

# AGUIJÓN



Bernini. *David*, mármol, 170 cm.

# EL MAL EN EL CUERPO: ENFERMEDAD Y RESENTIMIENTO EN NIETZSCHE

... cuando el alma está dentro del cuerpo, se hunde en la materia y se llena de ésta, y luego, cuando ha abandonado el cuerpo, vuelve a caer en el mismo lodo hasta que regresa al mundo inteligible y aparta su mirada de aquel lodazal: ésta es su verdadera muerte. Mientras siga ahí se dice que bajó a los infiernos y que ahí duerme.

PLOTINO, *Enéadas*: IV, 1, 8.

## SOBRE EL OLVIDO DEL CUERPO

La tradición filosófica occidental ha olvidado muchas cosas, tantas que podría escribirse otra historia de la filosofía tan larga como la existente con aquello que se ha dejado de lado; afortunadamente, también ha habido voces que, desde las más diversas perspectivas, han tratado de desenterrar temas abandonados en el cuarto de los trebejos. Por ejemplo, el “olvido del ser”, denunciado con frecuencia por Heidegger con su llamado a regresar a la senda en que nos extraviarnos de la pregunta originaria. También está el intento de Gadamer en relación con el “olvido del lenguaje”, que tanto afectó a su propio maestro, Heidegger, y al maestro de éste, Husserl.

Podríamos, en suma, hacer una larga lista de olvidos, pero quizá uno de los más arraigados en el pensamiento occidental, desde su cuna misma en la Grecia antigua, ha sido el olvido del cuerpo. Poner al cuerpo como dato molesto y realidad secundaria y subsumida al alma ha sido el mayor argumento occidental contra el pecado, el azar y la falta.

Hay una infinidad de ejemplos que sostienen esta sospecha, aquella que nos demuestra que en la historia de la filosofía occidental el cuerpo ha sido motivo de vergüenza, ya visto como "cárcel del alma", ya como sustancia de menor "dignidad ontológica", o bien como aquello que siempre remite a lo mudable y, por lo tanto, sujeto a la degeneración y al devenir. El cuerpo ha expresado todo aquello que los filósofos occidentales han evitado encontrar en el camino: apetito, deseo, instinto, inseguridad, variabilidad, mutación, enfermedad y muerte. Claro que existen honrosas excepciones: Spinoza y su propuesta ética que se desprende de una física de los cuerpos; La Mettrie y su apuesta por un monismo en que la única sustancia existente es la extensa, la materia, la carne; y Schopenhauer, que a pesar de mortificar el deseo le da renovada presencia al cuerpo a través de la voluntad. No puede prescindirse de las aportaciones de la fenomenología en el siglo pasado en relación con dar un lugar al cuerpo y a la carne en la apertura del mundo a la conciencia, intento que se puede encontrar en el propio Husserl y que se profundiza con Merleau-Ponty. Se deben mencionar igualmente las obras de Georges Canguilhem y de Michel Foucault, para quienes el cuerpo es tema central tanto para develar las condiciones de posi-

bilidad de nuestro saber actual, como para indagar en las diversas formas como devenimos sujetos.

Pero entre todos estos esfuerzos por dar al cuerpo un lugar propio en la filosofía la obra de Nietzsche es paradigmática, en la medida que hace del cuerpo su principal hilo conductor, así como por sus interrogantes sobre la salud y la enfermedad, también centrales en esa obra. Laurent Cheronneix (2002b), en un texto en que muestra brillantemente la profunda imbricación del cuerpo y lo fisiológico en toda la obra del filósofo de Rocken, expone asimismo cómo desde sus primeros textos, como *El origen de la tragedia*, se hace patente una especie de dialéctica<sup>1</sup> fisiológica entre la salud y la enfermedad enlazada con la dialéctica entre Apolo y Dionisos.

Pueden citarse largamente los ejemplos que sustentan la visión de la obra nietzscheana como un pensamiento en que ocupan un lugar central el cuerpo y los aspectos fisiológicos. Sin embargo, es recurrente una visión de Nietzsche desmesuradamente metafísica, en la que no hay rastros del cuerpo, ni de lo fisiológico, ni de la salud y la enfermedad, y que resulta en buena medida, de algunas lecturas del pensamiento nietzscheano, entre las cuales está la de Heidegger, quizá una de las más influyentes.

