



# nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

## Actas / Proceedings

**La concepción del cuerpo en el pensamiento  
de Nietzsche**

MIGUEL ÁNGEL DE BARRENECHEA  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Brasil

# La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche<sup>1</sup>

MIGUEL ÁNGEL DE BARRENECHEA

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Brasil

Es profesor asociado de la Universidad del Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Docente e investigador del PPG en Memoria Social, del PPG en Educación y del Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la UNIRIO. Ha impartido clases en la Universidade Federal de Ouro Preto, la Universidade Federal do Río de Janeiro y la Universidad Nacional de La Plata. Autor de *Nietzsche e a liberdade* (7 Letras, 2000). Es editor de cinco recopilaciones: *Assim falou Nietzsche: Nietzsche e os gregos* (DP&A, 2006); *A fidelidade à terra* (DP&A, 2003); *Para uma filosofia do futuro* (7 Letras, 2001); *Memória, Tragédia e Cultura* (Relume-Dumará, 2000); *Assim falou Nietzsche* (7 Letras, 2000); co-editor de *Memória e espaço. Trilhas do contemporâneo* (7 Letras, 2003).

“El cuerpo como hilo conductor (*Am Leifaden des Leibes*), una prodigiosa diversidad se revela; metodológicamente es permitido utilizar un fenómeno más rico y más fácil de estudiar como hilo conductor para comprender un fenómeno más pobre. En resumidas cuentas: mismo suponiendo que todo sea devenir, el conocimiento solamente es posible sobre la base de una fe en el ser”. (*Fragmento Póstumo*, otoño, 1885, 2 [91])

## Introducción: dos tesis sobre el cuerpo

La perspectiva nietzscheana que considera el cuerpo como “hilo conductor” (*Am Leifaden des Leibes*) interpretativo para esclarecer todas las cuestiones filosóficas se presenta como una tesis original que merece ser repensada y discutida con detalle. Pretendo, para realizar ese propósito, analizar como esa valorización del cuerpo, que cuestiona una tradición idealista milenaria, no lleva a Nietzsche a afirmar la materialidad del cuerpo. Al contrario, él se sitúa más allá del materialismo y del idealismo, mostrando que el hombre, entendido como individuo corpóreo, no es materia, ni espíritu, ni ningún tipo de entidad o forma substancial. En la óptica nietzscheana, el ser humano es interpretado como un juego de fuerzas en continuo dinamismo, un conjunto de impulsos en constante devenir, un proceso de creación permanente, conducido por la voluntad de potencia.<sup>2</sup>

Encontramos dos textos significativos que pueden orientar el enfoque inicial de esta indagación. El primero, de Platón, que muestra, de forma paradigmática, la interpretación idealista del cuerpo y el otro, de Nietzsche, que cuestiona, justamente, esa óptica idealista que desvaloriza todo aquello que es corporal.

Platón afirma, en el diálogo *Fedón*, que el cuerpo es la “prisión del alma”; que “el alma del filósofo desprecia el cuerpo, y desea estar a solas consigo misma”; así, el pensador “no tiene por objeto el cuerpo y (...) trabaja para alejarse de él dentro de lo posible, con el propósito de ocuparse apenas del alma”; concluyendo que “siempre que tengamos cuerpo y nuestra alma esté absorbida en esa corrupción, jamás conseguiremos el objeto de nuestros deseos, esto es, la verdad”. (PLATÓN, 1966:

66<sup>a</sup>/67c) Nietzsche, por su parte, en el prólogo de *La gaya ciencia*, se pregunta “si hasta hoy la filosofía, en general, no habría sido apenas una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*”. (NIETZSCHE, 2001: prólogo, 2)

La filosofía, en esos dos párrafos, se muestra como una actividad íntimamente relacionada al cuerpo. Para Platón, la reflexión exigiría, como condición *sine qua non*, el control, el alejamiento y hasta la supresión de lo corpóreo en el acto de pensar. Nietzsche, al contrario, destaca la existencia de una relación subrepticia, oculta, hasta negada, por la tradición, entre cuerpo y filosofía. Para él, toda filosofía pretendió reflexionar sobre “ideas puras”, sobre “verdad” y sobre otras supuestas entidades ideales. No obstante, por detrás de esas ideas encontramos *síntomas corporales*, *estados de salud* que se transforman, se transfiguran en pensamientos. Mas desde los primordios de la filosofía occidental, esa relación entre cuerpo y filosofía, entre fisiología y filosofía, siempre fue olvidado, negado.

