo se articula la exclusión del coro con la exclusión de lo dionisiaco y de la dimensión del cuerpo? Sobre esta pregunta cabe destacar la manera en que la concepción nietzscheana de la música, refleja la influencia de Schopenhauer, quien ya relacionaba a la música con lo sensible y por tanto con el cuerpo. Herbert Frey destaca que al considerar a la música como el arte no figurativo, Nietzsche se adhiere a Schopenhauer, porque para él, la música glorifica a la voluntad misma “de igual manera que el verdadero mundo sensorial es la voluntad objetivizada, al igual que ésta sería música, objetivizada, materializada”<sup>246</sup> Así, desde Schopenhauer hay una articulación *música-cuerpo*, pero veamos la manera en que Nietzsche lo retoma para establecer una conexión entre ellos:

“Pues, como se dijo, la música se diferencia de todas las demás artes en que ella no es copia del fenómeno, o, más exactamente, de la objetividad adecuada de la voluntad, sino, de manera inmediata, copia de la voluntad misma, y, por tanto, representa, con respecto a todo lo físico del mundo, lo metafísico, y con respecto a todo fenómeno, la cosa en sí. Se podría, según esto, llamar al mundo tanto música hecha cuerpo como voluntad hecha cuerpo.”<sup>247</sup>

Entonces, con respecto al lugar que ocupa el *coro* en esa *música hecha cuerpo*, Safranski va a remarcar que justamente este es el que sobrevivirá a los individuos ante el acontecer colectivo, y dice: “De pronto suena la música, el canto rítmico del coro, que pone en movimiento los cuerpos de los cantantes y de los oyentes. (...) es como si de la vida y acción de este estado de ánimo naciera la visión común.”<sup>248</sup> Es a través de los cuerpos en movimiento que se produce la disolución de lo individual, es desde la música y el coro que se resignifica al cuerpo. Ya desde un escrito realizado en 1870, titulado *La visión dionisiaca del mundo*, Nietzsche esclarece quién es *Dionisos* y cómo este remite a lo *corporal*. En primer lugar, enfatiza el origen asiático de Dionisos: “originalmente sólo Apolo es un dios artístico en Grecia, y su poder fue el que a Dionisos, que irrumpía desde Asia, lo moderó a tal medida que

---

<sup>245</sup> NT, OC I, p. 393. El subrayado es mío.

<sup>246</sup> H. Frey, *Ibid.*, p.104-105.

<sup>247</sup> NT, OC I, p. 401.

<sup>248</sup> R. Safranski, *Ibid.*, p.63-64

pudo surgir la alianza fraterna más hermosa.”<sup>249</sup> Desde este escrito, Nietzsche va remarcando que Dionisos tiene que ver con la dimensión corporal, porque remite al *canto, a la excitación de la voz y el movimiento*:

“El canto y la mímica de las masas así excitadas, en las que la naturaleza ha conseguido tener voz y movimiento, fueron para el mundo de la Gracia de Homero algo completamente nuevo e inaudito; para ese mundo aquello era algo oriental, sobre lo que tuvo primero que imponerse con su enorme fuerza rítmica y figurativa.”<sup>250</sup>

Más adelante, remarca la manera en que esa *excitación corporal* fue sometida a la forma: “Ésta es la imagen del Dioniso recreado, salvado por Apolo de su desgarramiento asiático.”<sup>251</sup> El Dioniso que viene de oriente, remite a dimensiones *corporales* como *el placer supremo, el grito, los gemidos, los afectos, los dolores*<sup>252</sup>, y también con *la náusea de lo absurdo*.<sup>253</sup> Y si quedara duda de la referencia a lo corporal a partir de lo que llama placer supremo, o afectos, pregunto ¿puede haber acaso algo más evidentemente corporal que la *náusea*? Es así como Nietzsche nos sugiere una articulación de lo *Dionisiaco con el cuerpo*, desde la que exalta las líneas a partir de las cuales revalorizó a éste a lo largo de su pensamiento, es decir: el *placer* y el *dolor*.

Pero entonces, si lo dionisiaco remite a lo corporal ¿cómo aparecerá éste en la tragedia? Con respecto a la constitución de la tragedia, Nietzsche destaca que “el límite de la <<poesía>> se determina en la expresividad del sentimiento.”<sup>254</sup> Pregunta ¿De qué manera, así pues, se comunica el sentimiento?<sup>255</sup> Solo será a partir de la unión de *Dionisos* con *Apolo* que lo corporal se puede simbolizar, justamente en esa expresividad del sentimiento es que se exalta el lugar del cuerpo, su relación con lo Dionisiaco y la música. Dicha expresión va a estar dada para Nietzsche, a través del *lenguaje de los gestos*:

“¿Qué significado tiene el lenguaje de los gestos? Es un lenguaje de símbolos universalmente comprensible, formas de movimientos reflejos. El *ojo* deduce inmediatamente el estado que genera el gesto. Lo mismo sucede con los sonidos instintivos. El oído deduce inmediatamente. Estos sonidos son símbolos.”<sup>256</sup>

---

<sup>249</sup> VD, OC I, p. 462.

<sup>250</sup> VD, OC I, p. 464.

<sup>251</sup> VD, OC I, p. 465.

<sup>252</sup> VD, OC I, p. 464.

<sup>253</sup> VD, OC I, p. 469.

<sup>254</sup> VD, OC I, p. 472.

<sup>255</sup> VD, OC I, p. 472.

<sup>256</sup> FP I, 3[18], p. 102.

El *gesto* se nos presenta entonces como el elemento articulador de lo *dionisiaco* y la *música*, pero no solo remite al *cuerpo* del que comunica el sentimiento, sino también del vidente, sobre el que Nietzsche se encarga de describirnos tan meticulosamente los procesos fisiológicos por los que atraviesa: “por lo general el vidente siente una inervación simpática de las mismas partes de la cara o de los mismos miembros cuyo movimiento el percibe.”<sup>257</sup>. Vale la pena destacar al respecto que, la exaltación que se hace del cuerpo a partir de la *fisiología*, se hace presente desde sus primeros escritos. Así, el filósofo exalta la dimensión *corporal* a través del *gesto*, pero también y muy particularmente, a través del *sonido*, he aquí el lugar que le da a cada una de estas dimensiones corporales:

“Los sentimientos son aspiraciones y representaciones de naturaleza inconsciente. La representación se simboliza en el gesto, la aspiración en el sonido. Pero las aspiraciones se simbolizan como placer o displacer, en sus diversas formas. Estas formas son aquellas de las que el sonido es símbolo. Las formas del dolor (un estremecimiento inmediato) golpean, producen calambres, pinchan, cortan muerden, cosquillean. Hay que distinguir entre placer o displacer y percepción sensible. El placer siempre *uno*, formas intermitentes de voluntad-Rítmica. Cantidad de la voluntad-Dinámica. Esencia-Armonía.”<sup>258</sup>

A partir de este fragmento, se puede identificar más claramente qué entiende Nietzsche por *gesto*, todo lo que señala implica a un cuerpo actuante, el cuerpo en movimiento, el cuerpo en su sentir, el cuerpo que golpea, que se estremece, que muerde, pero también que suena, que tiene un ritmo y que a través de su sonido habla de lo inconsciente, del placer y del displacer. Veamos ahora como se articulan el *gesto* y la *voz* en el arte dionisiaco:

“Ahora captamos la significación del lenguaje de los gestos y del lenguaje del sonido para la *obra de arte dionisiaca*. En el primitivo ditirambo primaveral del pueblo el ser humano quiere expresarse no como individuo, sino como *ser humano genérico*. El que él deja de ser un ser humano individual, eso se expresa mediante el simbolismo del ojo, mediante el lenguaje de los gestos, de tal manera que él, en cuanto *sátiro*, en cuanto ser natural entre seres naturales, habla con gestos, y, ciertamente, con el lenguaje intensificado de los gestos, con el *gesto del baile*. Mediante el sonido, sin embargo, dice los pensamientos más íntimos de la naturaleza: aquí se hace inmediatamente comprensible no es sólo el genio de la especie, como en el *gesto*, sino el genio de la existencia en sí, la voluntad. Así pues, con el gesto permanece dentro de los límites del género, es decir, del mundo fenoménico, pero con el sonido disuelve, por así decirlo, el mundo fenoménico hasta alcanzar su unidad originaria, el mundo de Maya desaparece ante el mágico hechizo del sonido.”<sup>259</sup>

Nietzsche remarca que el lenguaje intensificado de los gestos es *el gesto del baile*, cuerpo en movimiento que desplaza a la individualidad para evidenciar su ser “natural”. Con respecto a esto, Luis E. de Santiago subraya el sentido estético de la danza y su *valor transformativo*, en

---

<sup>257</sup> VD, OC I, p. 473.

<sup>258</sup> FP I, 3[19], p. 102.



tanto, va a ser a través de esta, que el cuerpo “se emancipa de la necesidad que lo había constreñido a conquistarse un mundo regular y compacto de abstracciones.”<sup>260</sup> Así, refiriéndose a las pautas de la primera estética de Nietzsche, este autor enfatiza que: “en el fondo es el cuerpo el que se eleva con la danza a un lugar privilegiado.”<sup>261</sup>

Aunado a esto, cabe destacar la distinción que plantea Safranski entre la significación que da Nietzsche al baile y el abordaje que hace la filología clásica de este. El autor señala que si bien en 1870 Nietzsche se mantiene en el marco de la filología y su concepción del baile se relaciona con lo planteado por Karl Ottfried Müller (1857) en *Historia de la literatura griega*, donde se describen “instructivos detalles, por ejemplo, del revestimiento de los danzantes con pieles de macho cabrío y de corzo.”<sup>262</sup>, la diferencia estriba en que, frente a tales descripciones, Nietzsche no marca un tono de distancia, sino por el contrario, dice, intenta introducirse en el delirio, describe los éxtasis y excesos de la multitud excitada.<sup>263</sup> Así, en el abordaje que hace nuestro filósofo del baile, se trata entonces de remarcar “el excitado cuerpo colectivo,”<sup>264</sup> de hacer una interpretación de su presente y no: “una interpretación adecuada del pasado.”<sup>265</sup> Se trata de *significar al cuerpo, encarnarlo y actualizarlo a través del baile*. Este, de acuerdo con Ruth Padel, implicaba para los griegos, tanto el caos como el orden. Por un lado, tenemos la danza asociada a *pitylos*, que significa *golpe* o *latido*, *punzadas irregulares*<sup>266</sup> y que remite a lo siguiente:

“En tal movimiento salvaje, <<el miedo está junto al corazón, dispuesto a cantar y a danzar dominado por la cólera>> Las locas contorsiones de la mente y el cuerpo son inarmónicas, carentes de ritmo, pero se asemejan a una <<danza>> desordenada.”<sup>267</sup>

Por otro lado, tenemos a la danza que aparece como unión. *Khorós* significaba *danza*<sup>268</sup> y ésta a su vez, significa *orden*:

---

<sup>259</sup> VD, OC I, pp. 474-475.

<sup>260</sup> Luis E. de Santiago, *Ibíd.*, p.513

<sup>261</sup> *Ibíd.*, p.510.

<sup>262</sup> R. Safranski, *Ibíd.*, p.62

<sup>263</sup> *Ibíd.*

<sup>264</sup> *Ibíd.*, p.63

<sup>265</sup> H. Frey, *La visión trágica del mundo de Nietzsche*, *Ibíd.*, p.79.

<sup>266</sup> R. Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Trad. Gladys Rosemberg, Sexto Piso Editorial, México, 2005, p.201.

<sup>267</sup> *Ibíd.*, p.203

<sup>268</sup> *Ibíd.*

“nuestro simple <<danzar>> significa: <<danzar en un coro>>, tomar parte en la más fundamental imagen griega de la sociedad armónica, basada, como la danza del coro y la sociedad misma, en el ritual.”<sup>269</sup>

A partir de lo anterior, R. Padel especifica que la estructura musical *violenta* (actor individual) y *ordenada* (coro plural), constituyen la base de la tensión trágica.<sup>270</sup> Esto es lo que Nietzsche parece exaltar también a partir de su abordaje del baile. Pero entonces, si en *el gesto de la danza*<sup>271</sup>, el cuerpo en movimiento desplaza a la individualidad para evidenciar su ser “natural”, será la *voz, el sonido del cuerpo*, a través de lo cual lo más íntimo de este se develara, gesto, baile y voz, remiten al cuerpo actuante y sonante. Para Nietzsche, el sonido se convierte en música y la fuerza de la armonía se manifiesta en el *grito y contragruto*.<sup>272</sup> Así, destacará a la voz, el sonido y el grito, como corporalidad articuladora de la expresión de los afectos:

“En la elevación del afecto la esencia se manifiesta de un modo más claro, por eso resalta también más el símbolo, el sonido. El recitado es, en cierta medida, un retorno a la naturaleza, y siempre el producto de una excitación más elevada. Sin embargo, ahora tenemos un nuevo elemento: la sucesión de las palabras debe ser símbolo de un proceso: el ritmo, el dinamismo, la armonía vuelven a resultar potenciadamente necesarios.”<sup>273</sup>

Para Nietzsche entonces el grito, el cuerpo, como la música, tiene ritmo, dinamismo y armonía. En su existir, la esencia de la naturaleza va a expresarse con la máxima energía física, por el gesto del baile y por la embriaguez sentimental del sonido, a lo cual denomina: el *simbolismo corporal entero*.<sup>274</sup> Así, enfatizo entonces que a partir de los denominados *Escritos preparatorios* y de su primer obra publicada, Nietzsche plantea que al expulsar al coro de la tragedia, se expulsa a la constitución *Dionisiaca* de ésta y junto con ella al cuerpo: al *gesto, al baile, a la voz, al grito: al simbolismo corporal entero*. Pues para Nietzsche, la música surge desde lo profundo de la tierra “pero debe pasar por el cuerpo para <<expresar en símbolos>> el ser mismo de la naturaleza.”<sup>275</sup>

Cabe subrayar que el problema que destaca Nietzsche, no es sólo que se haya dado tal exclusión, sino que “el influjo de Sócrates se ha extendido sobre la posteridad, no sólo hasta

---

<sup>269</sup> Ibid., p. 204

<sup>270</sup> Ibid., p.205.

<sup>271</sup> FP I, 3 [12] p. 101

<sup>272</sup> FP I, 3 [16] p. 101.

<sup>273</sup> FP I, 3 [16] p. 101.

<sup>274</sup> VD, OC I, p. 476.

<sup>275</sup> Luis E. de Santiago, Ibid., p.512.

este momento, sino más aún, para todo el futuro, como una sombra que se hace cada vez mayor en el sol del atardecer.”<sup>276</sup>

Dicha exclusión perdura hasta nuestros días y se vuelve un *ideal* bajo la figura de aquello con lo que Nietzsche identifica a Sócrates con “el tipo del *ser humano teórico*”<sup>277</sup> que se contrapone a la figura del *artista*. El filósofo considera que con Sócrates se enfatiza la creencia de que:

“siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar alcanza los abismos más hondos del ser, y que el pensar está en condiciones no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia.”<sup>278</sup>

Este *hombre teórico* “cree en una corrección del mundo por medio del saber, en una vida guiada por la ciencia”<sup>279</sup>. Se puede decir que desde esta visión teórica, parte de lo que hay que corregir remite a lo incómodo del cuerpo que irrumpe contra su ideal, y todo lo que de él devenga, incluso el dolor, parece poderse eliminar, pues se crea “la ilusión de poder curar con él (el conocer) la herida eterna del existir.”<sup>280</sup> Por eso, contra el dolor, como acentúa Sloterdijk, la *modernidad teórico-moral*, recurre a un “analgésico universal progresivo.”<sup>281</sup>

Esta perspectiva del *hombre teórico* que excluye al *simbolismo corporal*, se convierte para Nietzsche, también en el *ideal* de mundo moderno:

“Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y conoce como ideal el *ser humano teórico*, equipado con las fuerzas cognoscitivas supremas, que trabaja al servicio de la ciencia, un tipo humano cuya imagen primordial y cuyo antecesor es Sócrates. Todos nuestros medios educativos están originariamente involucrados en ese ideal”<sup>282</sup>

En esta referencia vemos señalada su crítica al hombre teórico que excluye al cuerpo de su consideración del mundo, pero también, problematiza que éste se vuelve un ideal para el mundo moderno. Veamos ahora la manera en que contrapone la consideración teórica que remite a la visión de la ciencia con la consideración trágica del mundo:

---

<sup>276</sup> NT, OC I, p. 395.

<sup>277</sup> NT, OC I, pp. 395-396.

<sup>278</sup> NT, OC I, p. 396.

<sup>279</sup> NT, OC I, p. 408.

<sup>280</sup> NT, OC I, p. 409.

<sup>281</sup> P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, Ibid., p.159.

<sup>282</sup> NT, OC I, p. 409.

“Si la pulsión dialéctica hacia el saber y hacia el optimismo de la ciencia obligó a la tragedia antigua a salirse de su camino, habría que inferir entonces de este hecho una lucha eterna entre *la consideración teórica* y *la consideración trágica del mundo*; y sólo después de que el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite, y de que su pretensión de validez universal esté aniquilada por las demostración de esos límites, sería lícito esperar un renacimiento de la tragedia”<sup>283</sup>

A pesar de que Nietzsche enfatizó que esta consideración teórica sobre el mundo -y junto con ella la exclusión de la dimensión corporal-, se constituye como un ideal, destaca también que tal hecho no significa la desaparición total de la visión trágica y dice:

“Yo no quiero decir que el espíritu importuno de lo no-dionisiaco destruyera en todas partes y de una manera completa la consideración trágica del mundo: lo único que sabemos es que ésta tuvo que huir del arte y refugiarse, por así decirlo, en el inframundo, sufriendo una degeneración que la convirtió en culto secreto.”<sup>284</sup>

Frente a la prevalencia del *ideal del hombre teórico*, Nietzsche va a considerar que la *visión trágica del mundo* no se ha extinguido y reconoce en Schopenhauer, en cierta medida, un regreso de ésta:

“Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a designar trágica: cuya característica más importante es que el lugar de la ciencia como meta suprema lo ocupa la sabiduría, la cual, sin caer en los engaños de las seductoras desviaciones de las ciencias, se dirige con mirada inalterada hacia la imagen total del mundo y en ésta intenta tomar con simpática sensación de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio.”<sup>285</sup>

El regreso a lo *trágico* Nietzsche lo identifica en el cuestionamiento a la *ciencia moderna* y su visión del mundo, que implica en parte una exclusión o minimización de lo corporal, del placer y del dolor, pues como ya se había señalado, una de las pretensiones de tal ciencia, es: *poder curar la herida eterna del existir*. Por eso, con respecto al lugar de Schopenhauer, Savater señala que entre las aportaciones que éste hace al pensamiento de Nietzsche está “la constatación de que la inteligencia no es más que una herramienta manejada por los instintos.”<sup>286</sup> Será precisamente en el reconocimiento del *sufrimiento* que hace Schopenhauer, a partir de lo cual Nietzsche identifica el surgimiento de lo trágico, de una resignificación del cuerpo, ya que de acuerdo con el primero: “Incluso cabría decir que todo el mundo precisa en todo momento de una dosis de preocupación, dolor o precariedad, tal y como precisa el barco

---

<sup>283</sup> NT, OC I, p. 405.

<sup>284</sup> NT, OC I, p. 407.

<sup>285</sup> NT, OC I, p. 410-411.

<sup>286</sup> F. Savater, *Ibíd.*, p.44.

del lastre para navegar con rumbo firme y sereno.”<sup>287</sup> Así, la exclusión del dolor será identificada por Nietzsche como el problema de la cultura moderna y del hombre moderno:

“el sufrimiento primordial de la cultura moderna, y que consiste en que el ser humano teórico se asusta de sus consecuencias, e, insatisfecho, no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente de hielo de la existencia (...) Siente él, además, que una cultura que se ha construido sobre el principio de la ciencia tiene que perecer cuando comienza a volverse *ilógica*, es decir, a rehuir sus consecuencias. ...el ser humano moderno-...sigue siendo, en efecto, el eternamente hambriento, el <<crítico>> sin placer ni fuerza, el ser humano alejandrino, que en el fondo es un bibliotecario y un corrector y que por el polvo de los libros y las erratas de imprenta se queda miserablemente ciego”<sup>288</sup>

Esta crítica de Nietzsche y su visión de Sócrates, persisten hasta el final de sus días en *Ecce Homo*, allí reitera también el señalamiento de un desplazamiento de lo corporal, por una exaltación de la razón: “Sócrates, reconocido por primera vez como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. <<Racionalidad>> *contra* instinto.”<sup>289</sup> Así, el problema del hombre moderno, es a fin de cuentas su exaltación de lo *apolíneo*, pero como subraya C. Grave, Nietzsche “no propone, como cultura de los tiempos por venir, la imposición ni el dominio de la cultura trágica. Reclama, eso sí, el derecho de ésta a existir en un mundo donde la vida, hasta ahora, se moldea a partir del ideal del hombre teórico.”<sup>290</sup> Aunado a todo ello, lo que Nietzsche señala es el desconocimiento de lo *corporal* que lo constituye.

Destaco que en su obra temprana, Nietzsche articula con la figura de Sócrates a la filosofía y la ciencia, problematizando desde allí, cómo estas excluyen a la dimensión corporal como esencial en la experiencia del mundo, de su conocimiento, de su sentir, en pocas palabras, *de la vida*, señalando a fin de cuentas que “La *sabiduría* es independiente del saber de la ciencia.”<sup>291</sup> La diferencia entre el artista y el filósofo planteada por Nietzsche, radica en que “el artista dice sí a la ficción indispensable y con ello *da un voto por la vida*, el filósofo, como hombre teórico, se suprime a sí mismo mediante el conocimiento.”<sup>292</sup>

---

<sup>287</sup> A. Schopenhauer, *Meditaciones sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Trad. Carmen García Trevijano, Ed. Tecnos, Madrid, 2002, p.22.

<sup>288</sup> NT, OC I, pp. 411-412.

<sup>289</sup> EH, p.86.

<sup>290</sup> C. Grave, *Ibíd*, p.90.

<sup>291</sup> FP I, 29 [220], p. 548.

<sup>292</sup> H. Frey, *Ibíd*, p.67. El subrayado es mío.

Pero entonces *¿qué pasará con éstas críticas a partir del giro que toma en torno a la obra de Humano demasiado humano?* Y *¿desde dónde se resignificará el lugar del cuerpo?* Sobre este periodo de transición, Safranski señala que con respecto a la música: “Nietzsche somete a juicio con todo rigor el arte y su pasión por él. Ni siquiera exceptúa su amor a la música.”<sup>293</sup> Remarca entonces que el filósofo lleva a cabo “el experimento del enfriamiento”<sup>294</sup> pero que, sin embargo, deja ver que sus reflexiones son una transición:

“algunas veces se oye la pregunta recelosa: *¿hasta dónde podremos caminar con el espíritu de la ciencia sin ir a parar a ningún desierto?* La curiosidad científica al principio es indudablemente refrescante, vivificante, liberadora. Pero las verdades a las que nos hemos acostumbrado carecen de alegría.”<sup>295</sup>

Es decir, su nueva posición no implica una “fe” en la ciencia, en su relación con la Ilustración, no se trata propiamente de la Ilustración francesa, sino que “descubrió ya anteriormente una fase de Ilustración en la Antigüedad, vinculada con los estoicos y el nombre de Epicuro.”<sup>296</sup> Ahora no será el énfasis en los filósofos presocráticos, sino la filosofía helenística aunada a una *preocupación por una autoformación cotidiana*.<sup>297</sup> Será también a partir de esta preocupación que Nietzsche modificará su posición con respecto a Sócrates, aquí, éste aparece “como paradigma de una conducción de vida filosófica.”<sup>298</sup> Porque en esta época “favorecía más el modo de vida filosófico que la obra producida.”<sup>299</sup> La *vida cotidiana* se vuelve el centro de la pregunta, junto con ella, el cuerpo se nos revela como la dimensión a partir de la cual Nietzsche busca reiterar nuestra existencia encarnada.

En este tiempo, Nietzsche *replanteó el concepto tradicional de la ciencia* en la que la razón se toma como guía central. Es por ello que con respecto a dicha transición, Luis E. de Santiago pregunta: *¿Se da realmente un cambio tan profundo como parece?* Frente a esto, responde:

“El modo de pensar metafísico es sustituido por un modo de pensar genético y psicológico, pero en líneas generales no cambia la imagen que tiene del mundo como caos, (...) la ciencia contribuye también a desempeñar la tarea de hacer más soportable la vida, y al arte se le atribuye otras funciones: expresivas, cognoscitivas, comunicativas.”<sup>300</sup>

---

<sup>293</sup> R. Safranski, *Ibíd.*, p.211

<sup>294</sup> *Ibíd.*, p.212

<sup>295</sup> *Ibíd.*

<sup>296</sup> *Ibíd.*, p.144

<sup>297</sup> *Ibíd.*, 160.

<sup>298</sup> *Ibíd.*, p.162.

<sup>299</sup> *Ibíd.*, p.163.

<sup>300</sup> Luis E. de Santiago, *Ibíd.*, p. 35

Aunado a lo anterior, a partir del giro que se da en *Humano demasiado humano*, Nietzsche sostiene y delinea de manera más clara su crítica a la concepción que la filosofía y la ciencia han generado sobre el cuerpo. Pero entonces *¿qué lugar tendrá ahora éste, que en un primer momento tomó su importancia a partir de la música, la danza y el gesto?* Con respecto a esto, Luis E. de Santiago señala que también en esta época, Nietzsche “vincula la expresión corporal y el gesto con lo originario”<sup>301</sup> Si en la obra temprana el *gesto* se destaca desde el *arte*, a partir del nuevo giro está “comprendido a un nivel esencialmente muscular y comunicado por el aspecto visual de la figura humana”<sup>302</sup> Es entonces que la fisiología toma un papel fundamental, o como señala Luis E. de Santiago, la *perspectiva fisiológica del arte* aparece como una proyección de su estética *dionisiaca*.<sup>303</sup> Así, en la denominada época positivista, ilustrada, o del espíritu libre, Nietzsche exaltará la importancia de la *fisiología* y con ello también la importancia del cuerpo.

Cabe ahora preguntarse sobre *¿cómo se ubican a partir del segundo momento las críticas a tratar?* Paradójicamente, con respecto a la ciencia, las referencias de una crítica puntual sobre la visión que ésta tiene del cuerpo, se concentran en *Aurora (1881)* y, al igual que con respecto a la filosofía, en *la Gaya Ciencia (1882)*. Digo paradójicamente, porque de acuerdo con la nominación general anteriormente señalada, en estas obras Nietzsche establece un pacto con la ciencia, pero como nos manifiestan sus escritos, su concepto de ciencia no es el positivista. De esta manera, en *la Gaya Ciencia (1882)* se encuentra uno de los señalamientos más relevantes de su crítica. En ella, especialmente remarca el *malentendido* que la *filosofía* ha tenido del *cuerpo*, haciendo también una especificación sobre la metafísica. Tal planteamiento aparece en la segunda parte del prólogo a la segunda edición:

“(…) El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual se practica en una escala aterradora –y muchas veces me he preguntado si la filosofía en términos generales no ha sido mera interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*. Tras los más altos juicios de valor que han regido hasta ahora la historia del pensamiento se ocultan *malentendidos de la constitución física*, sea de individuos, de clases o de las razas enteras. Todas esas audaces locuras de la *metafísica*, en particular sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, cabe considerarlas por lo pronto, en todos los casos, como síntomas de cuerpos determinados; y si tales afirmaciones o negaciones del mundo no tienen en general la menor importancia desde el punto de vista científico, encierran, sin embargo, sugerencias muy valiosas para el historiador y el psicólogo, como *síntomas*, repito, *del cuerpo*, de su medro o desmedro, su plenitud, poder, y soberanía en la historia o bien sus inhibiciones, cansancios,

---

<sup>301</sup> Ibid., p.513

<sup>302</sup> Ibid., p.513-514.

<sup>303</sup> Ibid., p.479.

empobrecimientos, su presentimiento del fin, de su voluntad de fin. Espero todavía que un *médico filósofico*, en el sentido excepcional de la palabra –uno al que incumba dilucidar al problema de la salud colectiva del pueblo, época, raza y humanidad –tendrá algún día la valentía de llevar al extremo mi sospecha y aventurar la tesis de que *en todo el filosofar nunca se ha tratado de la <<verdad>>, sino de algo muy diferente, digamos, de salud, porvenir, crecimiento, poder, vida....*”<sup>304</sup>

Este prólogo resulta fundamental porque en él se articulan diversos elementos que aquí se han destacado para argumentar la importancia que tiene el cuerpo en la filosofía nietzscheana. En primer lugar, encontramos el señalamiento sobre la necesidad de, en pro de un “ideal”, encubrir, tapar, esconder el orden de lo corporal, que aparece primeramente como “necesidades fisiológicas”. En torno a la importancia de la *fisiología*, Luis E. de Santiago subraya el contexto de las investigaciones fisiológicas que pudieron haber influido en este segundo momento y retoma el señalamiento hecho por Pfothenauer en torno a que “la recepción de Nietzsche de los resultados de las investigaciones científicas en ciencias naturales es, ciertamente muy intensa, pero también es <<selectiva y parcial>>.”<sup>305</sup> El autor señala que el acercamiento de Nietzsche a las ciencias experimentales se puede confirmar mediante la ubicación de los libros sobre ciencia naturales que leía en tal periodo y a los cuales se tiene acceso mediante el registro de la biblioteca de la Universidad de Basilea.