Efectivamente, Heidegger reduce el llamado «biologismo nietzscheano» a una simple variante de la postura metafísica de Nietzsche que en sí misma carecería de sentido propio. El punto donde quizás se hace más patente esta especie de desprecio de Heidegger por los «componentes biologicistas» del pensamiento de Nietzsche, está en la siguiente cita: "Que Nietzsche ponga el cuerpo viviente (Leib) en el lugar del alma y de la conciencia no cambia en nada la posición fundamental establecida por Descartes" (Heidegger, 2000). Pero tal argumento sería válido sólo si Nietzsche diera al cuerpo los mismos atributos que al alma; es decir, si pensara al cuerpo vivo como unidad, como querer soberano, coherente, como el único fenómeno claro y distinto por sobre el caos del mundo. Pero Nietzsche señala que el cuerpo carece

1 Puede parecer paradójico hablar de "dialéctica" en Nietzsche, pero en obras como las del mismo Cheronneix (2002a, 2002b) y el italiano Salvatore Natoli (1981) se problematiza la dificultad de excluir toda forma de dialéctica del pensamiento nietzscheano. Para ambos autores, en tal obra hay una constante tensión dialéctica, pero a diferencia de la dialéctica hegeliana, se trata de un juego de opuestos que no aspira a una síntesis final, sino todo lo contrario: los opuestos se enfrentan dando lugar a nuevas diferencias y reforzando su propia singularidad.

precisamente de unidad y de identidad, y que lo distingue únicamente su complejidad: ser "una enorme reunión de seres vivos".<sup>2</sup> En este sentido, Nietzsche no parte de una unidad clara y distinta para "abrir el mundo" al sentido y a la comprensión, sino de una realidad oscura, múltiple e inconsciente, que por esta misma complejidad termina siendo el fenómeno más evidente y sorprendente, como lo expone Barbara Stiegler.

Si partir del cuerpo viviente trastorna el proyecto moderno, es menos porque el cuerpo sea oscuro, invisible o inconsciente, sino porque aparece, al contrario, con una evidencia que deslumbra, como un fenómeno asombroso y maravilloso, que desafía resistiendo los procedimientos de asimilación existentes.

(Stiegler, 2004: 83)

Una lectura como la heideggeriana termina sepultando el cuerpo bajo una pretendida omnipresencia de la metafísica, a la que, irónicamente, Nietzsche ubica como un producto de un proceso fisiológico: el sueño.

*Mala comprensión del sueño.* En las épocas de cultura rudimentaria y primitiva el hombre creía que en el sueño conocía un segundo mundo real; este es el origen de toda metafísica. Sin el sueño no se habría hallado pretexto para la escisión del mundo. También la escisión en alma y cuerpo guarda relación con la más antigua concepción del sueño, así como la hipótesis de una pseudo-corporeidad del alma, esto es el origen de toda creencia en espíritus, y probablemente también de la creencia de los dioses. (Nietzsche, 1980 (vol. 2): *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 1, §5).

Con todo, valdría ahora la pena preguntarnos: ¿en qué podemos sustentar esta pretendida centralidad del cuerpo —y con ello de la salud y la enfermedad— en la obra nietzscheana?

### ¿POR QUÉ EL CUERPO?

Aunque desde sus primeras obras la preocupación por lo fisiológico y lo orgánico es una constante en

el pensamiento de Nietzsche, también es cierto que con la aparición de *Humano demasiado humano*, el filósofo comienza a dar un lugar mucho más preponderante a lo orgánico y a expresar con mayor contundencia la intuición de que muchas de las quimeras metafísicas en que se han amparado la filosofía, y más recientemente la ciencia, pueden estar, en el fondo, sustentadas en procesos orgánicos; es decir, que los errores metafísicos tienen como suelo la actividad orgánica del cuerpo (Montebello, 2001a). Pero es sobre todo a partir de 1885, y concretamente de la aparición de *Más allá del bien y del mal*, que la centralidad de la vida y de lo orgánico cobra mayor importancia.<sup>3</sup> A partir de aquí el llamado "uno primordial" da paso a una realidad más afirmativa y enérgica que se expresa tanto en lo orgánico como en lo inorgánico: la voluntad de poder. El vuelco del uno primordial en la voluntad de poder se observa en que con el primer término Nietzsche hace hincapié en la realidad viviente, sobre todo, en la realidad de los hombres y sus ilusiones; mientras que la voluntad de poder, fuerza monstruosa que subyace al mundo, se vuelca sobre lo inorgánico, dejándonos una especie de panteísmo sin Dios. Sin embargo, este vuelco no significa que la vida termine reducida a un *estatus* indiferenciado equivalente a lo orgánico, sino que responde a que las características intrínsecas a la vida inundan el resto del mundo, desde la piedra hasta la luz del sol. En este sentido, aquello que distingue el paso del uno primordial a la voluntad de poder está dado por una vitalización del mundo, por una expansión de aquello que caracteriza la vida al resto de las cosas.