Como lo señalé en la introducción, cabe destacar que si bien estas influencias se vuelven centrales en los años cercanos a la obra de *Humano demasiado humano*, también tuvieron importancia en la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo desde sus escritos tempranos. Así, por ejemplo, como señala L. E de Santiago en sus notas al fragmento 26 [12] escrito en la primavera de 1873, en este se refleja “la sugerencia de una teoría de los átomos temporales, como fundamento de una teoría de la percepción,”<sup>306</sup> misma que Nietzsche concluye a partir de sus lecturas de Spir, Boscovich y Zölner.<sup>307</sup> En dicho fragmento el filósofo señala que:

“Así pues, habría que pensar que la esencia de un cuerpo está constituida por *puntos temporales distintos*, es decir, por aquel único punto dispuesto en determinados intervalos. Entre uno y otro intervalo temporal hay lugar todavía para infinitos puntos temporales: por consiguiente, se podría pensar que en todo un mundo de cuerpos, todos sustentados por un único punto, pero de tal manera que nosotros disociemos los cuerpos en líneas temporales discontinuas. (...) En esto nuestros cuerpos son imaginados. No existe entonces ninguna otra contigüidad más que en la representación. Toda contigüidad sería deducida y representada. Las leyes del espacio serían completamente arbitrarias y no garantizarían la existencia del espacio. El número de veces y el

---

<sup>304</sup> GC, p.52.

<sup>305</sup> Luis E. de Santiago, *Ibíd.*, p.488.

<sup>306</sup> FP I, p. 54.

<sup>307</sup> FP I, p. 456.



tipo de serie de dicho punto reiterado constituyen el cuerpo. La realidad del mundo consistiría entonces en un punto permanente. La multiplicidad surgiría por el hecho de que había seres capaces de representación, que pensarían este punto repetido en intervalos de tiempo muy breves: seres que tomarían este punto como no idéntico en diferentes momentos, y considerarían luego estos puntos simultáneamente. (...)

*Teoría de los átomos temporales.*

Es posible: 1) Reducir el mundo dado a una concepción atomista puntual del espacio, 2) volver a reducir ésta a una concepción atomista del tiempo, 3) la concepción atomista del tiempo finalmente coincide con una teoría de la sensación. El *punto temporal dinámico* es idéntico al *punto de la sensación*. Pues no hay simultaneidad de las sensaciones.”

Aquí Nietzsche deja ver su concepción sobre la sensación y la percepción, pero también podemos ubicar cómo se articula ésta, con la idea de la multiplicidad corporal sobre la que profundizaré en el siguiente capítulo.<sup>308</sup> Aunado a ello, en el fragmento 19 [59], escrito entre el verano de 1872 y comienzos de 1873, retoma a Zöllner y establece una relación entre la sensación y la voluntad: “Si todo es debido a la sensación, nosotros tenemos una interrelación de centros de centros sensoriales muy pequeños, más grandes y grandísimos. A este complejo de sensaciones, más o menos grande, se le podría llamar <<voluntad>>”<sup>309</sup> Las influencias de las lecturas de Zöllner aparecen también en sus reflexiones sobre la relación sensación-memoria-conciencia y sobre el placer-displacer, que como ya señalé, son el eje desde el cual Nietzsche plantea su concepción del cuerpo. Así, en el fragmento 19 [161], escrito en la misma época del fragmento anterior, dice:

“La conciencia comienza con la sensación de la causalidad, es decir, la memoria es anterior a la conciencia. (...) La inviolabilidad de las leyes de la naturaleza significa: sensación y memoria están en la esencia de las cosas. Que una materia, en contacto con otra, decida precisamente de una determinada manera, es una cuestión de memoria y sensación. En un momento dado, ella lo ha *aprendido*, es decir, las actividades de la materia son *leyes gradualmente constituidas*. Pero entonces la decisión tiene que ser dictada por el placer y el displacer. Ahora bien, si placer, displacer, sensación, memoria, movimiento reflejo pertenecen a la esencia de la materia, entonces *el conocimiento del hombre penetra mucho más profundamente en la esencia de las cosas*. Toda la *lógica* se resuelve entonces en la naturaleza en un sistema de *placer y displacer*. Todo se aferra al placer y huye del displacer, esas son las eternas leyes de la naturaleza.”<sup>310</sup>

Una de los aspectos más relevantes a destacar a partir de aquí, es que nuevamente Nietzsche pone como punto de referencia para la acción a la sensación, el placer y el displacer, teniendo la conciencia con respecto a estos, un lugar secundario. Finalmente, en lo que respecta a los argumentos que estos autores aportan a Nietzsche para su concepción del cuerpo en sus primeros escritos, tenemos que, por ejemplo, en el fragmento 19 [107], de acuerdo con lo que

---

<sup>308</sup> FP I, 26 [12], pp. 456-458.

<sup>309</sup> FP I, 19 [159], p. 379.

<sup>310</sup> FP I, 19 [161], pp. 379-380.

señala en las notas L. E. de Santiago, Nietzsche utiliza una terminología que asume de Zöllner y de Helmholtz,<sup>311</sup> ésta, remite principalmente a la noción de *inconsciente*, a su relación con los *instintos* y, por lo tanto, a la resignificación del cuerpo que he señalado en torno al trabajo de *El nacimiento de la tragedia* y también de sus *Escritos preparatorios*:

“Las *inferencias* inconscientes despiertan mis sospechas: se tratará de ese tránsito de una *imagen a otra*: la última imagen alcanzada actúa entonces como estímulo y motivo. El pensamiento inconsciente debe realizarse sin conceptos y, por lo tanto, por *intuiciones*. (...) Los instintos parecen ser también un tal pensamiento de imágenes, que en definitiva se convierte en estímulo y motivo.”<sup>312</sup>

A partir de lo anterior se puede ubicar que las aportaciones del ámbito fisiológico se ven reflejadas desde los primeros escritos nietzscheanos, aunque aparezcan con mayor claridad en el momento de su considerado “pacto con la ciencia”. Así, L. E de Santiago destaca que entre influencias de esa época, se encuentran Boscovich, W. Roux, Charles Fèré, y F. A. Lange. En torno al primero, subraya su *concepto dinámico de la fuerza* en el que “las partículas elementales se relacionan una con otra como *centros de fuerza* que se repelen y se atraen.”<sup>313</sup> Afirma que esta concepción de fuerza, sirvió a Nietzsche “para fundamentar desde la física su teoría filosófica de la voluntad de poder.”<sup>314</sup> En lo que respecta a W. Roux, acentúa la idea de que “el discurrir de la vida se fundamenta en la fuerza creativa interna del organismo humano”<sup>315</sup>, destacando que Nietzsche encontró en ello un fundamento científico adecuado para sus intuiciones filosóficas.<sup>316</sup> Sobre Charles Fèré, señala que éste “había estudiado las relaciones entre fenómenos psíquicos y físicos, entre lo orgánico y el comportamiento humano” y plantea que a partir de ello, Nietzsche pudo fundamentar su teoría de que el sentimiento de fuerza o debilidad produce pensamientos optimistas o pesimistas.<sup>317</sup> Ahora bien, en cuanto a la influencia de Lange, a partir de su obra *La historia del materialismo*<sup>318</sup>, dice:

---

<sup>311</sup> FP I, p. 369.

<sup>312</sup> FP I, 19 [107], p. 369.

<sup>313</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, pp. 488-489.

<sup>314</sup> *Ibíd.*, p.489.

<sup>315</sup> *Ibíd.*

<sup>316</sup> *Ibíd.*

<sup>317</sup> *Ibíd.*

<sup>318</sup> En cuanto a la manera en que la fisiología adquiere una base materialista, Lage, haciendo un planteamiento sobre la “posibilidad del materialismo filosófico después de Kant”, señala que en Francia fue Canabis quien dió una base materialista a la fisiología: “..en el estudio científico del hombre defiende el método somático; en el fenómeno, o, para servirnos de su lenguaje, cuando se atiende a las <<causas segundas>>, que son las únicas accesibles al hombre, encontramos que en todas partes las funciones intelectuales dependen del organismo y la

“Siguiendo a Helmholtz explicaba la percepción espacial como una necesidad originaria de la organización fisiológica del hombre. Nietzsche sintetiza en tres posiciones los resultados de este: el mundo de los sentidos es producto de nuestra organización; nuestros órganos corporales, como el resto del mundo fenoménico, son también meras imágenes, y, por último, que el hombre desconoce su propia organización interna, lo mismo que aquellas cosas que se le presentan como externas y reales.”<sup>319</sup>

Aquí se devela que el problema de la fuerza y de los procesos fisiológicos, son preocupaciones centrales para Nietzsche, pero no se trata solo de la fisiología sino del problema de la *psicofísica* y de la *psicofisiología*, que implican una concepción del cuerpo no como mero reducto orgánico, sino como un cuerpo simbolizado. Cabe destacar que las preguntas gestadas en torno al problema de la *psicofisiología*, implican también al contexto en el que Freud está inmerso, y son estos problemas los que lo llevan a plantear el problema del inconsciente, el cual, aparece también en los planteamientos de Nietzsche, en su pregunta por el cuerpo y, a fin de cuentas, en su pregunta por la constitución del sujeto. Así, con lo anterior he querido subrayar el papel estratégico inestimable que las lecturas de fisiólogos y naturalistas, jugaron<sup>320</sup> para que el cuerpo aparezca como un hilo conductor en el pensamiento nietzscheano.

Ahora bien, siguiendo el argumento en torno al prólogo de *La Gaya ciencia*, a partir del cual se exalta la importancia de la fisiología, Nietzsche hace un segundo señalamiento central: *la filosofía ha sido hasta ahora un malentendido del cuerpo*. ¿Por qué? Sugiere nuevamente que es ante los grandes ideales, “los más altos juicios de valor” que hay malos entendidos acerca de la constitución corporal. Ante el *ideal*, el cuerpo es desconocido, y es a la metafísica a la que asocia estas “extravagancias,” pero también destaca el lugar que la ciencia ha tenido en ese malentendido, ella también se mueve por ideales, trata con síntomas pero ¿qué comprende? Ya desde la *segunda Intempestiva* (1873-1874) habla de “lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia.”<sup>321</sup> Para Nietzsche entonces, tanto la filosofía como la ciencia, en su búsqueda de ideales, tienen un *malentendido sobre el cuerpo*. Con respecto a esto, la *medicina* también ha jugado ese papel, por eso, es en este ámbito donde va a anhelar a un *médico filósofo* que tenga el valor de llevar

---

sensación es la base del pensamiento y de la acción, ahora bien, su obra tiene por objeto demostrar la existencia de esta correlación.” F. E. Lange, *Ibid.*, Tomo II, p.205.

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> L. E. de Santiago, *La fisiología del arte como estrategia antimetafísica*, *Ibid.*

su sospecha hasta un extremo límite, pues ¿de qué verdad puede hablar la filosofía, la ciencia, la medicina, si hasta ahora han tenido un malentendido del cuerpo? ¿Cómo poder hablar de verdad cuando se excluye al cuerpo, cuando se le niega en pro de los ideales? ¿Cómo hablar de verdad desde un no reconocimiento de sí mismo? Nietzsche parece sugerirnos que ese anhelado médico filósofo sería aquel que en su pregunta por *el valor de la existencia*, no excluye al cuerpo en pro de sus ideales de “verdad”, no lo ve tampoco sólo como un síntoma a evaluar científicamente, sino que desde él, da sentido a la existencia. Pues para Nietzsche “la existencia, la corporalidad y el conocimiento se conciben como un todo unificado.”<sup>322</sup> Ya desde 1881 en *Aurora*, había *anhelado* a este médico filósofo y junto con él, había planteado una crítica a la ciencia, en particular, a la medicina como parte de ella. Es a partir de la enfermedad y de las formas de tratarla, que Nietzsche señaló el problema de ubicar a un padecimiento corporal desligado del “alma”, en cierta medida hace una crítica a la manera fragmentada de tratar el *padecer*. Eh aquí lo que plantea en el aforismo 52. *¿Dónde están los nuevos médicos del alma?:*

“Han sido los medios de consuelo los únicos que han conseguido imprimir a la vida ese carácter fundamental apasionado en el que se cree ahora. La mayor enfermedad del hombre ha surgido del combate contra sus enfermedades, y los aparentes remedios han generado a la larga cosas peores que lo que con ellos se pretendía eliminar. Por desconocimiento, los remedios anestésicos y narcóticos de acción instantánea, los denominados consuelos, han sido considerados las auténticas energías curativas, sin caer siquiera en la cuenta de que estos alivios inmediatos con frecuencia se pagaban con el empeoramiento general y profundo del sufrimiento; sin notar que los enfermos tenían que padecer, primero, el afecto secundario de la embriaguez, después la privación de la embriaguez y, más tarde, aún una agobiante sensación general de desasosiego, temblores nerviosos y falta de salud. Cuando se había enfermado hasta un cierto grado, ya no se sanaba –de ello se encargaban los médicos del alma, en quienes la generalidad había depositado su fe y veneración-. Se atribuye a Schopenhauer, con razón, haber tomado por fin otra vez en serio el sufrimiento y poner en la picota la inaudita charlatanería con que, con los más sublimes términos, la humanidad ha acostumbrado hasta ahora a tratar las enfermedades de su alma?”<sup>323</sup>

Uno de los aspectos que resalta de este aforismo, es que en él, Nietzsche hace una crítica a la medicina moderna, problematiza su concepción de enfermedad y el hecho de que se busque combatirla con sustancias que actúan de manera instantánea sin que logren sanar. Este señalamiento parece ir en la línea de atacar la concepción del cuerpo como una cosa, como una máquina a la que hay que tratar, independientemente de lo que le ocurra al que padece. Recordemos el señalamiento retomado de Le Breton, en el capítulo I, en el que nos indica que

---

<sup>321</sup> EH, p. 93.

<sup>322</sup> P. Sloterdijk, *Ibíd.*, p.148.

<sup>323</sup> A, p. 108-109.

la medicina moderna se preocupa por la enfermedad situada en el cuerpo-máquina, y no en el ser que la padece, cura el cuerpo pero no al hombre. Con respecto a este problema del mecanicismo, cabe señalar y discutir que, por ejemplo, Luis E. de Santiago cita a Julius Zeitler quien dice: “la fisiología del arte en Nietzsche es un tributo a la ciencia natural de la época.”<sup>324</sup> Y, en torno a esta relación con la ciencia natural, remarca un señalamiento en el que se asocia a Nietzsche con el mecanicismo,<sup>325</sup> sin embargo, lo que se ha ubicado aquí, incluso tratándose de los señalamientos relacionados con el segundo periodo, implicaría más bien, una *crítica a la visión mecanicista*. Pero como bien destaca L. E. de Santiago, frente al problema de cómo ubicar la fisiología en la obra de Nietzsche: “No hay, pues, una sintonía y apreciación comunes.”<sup>326</sup>

Así, a partir de lo anterior, señalo que la crítica que Nietzsche hace a la concepción que la ciencia tiene del cuerpo, es hacia un área particular de esta: *la medicina*. Crítica que en pro de un “ideal”, se mutila al cuerpo, se le desconoce, se le reduce a síntoma que debe ser evaluado, pero no se significa la existencia a partir de ello; por otro lado, problematiza la manera en que desde la medicina se concibe a la enfermedad y al cuerpo como un reducto orgánico. He aquí también la relevancia de la pregunta por la *psicofisiología*, en tanto a partir de ella, una enfermedad no se ubica solo en su dimensión orgánica.

Aunado a lo anterior, Nietzsche critica las reducciones a las que llega la ciencia desde su pretendida búsqueda de exactitud, de control y medición, como se observa en el fragmento 373. <<Ciencia>> *como prejuicio*, de la *Gaya Ciencia*:

“(.) Lo mismo reza para esa creencia con que ahora se dan por satisfechos tantos naturalistas materialistas, la creencia en un mundo que tiene su equivalente y su medida en el pensamiento humano, en conceptos valorativos humanos, en un <<mundo de la verdad>> que es posible abordar con ayuda de nuestra pequeña y cuadrada razón humana- ¿Cómo? ¿de veras toleraremos que la existencia sea degradada a un mero ejercicio de calculadores y a asunto de matemáticos apoltronados? Sobre todo, no se pretenda despojarla de su carácter *ambiguo*: ¡así lo exige el *buen gusto*, señores, el gusto del respeto ante todo lo que sobrepasa vuestro horizonte! Pretender que

---

<sup>324</sup> L. E. de Santiago retoma esta cita del texto: Zeitler, J., *Nietzsche Aesthetik*, Hermann Seemann, Leipzig, 1900. *Ibid.*, pp.476-477.

<sup>325</sup> L. E. de Santiago cita y comenta lo siguiente: “Es cierto que sintoniza también con el movimiento mecanicista, es decir, <<con la reducción de las cuestiones morales y estéticas a cuestiones fisiológicas, éstas a químicas y estas últimas a mecánicas>>. Acepta el mecanicismo como método, pero rechaza cualquier fundamento último, sea material o trascendente. No hay que considerar la filosofía como un <<dogma>> sino como un elemento <<regulativo provisional de investigación>>” *Ibid.*, p.477.

<sup>326</sup> *Ibid.*

solo es justificada la interpretación del mundo que os justifique a *vosotros*, que permita investigar y seguir trabajando científicamente en *vuestro* sentido (-¿no queréis decir en el fondo, *mecánicamente?*), una interpretación que no admita más que contar, calcular, pesar, ver y prender, es una torpeza y una ingenuidad, a menos que sea enfermedad mental, idiotismo (...) Una interpretación <<científica>> del mundo, tal como vosotros la entendéis bien podría ser, pues, una de las más *estúpidas*, esto es, una de las sensualmente más pobres de todas las interpretaciones posibles del mundo”<sup>327</sup>

A partir de esto se identifica una continuidad con la crítica hecha en el *Nacimiento de la tragedia*, en torno a que, desde una búsqueda por exaltar el lugar de la *razón*, la medición y cuantificación, la visión científica del mundo excluye a la dimensión corporal. Aunado a ello, cuestiona que la interpretación científica pretenda *despojar al mundo de su pluralidad de sentidos* y busque imponerse como la única interpretación válida, cuando para él, la científica resulta ser la más pobre de estas. Este problema de la exaltación de la razón, es ligado con una crítica al dualismo en el prólogo de su siguiente obra, *Así habló Zaratustra* (1883-1885):

“(…) En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: -el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra. (...) Más vosotros también, hermanos míos, decidme: ¿Qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿No es vuestra alma acaso pobreza y suciedad y un lamentable bienestar?”<sup>328</sup>

Nietzsche cuestiona la dicotomía planteada por la filosofía en general, pero también por la ciencia, recordemos que la ciencia moderna parte de los fundamentos cartesianos y de la fragmentación alma-cuerpo que remarca Descartes (abordada en el capítulo I). Así, aunado a la exaltación de la razón, la dicotomía alma-cuerpo, hace evidente que en ésta se ha puesto en un pedestal al alma y se ha despreciado al cuerpo, por eso nuestro filósofo problematiza esa dicotomía ¿Qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? Con ello, busca remarcar no una división entre alma-cuerpo, sino su articulación, de tal manera que el cuerpo se resignifique también como una dimensión de la experiencia del mundo y de su conocimiento.

Para 1887 en su *Genealogía de la moral*, Nietzsche también va a cuestionar que se excluya a los afectos como parte del proceso de conocimiento. Recordemos que en *El Nacimiento de la tragedia*, liga a la dimensión corporal con los *sentimientos* y señala cómo la posibilidad de la expresión de éstos, es lo que se expulsa de la tragedia al expulsar la música. Así, en la *Genealogía de la moral*, nos habla de los *afectos* y de otro tipo de expulsión:

---

<sup>327</sup> GC, pp.321-322.

<sup>328</sup> Za, pp.47-48.

“Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un <<conocer>> perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una sola cosa, tanto más completo será nuestro <<concepto>> de ella, tanto más completa será nuestra <<objetividad>>. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?”<sup>329</sup>

Esta vez, señala también el problema de que el *conocer* implica necesariamente una *perspectiva*, es alguien el que conoce, y en ese conocer, contrariamente a lo planteado por Descartes en cuanto a las pasiones, Nietzsche nos dirá: *cuanto mayor sea el número* de afectos, tanto más completa será nuestra objetividad. En su propuesta, los afectos, el ser afectado, está sostenido en el cuerpo, por lo que aquí, hay una resignificación de éste como fuente de conocimiento. Es desde su reconocimiento que podremos encontrarnos con el “objeto”, y el no hacerlo, es para él una castración del intelecto, aquí radica su crítica a la filosofía y a la concepción de sujeto implícita en ella.

Ahora bien, con respecto al señalamiento de que *únicamente existe un conocer perspectivista*, Luis E. de Santiago establece una relación entre tal posición y la danza, señalando que Nietzsche identifica al *espíritu libre* con el *espíritu bailarín*, el cual manifiesta su libertad en la manera en que se relaciona con las cosas, es decir, desde una *perspectiva plural*.<sup>330</sup>

“El mundo de las perspectivas es, por lo tanto, una consecuencia del <<pensamiento bailarín>>, puesto que hacer bailar los conceptos supone introducir en ellos la *perspectiva*, introducir la creencia de que ninguno de ellos es algo cerrado, sino algo convencional que vale para hoy, pero quizá mañana sea otra cosa diferente.”<sup>331</sup>

Se podría decir que desde esta posición como espíritu libre, artista, bailarín, etc., que exalta el conocimiento como perspectivista, Nietzsche puede reconocer que “no existe, juzgando con rigor, una ciencia <<libre de supuestos>>.”<sup>332</sup> Y que en el empeño por librarse de estos y alcanzar sus *ideales*, la ciencia, en lugar de hablar de “nuestro mundo,” de la vida, parece hablar de otro mundo:

“la ciencia presupone, *afirma con ello otro mundo distinto* del de la vida, de la naturaleza y de la historia; en la medida en que afirma ese ‘otro mundo’, ¿cómo?, ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, *nuestro mundo*? ...Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una *fe metafísica*.”<sup>333</sup>

---

<sup>329</sup> GM, p.155

<sup>330</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.525.

<sup>331</sup> *Ibíd.*

<sup>332</sup> GM, p.192

<sup>333</sup> GM, pp.192-193

Cuando se desconoce la dimensión del cuerpo, se habla entonces de “otro mundo”, “otro sujeto” y la pretendida búsqueda de eliminar la ilusión se vuelve en sí misma una ilusión. De esto mismo trata la crítica concreta que Nietzsche reitera hasta el final de sus días lúcidos, a la filosofía y su concepción del cuerpo. Así, en 1888 en el apartado “La razón en la filosofía.” escrita en *El Crepúsculo de los ídolos* dice:

“I. ¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? (...) Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real (...) Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. <<Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?>> Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que también en otros aspectos son tan inmorales, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia (Historie), de la mentira, -la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es ‘pueblo’. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! - ¡Y, sobre todo, *fuera el cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...”<sup>334</sup>

Nietzsche critica desde su primer libro, hasta el último publicado todavía en su vida, que la filosofía considere a los *sentidos* como la fuente de engaño principal para el conocimiento del mundo y de sí mismo, pero también que se les considere *inmorales*, ya que con todo ello se ha dicho: ¡fuera el cuerpo! Su lugar se ha remplazado por la lógica, para evadir todo aquello que está fuera de nuestra comprensión:

“En realidad, la *lógica* (como la geometría y la aritmética) sólo vale respecto de *verdades ficticias QUE NOSOTROS HEMOS CREADO*. La lógica es el intento *de concebir, o mejor dicho, de hacer formulable, calculable el mundo real de acuerdo con un esquema de ser puesto por nosotros...*”<sup>335</sup>

Esa es su insistencia, le hemos dicho al cuerpo fuera y junto con él, también se lo hemos dicho al mundo y a nosotros mismos. Pero entonces, a partir de todo lo anterior ¿*Qué se puede decir de la crítica que hace Nietzsche a la concepción que tanto la filosofía como la ciencia han generado sobre el cuerpo?* En primer lugar, quiero destacar el hecho de que en torno a los giros y transformaciones que Nietzsche hace con respecto al arte y a la ciencia, una y otra pierden o ganan significación, pero frente a éstas, *el cuerpo permanece como hilo conductor a exaltar*, éste, en ninguno de los momentos deja de ser remarcado, nombrado, anhelado por Nietzsche. Ya sea desde *la música, la danza, la voz, el grito, el gesto o la misma*

---

<sup>334</sup> CI, p.51-52.



*fisiología* tan exaltada por la psicofísica de su tiempo, Nietzsche buscará revalorar *el yo-cuerpo*, no como resto orgánico, aunque hable de órganos, carne y entrañas, *sino como cuerpo encarnado de la experiencia humana*. En su búsqueda o acercamiento a la ciencia, critica a la medicina y a su perspectiva reduccionista del padecer. A diferencia de ésta, *Nietzsche* ubica a la enfermedad desde una mirada de psicólogo, aquella que Freud mismo pudo identificar en él y por la cual lo llama el *primer psicólogo*. De esta manera, como señala Safranski:

“Para Nietzsche un pensamiento sólo puede tener semejante fuerza transformadora, dirigida al ámbito corporal, si se reviste de un cuerpo lingüístico de gran belleza y densidad. El sentimiento del estilo es en Nietzsche una sensibilidad ya casi corporal. Reacciona al lenguaje con síntomas corporales, desde un alado temple de ánimo e ilusión de movimiento hasta la extenuación y el vómito.”<sup>336</sup>

Así, a pesar de que Nietzsche replantea su primera concepción de la ciencia, se mantiene en “*la insistencia del cuerpo, en la disolución del Yo*, relacionados con el carácter coercitivo-interpretativo de la lógica y otros sistemas normativos.”<sup>337</sup> Su crítica a la filosofía ciencia y a la ciencia *no presenta una estructura sistemática* sino que más bien, se nos devela, en términos de Luis E. de Santiago, como una danza que implica asumir la provisionalidad y el riesgo del pensamiento:

“El danzador de cuerda, el fanambulista, hace del peligro su profesión. La danza representa la <<estabilidad en la inestabilidad>>, es ese equilibrio mudable que se modela rítmicamente a sí mismo en su devenir y que crea constantemente con el cuerpo y sus gestos diferentes figuras, pero siempre vuelve a buscar el impulso en la tierra, donde encuentra realmente su sentido.”<sup>338</sup>

## **2.2 Cristianismo, mortificación del cuerpo y demonización de la sensualidad.**

La crítica que Nietzsche hace al cristianismo y a la manera en que éste concibe al cuerpo, parte de su primera obra publicada pero se concentra fundamentalmente en *Aurora* (1881), allí, veremos cómo problematiza al dualismo cristiano alma-cuerpo, éste, como señala Kouba, resulta ser una consecuencia directa de la “conceptualización del alma inmortal y separable del hombre, potencialmente independiente.”<sup>339</sup> Pero para especificar éste dualismo, el autor señala que a diferencia del *dualismo griego*, en el que la idea antigua de inmortalidad del alma es un intento de encontrar un principio divino en el hombre, desde el cristianismo, éste no

---

<sup>335</sup> FP IV, 9 (97), p. 298.

<sup>336</sup> R. Safranski, *Ibid.*, p.190-191

<sup>337</sup> H. Frey, *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>338</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p.523

tiene nada de divino, no posee nada que le pueda garantizar la inmortalidad, no puede hacer por sí mismo nada para salvarse y solo le queda la misericordia de Dios.<sup>340</sup> Desde ésta perspectiva: “la finitud humana se convierte en sinónimo de debilidad, de desesperación en un << cuerpo que es del pecado y de la muerte >>.”<sup>341</sup> Precisamente esta concepción es la que Nietzsche problematiza en sus fragmentos, éstos reflejan una clara articulación entre la resignificación que hace del cuerpo y su crítica a la religión cristiana, la cual constituye uno de los pilares fundamentales de su obra.<sup>342</sup> Al mismo tiempo, allí deja anudada la discusión en torno a la construcción de los ideales, al identificar al cristianismo con: “una interpretación moral del mundo”<sup>343</sup>

Antes de concentrarnos en dichos aforismos, vale la pena destacar algunos de los rasgos que va teniendo la crítica al cristianismo en la obra de Nietzsche, éstos hasta cierto punto, están relacionados con los cambios de postura que toma frente a sus influencias. H. Frey, subraya que los planteamientos de Strauss y Schopenhauer fueron determinantes para la posición crítica que construye Nietzsche frente a tal religión. Strauss influye en él desde el campo metodológico y teórico-cognitivo, el método crítico de la filología, entendido como crítica ante las presunciones de verdad, mismos que lo llevarán a desarrollar una amplia *consciencia crítica*, permeada de un *escepticismo radical*.<sup>344</sup> Con respecto a Schopenhauer, su influencia se manifiesta tanto en la obra temprana como tardía,<sup>345</sup> sin embargo, también se pueden ubicar cambios de posición. En un primer momento, Nietzsche interpreta a la religión como algo emanado de la necesidad metafísica inherente al hombre. Posteriormente “pronuncia ya una

---

<sup>339</sup> P. Kouba, *Ibid.*, p.186.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p.187.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p.184. El subrayado es mío.

<sup>342</sup> H. Frey, *Ibid.*, p. 48

<sup>343</sup> P. Kouba, *Ibid.*, p.180.

<sup>344</sup> H. Frey, *Ibid.*, p. 67-68.

<sup>345</sup> Retomo aquí los rasgos remarcados por H. Frey: “1. La religión es esencialmente mítica, por lo que también el cristianismo como religión se basa en la mitología (...) la religión, por lo tanto, debe ser interpretada en forma filosófica. 2. Para Nietzsche el cristianismo es ante todo platonismo y, en concreto, según el mismo señala en el prólogo a *Más allá del bien y del mal*, un <<platonismo para el pueblo>> (KSA, 5, JGB, 11). En esto se muestra un paralelismo con la opinión de Schopenhauer sobre el <<carácter de metafísica para el pueblo de la religión>>. 3. Como Schopenhauer, Nietzsche valora el cristianismo, al igual que al budismo y las religiones históricas, como religiones pesimistas, que tienden hacia el ascetismo y el nihilismo y sólo la valoración de este hecho difiere entre ambas. 4. Como Georg Goedert lo ha demostrado, la concepción de Nietzsche sobre la naturaleza del amor cristiano mantiene una dependencia clara con la idea del ágape cristiano como compasión de Schopenhauer, de tal manera que a pesar de los diferentes puntos de vista sobre la posición valorativa de la

clara negativa a la idea de que la religión proviene de una necesidad metafísica. El origen de la religión sería una confusión del intelecto o, dicho de otra manera, una mala interpretación.”<sup>346</sup> Aunado a estas influencias, Savater señala a Bruno Bauer, amigo de Nietzsche a quien este envió sus primeras obras y durante cierto tiempo le tuvo como su único lector, él fue un crítico cultural de su época y denunció las pretensiones trascendentales del cristianismo en *El cristianismo descubierto*.<sup>347</sup> Ahora bien, a pesar de los movimientos que Nietzsche pudo haber tenido, existen elementos que permanecen a lo largo de su obra: “habría que subrayar una vez más su rechazo al monoteísmo judeo-cristiano y a su moral universalista.”<sup>348</sup> Señalo esto, porque es a partir de la *moral universalista* que se construye el *ideal cristiano*, elemento fundamental desde el cual se excluirá y mutilará al *cuerpo*. Así, ya desde 1871, Nietzsche plantea críticas al cristianismo, señalando que éste “relega, el arte, *todo* arte, al reino de la *mentira*”<sup>349</sup> y es:

“*hostil a la vida*, la aversión rencorosa y vengativa contra la misma vida. (...) El cristianismo fue desde el inicio, de manera esencial y fundamental, asco y hastío de la vida respecto de la vida (...) El odio al <<mundo>>, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad”<sup>350</sup>

P. Sloterdijk subraya la denuncia de Nietzsche de una moral que aparece como el *universalismo de la venganza* desde el cual se desprecia “la realidad en nombre de un contramundo y un trasmundo.”<sup>351</sup> Desde ahí, será también que se desprecia al cuerpo. Esto se puede ver identificado a partir de lo que señala como *odio a los afectos y a la sensualidad*, dimensiones que remiten directamente al cuerpo y a su exclusión. En torno al problema de cómo se va excluyendo a la *sensualidad* H. Frey destaca que para Nietzsche:

“fue la doctrina de Platón sobre la superioridad del mundo metafísico frente al mundo de los sentidos, que cobró forma de nuevo y de manera decisiva con la negación cristiana de la vida (...) De ahí en adelante, todo el desarrollo de la cultura europea se vio permeado por una devaluación de los sentidos y de la sensualidad.”<sup>352</sup>

---

compasión, es justamente la concepción de Schopenhauer la que determina la valoración del cristianismo en Nietzsche (Hodl, 2001b: 338-339).” *Ibíd.*, pp.71-72.

<sup>346</sup> *Ibíd.*

<sup>347</sup> F. Savater, *Ibíd.*, p.48.

<sup>348</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p.14.

<sup>349</sup> NT, OC I, p. 333.

<sup>350</sup> NT, OC I, p. 333.

<sup>351</sup> P. Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva*, *Ibíd.*, p.49.

<sup>352</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p.92-93.

Así, en tanto el cristianismo excluye a los afectos y a la sensualidad, aparece como “una religión de la crueldad”<sup>353</sup> que desplaza a todo aquello que Nietzsche asocia en *El Nacimiento de la tragedia* con lo dionisiaco.

Con respecto a la época en la que Nietzsche se autodenomina como espíritu libre y se vincula con la tradición francesa de la Ilustración, que asumía “la lucha contra la religión y la autoridad de la Iglesia,”<sup>354</sup> como sugiere Sloterdijk, en cierto sentido su crítica rebasaba a los *compromisos relacionados con el deísmo o cierto tipo de educación de origen protestante.*<sup>355</sup> Dicha posición implicaba más bien “la agudización del relajamiento moral en *inmoralismo*, la apuesta del retorno a la Ilustración antigua, a la escuela estoica y a Epicuro, contra el cristianismo.”<sup>356</sup> Pero entonces ¿qué sería el inmoralismo de Nietzsche? Contrariamente a lo que señala Kouba como consecuencias de la fe paulina en Cristo, es decir, el hecho de que “pasan a primer plano conceptos como culpa, pecado, penitencia y castigo,”<sup>357</sup> el *inmoralismo* de Nietzsche implica: *una liberación de la culpa pero al mismo tiempo, una intensificación de la responsabilidad.*<sup>358</sup>

Será en esta exaltación de la ilustración antigua, epicúrea y estoica que toman fuerza sus críticas hechas en *Aurora* (1881). Así, a partir de su crítica a la noción de espiritualidad pura que aparece en el aforismo 39. El prejuicio del <<espíritu puro>>, Nietzsche sugiere que la dimensión del cuerpo es parte de lo que va a buscar, a sacar de las profundidades como un topo, remarca que ante la búsqueda de la espiritualidad pura, se ha enseñado a menospreciar, y mortificar al cuerpo:

“Dondequiera que ha imperado, la doctrina de la *espiritualidad pura* ha destruido con sus excesos la capacidad nerviosa. *Ha enseñado a menospreciar, descuidar o mortificar el cuerpo, y a mortificar y menospreciar al propio hombre por todos sus instintos; dio almas sombrías, rígidas, oprimidas, ¡que encima creían conocer las causas de su sentimiento de miseria y, quizás, poder superarlo! <<¡La causa tiene que estar en el cuerpo, que continúa muy pujante!>>* -concluían- mientras, de hecho, *el cuerpo no cesaba de presentar, con su dolor, queja tras queja contra su perpetuo escarnio.* Un hipernerviosismo que se generalizó e hizo crónico fue finalmente el premio de esas virtuosas espiritualidades puras; el *placer* no lo conocieron más que en forma de éxtasis y

---

<sup>353</sup> Ibid., p. 187.

<sup>354</sup> Ibid., p. 146

<sup>355</sup> P. Sloterdijk, Ibid., pp.43-44.

<sup>356</sup> H. Frey, Ibid.

<sup>357</sup> P. Kouba, Ibid., p.180.

<sup>358</sup> H. Frey, Ibid., p.154.

de otros precursores de la locura. Y su sistema alcanzó su apogeo cuando tomó el éxtasis como el fin supremo de la vida y como rasero *juzgador* de todo terreno.”<sup>359</sup>

En esta referencia, denuncia que al mortificar y menospreciar el cuerpo, se menosprecia al propio hombre por sus instintos, es decir, será desde su corporalidad que “la situación general del hombre en la existencia es entendida como algo maligno,”<sup>360</sup> y los instintos se vuelven el punto central a extirpar. Relacionado con esta devaluación, H. Frey destaca que la creación del monoteísmo cristiano, significó simultáneamente la devaluación del más acá, de los *instintos humanos*, así como una ética que se encontraba en *contradicción con la sensualidad humana*.<sup>361</sup> Es decir, se trata del problema de la exaltación de un *ideal* frente a una minimización de los asuntos corporales. En torno a ello, se puede destacar otra diferencia entre la concepción cristiana y la concepción de Epicuro, cuya filosofía se manifiesta en el “iluminismo nietzscheano”. Esta diferencia remite a lo siguiente:

“La concepción que Epicuro tiene de los dioses se aprecia como una construcción casi racionalista: los dioses no son responsables ni de la disposición ni del curso del mundo, y no se ocupa de los asuntos humanos (Lucrecio, *De rerum naturae III*: 15-24)”<sup>362</sup>

Aunado a esto, en el aforismo anterior encontramos que la exaltación de cómo se ha excluido al cuerpo es clara y claras son también las consecuencias que plantea: opresión, rigidez, dolor. Dice: *el cuerpo se queja, no cesa de quejarse* por el escarnio cometido en pro de la búsqueda y la exaltación de lo “puro”. Nuevamente problematiza la manera en que ante la exaltación de un *ideal*, en este caso, ante la espiritualidad pura, el cuerpo es menospreciado, pero ahora también señala las consecuencias de esa pretensión: “se enferma”. Con respecto a la fuerza que presenta el ideal sustentado por el cristianismo, B. L. Mack señala que “la inculcación del sistema mítico cristiano ha creado una peculiar mentalidad capaz de aceptar la oposición, el conflicto y la violencia con el fin de proteger un ideal monocrático.”<sup>363</sup> Aunado a esto, dice que uno de los aspectos a partir de los cuales se puede pensar el lugar que toma dicho ideal, remite a la relación que se establece entre los cristianos y la figura de Cristo, ya que éste,

“por un lado ofrecía un modelo por imitar y, al mismo tiempo, se erguía sobre los cristianos como el Señor. Cada polo de esta relación, el polo anclado en la humanidad del Cristo y que ofrecía la posibilidad de la *imitatio Christi*, y el otro enraizado en la divinidad del Cristo, ofreciendo una

---

<sup>359</sup> A, p.98. El subrayado referente al cuerpo, es mío.

<sup>360</sup> P. Kouba, *Ibid.*, p.191.

<sup>361</sup> H. Frey, *Ibid.*, p.192

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>363</sup> B. Mack, *Cristo y la creación de una cultura monocrática*, en *La genealogía del cristianismo: ¿origen de occidente?* Sello Bermejo, CONACULTA, México, 2000, p.127.

reivindicación que sólo Dios podría dar, se cancelaban mutuamente. Una *imitatio Christi* completa era imposible; la reivindicación última tendría que esperar.”<sup>364</sup>

Desde dicho mecanismo, el ideal a imitar se vuelve completamente imposible y en su búsqueda, el cristiano incrementa su culpa y tortura su cuerpo, concibiéndolo como malvado. Por eso Nietzsche, en el aforismo 76 de la misma obra: *Pensar malvadamente significa hacer malvado*, remarca cómo el *cristianismo*, al considerar a las pasiones como malvadas, éstas se convierten en eso, al igual que Eros y la excitación sexual. Recordemos que también Descartes desde el ámbito de la filosofía, consideraba a las pasiones como algo que había que controlar, como algo repugnante. En este aforismo, Nietzsche destaca que la significación del cuerpo como sucio es lo que lo vuelve sucio, he aquí la manera en que lo plantea:

“Las *pasiones* se vuelven malvadas y traicioneras cuando se consideran malvadas y traicioneras. Así es como el *cristianismo* logró crear a partir de Eros y Afrodita –grandes potencias idealizables– duendes y fantasmas del averno, por medio de los tormentos que hacía surgir en la conciencia de los creyentes ante cualquier excitación sexual. ¿No es horrible hacer de *sensaciones necesarias y regulares* fuente de miseria interior, y querer convertir así la miseria interior *de todos los hombres* en necesaria y regular? Pero además hay una miseria mantenida en secreto, y por ello de raíces más profundas: pues no todos tienen el valor de Shakespeare de confesar, como hizo en sus sonetos, su ofuscación cristiana a este respecto. ¿Por qué tiene siempre que llamarse *malvado* a algo contra lo que hay que luchar, a algo que hay que mantener a raya, o que en determinadas circunstancias hay que borrar de la mente! ¿No es condición de almas *vulgares* considerar siempre *malvado* a un *enemigo*? ¿Y cómo se puede llamar enemigo a *Eros*! En sí, las *sensaciones sexuales* tienen en común con las compasivas y veneradoras al que, por su placer en ellas, un hombre hace el bien a otro; ¿no se encuentran con tanta frecuencia actos tan benefactores; ¿Y difamar precisamente uno de estos actos y echarlo a perder con la *mala conciencia*! ¿Hermanar la procreación con la *malvada conciencia*! Esta *demonización de Eros* ha acabado teniendo un desenlace de comedia: el <<diablo>> *Eros* ha ido paulatinamente cobrando más interés para los hombres que todos los ángeles y los santos, gracias al rumoreo y los tapujos de la Iglesia en todos los *asuntos eróticos*; (...)”<sup>365</sup>

Aquí, el registro del cuerpo aparece bajo la forma de su dimensión sexual, lo que cuestiona, es la demonización que de esto hace el cristianismo. El cuerpo es excluido a partir de las pasiones, la excitación sexual, las sensaciones sexuales, mismas que asocia con Eros y Afrodita. Sobre esta demonización de Eros, en *Más allá del bien y del mal*, en el aforismo 168, Nietzsche dice: “El cristianismo dio de beber veneno a Eros”<sup>366</sup>. Aunado a esto, en el aforismo 76, denuncia también una significación cristiana de las *sensaciones sexuales* como malvadas, traicioneras, fuente de miseria interior. Con lo que hace del propio cuerpo un enemigo, en tanto se vuelve un estorbo para alcanzar “un bien definitivo y total, es decir, un deseo de dejar atrás el mundo, donde la vida se abre sólo con el prisma de una finitud

---

<sup>364</sup> B. Mack, *Ibíd.*, p.127-128.

<sup>365</sup> A, pp.127-127. Las cursivas son mías.

imperfecta y disonante.”<sup>367</sup> Se vuelve finalmente, un impedimento para alcanzar la inmortalidad ubicada como solución a la problemática de la vida.

Otro punto a subrayar, es que nuevamente se hace referencia a la *mala conciencia* que identifica con el *ideal*, de esta manera, el cuerpo y su sexualidad son demonizados frente a los angelicales *ideales*: “una vez más también el cristianismo se pone del lado del desprecio del cuerpo, de la degradación de la naturaleza, de la culpabilidad del mundo y, ahora también, el de *la mala conciencia*.”<sup>368</sup> El cuerpo es degradado en todos los sentidos, la carnalidad, la sexualidad es considerada como un pecado, pero también, es: “degradado al sufrimiento como castigo.”<sup>369</sup> Y, como subraya Foucault, si el cristianismo retoma el discurso de la sexualidad, es sólo para encerrarlo bajo el marco de la confesión:

“La extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer. Porque la Contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el ritmo de la confesión anual. Porque intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. Pero sobre todo porque otorga cada vez más importancia en la penitencia –a expensas, quizás, de algunos otros pecados- a todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y el cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección. Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia.”<sup>370</sup>

Así, la sexualidad es nombrada desde el cristianismo, solo para ser confesada, castigada y moralizada, pues como señala Nietzsche también en *Aurora*, en el aforismo 86. *Los intérpretes cristianos del cuerpo*, dichos intérpretes no pueden ver al cuerpo más que como un fenómeno moral:

“Todo cuanto ha provenido siempre del estómago, de las entrañas, del latido del corazón, de los nervios, de la bilis, del semen, de todas esas desazones, postraciones, sobreexcitaciones, ¡todas las contingencias de esa máquina que nos es tan desconocida!...un *cristiano* como Pascal tiene que aceptar todo eso como un *fenómeno moral y religioso*, con la pregunta de si están sustentadas por Dios o por el diablo, el bien o el mal, la salvación o la condenación. ¡Ay de esos infortunados intérpretes! ¡Cómo debe retorcerse y afanarse su sistema! ¡Cuánto han de retorcerse y afanarse ellos mismos para mantener la razón!”<sup>371</sup>

Aquí no sólo destaca que el cristianismo excluye la dimensión sexual del cuerpo, sino que todo él, cada uno de los órganos que lo constituyen y lo que de él se expulsa, es fuente de

---

<sup>366</sup> MBM, p.119.

<sup>367</sup> P. Kouba, *Ibíd.*, p.189.

<sup>368</sup> Citado por H. Frey de Ottmann, *Ibíd.*, p.198.

<sup>369</sup> *Ibíd.*

<sup>370</sup> M. Foucault, *Ibíd.*, p.27.

<sup>371</sup> A, pp.135-136.

repulsión y duda sobre su cualidad. Frente a esa reducción del cuerpo, Nietzsche hace lo contrario, nombra a los órganos que se esconden bajo la piel, al nombrarlos los destapa, no quiere esconder la carnalidad, la sangre, la vulnerabilidad, que hace también evidente la mortalidad, y tal vez, como en un tono de ironía a esa perspectiva prevaleciente, nombra al cuerpo como *máquina desconocida*. Este resulta uno de los fragmentos en los que de manera más literal, crítica el desprecio, la moralización, desconocimiento y exclusión que el cristianismo hace del cuerpo.

Con base en lo anterior, subrayo que, si bien en la crítica que hace Nietzsche a la filosofía y a la ciencia, se cuestiona principalmente el hecho de que éstas excluyan al cuerpo como referente de conocimiento del mundo y del mismo sujeto, en *su crítica al cristianismo señala fundamentalmente la exclusión que se hace de la dimensión sexual del cuerpo, del eros, de la pasión, de los sentidos y la sensualidad*, pues como después escribió Bataille:

“Le christianisme fut, en un sens, favorable au monde du travail. Il valorisa le travail, aux dépens de la jouissance. Sans doute, il fit du Paradise le royaume de la satisfaction immédiate –en même temps qu'éternelle... (...) Mais le christianisme insista. Il ne laissa plus a la jouissance de l'instant qu'un sens de culpabilité par rapport au résultant dernier.”<sup>372</sup>

Nietzsche critica entonces la exclusión del erotismo, de la satisfacción inmediata señalada por Bataille, del disfrute. Frente a esto y ante la imposición de ideales, ya sea los derivados de las exigencias del capitalismo, o los derivados de la búsqueda metafísica de la vida eterna, y, ante la posición culpabilizadora resultante de su no cumplimiento, él antepondrá la figura del sabio antiguo, del espíritu libre que después de la supresión de los valores tenidos hasta entonces como máximos, únicamente encuentra un punto de sostén en el hecho de que “la medida suprema para el hombre es la plenitud de la creación.”<sup>373</sup> Ante esto, quiero acentuar el hecho de que si bien, el contexto en el que Nietzsche se sitúa y desde el cual hace sus críticas al cristianismo, no es el mismo que el nuestro, ello no significa que sus señalamientos carezcan de actualidad. Con sus matices y particularidades, las implicaciones de una concepción cristiana sobre el cuerpo constituye parte del acontecer contemporáneo, y en este sentido, la problematización y reflexión sobre cómo se manifiesta, es también vigente, pues como subraya Burton L. Mack:

---

<sup>372</sup> G. Bataille, *Ibíd.*

<sup>373</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p. 156



“En nuestro tiempo, de cualquier manera, tenemos la obligación de hacer una revisión radical de la monomanía de la mentalidad cristiana de Occidente, para aprender a apreciar la diferencia, a aceptar la crítica, a celebrar la pluralidad (...) la mitología monocrática y la mentalidad cultural de una muy larga historia cristiana. Ya no encaja en el mundo en que vivimos.”<sup>374</sup>

### 2.3 La construcción de *Ideales* y el desconocimiento de *sí mismo* como cuerpo.

En este tercer apartado abordaré la manera en que Nietzsche articula las críticas anteriores a partir de la noción de *ideal*, mismo que remite al problema de la moral. Si bien, ya desde el *Nacimiento de la Tragedia* va haciendo una crítica a dicho aspecto, esto se acentúa en la época relacionada con *Humano demasiado humano* y las obras próximas. Allí, el filósofo “descubre una contradicción insalvable entre la moral y la vida.”<sup>375</sup> Esto en tanto “la interpretación moral ha supeditado los valores del mundo a otros valores absolutos y que se hallan fuera del mundo.”<sup>376</sup> Justamente por ello es que exalta al cuerpo para contrarrestarla, pues como acentúa Kouba, Nietzsche hace un rechazo radical del ideal moral, con una “acentuación de la dimensión incontestablemente presente de la corporeidad en la situación.”<sup>377</sup> De esta manera, como ya lo destacué al inicio del presente capítulo, en el prólogo de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche habla de la exclusión del cuerpo generada a partir de la construcción de ideales: “(...) El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual se practica en una escala aterradora.”<sup>378</sup> Aunado a ello, acentué la necesidad señalada por el filósofo de, en pro de un “ideal”, encubrir, tapar, esconder el orden de lo corporal, que aparece como “necesidades fisiológicas”. Es ante los grandes ideales, los más altos juicios de valor,<sup>379</sup> que hay malos entendidos acerca de la constitución corporal. Señalé que para Nietzsche, *tanto la filosofía, como la ciencia y en particular la medicina, están en busca de su Ideal y frente a éste, desconocen el cuerpo, su propio cuerpo y a sí mismos*. Pero ¿a qué atribuye Nietzsche esta necesidad de construcción de *Ideales*? En el aforismo 26 de *Aurora* (1881), plantea que el *sentido de verdad*, implica en el fondo una búsqueda de seguridad, y es en pro de ésta, que el *individuo* se adapta a las

---

<sup>374</sup> B. Mack, *Ibid.*, p.136.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 213

<sup>376</sup> P. Kouba, *Ibid.*, pp.210-211.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p.218.

<sup>378</sup> GC, p.52.

<sup>379</sup> GC, p.52.

máscaras, a los papeles que la sociedad construye, podríamos decir que, se adapta a los ideales que estas máscaras esconden, veamos cómo lo señala:

“De igual forma, el individuo se oculta tras la generalidad del concepto <<hombre>> o tras la sociedad, o se adapta a príncipes, estamentos, partidos, opiniones de la época o del entorno; y en todas las formas de fingirnos felices, agradecidos, poderosos, enamorados, se descubrirá con facilidad el símil animal. También ese sentido de la verdad que en el fondo es el sentido de la seguridad es común al hombre y a los animales: no dejarse engañar, ni dejarse confundir por uno mismo, escuchar con desconfianza las alocuciones de las propias pasiones, contenerse y permanecer al acecho de uno mismo; el animal entiende todo ello igual que el hombre, también en él el autodomínio cristaliza a partir del sentido de lo real (a partir de la astucia).”<sup>380</sup>

De acuerdo con lo planteado, es a partir del sentido de seguridad que se construye el sentido de la verdad y junto con ello los *ideales* a los cuales hay que adaptarse, pero ¿qué deriva de ello? Deriva la *desconfianza en las propias pasiones* y el *acecho contra uno mismo*, es decir, la exclusión del cuerpo y por tanto, el desconocimiento de sí. Esto es algo que seguirá diciendo en *Aurora*. En el aforismo 233. *Los <<concienzudos>>* dice:

“¿Habéis caído en la cuenta de qué hombres son los que dan el máximo valor a lo más estrictamente concienzudo? Aquellos que son conscientes de muchos sentimientos deplorables, que piensan con temor de sí y sobre sí, que quieren ocultar su interior cuanto sea posible, buscan *imponerse a sí mismos* por esa severidad de lo concienzudo y esa rigidez del deber, gracias a la estricta y dura impresión que los demás tienen que percibir de ellos (verbigracia, los súbditos).”<sup>381</sup>

De esta manera, el máximo valor se convierte en ser capaces de imponerse a sí mismos y ocultar los sentimientos más deplorables, es decir, en el *Ideal* mismo se oculta aquello que implica al registro corporal, para ser “otros”, los que correspondan con lo que “lo demás tienen que percibir de ellos”, los que correspondan con las máscaras. Así, todo aquello que se deba ocultar, o a lo que haya que imponerse, va a tomar una forma más definida bajo la denominación de *la mala conciencia*. En 1887, en *La Genealogía de la moral*, Nietzsche critica el establecimiento de *todo ideal*, ya no se trata del ideal de la filosofía, o del ideal de la ciencia, o del ideal de la sociedad, sino de *todo ideal*, esto es para nuestro filósofo, lo que nos lleva a la *autotortura* y a la hostilidad hacia la vida:

“Pero ¿os habéis preguntado alguna vez suficientemente cuán caro se ha hecho pagar en la tierra el establecimiento de *todo ideal*? (...) Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la *autotortura*, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto. Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado <<con malos ojos>> sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la <<mala conciencia>>. (...) *todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario de los sentidos, lo*

---

<sup>380</sup> A, p. 87

<sup>381</sup> A, p. 267

*contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo.*<sup>382</sup>

Aquí destaca que *todo ideal* implica una *autotortura* y bajo esos ideales, las inclinaciones naturales se ven con malos ojos. Recordemos que ya desde el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche había relacionado al cuerpo con la naturaleza, así, cuando habla de inclinaciones naturales, encontramos entonces los referentes corporales: sentidos e instinto. Estos son juzgados desde los ojos de la mala conciencia y en ese ejercicio deviene la hostilidad hacia uno mismo, hacia la vida misma, la pretensión de exclusión del cuerpo implica pues, una mutilación. La *mala conciencia* aparece como “consecuencia del pecado (...) Al mismo tiempo, se trata de potenciar la reorientación hacia dentro de las tendencias agresivas, necesarias para el surgimiento de la cultura”<sup>383</sup>

En *El ideal ascético como voluntad de la nada*, Nietzsche también especifica cómo a partir del *ideal ascético*, se excluye a la dimensión corporal y junto con ello, al dolor, a la vida y a la muerte:

“No podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo -¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*..Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer*...”<sup>384</sup>

Esta exclusión representa *una voluntad de la nada*, sin embargo, es una voluntad, es decir, su misma negación solo surge, parte, se sostiene, en aquello que se niega: el cuerpo. Si bien, no aparece en este apartado la palabra “cuerpo”, se ubican rasgos como: lo animal, lo material, los sentidos, deseo, e incluso la muerte, todos ellos aspectos inseparables de la dimensión corporal. Tal *ideal ascético* lo relaciona también en la misma obra con el problema de la *ciencia*, dice que está descansa sobre dicho ideal y destaca las implicaciones de ello:

“También consideradas las cosas desde un punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto *empobrecimiento de la vida* constituye, tanto en un caso como en otro, su presupuesto, los afectos enfriados, el *tempo* retardado, la dialéctica

---

<sup>382</sup> GM, p.122. Las cursivas son mías.

<sup>383</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p. 195.

<sup>384</sup> GM, pp.204-205

ocupando el lugar del instinto, la *seriedad* grabada en el rostro y los gestos (la seriedad, ese inequívoco de un metabolismo más trabajoso, de una vida que lucha, que trabaja con más dificultad).”<sup>385</sup>

Observemos que señala cómo a partir de esa consideración *Ideal*, se afecta principalmente a dimensiones corporales que desde el *Nacimiento de la tragedia* había ubicado como constitutivas de lo dionisiaco. Nuevamente aquí, a 15 años de esa primera crítica, plantea una afectación sobre los afectos, el tempo, el instinto y los gestos. Pero también, nos explica el proceso a través del cual el *ideal*, equivalente a *la voluntad de autotortura que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo*<sup>386</sup>, hace de lo que niega de su ser interior, una realidad de los ideales fuera de sí:

“-este hombre de mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud. Una deuda con *Dios*: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. (...) y todo no que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su ser, lo proyecta fuera de sí como un sí, como algo existente, corpóreo, real, como Dios, como santidad de Dios, como Dios juez, como Dios verdugo, como más allá, como eternidad, como tormento sin fin, como infierno, como inconmensurabilidad de pena y culpa.”<sup>387</sup>

A partir de esto, tenemos que el ideal se apodera del presupuesto religioso y no al revés, he aquí una de las razones por las cuales he ubicado como punto central la construcción de ideales y no la crítica al cristianismo. Es a partir de la articulación con el *Ideal* que la figura de Dios se vuelve un instrumento de tortura y un pretexto para la negación de la naturaleza. Así, en sus escritos de otoño de 1887, el filósofo dice que “se llega hasta el punto de desdivinizar la naturaleza en cuanto opuesta al propio ideal”<sup>388</sup> Será en torno a ello que se vuelve corpóreo al ideal, éste, se hace real y existente, al cuerpo mismo se le elimina para corporeizar al Ideal, es entonces que nos sugiere un desplazamiento del cuerpo carnal, al *Ideal corporeizado*. Con respecto a ello, E. Blondel señala que en Nietzsche, el cuerpo aparece como un respaldo, como el origen escondido del Ideal, sin embargo, plantea que: “The body, in contrast to the evanescent Ideal, is apparently more real; the empirical phenomenon would be, in metaphor and in general, closer to reality, as the foundation for an Ideal that itself is immaterial and nebulous.”<sup>389</sup> El autor problematiza la ubicación del cuerpo como un fenómeno aparentemente más real y señala que la unión o separación existente entre el Ideal y

---

<sup>385</sup> GM, p.195

<sup>386</sup> GM, p.118

<sup>387</sup> GM, p.119

<sup>388</sup> FP IV, 10 [157], p.350.

el cuerpo solo puede especificarse entendiendo al cuerpo también como una metáfora.<sup>390</sup> Por eso, con respecto al lugar que Nietzsche da a la fisiología frente a los ideales dice que: “Nietzsche’s metaphors on physiology are therefore not tangible images: they lead instead to the philological notion of interpretation.”<sup>391</sup> De cualquier manera, ya sea que se ubique al cuerpo como un sustrato real o en su dimensión de signo, de metáfora, lo relevante es que Nietzsche devela el efecto que tiene para el sujeto la priorización de los ideales, al grado en que el castigo por no corresponder a ellos, no “pueda ser jamás equivalente a la culpa.”<sup>392</sup> Frente a esta exclusión es que exalta la urgente necesidad de prestar atención a las cosas cercanas.