Se debe prolongar la vida fuera de la vida, hasta el mundo inorgánico, lo que quiere decir que

2 Véase el párrafo 37[4] de los "Fragmentos póstumos" (vol. 11 de las obras completas), titulado "Moral y fisiología" (Nietzsche, 1980).

3 Para algunos autores como Ríos (2004) es sobre todo a partir de 1886 que la temática "biologicista" se hace más que nunca presente en la obra nietzscheana, en tanto la voluntad de poder se concibe ligada a la voluntad ciega del mundo orgánico.

deben poderse revelar en toda región ontológica las propiedades que se encuentran en la vida orgánica. (Montebello, 2001b: 13)

Para Nietzsche, lo distintivo de la vida es la asimilación, la nutrición, hacer asimilable todo lo extraño en aras de expandir la propia fuerza. Nuestro intelecto es también expresión de esta tendencia alimenticia de la vida. "Nuestro aparato cognoscitivo no se encuentra destinado al conocimiento" (Nietzsche, 1996: § 496), sino a la asimilación. Y esta voluntad de asimilar se expresa en terrenos de la vida como voluntad de "sentir, pensar y querer", que son prerrogativas funcionales de la vida, pero también de todo lo no vivo porque, en el fondo, *son la forma de ser de la voluntad de poder*. Así, cada ente, cada viviente y cada fenómeno están a cada instante sintiendo, pensando y queriendo. Muy a pesar de lo que pueda pensarse, estas características que podemos representarnos sólo por el hecho de estar vivos y por la experiencia de vivir —y que por lo mismo toman forma orgánica—, no son en sí caracteres exclusivos de la vida; antes bien, pertenecen, en un mayor grado de originalidad, a un fondo mucho más profundo, el de la voluntad de poder. En este sentido, aquellas realidades que expresen de manera más abierta e intensa tales características estarán más cerca de la voluntad de la que emergen. De ahí la importancia del cuerpo y sus instintos: en tanto está más cerca de la voluntad de poder, el cuerpo expresa tal voluntad de expansión y afirmación — como nutrición, asimilación, pensamiento, sentimiento y deseo— de manera más directa y plena, más intensa.

El cuerpo se convierte, así, en la vía más directa a la intuición de la voluntad, en tanto es también la interpretación menos simple de la misma. Tal y como lo expone Blondel (1986), entre cuerpo y conciencia la diferencia no es entre más o menos,

4 Entendiendo el nihilismo pasivo como un estado de cansancio y apatía, tanto a nivel espiritual como físico, que lleva a la búsqueda de estímulos y del adormecimiento en cualquier «verdad consoladora».

sino entre "múltiple y simple". Así, entre conciencia y mundo, el cuerpo se levanta como el intermediario que menos simplifica el caos del mundo; y en este sentido, es posterior al mundo pero anterior a la conciencia.

Desgraciadamente, la historia de Occidente se traduce, según Nietzsche, en la historia del nihilismo, y este nihilismo se ha presentado, ante todo, como olvido del cuerpo, que es el rasgo principal de enfermedad y decadencia de nuestro tiempo, el cual a pesar de las apariencias, sigue siendo profundamente cristiano. El cuerpo es una "caja vacía". La ciencia misma se ha encargado de expropiarle todo valor, todo sentido y toda fuerza; mero contenedor de órganos, del cuerpo ya no se puede esperar ningún acto de creación. En este sentido, "el olvido del cuerpo" sigue siendo el principal rasgo nihilista de la vida moderna.