Hasta aquí he señalado entonces cómo en la *Genealogía de la moral*, aparecen referencias a partir de las cuales Nietzsche destaca cómo la construcción de *todo ideal*, es lo que de una u otra forma lleva a la exclusión del cuerpo, ya sea bajo la forma de ideales filosóficos, metafísicos, científicos, médicos, o sociales. Dicha crítica y relación es sostenida hasta su última obra escrita. En *Ecce homo*, en el apartado *Por qué soy tan inteligente*, critica al *idealismo* y exalta frente a éste el lugar del cuerpo, utilizando el término de *fisiología*: “La ignorancia *in physiologicis* (en cuestiones de fisiología) –el maldito <<idealismo>>- es la auténtica fatalidad en mi vida”<sup>393</sup> H. Frey retoma también este apartado y lo considera un arreglo de cuentas con la fatal influencia que la virtud de Naumburg ejerció sobre el desarrollo sexual de Nietzsche. Así, refiriéndose a la vida del filósofo en *Naumburg* después de la muerte del su padre, dice:

“A veces por tradición, a veces por simple pudor, el cuerpo se mantuvo como un tabú. En una atmósfera impregnada de continencia sexual, el simple hecho de que Friederich fuera un ente masculino constituía ya una amenaza. El muchacho debía olvidar que era hombre, debía ser bueno y obediente, asexuado, tal y como correspondía a la Biblia.”<sup>394</sup>

Tal vez en ese arreglo de cuentas, Nietzsche, ubica cómo es el *idealismo* el que lleva a avergonzarse de lo corporal, a avergonzarse del instinto, y pone aquí a la medicina -en el

---

<sup>389</sup> E. Blondel, *Ibid.*, p.204.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p.205.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p.205.

<sup>392</sup> GM, p.119.

<sup>393</sup> EH, p.53-54.

<sup>394</sup> H. Frey, *Ibid.* p.59.

mismo sentido en que ya había anhelado al *médico filósofo*-, como posibilidad de conocimiento del cuerpo:

“Por las consecuencias de este <<idealismo>> me explico yo todos los desaciertos, todas las grandes aberraciones del instinto, y todas las <<modestias>> que me han apartado de la tarea de mi vida; así, por ejemplo, el haberme hecho filólogo -¿por qué no, al menos, médico o cualquier otra cosa que abra los ojos? (...) Cuando me encontraba casi al final comencé a reflexionar, por el *hecho* de encontrarme así, sobre esta radical sinrazón de mi vida -el <<idealismo>>. La *enfermedad* fue la que me condujo a la razón.-”<sup>395</sup>

Ante el *idealismo*, Nietzsche considera a su *enfermedad* como salvadora, en esto me enfocaré en el siguiente capítulo, por el momento basta con acentuar la manera en que al final de su vida, señala que el ideal es uno de los motivos centrales de exclusión de los instintos y del cuerpo. Frente a la figura del “idealista”, antepone la figura del psicólogo, tal vez, este aparece como una figura más definida del médico filósofo:

“¿Quién, antes de mí, ha penetrado en las cavernas de las que brota el venenoso aliento de esa especie de ideal -¡la difamación del mundo! -? ¿Quién se ha atrevido siquiera a suponer que son cavernas? ¿Quién, antes de mí, sino yo, ha sido entre los filósofos *psicólogo*, y no más bien lo contrario de éste, <<farsante superior>>, <<idealista>>? Antes de mí no ha habido en absoluto psicología.”<sup>396</sup>

Con esto reitero que en su crítica a la significación moderna del cuerpo, Nietzsche enfatiza la función que ha tenido la construcción de *ideales*, tanto filosóficos, científicos o cristianos. En su lugar de psicólogo, buscará develar las máscaras que nos han llevado a una *autotortura*, a la mutilación de la propia existencia, en tanto hemos desvalorizado al cuerpo en pro de los ideales y ha prevalecido una interpretación moral del mundo. En este sentido, Gödde plantea que otra de las coincidencias entre Nietzsche y Freud como psicólogos del desenmascaramiento, radica en que ambos explican la formación de la mala conciencia y del super-yo, que genera un sentimiento de culpa, como resultado de una interiorización de la agresión reprimida:

“Die «Vcrinner-lichung» wird vorzugsweise herangezogen, um den Schritt von der verdrängten Aggression zur Entstehung der Schuldgefühle bzw. des schlechten Gewissens zu erklären.(...)Nach diesen vergleichenden Betrachtungen kann man Jones nur zustimmen, wenn er eine «wirklich bemerkenswerte Analogie zwischen Freuds Auffassung des Uber-Ichs und Nietzsches Darlegungen über den Ursprung des «schlechten Gewissens»» konstatiert. <sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> EH, p. 54.

<sup>396</sup> EH, p. 158.

<sup>397</sup> G. Gödde, *Ibíd.*, p.34. “ <<la interiorización>> se utiliza preferentemente para explicar el paso de la agresión reprimida hacia el surgimiento del sentimiento de culpa y de la mala conciencia. (...) Existe una analogía

Destaco entonces que junto con Freud, la psicología nietzscheana devela que la construcción de ideales se anuda con el malestar y la tortura del sujeto. Así, se opone a dicha visión resignificando al cuerpo y, de acuerdo con Kouba, la *risa* será su *mejor arma* para hacerlo: “La risa significa para Nietzsche la liberación de la presión ejercida por las exigencias incondicionales del sentido. (...) La risa representa la mejor manera de distanciarse de las exigencias absolutas ilimitadas.”<sup>398</sup>

Así, las críticas abordadas, son señaladas por el mismo Nietzsche en un fragmento de 1888:

*“Psicología del error.*

- 1) Confusión de causa y efecto
- 2) Confusión de la verdad con el efecto de lo que se cree que es verdadero.
- 3) Confusión de la conciencia con la causalidad

*La moral como error.*

*La religión como error.*

*La metafísica como error.*

*Las ideas modernas como errores.”*<sup>399</sup>

Y con base en lo retomado, señalo que durante toda su obra, Nietzsche planteó los problemas derivados de la construcción que se hace en el mundo moderno occidental del cuerpo y de la concepción de sujeto que se articula con ello, frente esto, él insiste en la *importancia del cuerpo y en la disolución del Yo, pensado de manera consciencialista y autónoma*. Con Nietzsche, en palabras de Sloterdijk: “en lugar del *logos* hecho carne, la *physis* se habría hecho verbo.”<sup>400</sup> La manera en que lo hace, constituye el abordaje del tercer capítulo de esta tesis.

---

realmente notable entre la concepción de Freud del superyó y las explicaciones de Nietzsche sobre el origen de la <<mala conciencia>>.” Traducción: Alexander Schmedel Sigler y Gabriela Aguilar.

<sup>398</sup> P. Kouba, *Ibid.*, p.219.

<sup>399</sup> FP IV, 16 [85], pp.692-693.

<sup>400</sup> P. Sloterdijk, *Ibid.*, p.138

### CAPITULO III.

## EL CUERPO RESIGNIFICADO COMO *SÍ MISMO*: OTRA CONSTITUCIÓN DEL *SUJETO*.

“También él (Nietzsche), con su dureza desesperanzada y su triste combate por distinguirse, puede ser interpretado como alguien en quien la tierna *experiencia del cuerpo quería de nuevo aprender a hablar*. ”<sup>401</sup> P. Sloterdijk.

“No pensé que estuvieras tan adentro,  
tan profundo.  
Para siempre  
has echado raíces en mi cuerpo  
te has cimentado. ”<sup>402</sup>  
Blanca L. Ansoleaga.

“Numerosos sistemas cerebrales, así como del cuerpo propiamente tal, deben estar en continuo vaivén para que se produzca el estado biológico del *self*. ”<sup>403</sup> Antonio Damasio

Como lo señalé en la introducción, las preguntas centrales de este capítulo remiten a la ubicación de *¿Cuáles son las líneas de resignificación nietzscheana sobre el cuerpo?* y cómo a partir de ello se responde a *¿De qué manera Nietzsche resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto?* El capítulo se organiza en tres apartados cuyos propósitos son: a) especificar la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo a partir del reconocimiento del *dolor* y la *enfermedad*; b) especificar la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo a partir de los *instintos* y la *sexualidad*, y; c) abordar cómo se concreta la concepción que Nietzsche plantea sobre el cuerpo, en *Así habla Zaratustra*, para a partir de ello, especificar de qué manera *resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto*.

---

<sup>401</sup> P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, *Ibid.*, pp.182-183. El subrayado es mío.

<sup>402</sup> B. Ansoleaga, *Nostalgia del cuerpo*, Colegio de Coyoacán, México, D.F., 1993, p.52.

<sup>403</sup> A. Damasio, *Ibid.*, 253.



### 3.1 AFIRMACIÓN DEL CUERPO DESDE EL PADECER.

“Mystère radical où la vie et la mort se regardent, où la jouissance et la douleur s’enlacent, le corps devient souvent, dans la représentation, reflet, mirage, signifiant creux. Opacité. Mais il sera toujours également cette chair irréductible qui, même martyrisée, nous fait exister.”<sup>404</sup> Durán

De acuerdo con lo señalado, el propósito del presente apartado es especificar la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo a partir del reconocimiento del *dolor* y la *enfermedad*. Ahora bien, aunque ambos remiten a la dimensión del displacer, cada uno presenta su particularidad en la obra de Nietzsche, y es en ese sentido que los abordo por separado.

#### 3.1.1 El reconocimiento del *dolor* y la afirmación de la *corporalidad*.

“El alma respira por el cuerpo y el sufrimiento, empieza en la piel o en una imagen mental, sucede en la carne.”<sup>405</sup> Antonio Damasio

Ansoleaga señala que *el dolor* es para Nietzsche *un medio por el cual el hombre se hace de una memoria*<sup>406</sup>, este tiene su lugar en el *cuerpo*, por lo que a partir del dolor, el cuerpo queda resignificado también como recinto de memoria, escritura e historia: “El cuerpo es el lugar donde anida la memoria, él mismo es historia, pasado que es lo <<sidio>> y proyecto, lo que habrá de venir.”<sup>407</sup> Esta revaloración, se puede ubicar a lo largo del pensamiento Nietzscheano. En su primera obra, señala la necesidad de una reconciliación del hombre consigo mismo, *con su dolor*, su sexualidad y su deseo, con todo aquello que remite al *cuerpo*. Como él mismo dice, busca resaltar “la relación del griego con el dolor, su grado de sensibilidad.”<sup>408</sup> En torno a esto, Peter Sloterdijk enfatiza la *justificación dionisiaca de la vida* en el sentido de una *algodicea*, esta “alude a una interpretación metafísica que da sentido al

---

<sup>404</sup> M. A. Durán, *Ibíd.*, p.9

<sup>405</sup> A. Damasio, *Ibíd.*, p. 18.

<sup>406</sup> B. Ansoleaga, *Los movimientos de la pasión en Nietzsche. “Desde los susurros del cariño hasta los truenos de la demencia.”*, Universidad Iberoamericana, Filosofía, México, 2000, p.104.

<sup>407</sup> *Ibíd.*, p.117.

<sup>408</sup> NT, OC I, p.332.

dolor.”<sup>409</sup> Afirma que la algodicea dionisiaca nietzscheana “se opone directamente al programa moral de la supresión de dolor.”<sup>410</sup> Se trata entonces de su reconocimiento para poder afirmarse, ya que el énfasis que hace Nietzsche en la posibilidad que tuvieron los griegos para experimentar el *sufrimiento* y también el *placer*, no implica una actitud de triste resignación frente al existir, y aunado a ello, una negación del mismo. Ante la negación del dolor y de la existencia corporal humana remarcada por el cristianismo, el filósofo ubica al dolor en un sentido afirmativo: “la postura cristiana, que ve en el sufrimiento y el dolor la maldición de Dios, (...), y la experiencia griega del mundo, que en el sufrimiento y el dolor ve la condición de la vida que se renueva constantemente a partir de ellos.”<sup>411</sup> La resignificación del cuerpo aparece en tanto se da lugar al dolor experimentado ya que si éste no se mira, se llega al desconocimiento de uno mismo, eso es la aniquilación construida en la cultura occidental moderna. Nietzsche llama al reconocimiento de nuestra propia fragilidad corpórea y sufriente, como lo hace el artista dionisiaco que “ha llegado a hacerse uno plenamente con lo Uno-primordial, con su dolor y su contradicción.”<sup>412</sup> Será entonces, también a partir de esto, que la música toma nuevamente un papel central, ya que el músico dionisiaco es para Nietzsche aquel que “sin ninguna imagen, es total y únicamente dolor primordial y eco primordial de ese mismo dolor.”<sup>413</sup> En torno a la articulación cuerpo-dolor y música, Luis E. de Santiago destaca que en el *Nacimiento de la Tragedia*, se puede apreciar “la primera conjunción de fisiología y arte”<sup>414</sup> ya que tanto Dionisos como Apolo son “fenómenos fisiológicos.”<sup>415</sup> Estos remiten por lo tanto al cuerpo y también al *dolor*. Allí, Nietzsche ubica a la *náusea* como la encarnación de tal dolor y haciendo un análisis de Hamlet y del hombre dionisiaco dice:

“Teniendo consciencia de la verdad que ha contemplado, el ser humano ve ahora en todas partes solamente lo horroroso o absurdo del ser, ahora comprende el simbolismo del destino de Ofelia, ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas.”<sup>416</sup>

Al igual que en sus escritos preliminares, la náusea aparece como una manifestación del *displacer*, como la *corporalización de lo absurdo* frente a la que no hay engaño, desde aquí, el

---

<sup>409</sup> P. Sloterdijk, *El pensador en escena*. Ibid., p.157.

<sup>410</sup> Ibid., p.159.

<sup>411</sup> H. Frey, Ibid., p.128.

<sup>412</sup> NT, OC I, p. 353.

<sup>413</sup> NT, OC I, p. 353.

<sup>414</sup> L. E. de Santiago, Ibid., p.479

<sup>415</sup> Ibid., p.480.

<sup>416</sup> NT, OC I, p. 363.

cuerpo es resignificado en tanto fuente primordial de la experiencia del mundo y en este sentido se vuelve una afirmación. E. Cross señala que: “Para Nietzsche el dolor asume también el papel de un estímulo.”<sup>417</sup> Con respecto al lugar que ocupa el dolor en la tragedia, H. Frey señala también que “ante un pesimismo irreflexivo, la alegría trágica es la única actitud adecuada de la afirmación de un mundo que se percibe como doloroso. Esta afirmación del mundo, empero, nace del dolor.”<sup>418</sup>

Ahora bien, como ya lo había señalado en el segundo capítulo, de acuerdo con Zafranski, el giro que Nietzsche hace a partir de *Humano demasiado humano*, se relaciona también con el *sufrimiento corporal* que éste había experimentado de 1877 a 1880. El autor enfatiza que tanto dicha obra, como *Aurora*, “pertenecen a un mismo periodo de creación, pues ambas, en medio de grandes dolores corporales, le regalaron la <<alegría ávida de conocimiento>>”<sup>419</sup> Es entonces que desde su propia experiencia doliente Nietzsche sostiene la resignificación del cuerpo y, como dice Luis E. de Santiago, en *Humano demasiado humano*: “la fisiología reaparece ya como un instrumento de la crítica, que acompaña constantemente a los argumentos antimetafísicos.”<sup>420</sup> Por eso, Nietzsche dice que la cultura debe comenzar por el *lugar justo: el cuerpo*,<sup>421</sup> también destacado en *Aurora* (1881). Recordemos cómo en el aforismo 39. *El prejuicio del <<espíritu puro>>*, remarca que ante la búsqueda de la espiritualidad pura, se ha enseñado a menospreciar y mortificar al cuerpo y que, frente a esto, “el cuerpo no cesaba de presentar, con su dolor, queja tras queja contra su perpetuo escarnio.”<sup>422</sup> Subraya que cuando se privilegian los supuestos metafísicos y los ideales, entonces *se enferma*. En este mismo sentido, Luis E. de Santiago destaca que ante los prejuicios morales, en dicha obra, Nietzsche “habla de la necesidad de mostrar los fenómenos fisiológicos.”<sup>423</sup> Pero la búsqueda se presenta también en *Genealogía de la moral* (1887), allí, plantea el problema de la *verdad* y dice que en la filosofía occidental: lo verdadero, se ha

---

<sup>417</sup> E. Cross, *La realidad Transfigurada (En torno a las ideas del joven Nietzsche)*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ciudad Universitaria, México, 1985, p.114.

<sup>418</sup> H. Frey, *Ibid.*, p.120

<sup>419</sup> R. Zafranski, *Ibid.*, p.192

<sup>420</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p.480.

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> A, p.98. El subrayado referente al cuerpo, es mío.

<sup>423</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p. 476.

desligado del cuerpo, la *corporalidad se reduce a la categoría de ilusión* y junto con ella el *dolor* tiene la misma connotación:

“Suponiendo que tal encarnación de la voluntad de contradicción y de antinaturalidad sea llevada a *filosofar*: ¿sobre qué desahogará su más íntima arbitrariedad? Sobre aquello que es sentido, de manera segurísima, como verdadero, como real: busca el *error* precisamente allí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional. Por ejemplo, rebajará la corporalidad, como hicieron los ascetas de la filosofía del Vedanta, a la categoría de una ilusión, y lo mismo hará con el dolor, con la pluralidad, con toda la antítesis conceptual <<sujeto>> y <<objeto>>- ¡errores, nada más que errores!”<sup>424</sup>

Aquí, plantea que el error está en considerar al cuerpo y junto con él, al dolor, como una ilusión. ¿Cómo hacerlo si es justamente en él dónde parece no haber mentira? Luis E. de Santiago, por ejemplo, subraya que para Nietzsche, no podrá ser falso aquello que siga “las dinámicas íntimas de las tensiones del cuerpo.”<sup>425</sup> Para él, lo que se presenta como un problema, es la antítesis: sujeto y objeto:

“El dolor enseña la gran sospecha de que detrás de toda afirmación tal vez no exista la conexión de un sujeto con un objeto, sino la expresión de una afirmación de sí mismo, de un dolor, de una enfermedad, de un incremento de vida.”<sup>426</sup>

El dolor por tanto, lleva a una afirmación de sí mismo como cuerpo y por esto critica la pretensión de evadirlo. En *Genealogía de la moral* establece una relación entre la actividad maquinal -o la visión mecanicista ya señalada en el primer capítulo-, y la búsqueda de entrenamiento contra el dolor o la posibilidad de experimentarlo:

“Con más frecuencia que esta hipnotista amortiguación global de la sensibilidad, de la capacidad dolorosa, amortiguación que presupone ya fuerzas más raras, ante todo coraje, desprecio de la opinión, <<estoicismo intelectual>, empléase contra los estado de depresión un training (entrenamiento) distinto, que es, en todo caso, más fácil, *la actividad maquinal*.”<sup>427</sup>

Nietzsche señala la manera en que dentro de la estructuración mecanicista del mundo moderno, parece no haber lugar para experimentar lo que se siente, para reconocer cuando se sufre, hay más bien, una anestesia contra ello, no se permite parar y dar lugar al propio dolor. Contrario a esta perspectiva, destaca la importancia de reconocer los afectos, el ser afectado, en tanto estos son parte central del proceso de conocimiento<sup>428</sup> y “*cuanto mayor sea el*

<sup>424</sup> GM, p.153. El subrayado es mío.

<sup>425</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.501.

<sup>426</sup> *Ibíd.*

<sup>427</sup> GM, pp.172-173

<sup>428</sup> Aquí, cabe señalar la manera en que en la actualidad, A. Damasio desde la neurología, sostiene también que los sentimientos son relativos al cuerpo. “los sentimientos nos permiten *prestar atención* al cuerpo, intensamente durante un episodio/estado emocional, y vagamente durante un estado de fondo. Nos permiten prestar atención al cuerpo <<en vivo>>, cuando nos dan imágenes perceptuales del cuerpo.” (A. Damasio, *Ibíd.*, p. 184)

*número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una sola cosa, tanto más completo será nuestro <<concepto>> de ella, tanto más completa será nuestra <<objetividad>>.”<sup>429</sup> De esta manera, a partir del énfasis en el reconocimiento del dolor, Nietzsche resignifica el lugar del cuerpo y el valor de la existencia, en tanto “la vida se valora más cuanto más riesgo se corre de perderla y en ello el dolor y el placer juegan sus propios papeles, pues uno y otro pertenecen a <<las fuerzas de primera línea que conservan la especie>>.”<sup>430</sup> Desde el cuerpo sufriente surgen nuevas posibilidades de experimentar la vida en su devenir, de fluir con ella pero también de *crear* para reconocerla y afirmarla, por eso Nietzsche reitera la visión de Heráclito sobre el mundo:

“El mundo, como cuando juega un niño, es construido y destruido constantemente. (...) Heráclito sólo *describe* el mundo existente, (...), en el placer visible por todo lo conocido: oscuro, melancólico, lóbrego, (...) En lo fundamental Heráclito es todo lo contrario de un pesimista. Por otra parte, tampoco es optimista, puesto que no niega la existencia del sufrimiento ni del absurdo..”<sup>431</sup>

### **3.1.2 Cuerpo hablante: la enfermedad como forma superior de cura.**

Sobre lo que representa la enfermedad para Nietzsche, Lou Andreas Salomé dice lo siguiente:

“Permite que todas las cosas vuelvan a renacer ante su espíritu con una frescura renovada constantemente- <<con un sabor inédito>>, dijo un día Nietzsche de manera sorprendente- y le permite posar su mirada siempre fresca sobre los acontecimientos más simples de la vida. (...) Así, cada una de sus <<curas>> se transforma en una reencarnación, y cada vez, el dolor <<es absorbido por la victoria>>.”<sup>432</sup>

Dicha transformación queda anclada en la revalorización que Nietzsche hace de la enfermedad en *Aurora*, la *Gaya Ciencia* y que acentúa en *Ecce Homo*. Allí remarca la articulación entre el cuerpo, la enfermedad y sus propias circunstancias de vida, develando con ello que:

“escribe alguien que se abandona a su propia época, como un hombre susceptible al *Foehn* (en alemán, viento caliente). Con ello también coincide que Nietzsche era sumamente sensitivo, en el sentido más inmediato de la palabra, enfermizo, torturado por la migraña muchas veces hasta niveles insoportables.”<sup>433</sup>

---

<sup>429</sup> Ibid., p.155

<sup>430</sup> Ibid., p.501.

<sup>431</sup> FPP, pp.90-91.

<sup>432</sup> L. Andreas Salomé, *Nietzsche*, Traducción: Ramón Alvarado Cruz., Juan Pablos Editor, S.A., México, 1984, p.14.

<sup>433</sup> H. Frey, Ibid., p.23.

Como lo señalé en el capítulo II, en el aforismo *¿Dónde están los nuevos médicos del alma?* de *Aurora*, Nietzsche critica los remedios anestésicos con los que la medicina moderna pretende atacar las enfermedades, dice que *la mayor enfermedad del hombre ha surgido del combate contra sus enfermedades* y también destaca cómo *estos alivios inmediatos con frecuencia se pagaban con el empeoramiento general y profundo del sufrimiento*. Con ello, problematiza la manera en que un padecimiento corporal es desligado del “alma”, es decir, se trata al cuerpo como un reducto orgánico, como un accesorio del sufriente y no como un ser que sufre. En suma, lo que esta medicina pretende, es eliminar el dolor de manera rápida, sin dar lugar a la pregunta sobre qué de esa enfermedad se relaciona con la experiencia subjetiva de quien la padece. Para él, la manera en que la humanidad ha acostumbrado hasta ahora a tratar las enfermedades de su alma, es una inaudita charlatanería<sup>434</sup>. En este sentido, su concepción de enfermedad implica una crítica al dualismo alma-cuerpo, ya que la enfermedad habla de aquel que la manifiesta, no se trata solamente de un cuerpo reducido a lo orgánico, visto de manera funcional y mecanicista, sino de *un cuerpo simbolizado, es el sujeto que habla en la enfermedad*.

Esta dimensión es subrayada también por Gódde, al plantear que uno de los aspectos develados en la psicología de desenmascaramiento tanto de Nietzsche como de Freud, es que ambos señalan cómo la represión de las pulsiones deriva en una susceptibilidad a las enfermedades psíquicas y psicosomáticas:

“Zu den wesentlichen triebpsychologischen Erkenntnissen Nietzsches gehört, daß ein unter repressiven Bedingungen zustande gekommenes «Trieb-Schicksal» (Freud) den Menschen in seiner gesamten Persönlichkeitsentwicklung schwächen und anfällig für psychische und psychosomatische Krankheiten machen kann.”<sup>435</sup>

Reitera que es en la *Genealogía de la Moral*, donde Nietzsche señala *sutilmente* a la represión de los afectos como factor de primer orden para el desencadenamiento de enfermedades: *Daß die Affektunterdrückung zu einem krankheitsauslösenden Faktor ersten Ranges werden kann, hat Nietzsche in Zur Genealogie der Moral subtil*

---

<sup>434</sup> A, p. 108.

<sup>435</sup> “Entre las interpretaciones esenciales de la psicología de la pulsión de Nietzsche, está el que un <<destino de las pulsiones>> surgido bajo condiciones represivas (Freud), debilita a las personas en todo el desarrollo de su personalidad y las hace más susceptibles a las enfermedades psíquicas y psicosomáticas” G. Gódde, *Ibíd.*, pp. 28-29. Traducción: Alexander Schmiedel Sigler y Gabriela Aguilar.

dargestellt.<sup>436</sup> En lo anterior podemos identificar nuevamente una crítica al dualismo, frente al que se propone una compleja articulación del sujeto manifestada en la enfermedad y una particular exaltación de los procesos fisiológicos. Esta perspectiva es referida por Luis E. de Santiago de la siguiente manera:

“Como dice Casini, la perspectiva <<fisiológica>> (...) no tiene nada que ver con posiciones fisicistas, sino que <<el hilo conductor del cuerpo>> es una vía intermedia entre el espiritualismo y el materialismo mecanicista.”<sup>437</sup>

Fue entonces su propia enfermedad la que permitió a Nietzsche plantear esta concepción, de ella resultó “también una oportunidad de recuperar la inmediatez de este mundo y de la tierra,”<sup>438</sup> y en su búsqueda recurrió a la *fisiología* “entendida como <<lenguaje simbólico>>, como interpretación.”<sup>439</sup> Se trata de una fisiología que permita entender a la enfermedad no sólo como un mal funcionamiento del cuerpo, sino como una manifestación de la compleja constitución del sujeto. L. E. de Santiago especifica que cuando Nietzsche habla de fisiología:

“toma el término *physis* en el sentido moderno y lo relaciona con el <<cuerpo>>: busca las excitaciones y reacciones del sistema nervioso y muscular, para deducir de ellos los estados del sueño y la embriaguez como medios en los que el hombre se convierte en creador, o bien trata de decir sí al cuerpo a partir de sus signos.”<sup>440</sup>

Se trata de una fisiología contraria a una perspectiva dualista del sujeto, y es tal vez por esto que en *Genealogía de la Moral*, propone la necesidad de un intercambio entre la filosofía, la fisiología y la medicina:

“-Por otro lado, también resulta necesario, desde luego, ganar el interés de los fisiólogos y médicos por estos problemas (acerca del valor de las apreciaciones valorativas habidas hasta ahora): aquí se les puede dejar a los filósofos de oficio el representar, también en este caso singular, el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho todas las tablas de bienes, todos los <<tú debes>> conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la iluminación y la interpretación *fisiológica*, antes, en todo caso, que la *psicológica*; todos esperan igualmente una crítica de la ciencia médica.”<sup>441</sup>

Aquí, la *fisiología* aparece como una forma de subrayar lo corporal, destacando la necesidad de que la filosofía establezca un intercambio con esta y la medicina, es decir, con las áreas de

---

<sup>436</sup> “habla sutilmente de que la represión de los afectos puede convertirse en un factor de primer orden en el desencadenamiento de enfermedades”. G. Gödde, *Ibid.*, p.30. Traducción: Alexander Schmiedel Sigler y Gabriela Aguilar.