#### GRAN SALUD Y ENFERMEDAD

No son pocas las ocasiones en que Nietzsche vincula cristianismo y enfermedad, nihilismo y resentimiento. Ello obedece, en gran medida, a que el cristianismo y el Occidente moderno han impulsado paralelamente un desprecio por el cuerpo, por lo mudable, por todo aquello que privilegia el devenir sobre el ser. Con todo, dicho impulso no debe llevarnos a suponer que la enfermedad cae de manera automática en el reino del mal, de lo indeseable, de lo dañino. Habría que anotar, pues, que en Nietzsche no hay una única manera de concebir la enfermedad.

En la obra nietzscheana el término "enfermedad" juega un papel inestable que oscila de una concepción que lo vincula con lo decadente (acepción negativa), a otra que lo acerca a la idea de la "gran salud" (acepción positiva). De igual forma, tal oscilación acerca el término "salud" a un estado de nihilismo pasivo<sup>4</sup> y, en el otro extremo, a tomar un sentido dinámico ligado a la fortaleza (a la gran salud), con lo cual, enfermedad (en su acepción positiva) y salud (como «gran salud») terminan acercándose de manera decisiva.

Efectivamente, lejos de caer en un esquema simplista en que salud y enfermedad se excluyen y se oponen mecánicamente, Nietzsche pone en marcha una dialéctica muy propia —y muy distinta a la dialéctica hegeliana—<sup>5</sup> en la cual, si bien la salud y la enfermedad no son lo mismo, no pueden pensarse separadas una de la otra. Esta dialéctica queda mucho más clara en el ámbito de la “gran salud”, concebida por Nietzsche como

[una salud] tal que uno no sólo la tenga, sino que además continuamente la adquiera porque cada día la entrega de nuevo y tiene que entregarla... Y ahora cuando llevábamos ya mucho tiempo de este modo, los argonautas del ideal, acaso con más ánimos que lo que sería prudente, habiendo naufragado bastantes veces y sufriendo estragos, pero como se ha dicho, más sanos que cuando alguno quisiera permitirnos, peligrosamente sanos y volviendo a estar sanos (Nietzsche, 1980 (vol. 3): *Die fröhliche Wissenschaft*, §382).

La gran salud nos permite vivir “peligrosamente sanos”. Es una salud que puede entregarse, perderse y adquirirse de nuevo; que nos permite naufragar y sufrir estragos, y volver a ponernos a salvo en las orillas de una nueva salud recientemente conquistada; en suma, la gran salud es aquella que hace necesaria la enfermedad, que la solicita para poder superarse a sí misma, arriesgarse, perderse y poder arribar a otra salud. En este marco, la enfermedad puede verse como la apertura hacia otras posibles “saludes”, otras normalidades y otras formas de vida. Nietzsche ha leído a Spinoza, ha sido influido por la idea del *conatus*, pero va más allá, quiere ir más allá, porque lo que “es” no sólo quiere “perseverar en su ser”, seguir siendo, sino quiere “ser más”, expandirse y avasallar. Esta concepción positiva de la enfermedad habla, así, de un estado al que no le basta permanecer, conservarse, sino que ansía ser otra cosa. Esta acepción es, de hecho, contraria a la propia etimología de la palabra “enfermedad”, pues, aquí, enfermo ya no significa estar *in firme*, inmóvil, foslizado, asegurado en el propio cuerpo, sino más

bien implica ligereza, posibilidad de cambio, de improvisación.

[...] aborrezco las costumbres duraderas y pienso que se me acerca un tirano y que el aire que respiro se contamina, cuando de tal manera se disponen los acontecimientos que parecen dar lugar por necesidad a costumbres duraderas. [...] Por cierto, estoy sinceramente agradecido desde el fondo de mi alma a toda esta desgracia mía —al estar enfermo y a cuanto es continua imperfección en mí, porque del mismo modo me deja abiertas cientos de puertas por donde puedo evadirme de las costumbres duraderas. (Nietzsche, 1980 (vol 3): *Die fröhliche Wissenschaft*, §295)