<sup>437</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p.483.

<sup>438</sup> H. Frey, *Ibid.*, p.166.

<sup>439</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p.473.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p.475.

la ciencia que se sostienen a partir de un conocimiento del cuerpo. Esta propuesta nos habla de su búsqueda por contrarrestar la división mente-cuerpo, en pro de una revalorización del segundo, señalando que todos los “debes” requieren de una explicación fisiológica, es decir, que todos los ideales tienen paradójicamente un sostenimiento en el cuerpo. Es en este mismo sentido que Nietzsche anhela a un médico filósofo que vea en la *enfermedad* una manifestación simbólica.

G. Gödde también acentúa la revalorización que Nietzsche hace del cuerpo y la fisiología a partir de su concepción de la enfermedad:

“Man kann die Krankheit als Ausgangspunkt und treibende Kraft eines umfassenderen Wandlungsprozesses verstehen, der Nietzsches ganze Persönlichkeit erfaßte. In diesem Prozeß lassen sich verschiedene Aspekte unterscheiden: 1. eine erhöhte Sensibilität und Irritabilität der Sinnesorgane, wobei Nietzsche von «feineren Augen» und «Ohren hinter den Ohren» von seinem «bösen Blick» und seinem «bösen Ohr» sowie von einem «Reinlichkeitsinstinkt» spricht, mit dem er die «Eingeweide» jeder Seele physiologisch wahrnehme - rieche; (2....) 3. die neue Methode, Philosophisches vom Leibe her auszulegen: wer in die Schule des Verdachts geht,(...) 4. die «Umwertung aller Werte», bei der die traditionellen Wert- und Moralvorstellungen als krankhaft entlarvt und durch neue, leib- und lebensfreundliche ersetzt werden ;(5...) Diese Aspekte lassen eine starke Ausrichtung an der damals aufkeimenden und schon bald in voller Blüte stehenden Physiologie und physiologischen Psychologie erkennen. Stand das Machtmotiv in der mittleren Periode noch im Gegensatz zur Vernunft, so dringt Nietzsche im Spätwerk zu einer monistischen Auffassung vor. In *Zarathustra* (1883-85) betrachtet er nicht nur die Triebe, sondern auch die Vernunft als Erscheinungsformen des einen «Grundtriebs», den er mm explizit als «Wille zur Macht» bezeichnet.“<sup>442</sup>

El autor señala que la enfermedad se puede entender en Nietzsche como fuerza motriz, como si ésta le hubiera permitido -dicho por el propio Nietzsche- tener mayor sensibilidad de los órganos sensoriales, como si tuviera oídos detrás de los oídos, como si desde ella se pudiera

---

<sup>441</sup> GM, pp.70-71

<sup>442</sup> “Se puede entender la enfermedad como punto de partida y fuerza motriz de un amplio proceso de transformación el cual abarcó toda la personalidad de Nietzsche. En este proceso se pueden diferenciar diversos aspectos: 1. mayor sensibilidad e irritabilidad de los órganos sensoriales, siendo que Nietzsche habla de <<ojos más perceptivos>> y <<oídos detrás de los oídos>>, de su <<mirada mala>> y <<su oído malo>> así como de un <<instinto de higiene>> con el que percibía-olía fisiológicamente las <<vísceras>> de toda alma. 2. (...), 3. El nuevo método de interpretar lo filosófico desde el cuerpo. (cita de Nietzsche). 4. La <<transvaloración de todos los valores>> en la que las ideas tradicionales de valor y moral se desenmascaran como enfermizas y se remplazan por nuevas ideas más amables con el cuerpo y la vida. 5. (...) Estos aspectos permiten reconocer una fuerte orientación a la fisiología y psicología fisiológica en ese entonces en gestación y pronto plenamente floreciente. Si bien en el periodo central la voluntad de poder aún se oponía a la razón, en la obra tardía Nietzsche avanza hacia una concepción monista. En *Zarathustra* no solo considera las pulsiones sino también la



percibir-oler fisiológicamente las vísceras de toda alma; proponer el nuevo método de interpretar lo filosófico desde el cuerpo y; *desenmascarar lo enfermizo de los valores morales para remplazarlos por ideas más amables con el cuerpo y la vida*. A partir de estos aspectos, reconoce en el filósofo *una fuerte orientación a la fisiología y psicología fisiológica* de su tiempo, y una filosofía que en su obra tardía, avanza hacia una concepción monista. En dicha época, es el mismo filósofo quien interpreta el lugar que tuvo en su propia vida la enfermedad. Considera que ésta fue su salvadora frente al idealismo,<sup>443</sup> ya que a partir de ella encarna su vivencia y retorna *a sí mismo*:

“La enfermedad me *sacó con lentitud de todo aquello*: me ahorro toda ruptura, todo paso violento y escandaloso. No perdí entonces ninguna benevolencia y conquisté varias más. La enfermedad me proporcionó así mismo un derecho a dar completamente la vuelta a todos mis hábitos: me permitió olvidar, me *ordenó* el olvidar; me hizo el regalo de *obligarme* a la quietud, al ocio, a aguardar, a ser paciente... (...) –El mí-mismo más profundo, casi sepultado, casi enmudecido bajo un permanente *tener-que-oír* a otros sí-mismos (-¡y esto significa, en efecto, leer!), se despertó lentamente, tímido, dubitativo, -pero al final *volvió a hablar*. Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida: basta mirar *Aurora*, o *El caminante y su sombra*, para comprender lo que significó esta <<vuelta a *mí mismo*>>, ¡una especie suprema de *curación*! La otra no fue más que una consecuencia de esta.”<sup>444</sup>

Por la enfermedad, Nietzsche se aleja de unos territorios pero conquista otros, los de su cotidianidad y los de su “mí-mismo”, que permanecía oculto, pero que a través de ella pude hablar nuevamente. Esta situación lo obliga a la *quietud* y a escuchar-se a través de su cuerpo hablante y sufriente. Ese *retornar a sí mismo*, le permitió *la forma superior de su curación*. De esta manera, el cuerpo mismo es resignificado en la enfermedad, concebida como una simbolización del dolor, en la que el cuerpo denuncia a gritos su escarnio. La articulación entre historia, cuerpo significado y enfermedad, es subrayado también por autoras como Zenia Yébenes, al señalar que: “Al hablar de sus enfermedades y síntomas, sobre todo su sufrimiento, las mujeres de Sannio inscriben y fijan en sus cuerpos la historia de su país.”<sup>445</sup>

Acentúo entonces que para Nietzsche, en el reconocimiento de la enfermedad como nombramiento del dolor, estriba la posibilidad de volver *a sí mismo*. Paradójicamente, la

---

razón como formas de manifestación de una <<pulsión básica>> la cual denominó explícitamente como voluntad de poder.” G. Gödde, *Ibid.*, pp. 26-27. Traducción: Alexander Schmiedel Sigler y Gabriela Aguilar.

<sup>443</sup> EH, p. 54.

<sup>444</sup> EH, pp. 105-106.

<sup>445</sup> Yébenes, Z., “El cuerpo sufriente. Performance, ritualización y arte contemporáneo”, en Casas, A., Constante, A., Flores, L., *Los confines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, Facultad de

enfermedad permite volver a estar en la vida. Como dice Luis E. de Santiago: “el dolor y la enfermedad <<*hace más profundo*>> al hombre en general”<sup>446</sup>, lo hace descender a lo más profundo de su ser y resurgir como un hombre nuevo con una especie de *segunda inocencia*.<sup>447</sup> Sloterdijk también acentúa que Nietzsche tenía claro la existencia de un vínculo “indisoluble entre su larga enfermedad crónica y su incomparable lucidez en los asuntos psicológicos.”<sup>448</sup> Subrayo entonces que en la concepción de Nietzsche sobre la enfermedad, el cuerpo aparece exaltado desde la *fisiología* y junto con ello “pone en el centro de su consideración la idea de <<*cura*>> (*Kur*).”<sup>449</sup> Por tanto, *enfermedad y cura están articuladas a partir de que haya una significación de la primera, y en este proceso, el cuerpo es el sustrato de toda transformación.*

### **3.2 RESIGNIFICACIÓN DEL CUERPO A PARTIR DE LOS INSTINTOS Y LA SEXUALIDAD.**

El propósito del presente apartado es el de *especificar la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo a partir de los instintos y la sexualidad.* Si bien se podría considerar a la sexualidad como parte de los instintos, en la obra de Nietzsche, ambos términos presentan sus particularidades, he ahí el motivo de la forma que a continuación se presenta.

#### **3.2.1 Los *instintos*: el cuerpo y el Inconsciente.**

La resignificación que Nietzsche hace del cuerpo a partir de los *instintos*, se puede ubicar a lo largo de todo su pensamiento. De acuerdo con Gödde, es a partir del análisis del darwinismo que las temáticas de las *necesidades fisiológicas* y las *pulsiones*, ocupan un lugar central en las *explicaciones psicológicas* del filósofo, por lo que la *psicología de la pulsión* aparece como uno de los *pilares de la psicología del desenmascaramiento* nietzscheano:

---

Filosofía y Letras, Centro Universitario de Estudios Cinematográficos, DGAPA-PAPIME, UNAM, México, 2010P.298.

<sup>446</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.501.

<sup>447</sup> *Ibíd.*

<sup>448</sup> P. Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva*, *Ibíd.*, pp.57-58.

<sup>449</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p. 498.

“War Nietzsche zunächst von einer Metaphysik des Willens als gefährlicher Inebnatur ausgegangen, so wandte er sich auf Grund seiner Auseinandersetzung mit dem Darwinismus den biologisch-physiologischen Trieben zu. Die Fhemarik der «physiologischen Bedürfnisse», Triebe und Triebchicksale nimmt in Nietzsches psychologischen Ausführungen breiten Raum ein. Man kann dieses triebpsychologische Antriebsmodell zu den Grundpfeilern der entlarvenden Psychologie rechnen.”<sup>450</sup>

Pero entonces ¿Qué son los instintos para nuestro filósofo? Como lo había señalado en el capítulo II, ya desde su conferencia titulada *Sócrates y la tragedia*, asocia la figura de Sócrates con el problema de un desprecio por los instintos: “El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría precisamente allí donde ésta tiene su imperio más propio.”<sup>451</sup>. Ya desde este tiempo, los *instintos* de la tragedia son “fenómenos fisiológicos”<sup>452</sup> y constituyen una forma antimetafísica de plantear la filosofía dionisiaca. Aunado a ello, son también vinculados con *lo inconsciente*.<sup>453</sup> Todas estas características se reafirman en el *Nacimiento de la tragedia* bajo las figuras de Apolo y Dionisos, allí, Nietzsche busca: “conocer en qué grado y hasta qué altura se desarrollaron en ellos (en los griegos) esas *pulsiones*.”<sup>454</sup>

Sobre la especificación de lo que representa dicho término en Nietzsche, Paul Assoun destaca que “los términos de *Trieb* y de *Instinkt* desempeñan un papel discursivo y funcional central tanto en Nietzsche como en Freud.”<sup>455</sup> Señala que el término de instinto aparece en el discurso nietzscheano bajo una diversidad heterogénea, a diferencia de Freud, en cuyo discurso el concepto aparece menos plural. A pesar de esto, considera que se puede establecer una semejanza entre la manera en cómo dichos pensadores utilizan el término, en ambos, el instinto está igualmente omnipresente en el hombre y se refiere a una fuerza (*Kraft*) con miras

---

<sup>450</sup> “Si bien Nietzsche partió en primera instancia de una metafísica de la voluntad como una naturaleza de la pulsión peligrosa, debido a su análisis del darwinismo, se orientó hacia las pulsiones biológico psicológicas. La temática de las <<necesidades fisiológicas>>, pulsiones y destino de las pulsiones, ocupan un gran espacio en las explicaciones psicológicas de Nietzsche. Este modelo de la psicología de la pulsión, puede considerarse como uno de los pilares de la psicología del desenmascaramiento.” G. Götde, *Ibid.*, p. 28. Traducción: Alexander Schmiedel Sigler y Gabriela Aguilar.

<sup>451</sup> ST, OC I, p. 456.

<sup>452</sup> NT, OC I, p. 338.

<sup>453</sup> El subrayado tiene la finalidad de llamar la atención en torno a que ya desde el mismo Nietzsche, lo trágico está relacionado con el término *inconsciente*. La aparición de dicho término en la obra de Nietzsche, es algo que Freud advierte y reconoce, no en vano, el mismo Freud, desde la sesión del 28 de octubre de 1908 de los miércoles psicoanalíticos, atribuye a Nietzsche el título de “primer psicólogo”. P. Assoun, *Ibid.*, p.20.

<sup>454</sup> NT, OC I, p. 342.

<sup>455</sup> P. Assoun, *Ibid.*, p.77.

a la realización de una meta.<sup>456</sup> Así, destaca que en el discurso nietzscheano, el *instinto* aparece como “una *Natur* cuya virtud *creadora afirmativa* vale como exigencia de regeneración.”<sup>457</sup> Es una fuerza creadora que impulsa y sirve para valorizar una realidad desde el punto de vista *ético-estético*<sup>458</sup>, pero es una fuerza creadora que remite a lo *inconsciente*. Por esto, en *La genealogía de la moral* Nietzsche plantea lo siguiente:

“Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, los *instintos reguladores e inconscientemente* infalibles, -¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su <<consciencia>>, a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse!”<sup>459</sup>

Aquí identifico tres aspectos centrales. El primero es la relación que se establece entre los *instintos* y el plano de lo *inconsciente*, el segundo, es que aparece una oposición entre inconsciente y consciencia, pero también, se acentúa lo referente a los equívocos y las ilusiones de la consciencia señalados anteriormente. De esta manera, junto con Assoun subrayo que

“el inconsciente se instala de entrada en el centro de la temática nietzscheana, con el registro instintivo que es precisamente su meollo. El inconsciente es, en este primer sentido la propiedad más característica del instinto”<sup>460</sup>

Cabe señalar que el autor retomado, considera que lo inconsciente no aparece en sí mismo como concepto central sino como un adjetivo de lo instintivo<sup>461</sup> que resultaría más bien lo primordial en el pensamiento de Nietzsche. A partir de lo anterior, afirmo entonces que en los planteamientos del filósofo, los *instintos* remiten a lo *inconsciente*, pero también a lo *corporal*, recordemos la manera en que en el capítulo II, abordé la articulación de *Dionisos* y cómo este *instinto* se refiere principalmente a todo aquello que tiene lugar en el *cuerpo*. Veamos la manera en que Nietzsche articula *instintos-cuerpo e inconsciente*, refiriéndose a la fuerza de Dionisos:

“como si ahora la potencia visual de sus ojos no fuera solo una potencia superficial, sino capaz de penetrar en lo interior, y como si ahora, con la ayuda de la música, él viera ante sí de un modo, por así decirlo, carnalmente visible, las efervescencias de la voluntad, la lucha de los motivos, la corriente desbordante de las pasiones, como una multitud de líneas y figuras que se mueven con vitalidad, y por ello pudiera sumergirse hasta los secretos más delicados de las emociones inconscientes.”<sup>462</sup>

---

<sup>456</sup> Ibid., p.102.

<sup>457</sup> Ibid., p.103.

<sup>458</sup> Ibid., p.102.

<sup>459</sup> GM, p. 108. El subrayado es mío.

<sup>460</sup> P. Assoun, Ibid., p.152

<sup>461</sup> Ibid., p.161

<sup>462</sup> NT, OC I, p.427.

Aquí, el filósofo relaciona las pasiones con lo *inconsciente* y a este último le da un topos, es el de *lo interior*, lugar también dado a lo corporal en varios sentidos. Recordemos el señalamiento que hace con respecto a la *enfermedad*, es ella la que también permite mirar a lo profundo, al *sí mismo*. De esta manera, la concepción del *cuerpo* articulada a través de los *instintos*, remite a lo *inconsciente*, a lo desconocido del sujeto, porque como Nietzsche mismo señala:

“En realidad, ¡qué sabe el ser humano de sí mismo! ¿Sería capaz de percibirse por completo, aunque sólo fuese por una vez, tendido como en una vitrina iluminada? ¡Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso sobre su cuerpo, para así, alejado de las circunvoluciones de los intestinos, del rápido flujo de las corrientes sanguíneas y de los intrincados estremecimientos de sus fibras, retenerlo encerrado en una conciencia orgullosa y embaucadora”<sup>463</sup>

El carácter de lo inaccesible que aquí es señalado, refiere también a la imposibilidad del control de lo instintivo, de lo corporal, por medio de la razón. A diferencia de Descartes, Nietzsche busca remarcar la ilusión y la imposibilidad de un dominio del ser afectado, para él, la pretensión de tal control es uno de los engaños más persistentes e ingenuos en el hombre. Contrario a una posición consciencialista, su búsqueda se relaciona con la necesidad de revalorizar lo *inconsciente*, lo *instintivo*, y por lo tanto *el cuerpo*, cuyo movimiento puede ser encubierto por la razón, pero no destruido ni aplacado, ya que de él vendrán explosiones que develarán su existencia<sup>464</sup>.

Ahora bien, cabe destacar que en los escritos del joven Nietzsche, la dimensión corporal de los instintos remite a lo *Dionisiaco*, al ámbito de la *embriaguez* de las emociones, de la *desmesura* y la *contradicción*,<sup>465</sup> de lo violento, nos habla de las fiestas titánico-bárbaras:

“el punto central de esas festividades consistía en un desbordante desenfreno sexual, cuyas olas irrumpían acrecidas por encima de toda institución familiar y de sus estatutos venerables; aquí se

---

<sup>463</sup> VME, OC I, p. 610.

<sup>464</sup> En este sentido G. Gödde señala que: “So sieht Peter Seidmann eine innere Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Freud darin, daß «beide den Zug zum Grunde, den aggressiven Zug zur Entlarvung und zur kulturkritischen Bekämpfung moralheuchlerischer Verlogenheiten, als auch die hohe Bewertung der Triebe und Instinkte verbunden mit einer gewissen Besessenheit, Ideen und Ideale auf eine biologische Grundlage zu rück/u führen »e-meinsam haben»“

“Peter Seidmann, ve una afinidad interna entre Nietzsche y Freud en que ambos <<tienen en común una tendencia a lo básico, la tendencia agresiva al desenmascaramiento y a la lucha crítica a la cultura de la hipocresía mojigata, así como la alta valoración de las pulsiones e instintos junto con una cierta obsesión a referir ideales e ideas a una base biológica>>.” G. Gödde, *Ibid.*, p.32. Traducción: Alexander Schmiedel Sigler y Gabriela Aguilar.

<sup>465</sup> NT, OC I, p. 350.

desencadenaba precisamente a las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella mezcla abominable de voluptuosidad y crueldad.”<sup>466</sup>

En la caracterización que hace nuestro filósofo de *Dionisos*<sup>467</sup>, las emociones toman un lugar central. Con respecto a lo que representaban estas para los griegos, Ruth Padel señala:

“La emoción es algo que nos viene de afuera. Cuando se la considera fisiológicamente, la emoción es aire y líquido bullendo en el interior, insuflando las entrañas. Las emociones no pertenecen a los individuos: son fuerzas errantes, autónomas, demónicas, exteriores.”<sup>468</sup>

Vemos aquí que la emoción se sitúa en el cuerpo, pero también, que viene de afuera, no es “latente e individual en el yo”<sup>469</sup>, por lo tanto, se trata de un cuerpo expuesto, abierto y manifestante de lo que deviene del exterior. La noción de *inconsciente* que propone Nietzsche, está relacionada también con el desconocimiento de lo que nos viene del exterior y se manifiesta en el cuerpo bajo “los secretos más delicados de las emociones inconscientes.”<sup>470</sup>

Pero para que *Dionisos* sea reconocido, esa pulsión necesita ser transfigurada por imágenes y símbolos, por la palabra que nos hace experimentar lo que se devela y encubre al mismo tiempo, es decir, la plácida apariencia de *Apolo*. Nietzsche nos presenta a *Apolo* como la *bella apariencia de los mundos oníricos*<sup>471</sup>, como el “*principium individuationis*”<sup>472</sup>, y la necesidad de la *simbolización*. He aquí dónde entra la dimensión de la simbolización ya señalada al inicio del capítulo II, se trata de

“todo el simbolismo corporal, no sólo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino el gesto pleno del baile, que mueve rítmicamente todos los miembros.”<sup>473</sup>

---

<sup>466</sup> NT, OC I, p. 343.

<sup>467</sup> Ruth Padel señala que se han hecho diferentes interpretaciones de Dioniso, dice: “Dioniso romántico, el principio de la vida, reemplazó al Dioniso del Renacimiento. El Dioniso moderno es el principio de la muerte y la violencia. Cobró forma en la década de 1870, se mantuvo durante más de cien años y muestra pocos signos de retirarse. Desde la década de 1930, sin embargo, se ha sumado a él un Dioniso de la dualidad, un dios de los opuestos, de la paradoja, la contradicción. La imagen es demasiado fácil en mi opinión, porque en el panteón griego Dioniso no tiene el monopolio de la contradicción y la paradoja: todos los dioses griegos eran paradójicos. (...). Todos en sus diferentes esferas, eran personajes <<de>> contradicción.”( R. Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Trad. Gladys Rosenberg, Sexto Piso Editorial, México, 2005, p.53-54.) Cabe destacar aquí que el Dionisos de Nietzsche, retoma la visión característica de su época, pero aún más la que Padel remarca sobre 1930 y con la que ella no está de acuerdo. Tal vez fue la visión de Nietzsche la misma que influyó en tal época.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>470</sup> NT, OC I, p. 427.

<sup>471</sup> NT, OC I, p. 339.

<sup>472</sup> NT, OC I, p. 340.

<sup>473</sup> NT, OC I, p. 344.

La manera en que *Apolo* se articula con la *dimensión corporal*, es que sin éste, el cuerpo no puede ser reconocido, por eso Nietzsche considera que la apariencia que permite *Apolo* tiene una “magia terapéutica,”<sup>474</sup> al encubrir permite de alguna manera dosificar la fuerza y hacerla soportable. Así, en el apareamiento entre *Dionisos* y *Apolo*, vemos una *tensión*, un esfuerzo por plasmar algo de aquello que tiene lugar en la carne, en el cuerpo, el esfuerzo desgarrado de las imágenes y las palabras por dar coherencia al caos de las pasiones, pues como dice en *Más allá del bien y del mal*: “Todo lo que es profundo ama la máscara.”<sup>475</sup> Por lo anterior, ambas pulsiones remiten a lo corporal, una en su dimensión más radical, en su *dimensión carnal e inconsciente*, otra en la dimensión de su *simbolización*, resultando la *síntesis de ambas en el simbolismo corporal entero*, que se manifiesta para Nietzsche en *el movimiento* y en *el grito*. Como plantea H. Frey, el lugar preponderante que el mito de Dionisos tiene para Nietzsche, radica en que éste:

“reúne en sí, como ningún otro dios, las contradicciones de la vida. Dios de la embriaguez y del sexo, pero también dios de la melancolía y de la muerte, en sus metamorfosis simboliza el desdibujado flujo de la existencia.”<sup>476</sup>

Acompañando a lo anterior, destaco que en los primeros escritos nietzscheanos, los instintos tienen también un lugar fundamental en el proceso creador, ya que como destaca Luis E. de Santiago: “en el artista se ponen en movimiento fuerzas creadoras, instintos y afectos,”<sup>477</sup> y las disposiciones estéticas aparecen como *expresión de fenómenos corporales*.<sup>478</sup>

Ahora bien, tratándose del giro que Nietzsche hace a partir de *Humano demasiado humano*, la tensión entre *Apolo* y *Dionisos*, se presenta bajo la forma de los fenómenos fisiológicos constituyentes de las manifestaciones artísticas. En el aforismo 263 de *Aurora*, *La contradicción de lo corpóreo y lo animado*, dice:

“En el denominado genio hay una contradicción fisiológica: por una parte posee mucho movimiento salvaje, desordenado, arbitrario, y a su vez mucha superior actividad útil en el movimiento, es como si poseyera un espejo que le muestra ambos movimientos juntos y uno dentro de otro, con suficiente frecuencia también enfrentados entre sí. Como consecuencia de esta visión a menudo es infeliz, y cuando más a gusto está, en el acto de crear, se debe a que olvida que

---

<sup>474</sup> NT, OC I, p. 425.

<sup>475</sup> A, p. 17.

<sup>476</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p.119.

<sup>477</sup> Luis E. de Santiago, *Ibíd.*, p.28.

<sup>478</sup> *Ibíd.*, p.499.

precisamente en ese momento está haciendo –tiene que hacer- algo fantástico e irracional con suprema actividad útil (todo ello es arte).”<sup>479</sup>

Aquí, se identifica la contradicción fisiológica de Dionisos y Apolo, la dimensión del movimiento, y, es el cuerpo en acción el que posibilita el acto de crear. Pero es precisamente en lo *inconsciente* de ese acto, donde surge lo artístico. Luis E. de Santiago señala también que “la consciencia artística es sólo una máscara de la inmediatez biológica, que pierde todos los derechos a favor del cuerpo y sus impulsos.”<sup>480</sup> Es entonces que a partir de los planteamientos de Nietzsche, *los procesos corporales inconscientes se presentan como el sustento fundamental de los actos de creación artística*, pero también aparecen en el lugar que el filósofo concede al espectador de una tragedia griega y los efectos que el coro produce

“la expresión de Schlegel nos ha indicado que el perfecto espectador ideal deja que el mundo de la escena actúe sobre él, pero en modo alguno de manera estética, sino de manera corpórea y empírica.”<sup>481</sup>

Así, en el espectador, la experiencia se vuelve estética en tanto aparezca con *corpórea claridad*.<sup>482</sup> De esta manera, Nietzsche resignifica al cuerpo a partir del lugar que juega en la constitución de lo trágico y fundamenta “el arte en la fisiología, el cuerpo, los instintos.”<sup>483</sup> La revalorización y articulación entre instintos y cuerpo que inicia desde los escritos preparatorios, perdurará durante toda la obra del filósofo. En *Aurora*, frente a las concepciones morales que desprecian al cuerpo, él resignifica a los instintos naturales y a las fuerzas del cuerpo que liga con la vida. Aunado a esto, en el aforismo 109 de la misma obra, *Autodominio y medida y su motivo último*, destaca la manera en que se pretende contrarrestar y controlar a los instintos, señalando la imposibilidad de dicha pretensión:

“el hecho de que se quiera combatir la vehemencia de un instinto está fuera de nuestro poder, al igual que el método al que nos abandonemos, y más aún si se tendrá o no éxito con tal método. Antes bien, en todo este proceso nuestro intelecto sólo se manifiesta como ciega herramienta de otro instinto, que es rival de aquel que nos atormenta con su vehemencia: puede ser el instinto de tranquilidad o el temor de la vergüenza y otras malas consecuencias, o el amor. De forma que mientras <<nosotros>> creemos quejarnos sobre la vehemencia de un instinto, en el fondo es un instinto el que se queja de otro instinto; es decir, la percepción del sufrimiento en una *violencia* semejante presupone que hay otro instinto igual o más violento, y que es inminente una *lucha* en la que nuestro intelecto debe tomar parte.”<sup>484</sup>

---

<sup>479</sup> A, pp. 280-281.

<sup>480</sup> Luis E. de Santiago, *Ibid.*, p.493.

<sup>481</sup> NT, OC I, p. 360.

<sup>482</sup> NT, OC I, p. 362.

<sup>483</sup> L. E. de Santiago. *Ibid.*, p.25.

<sup>484</sup> A, *Ibid.*, pp.155-156.



En lo anterior, se plantea la imposibilidad de contrarrestar un instinto, pero también, el hecho de que si aparece tal fuerza para quererlo controlar, esta es también un instinto, es decir, de una u otra forma el cuerpo aparece como sustento de tal contradicción, por esta razón, de acuerdo con Luis E. de Santiago, Nietzsche propone que es necesario

“reapropiarse de la dinamicidad del cuerpo y de sus funciones a fin de poderse liberar de todas aquellas estructuras impuestas por la tradición. Querer reprimir a los instintos significa para Nietzsche tratar de destruir al hombre mismo.”<sup>485</sup>

Lo anterior implica también a la articulación entre *instintos e inconsciente* que continúa enfatizando en esta obra de 1881. Así, en *Experimentación e ilusión*, habla de los instintos y del desconocimiento que tenemos de ellos y de nosotros mismos, estableciendo una conexión entre instintos, procesos fisiológicos, inconsciente y sentir:

“Por lejos que cada cual quiera llevar su autoconocimiento, nada puede ser más imperfecto que la imagen de todos los *instintos* que constituyen su ser. Aun cuando apenas sea capaz de llamar por su nombre a los más toscos, su número e intensidad, su flujo y reflujo, su juego y contrajuego recíprocos, y sobre todo las leyes de su *alimentación*, le seguirán siendo totalmente desconocidas. (..) Dicho con más claridad: suponiendo que un instinto se encuentre en el momento en que aspira a recibir satisfacción –o ejercicio de su fuerza, o a ser descargado, o a saciar un vicio-, todo es mero discurso ilusorio: todo acontecimiento del día lo verá dependiendo de cómo pueda utilizarlo para su fin; igual da que el hombre ande o repose, que esté enojado, lea, o hable, o luche, o dé gritos de júbilo: en su sed, el instinto palpa a ciegas cualquier estado en el que se encuentre el hombre, y por término medio no encuentra nada para sí, debe esperar y continuar sediento. Un rato más y queda agotado, y a los pocos días o meses de no satisfacción se agota como un planta sin lluvia. Quizás la crueldad del azar saltara mucho más a la vista si todos los instintos se lo tomaran tan a pecho como el *hambre*, que no se da por satisfecho con los *platos soñados*; pero la mayoría de los instintos y en concreto los llamados morales, *hacen precisamente* –si se me permite suponerlo- que nuestros *sueños* tengan justo el valor y el sentido para *compensar* hasta cierto grado esa ausencia casual de <<alimento>> durante el día. ¿por qué el sueño de ayer estaba lleno de dulzura y lágrimas, el de anteayer era jocoso y desbordaba alegría, y otro anterior era aventurero y estaba en perpetua y lúgubre búsqueda? ¿Por qué gozo de esta belleza indescriptible de la música, por qué en otro vuelo y levanto el vuelo con el deleite del águila hacia lejanas cumbres? Esas evocaciones ilusorias que dan espacio y *descargan nuestros instintos* de ternura y de jocosidad, o de espíritu aventurero o de anhelo de música y cumbres despejadas –y cada cual tendrá a mano sus ejemplos decisivos-, son interpretaciones de nuestros estímulos nerviosos durante el sueño, interpretaciones *muy libres*, muy arbitrarias, de movimientos de sangre y de los intestinos, de la presión del brazo y de las sábanas, de los sonidos de las campanas de la torre, de las veletas, de los trasnochadores y de otras cosas de tal índole. (..) La vida de vigilia no tiene la *libertad* de interpretación que tiene la soñada, es menos poética y desenfrenada: ¿debo apuntar que nuestros instintos durante la vigilia no hacen también sino interpretar los estímulos nerviosos y establecer sus <<causas>> según sus necesidades?, ¿que entre la vigilia y los sueños no existe ninguna diferencia *esencial*?, ¿que incluso si comparamos estadios de cultura muy diferentes, la libertad de la interpretación despierta de uno no va en nada a la zaga de la libertad del otro en los sueños?, ¿que incluso nuestros juicios morales y valoraciones no son sino imágenes y fantasías sobre un proceso fisiológico que nos es desconocido, una especie de leguaje adquirido para designar ciertos estímulos nerviosos?, ¿que toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico sobre un texto *inconsciente*, tal vez incognoscible, pero sentido? (...) Entre tanto todos los instintos posibles *habrían tenido tiempo* para imaginarse la vivencia y comentarla.

<sup>485</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, pp. 490-491

¿Qué son, por tanto, nuestras vivencias? ¿Son *más* aquello que nosotros depositamos en ellas que lo que en ellas mismas radica! ¿O tendremos que decir que en ellas no hay nada? ¿Vivimos una ilusión?<sup>486</sup>

Aún en la búsqueda de un autoconocimiento, nuestros instintos permanecerán para nosotros velados, desconocidos, al mismo tiempo, estos buscan constantemente su satisfacción y cuando no se logra tal fin, en los sueños aparecen tanto los instintos como un intento de satisfacción de los mismos, esto es para él, una compensación. Así, en los sueños nuestros instintos se descargan, estos son, interpretaciones muy libres y arbitrarias de nuestro propio cuerpo, son representaciones veladas de nuestros procesos fisiológicos, que implican al registro de lo *inconsciente*. Dicha asociación aparece también en los escritos publicados como *Fragmentos Póstumos*:

“Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestros impulsos (*Triebe*) y nuestros estados, la lucha por el poder.”<sup>487</sup>

Así, subrayo que para Nietzsche, los *instintos* se ubican en la *dimensión corporal* y nuestro acceso a ellos se presenta velado bajo la forma de los sueños, nuestro cuerpo por tanto, en ese mismo sentido representa el orden de lo *inconsciente*.

Sobre la manera en que la articulación planteada se presenta en las últimas obras de Nietzsche, Luis E. de Santiago destaca por ejemplo, que en *Más allá del bien y del mal* (1886), el filósofo: “construye una <<concepción del mundo>> tomando como punto de partida y fundamento el cuerpo. El dato real fundamental, incluso la única cosa que nos es dada a conocer, es el conjunto de nuestros instintos”<sup>488</sup>. Recordemos también que en 1887 en *Genealogía de la Moral*, Nietzsche ubica a los instintos como inclinaciones naturales y critica que se les vea con malos ojos, frente a todo ideal<sup>489</sup>. Lo mismo señala en *Ecce homo*, cuando dice que de todas las grandes aberraciones del instinto son una consecuencia del <<idealismo>>. <sup>490</sup> Luego, en la misma obra y a propósito de su comentario a lo que representó *Aurora*, Nietzsche plantea que en la moral de autorrenunciamiento hay una resistencia contra los *instintos*, situados a nivel de lo *fisiológico*, y la moral aparece nuevamente como elemento para “arruinar” lo corporal:

---

<sup>486</sup> A, pp.170-173.

<sup>487</sup> FP IV, 1 [20], p.46.

<sup>488</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p.493.

<sup>489</sup> GM, p.122.

“¿Qué sentido tienen aquellos conceptos-mentiras, los conceptos *auxiliares* de la moral, <<alma>>, <<espíritu>>, <<voluntad libre>>, <<Dios>>-, sino el de arruinar fisiológicamente a la humanidad?...Cuando se deja de tomar en serio la autoconservación, el aumento de las fuerzas del cuerpo, *es decir, de la vida*, cuando de la anemia se hace un ideal, y del desprecio del cuerpo <<la salud del alma>>, ¿qué es esto más que una *receta* para la *décadence*? -La pérdida del centro de gravedad, la resistencia contra los instintos naturales, en una palabra, el <<desinterés>> - a esto se ha llamado hasta ahora *moral*... Con *Aurora* yo fui el primero en entablar la lucha contra la moral de la renuncia a sí mismo.”<sup>491</sup>

Este resulta ser un fragmento clave, porque en él destaca cómo se hace un desprecio del cuerpo en pro de una salvación del alma, cómo la moral es a fin de cuentas una resistencia contra los instintos y contra el cuerpo. Frente a ello, resignifica una fuerza corporal que está ligada con la vida, que es la vida, destaca que con *Aurora*, inicia su lucha contra la moral del autorenunciamiento al yo-cuerpo.

Con base en lo anterior, subrayo que en la resignificación que hace Nietzsche del *cuerpo* a través de la exaltación los *instintos* y su nivel *inconsciente*, se articula también su perspectiva *fisiológica* como otra forma de exaltar lo corporal y se convierte en el *hilo conductor* de su etapa madura, en la que el abordaje de los instintos:

“significa al mismo tiempo la contraposición a la universalidad abstracta de los conceptos y la perspectiva de una nueva forma de cultura en la que los instintos son los elementos determinantes del ser humano, pues en definitiva las condiciones corporales o fisiológicas son el fundamento de los juicios de valor estético de toda cultura.”<sup>492</sup>

### 3.2.2 *Eros, sexualidad y la reconciliación consigo mismo.*

Ya desde sus primeros escritos, Nietzsche exalta la sexualidad a través de la figura de Dionisos, el cuerpo es señalado por el *desenfreno sexual*,<sup>493</sup> que irrumpe en su manifestación el orden de lo racional y ubicable. La sexualidad implica allí a “los secretos más delicados de las emociones inconscientes.”<sup>494</sup> Con todo ello, nuestro filósofo contrarresta una posición que niega la vida, pues como destaca Bataille: “L’erotisme dionysiaque était une affirmation.”<sup>495</sup> Así como acentúa la capacidad del griego para experimentar y reconocer su dolor, también destaca en él la capacidad de experimentar la dimensión sexual: “la imagen emblemática de la

---

<sup>490</sup> EH, p.54.

<sup>491</sup> EH, pp. 112.

<sup>492</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.480.

<sup>493</sup> NT, OC I, p. 343.

<sup>494</sup> NT, OC I, p. 427.

<sup>495</sup> G. Bataille, *Ibíd.*, p.78.

omnipotencia sexual de la naturaleza, que el griego está habituado a considerar con reverente estupor.”<sup>496</sup> Nietzsche reconoce que esta dimensión corporal ha sido mermada en occidente, y es por eso que tiene que remarcar su importancia como rasgo constitutivo del sentido trágico de la vida. En su propuesta estética, establece una relación estrecha entre “instinto artístico, embriaguez y el componente sexual, y en que la génesis del arte tiene claros componentes fisiológicos y corporales.”<sup>497</sup>

Tales señalamientos son hechos también en *Aurora*, allí, exalta la dimensión *carnal del cuerpo*, la carne misma queda dignificada. Tal vez, se deja ver la influencia de Epicuro que pone “el alto aprecio por las pequeñas alegrías y las cosas cercanas.”<sup>498</sup> En este sentido, la carnalidad remite para Nietzsche a lo más cercano, contrariamente a la perspectiva cristiana para la que implica lo malvado. Así, en esta obra acentúa que “las *sensaciones sexuales* tienen en común con las compasivas y veneradoras el que, por su placer en ellas, un hombre hace el bien a otro; ¡no se encuentran con tanta frecuencia actos tan benefactores! (...)”<sup>499</sup> Nietzsche subraya entonces la necesidad y los beneficios del cuerpo y su *erotismo*<sup>500</sup>, pero también denuncia que ello, no sólo es desconocido sino también castigado. En el aforismo 68 de la misma obra, *El primer cristiano*, plantea el problema sobre la *carnalidad*, la ley y la transgresión:

“(…) ¿Era realmente la <<carnalidad>> la que le convertía una y otra vez en transgresor? ¿No sería más bien como posteriormente sospeché, la ley misma oculta tras la carnalidad, que *tenía que* demostrarse perpetuamente incumplible, la que atraía con irresistible encanto a la transgresión?”<sup>501</sup>

Nietzsche señala cómo la moralidad mutila al cuerpo, a lo carnal, y lo vuelve un desvío, no es que la carnalidad vuelva a alguien transgresor, es la ley impuesta sobre el cuerpo, la que inaugura la transgresión. Una vez más, acentúa que en occidente el cuerpo se vuelve algo contra lo que hay que combatir, el reconocimiento de la propia corporalidad aparece entonces como una transgresión y lo digno se vuelve la automutilación. Contrariamente a tal desconocimiento de la propia constitución, en su época del espíritu libre, Nietzsche hace de su

---

<sup>496</sup> NT, OC I, p. 364.

<sup>497</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.495.

<sup>498</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p.152.

<sup>499</sup> A, pp.127

<sup>500</sup> A, pp.127

<sup>501</sup> A, p.119

búsqueda sobre “la constitución del sujeto, la relación consigo mismo y con los otros, la función de la práctica constante.”<sup>502</sup>

Pero la revalorización de la dimensión sexual del cuerpo, también persistirá hasta *Ecce Homo*. La primera referencia clara se encuentra a partir de cómo en torno a la búsqueda de *ideales* como el de la castidad, se desprecia la *sexualidad*:

“<<La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de esa vida con el concepto de <impuro>, es el autentico pecado contra el espíritu santo de la vida>>.”<sup>503</sup>

El cuerpo y la sexualidad son resignificados aquí como naturaleza, como la vida misma contra la que se atenta al pretender excluir al sujeto de ello, si hay un pecado, entonces sería este, por eso, Nietzsche va a proponer a *la sexualidad como primera condición de vida*:

“Han enseñado a despreciar todos los primeros instintos de la vida; han imaginado, valiéndose de la mentira, la existencia de un <<alma>>, de un <<espíritu>> que mate al cuerpo; han enseñado a avergonzarse, a ver algo impuro en la sexualidad, primera condición de la vida; (...) ¿Será posible que la humanidad esté en decadencia y que lo siga estando siempre? Lo que es indudable es que le han presentado en toda ocasión valores decadentes bajo el nombre de valores superiores. La moral suicida del renunciamiento, la única moral enseñada hasta hora, deja adivinar la voluntad de morir, *niega* la vida en base a la misma vida.”<sup>504</sup>

La denuncia fundamental aquí, es que ante la idea de la existencia de un alma, se ha matado al cuerpo, sus instintos y su sexualidad, y se nos ha enseñado a avergonzarnos de nuestra propia constitución carnal, terrestre y animal ¿Qué le queda al sujeto ante ello? Solo los fantasmas de lo que no puede ser y que le impiden tomar la vida. En este mismo sentido, Luis E. de Santiago subraya por ejemplo, las diferencias que Nietzsche tiene con Schopenhauer y su concepción de la sexualidad: “Nietzsche critica la concepción schopenhaueriana de una idea de belleza ascético-espiritual, que se opone a la sensualidad, a la sexualidad, al instinto de generación.”<sup>505</sup>

A partir de lo anterior, subrayo entonces que la resignificación que hace Nietzsche del *cuerpo* desde una exaltación de Eros y la sexualidad, aparece de principio a fin de su obra. En su apuesta por un *reconocimiento de sí mismo*, revalora al *cuerpo*, planteando a *las pasiones encarnadas en Eros y Afrodita, como potencias idealizables; a la excitación sexual como*

---

<sup>502</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p.171.

<sup>503</sup> EH, p.83.

<sup>504</sup> EH, p. 156-157

*necesaria y regular; a las sensaciones sexuales como compasivas, veneradoras y benefactoras*<sup>506</sup>, en síntesis, exalta a la *sexualidad* como *primera condición de vida*.

### **3.3 EL CUERPO COMO *SI MISMO*. UNA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO CORPORALIZADA, PLURAL E INCONSCIENTE.**

Toca ahora abordar la manera en que se concreta la concepción que Nietzsche plantea sobre el cuerpo en *Así habló Zaratustra* y especificar, a partir de ello, *de qué manera resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto*. En esa vía, y partiendo de lo planteado, reitero que los señalamientos hechos por Nietzsche sobre el cuerpo, van de un fragmento a otro y de una obra a otra. No son muy extensos, pero persisten en todos sus escritos. Es por esto quizá, que en la mayoría de los abordajes que se hacen sobre Nietzsche, no predominan los que se concentran en su concepción sobre el cuerpo, esta línea de investigación, parece difuminarse entre la exaltación de señalamientos como la *voluntad de poder*, *el eterno retorno* o el *superhombre*. A pesar de esto, el *cuerpo* se nos presenta como un *hilo conductor* que atraviesa a todos aquellos aspectos que se han exaltado más del pensamiento nietzscheano.

Considero que una de las implicaciones más relevantes de la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo, es que junto con ella replantea también la concepción misma de sujeto, que se ve concretada en *Así habló Zaratustra*. En el apartado titulado *De los despreciadores del cuerpo*, sintetiza las críticas y las revalorizaciones que hace del cuerpo, pero logra dar un paso más, plantea la manera en cómo *yo* y *cuerpo* se encarnan bajo la forma del *sí mismo*, por ello, Klossowski se refiere a esta fusión como “pensamiento *corporante*”<sup>507</sup>. Pero como veremos, ese *sí mismo* es complejo porque no remite a una unidad como la considerada en el *cogito*, sino a una *pluralidad*. Así, en la obra referida, Nietzsche logra plantear una bella síntesis de su concepción del cuerpo<sup>508</sup>, en el mismo sentido en que Giorgio Colli, sugiere lo que ocurre con la obra de *Zaratustra* en general:

---

<sup>505</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.496.

<sup>506</sup> A, pp. 127-128.

<sup>507</sup> P. Klossowski, *Ibíd.*, p.57.

<sup>508</sup> Resulta irónico el hecho de que a pesar de lo *supremo* de *Zaratustra*, como destaca Gianni Vattimo, Nietzsche, no encuentra un editor que publique su obra, y tiene que pedir ayuda financiera a Gersdorff para

“Por años, Nietzsche elaboró, diseccionó sus sentencias, sus brillantes aforismos que nacían como preparación de una obra suprema (...) logró fundir todo aquel múltiple de semejanzas y de sentencias en la magia de un relato fabuloso e ininterrumpido.”<sup>509</sup>

En esta elaboración cobra fuerza la figura de *Dionisos*, a partir de la que emerge en la obra de Nietzsche la *dimensión corporal*. En torno a la relación *Dionisos-Zaratustra*, Gilles Deleuze dice:

“Zaratustra no es Dionisos, sino solamente su profeta. (...) Zaratustra no permanece en el No, tanto sagrado como transmutante; participa plenamente de la afirmación Dionisiaca.”<sup>510</sup>

Además de la figura de Dionisos, en la obra de Zaratustra, en general *se ha mirado* o exaltado la noción del *superhombre* y la del *eterno retorno*, como lo hace Heidegger: “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Es el portavoz de Dionysos. Esto quiere decir: Zaratustra es el maestro que en su doctrina del ultrahombre, y para ésta, enseña el eterno retorno de lo Mismo”<sup>511</sup> Pero ¿Cómo se ha concebido el eterno retorno de lo mismo? Al respecto, Alexander Nehamas considera que predomina la interpretación de éste como una *hipótesis cosmológica*, pero frente a esto, propone que, más que aparecer como una doctrina cosmológica, como una teoría sobre el universo físico,<sup>512</sup> el *eterno retorno está asociado a implicaciones psicológicas*:

“la implicación psicológica que deriva del eterno retorno y la aplicación de la misma a su propia existencia. El eterno retorno no es una teoría del universo, es una concepción del propio yo.”<sup>513</sup>

Al igual que he destacado a lo largo de este trabajo la incesante búsqueda de Nietzsche de volver a *sí mismo*, de volver *al cuerpo*, Nehamas señala que el *eterno retorno* es una *concepción del propio yo*. Considera que tal noción, implica un retornar al *sí mismo*: “Nietzsche habría dado a entender que el eterno retorno constituye un reparo a sí mismo.”<sup>514</sup> También en coincidencia con lo que he destacado sobre que *el sujeto es para Nietzsche una ficción*, Alexander Nehamas considera que esa concepción que señala sobre el *propio yo*,

---

imprimirlo por su cuenta. G. Vattimo, *Cronología de la vida y las obras de Nietzsche*, Traducción de Jorge Binaghi. En: Sigg., P; Villegas., G., *Zarathustra*, Estudios nietzscheanos, Ediciones Basíldes, México, 1997, p.81.

<sup>509</sup> G. Colli, *Así habló Zaratustra*, Traducción de Maz Sigg. En *Ibíd.*, p.47

<sup>510</sup> G. Deleuze, *Diccionario de los principales personajes de Nietzsche*, Traducción de Alphonse de Curval. En: *Ibíd.*, pp.65-66.

<sup>511</sup> M. Heidegger, *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* Traducción de Eustaquio Barjau. En: *Ibíd.*, p.41

<sup>512</sup> A. Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*, Traducción de Ramón J. García, Turner, Fondo de Cultura Económica, España, 2002, p.174.

<sup>513</sup> *Ibíd.*, p.183

<sup>514</sup> *Ibíd.*, p.180.

constituye “su rechazo a la idea del sujeto sustantivo.”<sup>515</sup> En este mismo sentido, H. Frey, a propósito de lo que representa Zaratustra, establece una relación entre el eterno retorno y el yo mismo:

“En la figura de Zaratustra se cristaliza este proyecto de una nueva forma de vida. Lo sustancial de su doctrina es la idea del eterno retorno, que ha tomado como insignia la incesante transformación de la vida y del Yo mismo. Zaratustra es el primer individuo artístico producido por un nuevo arte de vivir; el máximo estado de afirmación de la existencia, cuyo criterio es el deseo de volver a vivir todo otra vez y un número infinito de veces más.”<sup>516</sup>

Quiero destacar que al igual que Nehamas y Frey, identifiqué en Zaratustra una concepción sobre el *yo mismo*, pero subrayo que en la propuesta de Nietzsche se replantea la misma noción de *sujeto* –abordada en el capítulo uno– en tanto ese *sí mismo, esta sostenido en el cuerpo*. Considero entonces que en Zaratustra, tanto la noción de superhombre, como la del eterno retorno y la concepción del propio yo, estarán atravesadas, articuladas y anudadas por la resignificación que hace Nietzsche del cuerpo,

En dicha obra, Nietzsche retoma la *danza* desde la cual había exaltado el lugar del *cuerpo* en sus escritos preliminares: “Zaratustra sigue enseñando con el lenguaje de la danza para decir alegóricamente las cosas más altas: <<Sólo en el baile sé yo decir el símbolo de las cosas supremas.>>”<sup>517</sup> Luis E. de Santiago dice que es en la danza y su ritmo donde más se refleja *la imagen del eterno retorno*.<sup>518</sup> Esa danza que había reconocido como el *simbolismo corporal entero*, ahora se articula también con la afirmación de *sí mismo*. No sólo el cuerpo toma valor en tanto sustrato de la experiencia artística, sino que se vuelve el *sustrato fundamental de la existencia del yo-mismo* y de la forma en la que da sentido a su estilo de vida:

“El baile de los conceptos significa también el <<estilo>> del artista. Nietzsche afirmaba que <<lo que verdaderamente importa es la vida: el estilo debe vivir>>. Lo mismo que Zaratustra, Nietzsche quería convertirse en el apóstol de la vida, pero para ello debía ser un buen bailarín.”<sup>519</sup>

Así, para danzar en la vida hay que ser cuerpo, veamos entonces cómo Nietzsche desarrolla esto en *De los despreciadores del cuerpo*:

---

<sup>515</sup> Ibid., p.187.

<sup>516</sup> H. Frey, Ibid., p.173.

<sup>517</sup> L. E. de Santiago, Ibid., p.526.

<sup>518</sup> Ibid.

<sup>519</sup> Ibid., p.527.



„Von den Verächtern des Leibes.

*Den Verächtern des Leibes* will ich mein Wort sagen. Nicht umlernen und umlehren sollen sie mir, sondern nur ihrem eignen Leibe Lebewohl sagen — und also stumm werden.

„Leib bin ich und Seele“ — so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.

Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt.

Werkzeug deines *Leibes* ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist“ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.

„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, — dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.

Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.

Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit *den* Augen der Sinne, es horcht auch mit *den* Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch *des* Ich's Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.

Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nöthig hat?

Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. „Was sind mir diese Sprünge und Flüge *des* Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband *des* Ich's und der Einbläser seiner Begriffe.“

Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Schmerz!“ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide — und dazu eben soll es denken.

Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Lust!“ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue — und dazu eben soll es denken. *Den Verächtern des Leibes* will ich ein Wort sagen. Dass sie verachten, das macht ihr Achten. Was ist es, das Achten und Verachten und Werth und Willen schuf?

Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh. Der schaffende Leib schuf sich *den* Geist als eine Hand seines Willens.

Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter *des Leibes*, dient ihr eurem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab.

Nicht mehr vermag es das, was es am liebsten will: — über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst.

Aber zu spät ward es ihm jetzt dafür: — so will euer Selbst untergehn, ihr Verächter *des Leibes*. Untergehn will euer Selbst, und darum wurdet ihr zu *Verächtern des Leibes*! Denn nicht mehr vermögt ihr über euch hinaus zu schaffen.

Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. Ein ungewusster Neid ist im scheelen Blick eurer Verachtung.

Ich gehe nicht euren Weg, ihr Verächter *des Leibes*! Ihr seid mir keine Brücken zum Übermenschen! —,<sup>520</sup>

“*De los despreciadores del cuerpo.*

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su cuerpo — y así enmudecer.

<<cuerpo soy y alma>> -así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

---

<sup>520</sup> eKGWB, Za-I.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, a la que llamas <<espíritu>>, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices <<yo>> y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, -tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.

Lo que el sentido siente. Lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querían persuadirte de que ellos son el término de todas las cosas. Tan vanidosas son.

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El domina y es también el dominador del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?

Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. << ¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento? se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos>>.

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

El sí-mismo dice al yo: <<siente placer aquí>> Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo –y justo para ello *debe* pensar.

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar, y el valor y la voluntad?

El sí-mismo creador se creó para sí mismo el preciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una –mano de su voluntad.

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida.

Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: -crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo.

Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: -por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo.

¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros.

Y por eso os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio.

¡Yo no voy por vuestro camino, depredadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!<sup>521</sup>

Bajo la nominación de *despreciadores del cuerpo*, podemos ubicar a las concepciones que Nietzsche va criticando a lo largo de su obra, recordemos sus críticas a la filosofía, a la ciencia, a la concepción reduccionista de la medicina, al cristianismo y a todo aquello que se construya como un *Ideal*. Pero ¿Qué criticaba de éstas? En general, criticaba la concepción dualista bajo la forma mente-cuerpo o alma-cuerpo, el hecho de que se exaltara a la razón y al alma como primordiales, como si pudieran ser más allá del cuerpo, de lo carnal, o por el contrario, que, como en el caso de la medicina, el cuerpo se redujera a una máquina, desligándolo de todo aquello que podría implicar al “alma.” Ambos extremos implican que se

---

<sup>521</sup> Za, pp. 78-80.

concibe al *yo* en cierto sentido como una cosa distinta del cuerpo, recordemos aquí lo señalado por Descartes, cuando se considera estrechísimamente conectado con su cuerpo pero su cuerpo finalmente acaba siendo una cosa que debe controlar y él, como *sujeto*, se identifica con la razón.

Aquí, Nietzsche sostiene justamente lo contrario y afirma: *cuerpo soy y alma, cuerpo soy yo íntegramente*. El *alma* no es para Nietzsche, más que una manifestación del mismo cuerpo, es corpórea. Dice: *soy cuerpo*, y en esa constitución se sitúa también nuestra paradoja, lo incomprendible de nosotros mismos, pues como señala Klossowski: “Si el cuerpo representa tanto nuestras fuerzas más inmediatas como *las más lejanas* por su origen, todo lo que dice el cuerpo –su bienestar y sus enfermedades– nos informa al máximo sobre nuestro destino.”<sup>522</sup> De esta manera, cuando decimos *yo*, este *yo*, es para Nietzsche un *yo-cuerpo*, no sólo nos dice que el *cuerpo hace yo*, sino que propone otra nominación para destacar, que incluso, los sentidos y la espiritualidad, están sostenidos en él. Pero como ya he subrayado, no se trata de un cuerpo reducido a lo orgánico, su “punto de vista va mucho más allá de una concepción puramente <<fisiológica>> de la vida.”<sup>523</sup> Se trata de un cuerpo simbolizado, que implica la complejidad psicofísica, una concepción que no reduce al *sujeto* a la razón, ni el cuerpo a lo orgánico o físico, sino que busca reflejar una mayor complejidad. Así, en su intento por violentar, traspasar, irrumpir las fronteras establecidas por la concepción moderna occidental del sujeto, sostenida en el *cogito*, pero también en el dualismo cristiano, Nietzsche propone al *sí-mismo*, al *cuerpo*, como *soberano poderoso*, como *sabio desconocido detrás de todo pensamiento y todo sentimiento*. Este *sí-mismo* que se ríe de la ilusoria sensación de un *yo* permanente y unificado, parece manifestar justamente el nivel de lo *inconsciente* con el que asocia también al cuerpo.

De esta manera, Nietzsche señala que *desde nuestra corporalidad sabemos cosas que no necesariamente acceden a la consciencia, pero implican también un saber*, en términos de Klossowski: “a partir de los impulsos, Nietzsche sospecha más allá del intelecto (cerebral) un intelecto infinitamente más vasto que aquel que se confunde con nuestra consciencia.”<sup>524</sup> Con

---

<sup>522</sup> P. Klossowski, *Ibíd.*, p.51.