Nada más lejano al espíritu del sacerdote, al espíritu cristiano que este hombre nuevo que asume la inseguridad de la existencia y de todo lo existente con el ánimo ligero, con el ánimo del conocer, del descubrir; totalmente ajeno a la necesidad de certezas permanentes. En su concepción positiva, la enfermedad es una parte constitutiva de aquello que Nietzsche concebirá como la “gran salud”. Estar sano es poseer la propia actividad y potencia, y hacer que lo reactivo que hay en nosotros trabaje a favor de nuestra fuerza activa; pero este movimiento requiere de la enfermedad: sólo es verdaderamente sano aquel que ha enfermado y ha tenido fuerzas para recobrase e inventarse una nueva salud. Tal y como la atisba Deleuze a propósito de Nietzsche, la enfermedad, si bien puede separarnos de aquello que podemos, también “me revela un nuevo poder, ella me da una nueva voluntad que puedo hacer mía yendo hasta el final de un extraño poder” (Deleuze, 1988: 75).

La salud por la que apuesta Nietzsche es entonces un estado que deja el campo abierto a la actividad propia de todo lo vivo: la creación de valores. De ahí el carácter móvil de esta salud, su falta de apego a una forma única, su perpetua necesidad

5 Una dialéctica en que la confrontación de los opuestos no los elimina, antes bien, la tensión permanece gracias a que los opuestos permanecen en su diferencia.

de crear nuevos valores. Salud que para ser tal necesita, incluso, de la presencia de la enfermedad: ¿cómo prescindir de la enfermedad?, si es precisamente por el dolor y la enfermedad que podemos tener una idea de nuestra salud y de nuestra fuerza, y también reconocer otras posibilidades a través de la movilidad de aquello que creíamos inmóvil, de la necesidad de crear nuevos valores más allá de los familiarmente conocidos en nuestros prolongados y monolíticos estados de "buena salud". La enfermedad no es sólo un campo de batalla; también es un campo de experimentación. La vida misma es un cúmulo de experiencias que intentan ensayar nuevas formas de vida, nutrición y conocimiento en aras de la expansión y la fortaleza. La enfermedad forma parte de este experimento.

#### EL MAL, LA ENFERMEDAD Y EL RESENTIMIENTO

Pero qué pasa con la enfermedad en su acepción negativa, cuando está emparentada con el resentimiento, la bajeza, el mal. En un "sentido negativo", la enfermedad se encarna en el cuerpo como mal; se convierte en el mal que invade al cuerpo, en el mal en el cuerpo. Por tanto, habría que dilucidar qué entiende Nietzsche por mal.

En el tratado primero de *La genealogía de la moral* (1980), Nietzsche se propone hacer un sondeo genealógico de las palabras "bueno" y "malo" que implica ir más allá de la inversión de valores que el espíritu socrático y la religión cristiana introdujeron en Occidente en algún momento de su historia. Únicamente con base en el análisis etimológico de tales términos, Nietzsche encuentra que todas las acepciones de ambas palabras remiten a una "idéntica metamorfosis conceptual":

por todos lados, "lo noble", "lo aristocrático", en sentido estamental, es el concepto base a partir del cual se desarrolla necesariamente después el

6 Nietzsche no duda en entablar un cierto parentesco entre "schlecht", lo malo en alemán, y "schlicht", lo simple en ese idioma.

concepto de "bueno", en sentido de "ánimicamente noble", "aristocrático", "ánimicamente de carácter elevado", "ánimicamente privilegiado": un desarrollo que marcha siempre paralelo a otro que vincula "lo vulgar", "lo plebeyo", "lo bajo", con "lo malo". (Nietzsche, 1980 (vol. 5): *Zur genealogie der Moral*, I, §4)

En este sentido, lo bueno está vinculado con lo noble y lo aristocrático; con la clase de espíritu fuerte que caracteriza al guerrero que no duda en arriesgar la vida, en ser malvado, en sojuzgar a quien es más débil. Tal concepción de lo bueno se enraiza de igual manera en la constitución física de aquellos que poseen tal espíritu "caballeresco-aristocrático", una constitución "poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto a lo que condiciona el mantenimiento de la misma; es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada, lleva consigo" (Nietzsche, 1980 (vol. 5): *Zur genealogie der Moral*: I, §7). Por el contrario, lo malo se identifica con lo débil, lo simple,<sup>6</sup> aquello que no soporta ni la lucha, ni la disputa; aquello que necesita adormecerse con promesas ultraterrenas o filosofías consoladoras, todo por su incapacidad de arriesgar su ilusoria seguridad, auspiciada en el fondo por una debilidad espiritual y fisiológica. De esta manera, para estos espíritus lo malo se aposenta también en el cuerpo, del que hace su guarida por la vía de la hipersensibilidad, la mortificación del deseo y los instintos; de la enfermedad como huida del mundo y olvido del cuerpo; de todo aquello que signifique confrontación y conflicto.