<sup>523</sup> *Ibíd.*, p.53

<sup>524</sup> *Ibíd.*, p.60.

el *sí mismo*, Nietzsche también confronta la concepción que hemos construido en occidente sobre el conocimiento, es decir, la logocéntrica, y nos recuerda que su *sustento también es el cuerpo*:

“el cuerpo posee realmente los atributos que la metafísica reservaba al alma, es decir, el cuerpo piensa, elige, juzga, interpreta, crea valores, siente, imagina, de tal manera que todas las formaciones orgánicas participan del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad. (...), en realidad, cualquier actividad consciente del yo no representa más que imitaciones de las grandes actividades del cuerpo.”<sup>525</sup>

La ubicación del *cuerpo* como *sabio desconocido*, coincide también con la concepción de cuerpo que de acuerdo con Ruth Padel, tenían los griegos:

“También en la tragedia los órganos internos pueden tener un impulso diferente del de su poseedor. Pueden saber más. Cantan o profetizan. Se mueven, tiemblan, se golpean unos a otros. <<El corazón patear la *phrén*.>>.”<sup>526</sup>

La concepción que Nietzsche buscó hacer renacer al inicio de sus escritos, toma bajo su lectura una nueva dimensión, la de lo inconsciente. Desde su búsqueda, el cuerpo implica tanto la dimensión de lo inconsciente como la de lo consciente que se presenta bajo la forma del Yo, Klossowski dirá que: “El cuerpo quiere hacerse comprender por medio de un lenguaje de signos falsamente descifrados por la consciencia: la que *constituye ese código de signos* que invierte, falsifica, filtra lo que expresa a través del cuerpo.”<sup>527</sup>

Al señalar entonces que toda consideración parte del cuerpo, Nietzsche les recuerda a los despreciadores de éste, que sus pensamientos de desprecio, se sostienen, existen, son posibles, gracias al *cuerpo* que rechazan, y que al hacer esto, finalmente se desprecian a sí y a la vida misma. Por ello, en nombre de Zarathustra, su camino será el de la *revalorización del cuerpo* y ésta, a su vez, se volverá el puente hacia el *Übermensch*:

“una figura diferente del hombre, ampliando sus posibilidades (...) El superhombre es la fórmula para que el hombre se trascienda así mismo. Ya no como un sujeto en sentido sustancial, sino como un trabajo en torno del Yo mismo.”<sup>528</sup>

Desde Zarathustra, *el Übermensch*, está necesariamente ligado a un reconocimiento del yo-cuerpo, del sí-mismo, pero también, en el sentido de lo planteado por Nehamas, el eterno retorno de lo mismo implica entonces un retornar al *cuerpo, al sí-mismo encarnado* pues:

---

<sup>525</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.485.

<sup>526</sup> R. Padel, *Ibíd.*, p. 35.

<sup>527</sup> P. Klossowski, *Ibíd.*, p.53.

<sup>528</sup> H. Frey, *Ibíd.*, p. 174.

como dice el propio Zaratustra: “*eso soy yo de raíz y desde el comienzo, tirando, atrayendo, levantando, elevando, alguien que tira, que cría y corrige, que no en vano se dijo a sí mismo en otro tiempo: ¡Llega a ser el que eres!*”<sup>529</sup> Ese *cuerpo como sí-mismo*, reitero, *no unitario sino plural*, anhelado por Nietzsche, es lo que la misma Lou Andreas Salomé parece leer en el cuerpo del filósofo:

“En cuanto a sus ojos, éstos eran realmente reveladores. (...) parecían guardianes que cuidaban sus propios tesoros, centinelas que protegen el acceso a un misterio impenetrable. Su vista enferma cubría sus rasgos con un encanto mágico, (...). Tenía la mirada volcada hacia adentro, pero al mismo tiempo –sobrepasando los objetos familiares– parecía vagar por el infinito. Porque su actividad íntegra era una exploración del alma humana en busca de nuevos horizontes, en busca de esas <<posibilidades aún no agotadas>> que no se cansaba nunca de crear y de transformar en el fondo de su pensamiento.”<sup>530</sup>

Pero entonces ¿*De qué manera Nietzsche resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto?* La manera en que se replantea la noción de *sujeto* a partir de la resignificación que hace Nietzsche del cuerpo, implica en primer lugar que el “yo”, como lo destaca en Zaratustra, antes que un *yo pienso*, es un *yo-cuerpo*, dirá que la idea de un *yo* como unidad, es pura apariencia, es, *una ficción*<sup>531</sup> *reguladora indispensable*. Sobre esto, H. Lefebvre subrayó que el *Subjekt-Gefühl, el sentimiento del sujeto, remite a que “Yo soy también algo fluyente, pero en el fluir de las vivencias tengo el sentimiento de que soy un sujeto que subyace en el fondo de ellas unificándolas.”*<sup>532</sup>

Pero entonces ¿*Apariencia y ficción de qué?* De lo que tiene lugar en el cuerpo, nombrado por Nietzsche como el *sí-mismo*, de que “el cuerpo hace yo”, se trata de la apariencia de Apolo bajo la cual el *sí-mismo puede ser significado*. Desde esta perspectiva no hay una distinción mente-cuerpo como en Descartes, tal distinción se crea por “la apariencia del pensamiento”<sup>533</sup>, que no es más que el propio cuerpo en su desdoblamiento. Esta complejidad en el señalamiento del filósofo, remite al *Leib* que Lefebvre ya también había acentuado:

“Nietzsche llama a este sujeto el *Leib*, palabra alemana intraducible. En español se suele traducir por cuerpo, pero *Leib* no es cuerpo solamente, porque es también intimidad, es decir, yo; pero tampoco es el yo como el centro de actos que contraponemos al cuerpo, porque también es corporal. El *Leib* tiene una naturaleza fronteriza: es una especie de intracuerpo (cuerpo vivido desde dentro) o de yo corporal (yo fundido con el cuerpo) No constituye, pues, un dominio aparte

<sup>529</sup> Cita retomada de A. Nehamas, *Ibid.*, p.203.

<sup>530</sup> L. V. Salomé, *Ibid.*, p.11.

<sup>531</sup> Za, p.279.

<sup>532</sup> H. Lefebvre, *Nietzsche*, Traducción de Ángeles H. de Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p.39.

<sup>533</sup> Za, p. 278.

como el yo racional, sino que comunica, a través del cuerpo, con el mundo físico, y es de este modo una parte de la *physis*.<sup>534</sup>

Aunado a esto, critica la noción sustancialista de sujeto, que no sólo se sostiene en el yo pienso, sino que se concibe como unidad:

“ Si abandonamos el concepto de <<sujeto>> y de <<objeto>>, también abandonamos el concepto de <<substancia>> -y por consiguiente también sus diferentes modificaciones, p.ej. <<materia>>, <<espíritu>> y otras entidades hipotéticas <<eternidad e inmutabilidad de la materia>>, etc.”<sup>535</sup>

Por su parte, Nietzsche planteará más bien a un *sujeto como pluralidad*. ¿Por qué? En primera instancia porque en tanto ese yo, es un yo-cuerpo, y se trata de un cuerpo doliente, sufriente, enfermo, erotizado, sexuado, deseante, simbolizado, significado, contradictorio, así, subraya que “Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*.”<sup>536</sup> Con respecto a esta multiplicidad corporal, retomo un señalamiento de Yébenes: “El cuerpo, hay que señalar, no remite a una identidad sustancial sino a una identidad construida en el tiempo mediante actos *discontinuos y repetitivos*. El cuerpo es un resultado performativo abierto a la transformación.”<sup>537</sup> El sujeto corporalizado no implica por tanto una sustancialidad sino una pluralidad que se transforma en el tiempo y en la que los impulsos “*no aspiran más que a desindividualizarse*.”<sup>538</sup>

Se trata también de un *sujeto como pluralidad*, porque Nietzsche cuestiona la idea de *individuo* que se piensa separado del mundo, de los otros y de la naturaleza. Vattimo también subraya que Nietzsche “abre la vía a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad”<sup>539</sup> De esta manera, su concepción parece acercarse a una visión trágica de la vida, en tanto que esta, como señala Ruth Padel:

“representa la conciencia normal como una multiplicidad interior y exterior. Experimentamos los sentimientos del mismo modo como percibimos el mundo exterior no humano: dioses, animales, el clima que nos ataca, impredecible y agresivo. En el yo, los sentimientos son otro. Nuestra propia interioridad –el equipamiento interior que nos permite sentir y pensar- también es múltiple; de igual modo que los sentimientos, es en algún sentido separable de nosotros.”<sup>540</sup>

---

<sup>534</sup> H. Lefebvre, *Ibíd.*, pp.46-47.

<sup>535</sup> FP IV, 9 [91], p.260.

<sup>536</sup> FP IV, 2 [91], p.103.

<sup>537</sup> Z. Yébenes, *Ibíd.*, p.287.

<sup>538</sup> P. Klossowski, *Ibíd.*, p.53-54.

<sup>539</sup> G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, *Ibíd.*, p.44.

<sup>540</sup> R. Padel, *Ibíd.*, p.35.

En este sentido, ubico que en Nietzsche se trata de un sujeto como pluralidad en tanto el yo-cuerpo, no es un cuerpo encerrado en sí mismo, sino expuesto, abierto al mundo, sujeto a la naturaleza, a los otros, a las otras corporalidades. E. Blondel, por ejemplo, señala que: “The body is therefore an intermediary space between the absolute plural of the world’s chaos and the absolute simplification of intellect.(...) Nietzsche, therefore, intends not to reduce the intellect to the body, but, in presenting the body as a <plurality of intellects>, to reveal the radical nature of *plurality*.”<sup>541</sup> Este autor considera que en Nietzsche, la pluralidad corporal aparece como un modelo *mixto*,<sup>542</sup> en tanto es multiplicidad frente a la unidad y simplificación del intelecto, pero a su vez, se vuelve unificador frente al caos del mundo: “Chaos becomes a world only through the body.”<sup>543</sup>

Esta paradoja de la pluralidad corporal también es señalada por D. Sánchez Meca. El subraya por un lado que, en Nietzsche, el *sujeto es una multiplicidad que se ha creado una unidad imaginaria*<sup>544</sup> y aunado a ello señala que: “si hubiera que designar con la palabra *sujeto* la instancia unificadora que en cada individuo es compatible con su pluralidad interna, esa instancia no sería, desde la perspectiva del pensamiento nietzscheano, la razón ni la conciencia, sino que sería *el cuerpo*.”<sup>545</sup>

Así, desde una concepción del cuerpo como pluralidad, “el afuera está constituido por el adentro y el adentro por el afuera.”<sup>546</sup> Paradójicamente, el cuerpo como *sí-mismo*, es un sí-mismo plural, un *sí-mismo* como *otros* y por ello, nos es también desconocido. Con respecto a este desconocimiento, a lo que se nos pueda presentar como inaccesible u oscuro de la corporeidad, E. Blondel reconoce que Nietzsche utiliza constantemente términos que indican una asociación entre la multiplicidad del cuerpo y la oscuridad<sup>547</sup>, sin embargo, entiende esta *oscuridad del cuerpo, como enigma filológico de la pluralidad* más que como un trasfondo

---

<sup>541</sup> E. Blondel, *Ibid.*, p. 207.

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>544</sup> Adenda a FP IV, p.16.

<sup>545</sup> Adenda a FP IV, p.17.

<sup>546</sup> Z. Yébenes, *Ibid.*, p.289.

<sup>547</sup> E. Blondel, *Ibid.*, p. 210.

oculto, en este sentido, considera que Nietzsche actúa más como un intérprete filológico de significados que como un fisiólogo en busca de fundamentos.<sup>548</sup>

En torno a este problema, tenemos también que, si bien Lefebvre había identificado en Nietzsche el *Leib*, consideraba que con su concepción de *sujeto*, este último no se libraba de la posición cartesiana y metafísica del *animal rationale*:

“Según esto, el sujeto que es el hombre no es el <<yo pienso>> cartesiano, sino el sujeto de los apetitos, las pasiones, los instintos, los impulsos. (...)Es evidente que este sujeto no puede ser constituyente del ser del mundo. *Pero, en cambio, a través de él podemos lanzar una mirada en el interior del mundo, porque es una parte suya, y, en cuanto sabe de sí mismo, una parte privilegiada, desde el punto de vista de la comprensión del ser.* Así adquiere la metafísica de la subjetividad una forma nueva. En ella se sigue considerando al sujeto como fundamento explicativo del ser del mundo. La explicación se lleva a cabo mediante un análisis del sujeto intracorporal paradigmático, cuyo ser se muestra como un querer crecer incesante movido por los apetitos, las pasiones y los instintos, es decir, como voluntad de poder.”<sup>549</sup>

El autor sostiene que Nietzsche no sale de la metafísica, porque pasa del *ego cogito al ego volo*,<sup>550</sup> pero en este planteamiento, está considerando que en el *mirar hacia dentro* señalado por Nietzsche, se da una “comprensión del ser.” Es decir, no reconoce la dimensión de lo inconsciente, de lo inaccesible y desconocido de nuestra propia constitución, implícita en la noción de sí mismo nietzscheana. Pues como acentúa G. Vattimo, en Nietzsche no se trata de un <<sujeto conciliado>> pensado en el horizonte de la dialéctica y entendido como un proceso de consciencia, porque:

“no hay ninguna posible coincidencia entre *parecer y ser*. El sujeto Nietzscheano es *sólo* apariencia; pero ésta no se define como tal en relación a un ser; el término indica solamente que todo darse de algo como algo es perspectiva (...), el acento se pone en el devenir y no el ser”<sup>551</sup>

Así, Nietzsche no entiende al sujeto como unidad, ni tampoco habla de un proceso dialéctico de identificación, en el sentido metafísico problematizado por Vattimo: “Toda la historia de la metafísica justifica documentalmente el nexo inescindible que se da entre el principio de identidad aplicado a todo ente como tal y el principio de identidad como continuidad del sujeto consigo mismo.”<sup>552</sup> Cuando Nietzsche señala la necesidad de un reencuentro consigo

---

<sup>548</sup> Ibid.

<sup>549</sup> H. Lefebvre, Ibid., pp.46-47. El subrayado es mío.

<sup>550</sup> Ibid., p.45.

<sup>551</sup> G. Vattimo, Ibid., p.36.

<sup>552</sup> G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2002, p.181.



mismo, lo hace destacando justamente la imposibilidad de una identidad, y reconociendo que más que una unidad, se da una pluralidad.

De esta manera, derivado de su crítica al sustancialismo, Nietzsche hace también una crítica a la sobrestimación de lo *consciente* para dar lugar a lo *inconsciente*: “Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad. (...) El efecto es siempre *inconsciente*”<sup>553</sup>. Así, no sólo se trata de un *sujeto como pluralidad*, sino también de un *sujeto constituido por la dimensión de lo inconsciente*, y lo que se devela a partir de este recorrido, es precisamente que para Nietzsche, lo *inconsciente*, remite directamente a lo *corporal*, cuya imagen, como destaca Zimmermann, es siempre la del <<otro>>: “il apparaît que l’image du corps est toujours celle de l’autre, de l’altérité, sans fusion possible et que la présence du corps représenté ne l’est qu’au prix d’une irrémédiable absence.”<sup>554</sup>

Desde Nietzsche, *pluralidad e inconsciente* se articulan, porque en cierto sentido, también se nos presenta como velado, oculto, la manera en que los *otros* se encuentran también en el *sí mismo*, en el *cuerpo*, pues como él dice: “No es posible en modo alguno que un hombre no tenga en su *cuerpo* las propiedades y predilecciones de sus padres y antepasados: y ello, digan lo que digan las apariencias.”<sup>555</sup> Yo remarcaría, *que no es posible que no tenga en su cuerpo las huellas de los otros de su cotidianidad, las huellas del mundo en el que habita.*

Así, desde una revaloración del cuerpo, el *sujeto* de Nietzsche, no es el sujeto que se sostiene en el *yo pienso*, que se concibe como controlador de su sentir y de su cuerpo, más bien, se trata de un *sujeto sostenido en el cuerpo como sí-mismo*,<sup>556</sup> *que reconoce su pluralidad y su*

---

<sup>553</sup> FP IV.

<sup>554</sup> M. C. Zimmermann, *Ibid.*, p.26.

<sup>555</sup> Citado por C. Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Infancia y juventud*. Tomo I, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p.24.

<sup>556</sup> Resulta significativo que en la actualidad, Antonio Damasio, a partir de sus investigaciones en el campo de la neurología, plantee que la sensación de *Self*, está sostenida en el cuerpo, o en palabras de Nietzsche, que *el cuerpo hace Yo*, pero también que ese Yo, no es una unidad sino *una pluralidad*: “La representación colectiva del cuerpo constituye la base del <<concepto>> de *self*, (...). Tanto en el marco de la evolución como en el del desarrollo, las primeras señales corporales ayudaron a formar un <<concepto básico>> de *self*; este proveyó la referencia básica para todo lo que sucedía en el organismo, incluyendo los estados corporales puntuales que se incorporan *continuamente* en el concepto de *self* y muy pronto se convertían en estados pretéritos. (...) El estado de *self* es construido desde la base, en cada momento. Es un estado referencia evanescente, tan consciente y continuamente *re-construido*, que el interesado siempre ignora que está siendo *re-fabricado*, a menos que algo resulte mal en la reconstrucción.” (A. Damasio, *Ibid.*, p.266-267)

*dimensión inconsciente*. Nietzsche señala entonces *la paradoja de nuestra constitución*, somos un yo-cuerpo encarnado, pero nuestro sí-mismo, se nos presenta como lejano, solo podemos acceder a él significándolo, nombrándolo.

Pero como subraya Sloterdijk: “Quien busca un camino hacia sí mismo, sueña con alcanzar un estado en el que sea capaz de soportarse. De ahí que ninguna búsqueda del verdadero yo sea simplemente teórica; esta búsqueda nace de la aspiración de lo viviente a una <<verdad>> que vuelva soportable la vida insoportable.”<sup>557</sup> En este sentido, quedaría también revalorada la experiencia subjetiva de Descartes, señalada al inicio de este trabajo, sin embargo, de ella resultó algo desafortunado para el cuerpo. Nietzsche nos invita a buscar el cuerpo, a reclamarlo con la fuerza que de él mismo deviene. No nos olvidemos, dice Nietzsche, ¡Llega a ser el que eres! Nos repite. Frente a lo imposible, anhelemos nuestra corporalidad, para no ser fantasmas en nuestra propia existencia, para estar, en el único lugar que podemos estar: *en la vida, para danzar, cantar, beber, desear, amar.....*

---

<sup>557</sup> P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, *Ibid.*, p.77.

## **SUJETO, CORPORALIDAD Y VIDA COTIDIANA.**

(A MANERA DE CONCLUSIÓN).

Para cerrar este abordaje, es necesario recordar su punto de partida. Como lo señalé en la introducción, constituye parte de una pregunta más amplia y está atravesado por una mirada desde la que se ubica una articulación entre la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, en torno a la manera en que ellos problematizan al cuerpo y su lugar en la constitución del sujeto. Es por ello que lo que aquí se presenta, toca también a los elementos que los planteamientos del filósofo pueden brindar para la reflexión en el campo inaugurado por Freud. Pero la búsqueda de tal vínculo, toma sentido a partir de las problemáticas señaladas al inicio. Estas remiten principalmente a lo observado desde el *campo de la clínica psicoanalítica*, pero también abarcan los problemas que se identifican en la *medicina*, las *instituciones educativas*, y que se concretan finalmente en el ámbito de la *vida cotidiana*, sustento que se vuelve central para Nietzsche y que años más tarde, el inaugurador del psicoanálisis convertirá en su campo de estudio.

Señalé que es en el ámbito de la *cotidianidad*, donde ubico las consecuencias desgarradoras de una sociedad que en su generalidad, pretende sustentarse en el *pienso, luego existo*. Es desde la exaltación del lugar de la razón, que se da una exclusión del *cuerpo* como referente para la significación del mundo y como dimensión central de la constitución del *sujeto*. Esta problemática, lleva a la pregunta sobre ¿de qué manera, inmersos en una cotidianidad constituida a partir de estructuras económicas, mercantiles, políticas, religiosas, científicas, tecnológicas, educativas, etc., nosotros, como *sujetos*, nos estamos viviendo y construyendo en el mundo contemporáneo? Considero que el hecho de que el *cuerpo* y su significación se presenten ahora como una pregunta, como una vía para la investigación y la reflexión desde diferentes campos de estudio, como la antropología, la sociología, el psicoanálisis o las neurociencias; parece tener que ver con una necesidad de retomar el cuerpo, quizá porque en esta cotidianidad, a cada paso de las exigencias e *Ideales* del mundo al que hay que corresponder, se da también una pérdida de nosotros mismos, y cuando frente a eso

desconocemos nuestra *corporalidad*, entonces, desde lo más singular de cada *sujeto* aparece la dificultad para el *estar*.

Ante ese problema, el abordaje de Nietzsche toma sentido. Desde hace más de un siglo, él problematizó lo que observaba en su tiempo, pero también lo que nos depararía en la actualidad. Criticaba desde entonces privilegiar la razón frente a la dimensión de lo sensible, de lo corporal. En palabras de Kouba, se buscó a un Nietzsche que pudiera ayudarnos a dar a nuestra situación una forma más clara.<sup>558</sup> Así, a partir de su obra, aborde la pregunta sobre la *manera en que Nietzsche resignifica el lugar del cuerpo en torno a la constitución del sujeto*.

En el primer capítulo abordé la problemática sobre *los referentes a partir de los que se puede ubicar en el mundo moderno occidental el surgimiento de una concepción de sujeto que excluye al cuerpo como dimensión central de su constitución*. Considerando el señalamiento de Le Bretton en torno a que nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo, enfatice como *primer referente*, la noción de *individuo*. También, desde autores como Jerry Brotton, M. Berman y el mismo Nietzsche, señalé que a partir de tal noción, *se marca una ruptura con el mundo, con el "otro", pero también con el propio cuerpo, el cual, aparece solo como su soporte y atributo*. La identidad de un individuo estará vinculada al conocimiento y dominio que tenga de la naturaleza, pero también, al dominio que tenga de sí, de su cuerpo; que ante la nueva moral burguesa, aparece como *sucio y despreciable*.

Aunado a esto, con Le Bretton, Villoro y J. Brotton, remarqué como *segundo referente*, la conformación de una visión *mecanicista y anatomizada del cuerpo* asociada principalmente a Leonardo Da Vinci y al surgimiento de la medicina moderna con Vesalio. Desde el primero se concibe al cuerpo como una *bella máquina, como algo separado del intelecto*<sup>559</sup> *y como un instrumento de este*. Con el segundo, el cuerpo es concebido desde una perspectiva, *mecanicista y anatomista*, ya que el interés estará puesto en su funcionamiento y constitución, del tal manera que la *enfermedad* se estudiará como una entidad separada del que la padece. Subrayé que desde estas visiones, se plantea finalmente un dualismo mente-cuerpo, en el que este último es reducido a una máquina.

---

<sup>558</sup> P. Kouba, *Ibid.*, p.16.

Retomando a Ricoeur y Le Bretton, situé como *tercer referente* a Descartes, ya que la genialidad de este filósofo, le permitió asimilar las necesidades de su tiempo y formalizar las concepciones antes destacadas, así como otras de índole epistemológico y metodológico que dieron sustento a la *nueva ciencia moderna*, estableciendo también con ello, una concepción del *sujeto, que se identifica con la razón*. El papel que juega Descartes en esta ubicación de referentes es que, a partir de escritos como *Discurso del método, Meditaciones metafísicas y Pasiones del alma*, él, en la búsqueda de un método que permitiera certezas, plantea una fractura entre los sentidos, el cuerpo y el mundo. Así, en la propuesta cartesiana se concreta una concepción del *cuerpo como máquina*, que toma su existencia por quien la piensa, como un *instrumento del sujeto, identificado con la mente*, como un cuerpo cosificado, *moralizado*, que se debe controlar en tanto implica lo confuso, lo excitado, lo sexual, lo despreciable, que atenta contra la pureza del alma. De esta manera, para el siglo XIX en el que aparecerá Nietzsche, estará claramente constituida una concepción moderna occidental del *sujeto*, identificada con la *razón*, sostenida en el *yo pienso*, ubicada de manera *sustancialista*, como *unidad separada de los "otros"*, sobre la que se exaltará el lugar de la consciencia. Para entonces, quedó formalizada filosóficamente una distinción entre sujeto y cuerpo: *al cuerpo desligado del sujeto, se le impuso la prevalencia de la racionalidad y de la moralidad para mecanizarlo, cuantificarlo, estudiarlo y excluirlo como referente central de la experiencia del mundo y de sí mismo*.

En torno a tales señalamientos, reconocí que la construcción del mundo moderno no es homogénea, sino que implica una heterogeneidad de visiones. En este sentido, subrayé que no se considera a los referentes abordados como las únicas perspectivas desde las cuales se pueda comprender la exclusión que se fue haciendo del cuerpo, sino que éstas, aparecen como relevantes en tanto su articulación con la gestación y desarrollo del capitalismo en el transcurso del mundo moderno, en el que surge la *ciencia* como hoy la consideramos y las concepciones moralizantes de una sociedad *burguesa*. Su abordaje brindó un marco de significación, que permite identificar una cierta genealogía cuando nos preguntamos sobre el

---

<sup>559</sup> D. Le Bretton, *Ibid.*, p.49.

por qué de las preponderantes y encarnadas concepciones racionalistas, mecanicistas y moralizantes sobre el *sujeto*.

Pero entonces ¿Cómo se anudaron estos referentes con la crítica y la resignificación del cuerpo que plantea Nietzsche? Estos tuvieron su sentido en la presente tesis, porque justamente la crítica nietzscheana desarrollada en el capítulo II, implica un cuestionamiento a lo señalado. Desde el primer capítulo, enfatice la manera en que el filósofo reconoce que, aspectos ligados con la revolución comercial en los inicios del capitalismo, como la mercadería y las necesidades de los consumidores, fijan el valor de las cosas en todos los ámbitos, en las artes y las ciencias.<sup>560</sup> Aunado a tal contexto, plantea que se van a dar cambios en la concepción de la naturaleza y en la manera en que el ser humano se ubica con respecto a ella<sup>561</sup>. Señala que éste se concibe como separado de la naturaleza, pero también que la construcción de la noción de individuo esta ligada a la cuantificación y el dinero.<sup>562</sup> En Nietzsche, aparece una crítica a la noción de individuo y a lo que esta implica en todos sus sentidos: que se ubique como unidad separada de los “otros”, que el cuerpo aparezca como un accesorio del yo, que sea moralizado y que el valor de ese *individuo* esté dado por la acumulación monetaria.

Vimos también que las críticas de Nietzsche a la *Filosofía* y a la *ciencia*, remiten directamente a los problemas planteados en torno a Leonardo, a la Medicina moderna y a Descartes. Subrayé cómo, refiriéndose en un sentido general a la *filosofía* y a la *ciencia*, critica que estas tengan un *malentendido* sobre el cuerpo; exalten al hombre teórico y *el lugar de la razón* como rasgo identificador de la noción de *sujeto* y como forma privilegiada de conocer el mundo de verdad, que se pretende alcanzar por medio de la cuantificación y medición matemática; que hayan considerado como *opuestos alma y cuerpo*; que se piense a los sentidos como la fuente de engaño principal para el conocimiento del mundo y de sí mismo, pero además, que se haya hecho de todo esto *un ideal para el mundo moderno*. A partir de lo anterior enfatice que para Nietzsche la filosofía y la ciencia han excluido al cuerpo, al

---

<sup>560</sup> A, p.219

<sup>561</sup> A, p.79

<sup>562</sup> “el dinero es ahora quien hace para una persona el gran o pequeño prejuicio moral, ¡dependiendo cuanto tenga!” A, p. 245-246.

*simbolismo corporal entero* (la excitación de la voz, al movimiento, al gesto, al baile, a la excitación sexual y corporal en general<sup>563</sup>) *de su consideración del mundo y de la constitución del sujeto*; y junto con ello, *a los afectos como parte del proceso de conocimiento*. Su crítica se concreta en que se haya dicho: fuera el cuerpo, y su lugar, haya sido remplazado por la lógica.

Frente a estos problemas y a partir de las líneas de resignificación desarrolladas en el tercer capítulo, abordé la concepción que Nietzsche plantea sobre el cuerpo. Contrario a una identificación del sujeto con la razón, desde el reconocimiento que hace nuestro autor del *dolor, resignifica al cuerpo como parte constitutiva del sí mismo –como otro-, y como dimensión central de éste para el encuentro y conocimiento del mundo*. Aunado a ello, con la revalorización que hace de los *instintos (Instinkt)*, Nietzsche plantea una contraparte a la exaltación de la razón, al denominado consciencialismo asociado a Descartes y a la minimización que este hace del cuerpo. Desde su primera obra publicada, las pulsiones aparecen como fenómenos fisiológicos<sup>564</sup> e implican una articulación entre *cuerpo e inconsciente*<sup>565</sup>. Remiten a una fuerza (*Kraft*) y se presentan como guías reguladoras e inconscientemente infalibles. Mediante su concepción de *instinto*, Nietzsche nombra la paradoja de nuestra propia constitución corporal: *somos cuerpo pero esta dimensión se presenta velada a la razón, nuestro cuerpo aparece como texto inconsciente, pero al mismo tiempo, como referente central en la constitución del sujeto y en la construcción de una concepción del mundo*<sup>566</sup>.