Si llamamos "vida a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición", todo lo que de ella se derive será expresión de esta fuerza asimilante: mientras haya vida, la vida quiere expansión. Como unidad ilusoria donde la voluntad de poder se actualiza en forma de individualidades, el cuerpo es la expresión más directa y acabada de este carácter expansivo de la misma; que existan más razones en el cuerpo que

en la conciencia se debe, entre otras cosas, a que en el cuerpo se halla la “gran razón”, la razón de la que se derivan todas las demás. En este marco, el cuerpo expresa a cada momento una forma de asimilar el mundo. Pero para Nietzsche no toda forma de asimilación es activa o afirmativa; antes bien, existen formas de asimilación, fuerzas, cuyo afán es la negación de sí mismas y el arribo a un estado de equilibrio, de ausencia de tensión y conflicto. Aquello que Nietzsche llama “fuerzas reactivas” busca en el fondo la supresión de la competencia y el enfrentamiento, en buena medida por su propia debilidad y por su incapacidad de enfrentar altos riesgos; de ahí que busquen el equilibrio —vía la religión, la democracia o la dialéctica—, y después, la supresión de las fuerzas activas. El arma más punzante de este deseo de fin y de equilibrio ha sido “el olvido del cuerpo”, y el espíritu que más en alto ha llevado esta consigna ha sido, precisamente, el espíritu cristiano. Tal y como lo apunta en el primer aforismo de *La voluntad de poder* (1996): si hay un fondo que precipita el nihilismo moderno ha sido la interpretación cristiana, que ha legado a Occidente una inmensa horda de cuerpos decadentes y enfermos; en suma, lo que ha hecho posible la encarnación del mal en el cuerpo.

Nietzsche reconoce que la Europa moderna en la que vive se alza como una época sin Dios, sin nada en que creer, sin valores supremos; pero este estado de anomia, de desfallecimiento, es, a su parecer, consecuencia directa del legado cristiano. Un nuevo pesimismo invade la cultura y cada una de sus expresiones, pero no se trata aquí de un pesimismo de la fortaleza, sino, por el contrario, de un pesimismo de la debilidad, del declive, caracterizado como suavizamiento o adormecimiento por el sentimiento de un exceso de seguridad o de temor. Nihilismo (como nihilismo pasivo) y enfermedad remiten al mismo estado de abandono de sí mismo, de abandono del cuerpo, así como a la negación del sentido de la tierra. En su acepción negativa, la enfermedad no es más que la incorporación de los valores cristianos del olvido del cuerpo y de sus instintos.

Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra, y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora, ipero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra! (Nietzsche, 1980 (vol. 4): *Also sprach Zarathustra*, “Von den Hinterweltlern”).

En este sentido, estar enfermo es toda aquella actitud ante la vida, física o espiritual, que al intentar negarla aspira a un “más allá” incorpóreo, inmaterial, no instintivo. Desde esta óptica, el mal y la enfermedad se encuentran imbricados: ambos olvidan y desconocen los impulsos y sensaciones más primarios que nos indican nuestra corporeidad, nuestras pasiones; ambos expresan una fe incuestionable en la promesa racionalista o ultraterrena de que siempre es posible superar al cuerpo y sus pasiones, dominándolas, controlándolas, suprimiéndolas.