Tratándose de la *ciencia*, señalé que a partir del giro que toma con respecto a ella en *Humano demasiado humano*, las críticas nietzschenas se concentran en el campo específico de *la medicina y su concepción de la enfermedad*. Así, Nietzsche enfatiza que la *mala comprensión del cuerpo*, se manifiesta en la concepción que la *medicina moderna* ha construido sobre la enfermedad y en los métodos de tratamiento derivados de esta. En general, considera que la medicina moderna tiene una perspectiva dualista, reduccionista, mecanicista y anatomizada de

---

<sup>563</sup> VD, OC I, p. 464.

<sup>564</sup> NT, OC I, p. 338.

<sup>565</sup> NT, OC I, p. 338.

<sup>566</sup> L. E. de Santiago, *Ibíd.*, p.493.

la enfermedad, del cuerpo y por lo tanto del sujeto. Frente a tal concepción, Nietzsche *revaloriza la enfermedad articulándola con la cura (Kur)*. Su consideración implica que, la mayor enfermedad del hombre ha surgido del combate contra sus enfermedades y de la búsqueda de alivios inmediatos. Él ve que en la enfermedad se encuentra la posibilidad de cura, en tanto que desde allí, se puede significar y reconocer al cuerpo como hablante de sí mismo, de su dolor ¿qué se dice en la enfermedad? Esto es lo que él reiteraba, contraponiéndose al dualismo alma-cuerpo, y para ello, recurre a la fisiología entendida como lenguaje simbólico.<sup>567</sup> En su propia vida, Nietzsche consideró a ésta como su salvadora frente al idealismo, desde su experiencia la enfermedad obliga a la introspección, a retornar a sí mismo, al *yo cuerpo*. Esto es para Nietzsche, *la forma superior de curación y la posibilidad de volver a estar en la vida*.

Con respecto las críticas que Nietzsche hace al *cristianismo*, acentué el hecho de que éstas se concentran fundamentalmente en el rechazo que dicha religión tiene hacia la dimensión sexual del cuerpo, en la exclusión del eros y en su moralización. Considera que el monoteísmo judeo-cristiano y su moral universalista,<sup>568</sup> han generado un odio y una demonización de la sensualidad y de los instintos, lo cual deriva en un menosprecio y mortificación al cuerpo, a partir de la búsqueda de la espiritualidad pura. En síntesis, *critica que se haya significado a las sensaciones sexuales, como malvadas, fuente de miseria interior, y con esto, se haya hecho del propio cuerpo un enemigo. Para él, tal exclusión genera consecuencias claras como: opresión, rigidez, y dolor*. Frente a esta forma de exclusión, Nietzsche reitera que la *sexualidad* aparece como primera condición de vida<sup>569</sup>, que la excitación sexual es necesaria y regular; que las sensaciones sexuales son compasivas, veneradoras y benefactoras<sup>570</sup>. Esta dimensión desde la que se exalta lo carnal, implica también para Nietzsche al ámbito de lo *inconsciente*, es por ello que será desde su reconocimiento, que podrá haber una reconciliación consigo mismo, como ser sexuado.

---

<sup>567</sup> L. E. de Santiago, *Ibid.*, p.473.

<sup>568</sup> H. Frey, *La sabiduría de Nietzsche*, *Ibid.*, p.14.

<sup>569</sup> EH, p. 156-157

<sup>570</sup> A, pp.127-127



Aunado a lo anterior, vimos que Nietzsche engloba sus críticas en torno a la construcción de *ideales*. En general, considera que tales concepciones occidentales están en busca de su Ideal y que frente a este, desconocen el cuerpo. Subraya que la necesidad de construcción de Ideales, implica en el fondo una búsqueda de seguridad y que, desde estos, surge la desconfianza en el propio cuerpo y el acecho contra uno mismo. En este sentido, el *Ideal* es equivalente para Nietzsche a una *autotortura*. *En tanto que al cuerpo mismo se le elimina para corporeizar al ideal y hacerlo real, al parecer, la construcción del Ideal implica un desplazamiento del cuerpo carnal, al ideal corporeizado.*

Ante los ideales de la filosofía y de la ciencia como el *ideal de la razón*, el ideal de alcanzar la verdad y el conocimiento certero del mundo, así como la posibilidad de controlarlo y manipularlo, se excluye al cuerpo como referente de conocimiento del mundo. Desde la medicina, ante los ideales del control de la enfermedad, se reduce al cuerpo a un objeto de estudio, se reduce a la enfermedad al campo de lo orgánico y se le desliga del padecer del sujeto. Con el cristianismo, ante el ideal de lo puro, del alma, del espíritu, lo que se va a excluir fundamentalmente es la dimensión sexual del cuerpo, del eros, de la pasión, de los sentidos y la sensualidad. En síntesis, lo que Nietzsche critica, es que *la construcción de todo ideal, de una u otra forma lleva a la exclusión del cuerpo. Ya sea por los derivados de las exigencias del capitalismo, o por los derivados de la búsqueda metafísica de la vida eterna, ellos conllevan a una posición culpabilizadora resultante de su no cumplimiento.* Desde su lugar de psicólogo, buscará develar las máscaras que nos han llevado a una *autotortura*, a la mutilación de la propia existencia, en tanto *hemos desvalorizado al cuerpo en pro de los Ideales.*

Por todo lo anterior, subrayo que el *cuerpo* aparece como *un hilo conductor en toda la obra de Nietzsche*, es: *el sí-mismo*. Desde esta significación, el sujeto cartesiano no será más que una ficción<sup>571</sup> reguladora, una aparente unidad, al igual que resulta la distinción mente-cuerpo, creada por “la apariencia del pensamiento”<sup>572</sup>. Lo que se encubre con dicha apariencia es que “*soy cuerpo*” y que “*el cuerpo hace yo*”. Se trata de la apariencia de Apolo bajo la cual el *sí-mismo*, el cuerpo, puede ser significado. Con Nietzsche, se deriva una concepción de *sujeto*

---

<sup>571</sup> A, p.279.

*corporeizado e inconsciente, un sujeto como pluralidad en tanto está constituido de otras corporalidades.* Desde dicha concepción se atenta contra los supuestos límites de lo interior y lo exterior, ya que *el sujeto nietzscheano encarnará también a los otros y al mundo que habita, su dolor, su angustia, su enfermedad, traspasaran la carne misma.*

Pero ¿en qué sentido este abordaje brinda elementos para pensar los problemas contemporáneos señalados al inicio? Si subrayé que uno de los problemas del mundo contemporáneo es que dentro de las exigencias cotidianas, algo de nosotros, de nuestra corporalidad queda desconocido, puedo decir que a partir de este recorrido, encuentro que en la exaltación que hace Nietzsche del cuerpo, cada línea de sus críticas, de su búsqueda, implica un anhelo de volver a sí mismo, entendido también como “otro”, un anhelo de recuperarse, desde el dolor, desde la enfermedad, desde la sexualidad. Y si él veía que tal construcción social lleva a un desgarramiento del sí mismo, nos deparó también que esos elementos iban a estar exacerbados en el futuro. Hemos construido una sociedad compleja llena de nuevos conocimientos sobre el mundo, sobre el funcionamiento de nuestro propio cuerpo, con desarrollos tecnológicos antes imposibles de concebir, pero en todo ello, pocas veces hay lugar para el reconocimiento del *sujeto*, por lo que el costo de una sociedad tan compleja ha sido también elevado. En esta búsqueda, se hace evidente la relación establecida por Ricoeur, y también por Foucault, entre Nietzsche, Freud y Marx, a partir de sus señalamientos sobre la alienación<sup>573</sup>, sobre el ser *alienus extranjerio*, con respecto a sí mismo. En la crítica que hace Nietzsche a la exclusión del cuerpo, identifica esa alienación, pero al mismo tiempo, busca la recuperación de, cómo él mismo dice: *lo más cercano*.

Con respecto a las problemáticas ubicadas en el ámbito de la *medicina contemporánea*, los planteamientos de Nietzsche, brindan elementos para pensar a la enfermedad como aquello desde dónde el *sujeto* habla de *sí mismo* como cuerpo. Nietzsche nos dice: *la enfermedad es la cura*. Nos sugiere que a través de esta, el cuerpo mismo, desde un saber *inconsciente*, llama a

---

<sup>572</sup> A, p. 278.

<sup>573</sup> P. Ricoeur remarca la alienación en los tres, de la siguiente manera: “Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico (...). Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del valor –de la evaluación y la trasvaluación– busca por el lado de la fuerza y la debilidad de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras.” *Ibíd.*, p.34

poner límites cuando la pérdida de sí es tal, que se hace evidente la necesidad de un retorno. Pero esto es algo muy difícil de concebir y escuchar en una sociedad occidental que apremia el control del padecer, la funcionalidad, y que en vista de ello, busca de entrada la eliminación del síntoma. Se reconoce que en el mundo contemporáneo han surgido diversas perspectivas que buscan contrarrestar una visión reduccionista de la enfermedad, incluso desde la misma medicina alopática<sup>574</sup>, también, como señala Le Breton, han surgido una variedad orientaciones de medicina alternativa.<sup>575</sup> Pero desde cualquier perspectiva, no habrá cura si el acento se pone en la eliminación del síntoma. Es necesario enfatizar que la *cura*, se puede dar en tanto se conciba un *sí mismo como cuerpo hablante, en tanto se pueda escuchar lo que desde ahí se dice, y se pueda resignificar el estar, a partir de ello*. Esto, evidentemente es algo que toca al campo inaugurado por Freud, he aquí, otra gran cercanía entre Nietzsche y el psicoanalista.

Por ello, la significación que hace el filósofo del *cuerpo y del sujeto*, sirven también de referentes para pensar las problemáticas contemporáneas que se dan en el *psicoanálisis*, relacionadas fundamentalmente con el hecho de que, como reiteraré a partir de M. Safouan, al inicio de la institucionalización del psicoanálisis y también en nuestros días, desde ciertas perspectivas y lecturas de Freud, se ha insertado al campo del psicoanálisis en el orden de lo médico, ya que al querer responder a las demandas funcionalistas y mercantiles de instituciones, escuelas, etc., se sustenta una práctica clínica atravesada por la búsqueda de control, predicción, estandarización y normatividad, desde la que se borra por completo *toda referencia al inconsciente, al deseo*, y por lo tanto al *sujeto*. Frente a esto, las propuestas de Nietzsche sobre el cuerpo, brindan elementos para recordar que el psicoanálisis tiene que ver precisamente con dar lugar al dolor, al padecer, al deseo, al *inconsciente*, a lo que llama en su *Zaratustra* como el *sí mismo*. Sus señalamientos permiten reiterar que la función del psicoanálisis no es la de atender a los *ideales* y exigencias de ningún tipo, que pueda tener la sociedad con respecto a un sujeto, *ideales* a los que Nietzsche concibe en general, como los generadores de la automutilación y del autocastigo, sino por el contrario, que su lugar implica, algo semejante a lo

---

<sup>574</sup> Como el abordaje aquí retomado de Antonio Damasio.

<sup>575</sup> Dice D. Le Breton: “El centralismo de la medicina no dejó de ser cuestionado por los disidentes que surgieron de ella misma (homeopatía, quiropraxia, etc.) y por las medicinas tradicionales. La pluralidad de las medicinas que se practican actualmente apenas deslucen a las que se practicaban en épocas precedentes. (...) El cambio que se produce hoy es el paso de la clandestinidad de una cantidad de prácticas a una especie de oficialización relativa que puede verse en obras de divulgación, en revistas (*L’impatient, Médecine douce, etc.*)” *Ibid.*, p.176.

que concibe como el develamiento de las máscaras, el develamiento de la manera en que los ideales tan cuestionados por él, y también destacados por Freud, se articulan en la experiencia del sujeto. *El lugar del psicoanálisis está ligado precisamente con los señalamientos nietzscheanos que reconocen a un sujeto plural, que paradójicamente busca encontrarse con su singularidad.*

La *paradoja del sujeto* implícita en la búsqueda que hace Nietzsche del cuerpo como sí mismo, es la del reconocimiento de que somos cuerpo, y al mismo tiempo, somos otras corporalidades, somos extraños a nosotros mismos, he ahí la dimensión de lo inconsciente, algo de nuestra propia corporalidad se nos escapa. Dado que el *sujeto* nietzscheano no implica una sustancia estática, cosificada, que está ahí para ser descubierta, la búsqueda del reconocimiento de que somos cuerpo no implica tampoco que se piense en la posibilidad de eliminar lo inaprensible de éste, de borrar nuestra extranjería. Se trata más bien, de momentos, de un ir y venir, de perderse y encontrarse, ya que en la pluralidad también está implícito el movimiento, el devenir. En este sentido, *se trata del anhelo de encontrarse con un sí mismo como cuerpo cambiante.*

Como lo señalé, los problemas derivados de un desconocimiento y omisión de nuestro propio cuerpo como punto de partida para la significación del mundo, se sitúan no sólo en el campo de la medicina o del psicoanálisis, sino que finalmente, se dan cita en *la vida cotidiana*, ámbito sobre el que considero que este trabajo puede brindar también elementos para la problematización y la reflexión. Es el ámbito de la vida cotidiana, en el que cada sujeto, independientemente de su situación en el entramado económico-político-social del que forma parte, independientemente de sus concepciones filosóficas y de sus saberes, desde su singularidad, tiene que arreglárselas con la existencia, con los otros, consigo mismo, para que a pesar de las alienaciones develadas por Marx, Freud y Nietzsche, pueda por momentos *encarnarse y estar en la vida.*

Desde lo anterior, sostengo que una de las *implicaciones* más relevantes de haber hecho una búsqueda en torno a la resignificación del cuerpo en la obra de Nietzsche, radica en el hecho de que a partir de ésta, se vislumbra una *vinculación entre el psicoanálisis de Freud y el pensamiento del filósofo, que rebasa a la coincidencia estructural de sus términos.* Desde el

entramado que estos constituyen, se devela que en la insistencia de Nietzsche por el cuerpo, su búsqueda coincide con el punto nodal del psicoanálisis que Freud inauguro, ambos nos llevan a confrontar nuestra propia cotidianidad, a preguntarnos y mirar la manera en que la moralización del cuerpo, la búsqueda de racionalidad, la búsqueda de garantías en el mundo, se han vuelto parte de nuestra vida cotidiana y también se han encarnado. Los ideales están a la vuelta de la esquina, en nosotros mismos, pero tanto desde Nietzsche como desde Freud, se trata de que podamos tomar lugar con respecto a eso, volver al cuerpo, *estar*, aunque solo sea en un vaivén. Sobre la manera en que Nietzsche logro o no esto hacia el final de sus años, sobre su experiencia de sí mismo, sobre su estar en la cotidianidad de aquel medio día del sábado 25 de agosto de 1900, sólo él, en su *singularidad* lo pudo saber.

Ahora bien, tratando de situar la pertinencia de esta tesis y sus posibles aportaciones a las reflexiones contemporáneas, considero que en lo que respecta a los abordajes sobre Nietzsche, el trabajo contribuye a una línea de investigación, que ha sido problematizada por autores como Eric Blondel y Luis E. de Santiago Guervós, quién en su pregunta por la estética, exalta *al cuerpo como hilo conductor* en la obra de Nietzsche y acentúa también que éste, se vuelve un problema central en el abordaje de su pensamiento. En tal sentido, este desarrollo se suma a dichas reflexiones, tomando el camino de la problematización por el *sujeto*.

Aunado a esto, considerando a la filosofía en un sentido más amplio, lo que aquí se plantea, abona a la diversidad de teorías, desde las que se está revalorizando el *lugar del cuerpo*, me refiero a los trabajos ya señalados sobre la *cognición situada*, los cuales, a partir de preguntas que remiten a la epistemología, reivindicán al cuerpo desde distintos ángulos. Autores como Robert Wilson<sup>576</sup>, Andy Clark<sup>577</sup> o Georg Theiner<sup>578</sup>, están considerando que *la mente, está corporalizada en la persona, que se extiende en: mente/cerebro/cuerpo*, y que sus interacciones *con su medio ambiente natural y social constituyen el sistema cognitivo del hombre*. Estas investigaciones propiamente filosóficas, se insertan a su vez en un campo más amplio, el de las *ciencias cognitivas*, en las que se articulan áreas como la psicología y las neurociencias, a partir de una problematización del cuerpo. En ese sentido, señalé trabajos como los de Gerald, M.

---

<sup>576</sup> R. Wilson, *Boundaries of the mind. The Individual in the Fragile Science*, *Ibíd.*

<sup>577</sup> A. Clark, *Supersizing the mind. Embodiment, Action and Cognitive Extensión*, *Ibíd.*

<sup>578</sup> G. Theiner, *Res Cogitans Extensa*, *Ibíd.*

Edelman y Giulio Tononi<sup>579</sup>, quienes ejemplifican cómo los neurocientíficos están desarrollando nuevos abordajes sobre el problema cuerpo-mente desde los que buscan apartarse de una visión dualista, para rescatar la corporalidad. Pero, como ya lo señalé en la introducción, quizá la vinculación más significativa entre lo aquí propuesto y el campo de las neurociencias contemporáneas, se reconoce en el trabajo de Antonio Damasio,<sup>580</sup> quien desde sus investigaciones, parecería afirmar muchos de los planteamientos que Nietzsche realizó hace más de un siglo sobre el cuerpo.

Esta tesis, se articula a su vez con la línea sugerida por Le Bretton, desde el campo de la antropología y la sociología. Pero también y más particularmente, con la serie de discusiones que se están planteando en el campo del psicoanálisis, como las trabajadas por Christian Hoffmann<sup>581</sup>, desde donde el problema del *cuerpo y la constitución del sujeto*, toma cada vez más relevancia y hace necesario un vínculo entre campos, como la filosofía y el psicoanálisis.

Ahora bien, desde de lo anterior y atendiendo a la búsqueda con la que se da inicio a este trabajo, la cual remite a una pregunta que implica la vinculación de Nietzsche con Freud a partir de la resignificación que ambos hacen del cuerpo y de la constitución del sujeto. *Esta tesis constituye la exploración de la primera parte de esa pregunta, a partir de la cual se derivan elementos para sostener el vínculo señalado y explicitar el rumbo que tomará dicho proyecto.* De esta manera, y dado que en el mundo contemporáneo nuestra lectura de Freud está vinculada al retorno que hace Lacan de este. Lo que planteo aquí como un siguiente proyecto implica el problema sobre *¿cómo sostener una vinculación entre la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis propuesto por Freud y después por Lacan, a partir de considerar la resignificación del cuerpo y la constitución del sujeto como hilo conductor?*

Finalmente considero que esta tesis aporta una línea de reflexión y problematización, que se suma a los diferentes discursos, preguntas y teorías desde las cuales, en el mundo contemporáneo, se busca remarcar la necesidad de concebirnos y experimentarnos como *sujetos*

---

<sup>579</sup> Gerald, M. Edelman y Giulio Tononi en: *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Ibid.

<sup>580</sup> A. Damasio *El error de Descartes*, Ibid.

<sup>581</sup> C. Hoffmann, *Pratiques de soi, corps, subjectivités et la question du sujet*, Ibid.

*corporeizados*. El reconocimiento de las coincidencias con trabajos como el de A. Damasio, abren también nuevas preguntas en torno a la vinculación entre los abordajes de la filosofía de Nietzsche, el psicoanálisis freudiano y las neurociencias. Esto, atendiendo al ejemplo de Nietzsche, de que como filósofo, no estuvo al margen de las investigaciones que se realizaban en fisiología y psicofisiología de su época. En síntesis, remarco que este abordaje me lleva a plantear nuevas problemáticas, que de manera general remiten a preguntarse sobre ¿cómo se vinculan algunos de los campos de conocimiento, que en el mundo contemporáneo reivindican a un *sujeto corporalizado*? Y tal vez, más puntualmente, queda la pregunta sobre ¿cómo se vincula la resignificación que Nietzsche hace del cuerpo en torno a la constitución del sujeto, con el psicoanálisis freudiano y con los planteamientos de la neurología contemporánea de Antonio Damasio?

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Nietzsche.

- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, F., *Aurora*, Trad. Eduardo Knörr, Biblioteca Edaf, S.A. Madrid, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, ed. dirigida por L. E. de Santiago Guervós, vol. IV (enero 1880-diciembre 1884), trad., introd., notas y apéndices de Marco Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, F., *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. por Paolo D' Iorio, París: Nietzsche Source, 2009-, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- NIETZSCHE, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Traducción Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Traducción Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, (1869-1874) Volumen I, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, (1882-1885) Volumen III, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, (1885-1887) Volumen IV, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Editorial Tecnos, Madrid, 2006.
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Traducción de Charo Crego y Ger Groot, Fontamara , S.A., México, 2010
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Trad., Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Los filósofos preplatónicos*, Trad., Francesc Ballesteros Balbastre, Editorial Trotta, Madrid, 2003.



NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Trad., A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, S.A, Madrid, 2009.

NIETZSCHE, F., *Obras Completas*, Volumen I, Escritos de Juventud, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

### **Bibliografía.**

ANDREAS SALOMÉ, L., *Nietzsche*, Traducción: Ramón Alvarado Cruz., Juan Pablos Editor, S.A., México, 1984.

ANSOLEAGA, B., *Los movimientos de la pasión en Nietzsche. “Desde los susurros del cariño hasta los truenos de la demencia.”*, Universidad Iberoamericana, Filosofía, México, 2000.

ANSOLEAGA, B., *Nostalgia del cuerpo*, Colegio de Coyoacán, México, D.F., 1993.

ASSOUN, P. L., *Freud y Nietzsche*, Trad. Oscar Barahona y Unoa Doyhamboure, Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

ASSOUN, P., *Freud, la filosofía y los filósofos*, 1976.

BATAILLE, G., *Les larmes d’eros*, Societé des Editions Jean-Jacques Pauvert, París, 1961.

BENVENISTE, GODEL, HJEMSLEV, STAROBINSKI, WELLS, *Ferdinand de Saussure*, Siglo XXI, Argentina, 1971.

BERMAN, M., *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos Editorial, Chile, 2004.

BERKOWITZ, P., *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Traducción de María Condor, Ed. Cátedra, Madrid, 2000.

BLONDEL, E., *Nietzsche: The body and culture. Philosophy as a Philological Genealogy*, Tran., Seán Hand, Stanford University Press, Standford, California, 1991.

BROTON, Jerry, *El bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*, Paidós, Barcelona, 2002.

CASAS, A., CONSTANTE, A., FLORES, L., *Los confines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Centro Universitario de Estudios Cinematográficos, DGAPA-PAPIME, UNAM, México, 2010.

COLLI, G., “Así habló Zaratustra”, Traducción de Maz Sigg, Sigg., P; Villegas., G., *Zarathustra*, Estudios nietzscheanos, Ediciones Basílides, México, 1997.

- CLARK, Andy, *Supersizing the mind. Embodiment, Action and Cognitive Extensión*. Oxford University Press, NY, 2011.
- CROSS, E., *La realidad Transfigurada (En torno a las ideal del joven Nietzsche)*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ciudad Universitaria, México, 1985.
- CUEVAS, Josafat, “De un genio a otro (lecturas de descartes)”, *me cayó el veinte*, Revista de psicoanálisis, N° 3, *A bajarse, o no*, Editorial, me cayó el veinte, A.C., México, 2001.
- CURT, Paul J., *Friedrich Nietzsche. Infancia y juventud*. Tomo I, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes, La razón de las emociones*, Traducción de Pierre Jaquet, Editorial Andrés Bello, Chile, 1999.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E., *Arte y poder, Aproximación a la estética de Nietzsche*, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2004.
- DELEUZE, G., “Diccionario de los principales personajes de Nietzsche”, Traducción de Alphonse de Curval, Sigg., P; Villegas, G., *Zarathustra*. Estudios nietzscheanos, Ediciones Basílides, México, 1997.
- DESCARTES, R., *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981.
- DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 1997
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid 1977.
- DESCARTES, R., *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*, Ediciones Coyoacán, México, 2000
- DURÁN, M. A., “Overture du Congrès”, Seuin, J-C., *Image et Corp*, Act du 5 Congrès International du Grimh Lyon, Novembre 2006, Le Grimh /LCE, Universtié Lumière-Lyon 2, Lyon, 2007.
- FIGL, J., *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wuv-Universitätsverlag, Austria, 1996.
- FREY, H., *Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nietzscheana a la tradición occidental*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 200.
- FREY, H., *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, UDLA, Porrúa, México, 2007.

- FREY, H., *La genealogía del cristianismo: ¿origen de occidente?*, Sello Bermejo, CONACULTA, México, 2000.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Trad. Ulises Guiñazú, Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v., México, 2002.
- FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1970.
- FREUD, S., *Autobiografía*, (1924-1925) Tomo 20, Obras Completas, Biblioteca Nueva, Ed. Losada, Madrid, 1997.
- FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, CLIII, 1927, Tomo 22, Obras Completas. Biblioteca Nueva. Ed. Losada. Madrid, 1997.
- FREUD, S., *Los orígenes del psicoanálisis. 1887-1902*, Tomo 25, Obras Completas, Biblioteca Nueva. Ed. Losada. Madrid, 1997.
- GERALD, M. Edelman, GIULIO Tononi, *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Editorial Crítica, Madrid, 2005.
- GÖDDE, Günter, “Nietzsche und Freud. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen <<Entlarvungs->> und <<Tiefenpsychologie>>”, Johann Figl, *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wuv- Universitätsverlag, Austria, 1996.
- GRAVE, C., *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ciudad Universitaria, México, 1998.
- HEIDEGGER, M., “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, Traducción de Eustaquio Barjau, Sigg., P; Villegas., G., *Zarathustra*, Estudios nietzscheanos, Ediciones Basíldes, México, 1997.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Traducción de Néstor Sánchez y Teresa Wangeman, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1972.
- KOUBA, P., *El mundo según Nietzsche*, Traducción de Juan A. Sánchez Fernández, Herder, Barcelona, 2009.
- LACAN, J. *El psicoanálisis y su enseñanza.*  
*La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis.*  
*Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en*  
 Escritos 1, siglo veintiuno editores, s.a. de c.v. México, 1984.
- LANGE, F.A., *Historia del materialismo*, Tomo I y II, Trad. D. Vicente Colorado, Juan Pablos Editor, S.A., México, D.F. 1974.

- LE BRETON, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Vision, Buenos Aires, 1995.
- LEFEBVRE, H., *Nietzsche*, Traducción de Ángeles H. de Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- LÓPEZ, A., A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguo Nahuas*, UNAM, México, 1984.
- MACK, B., “Cristo y la creación de una cultura monocrática”, Frey, H., *La genealogía del cristianismo: ¿origen de occidente?*, Sello Bermejo, CONACULTA, México, 2000.
- NEHAMAS., A., *Nietzsche. La vida como literatura*, Traducción de Ramón J. García, Turner, Fondo de Cultura Económica, España, 2002.
- OSBORNE, Roger., *Civilización. Una historia crítica del mundo occidental*. Barcelona, Crítica, 2006.
- PADEL, R., *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Trad. Gladys Rosemberg, Sexto Piso Editorial, México, 2005.
- REVERTER, S., *Europa a través de sus ideas*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2006.
- RICOEUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez con colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inciarte, Siglo veintiuno editores. México, 1985.
- SAFOUAN, M., *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, PAIDOS, Buenos Aires, 1984.
- SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores México, S.A. de C.V., 2000.
- SAVATER, F., *Nietzsche*, Aquesta Terra Comunicación, S.A. de C.V., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1993.
- SCHOPENHAUER, A., *Meditaciones sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Trad. Carmen García Trevijano, Ed. Tecnos, Madrid, 2002.
- SEGUIN, J-C, *Image et Corp*, Act du 5 Congrès International du Grimh Lyon, Novembre 2006, Le Grimh /LCE, UniverstiéLumière-Lyon 2, Lyon, 2007.
- SIGG., P; VILLEGAS., G., *Zarathustra*, Estudios nietzscheanos, Ediciones Basíldes, México, 1997.
- SLOTERDIJK, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, España, 2009.

- SLOTERDIJK, P., *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto <<Evangelio>> según Nietzsche*, Traducción de Germán Cano, Ediciones Siruela, Madrid, 2005
- THEINER, Georg, *Res Cogitans Extensa*, Peter Lang, Frankfurt, 2011.
- VATTIMO., G., “Cronología de la vida y las obras de Nietzsche”, Traducción de Jorge Binaghi. En: Sigg., P; Villegas., G., *Zarathustra*, Estudios nietzscheanos, Ediciones Basilides, México, 1997.
- VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2002.
- VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.
- VILLORO, L., *El pensamiento moderno*, El Colegio Nacional, F.C.E., México, 1992.
- WILSON, Robert, *Boundaries of the mind. The Individual in the Fragile Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- YÉBENES, Z., “El cuerpo sufriente. Performance, ritualización y arte contemporáneo”, Casas, A., Constante, A., Flores, L., *Los confines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Centro Universitario de Estudios Cinematográficos, DGAPA-PAPIME, UNAM, México, 2010.
- ZIMMERMANN, M.C., “Image et Corp”, Seuin, J-C., *Image et Corp*, Act du 5 Congrès International du Grimh Lyon, Novembre 2006, Le Grimh/LCE, Universtié Lumière-Lyon 2, Lyon, 2007.