Por el contrario, Nietzsche intenta llevar hasta sus últimas consecuencias la máxima spinozista que dice: “no hay que preguntarse lo que es un cuerpo, sino lo que puede un cuerpo”; y aun más, retoma y profundiza otra proposición de la *Ética* que intenta dar un vuelco al *yo cartesiano*, la idea de que “el alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (Spinoza, 1958: II, Prop. 23). En ambos enunciados Nietzsche encuentra la piedra de toque de buena parte de su trabajo; a saber, que el reino de lo posible, de lo inédito y de la creación está del lado del cuerpo más que de la conciencia. Así como la idea de que un cuerpo no es jamás algo dado, que tenga una forma de ser permanente e inmovible, el cuerpo se define a cada instante por lo que puede hacer, pero también por lo que puede crear (desde obras de arte hasta nuevos órganos), destruir, asimilar y dominar. El mal, el resentimiento, la reactividad del cuerpo enfermo consiste en consecuencia —como lo apunta Deleuze—, en que ha sido desposeído de lo que puede; en que su fuerza ha sido separada de su potencia. “La enfermedad, por ejemplo, me vuelve reactivo, ella hace retroceder mis posibilidades y me condena a un medio

restringido al que no puedo más que adaptarme.” (Deleuze, 1988: 75)

En suma, en Nietzsche el mal y la enfermedad están profundamente imbricados, pero la enfermedad tiene un sentido negativo; es decir, como índice de lo que despoja a un cuerpo de lo que puede; aquello que vuelve a un cuerpo reactivo, débil, hipersensible a todo enfrentamiento, y tanto al deseo como al dolor. Sin duda, se podrá objetar que la mortificación del cuerpo propia del cristiano ha hecho de la carne el bastión de la autoflagelación, del dolor redentor, pero para Nietzsche el dolor y la autoflagelación también pueden ser un signo del olvido del cuerpo; es decir, quien imprime una marca de hierro candente sobre su piel para poder superar su deseo, no está más que tratando de ir más allá de su cuerpo, negando sus impulsos más corporales e instintivos; al fin y al cabo está creando la ilusión de que puede superar y sepultar un querer mucho más fundamental.

Pero la salud, concebida de forma pasiva como la que está anquilosada y hace tambalear sus propios fundamentos: la que está emparentada con el nihilismo, también es una cierta expresión del mal, en tanto condena al cuerpo a la inmovilidad, y a la incapacidad de enfrentar nuevos retos y vivir peligrosamente. Una salud petrificada es tanto o más dañina que la peor de las enfermedades: también es índice de que el mal y el resentimiento, la debilidad y lo simple se han apoderado del cuerpo.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

Si bien es cierto que en el ámbito de la filosofía es siempre difícil, y hasta imposible, decir la “última palabra” sobre el pensamiento de un autor o sobre un determinado tema, quizá lo que más haya que agradecer a Nietzsche sea que a través de su obra es posible recordar que la situación de la filosofía no hace más que parafrasear la situación de la carne: ambas se encuentran expuestas al mundo —asoladas por la complejidad del mundo, por estímulos, dolores, peligros y placeres, por el peligro del mal y por el peligro del bien— y se enfren-

tan a la cuestión del sentido y de la unificación; es decir: ¿cómo dar sentido y unificar esto que se presenta como múltiple, caótico y complejo? La filosofía no hace más que proseguir una tarea que ya mucho antes se ha iniciado en el cuerpo. LC



#### BIBLIOGRAFÍA

- Blondel, Eric (1986), *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris, Puf.
- Cherlonneix, Laurent (2002a), *Philosophie médicale de Nietzsche: la connaissance, la nature*, Paris, L'Harmattan.
- \_\_\_\_ (2002b), *Nietzsche: santé et maladie, l'art*, Paris, L'Harmattan.
- Deleuze, Gilles (1988), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Paidós.
- Heidegger, Martin (2000), *Nietzsche*, Madrid, Alianza (vol. 1).
- Montebello, Pierre (2001a), *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses.
- \_\_\_\_ (2001b), *La volonté de puissance*, Paris, Puf.
- Natoli, Salvatore (1981), *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Saggi-Feltrinelli.
- Nietzsche, Friedrich (1980), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (15 vol.), München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- \_\_\_\_ (1996), *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag.
- Rios, Rubén H. (2004), *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Madrid, Campo de ideas.
- Spinoza, Baruch de (1958), *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE.
- Stiegler, Barbara (2001), *Nietzsche et la biologie*, Puf, Paris.
- \_\_\_\_ (2004), “Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change?”, *Philosophie*, No. 82, junio, 77-93.



Miguel Ángel. Grupo de *La victoria*, 1550.  
Mármol, 261 cm altura.