### **La tesis del “cuerpo enemigo”**

En el diálogo *Fedón* aparece una fórmula fundamental que manifiesta el repudio más radical contra el cuerpo: “El cuerpo: prisión del alma”. Es importante recordar que Platón, en ese diálogo, relata las últimas horas de vida de Sócrates, previas a la ejecución de su condena a muerte por ingestión de cicuta. Quiero destacar que, no por casualidad, en ese diálogo hay una participación decisiva de discípulos socráticos, como Símas y Cebes, que antiguamente estuvieron vinculados a sectas pitagóricas. Durante el debate de Sócrates con esos discípulos aparecen diversas alusiones a las creencias místicas oriundas de los cultos órficos y pitagóricos, retomadas, de alguna forma, por el pensador ateniense. En esas teorías, el cuerpo es considerado como un obstáculo, un *enemigo* de la verdadera naturaleza humana, que sería el alma: esencia incorpórea, eterna e inmutable, vinculada a un mundo inteligible. La encarnación, por su vez, torna patente una curiosa y compleja *mezcla* de una substancia corporal, corruptible y mortal con otra no corporal, incorruptible e inmortal. Esa mezcla o *confusión* de naturalezas totalmente heterogéneas torna evidente que la vida humana está lejos de ser armónica y feliz. La heterogeneidad radical entre esos dos aspectos del hombre, cuerpo y alma, manifiesta que él vive constantemente en tensión, desgarrado por la disputa entre características antagónicas. Su vida es el palco de la lucha entre principios opuestos. Cabe, entonces, preguntar: ¿Cuáles son las razones de esa confusión, de ese conflicto? ¿Por qué el hombre estaría compuesto por esas tendencias heterogéneas y contradictorias? ¿Por qué el hecho de que tengamos cuerpo sería la fuente del dolor y de continuos pesares? La respuesta a esas cuestiones la encontramos en las antiguas creencias de las sectas órficas y pitagóricas que atribuyen al hombre una culpa arcaica e indeterminada; esa tradición es retomada, de alguna forma, por Platón, a través de su portavoz Sócrates. El hecho de que tengamos cuerpo resulta de una punición. El cuerpo: débil, corruptible, confuso, finito, mortal es un *instrumento penal*. La corporalidad significa caída, sufrimiento y purgación en la propia carne de faltas recónditas, cometidas por el alma. La tierra, a su vez, es entendida como el ámbito de expiación de esa culpa ancestral. A partir de esas ideas se justifica la concepción de la transmigración de las almas. Las almas deben transitar,

de forma repetitiva, de cuerpo en cuerpo, hasta conseguir, en algún momento, *saldar* las faltas cometidas. Si volvemos permanentemente a la tierra, no es por que exista algún placer en ese ciclo. El mundo, lejos de ser un lugar de placer, tórnase una especie de teatro de expiación al cual somos lanzados toda vez que encarnamos.

En el diálogo *Fedón*, Sócrates aparece tranquilo, impávido – podríamos decir, casi feliz – poco antes de morir. Él llega hasta a consolar a sus discípulos, que manifiestan su pesar, su desolación por la pérdida inminente de su maestro, hablando de su propia alegría. Él pondera que gracias a su permanente esfuerzo en perseguir la sabiduría, no tendrá que sufrir más los estigmas, los dolores de la encarnación, dejando de lado todas las precariedades a que fue sometido en su tránsito por la tierra. El filósofo ya se encuentra preparado para volver a su *lugar natal*: el mundo inteligible, donde vivirá en la proximidad de los dioses y de hombres elevados, en una situación de tranquilidad y armonía, sin las presiones y molestias del cuerpo. Así, en esta concepción idealista, el cuerpo es algo descartable, algo de lo cual tenemos que librarnos lo más rápido posible. Él representa todo lo que es despreciable en la existencia humana: es un tirano que nos somete, nos ciega, nos incomoda con sus exigencias y apetitos; nos aleja de la verdad y del conocimiento de las ideas eternas e inmutables; él nos engaña con deleites aparentes, con placeres vacíos, carentes de sentido.<sup>3</sup> En resumen, el cuerpo es un “enemigo” que debemos vigilar sin cesar. Trátase de un “intruso”, un déspota que debe ser controlado incansablemente para que no nos aleje de los caminos de la perfección. Todos los sentimientos, los sentidos, los instintos, son tentaciones, desvíos que tendremos que controlar y, hasta, extirpar: “ese intruso irrumpe en medio de nuestras investigaciones y nos impide el discernimiento de la verdad. (...) si deseamos saber realmente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo y que apenas el alma analice los objetos que desea conocer”.<sup>4</sup>

El cuerpo es nuestro propio caballo de Troya, casi podríamos decir que es nuestro “presente de griego”, ya que el enemigo no viene de “fuera”, lo llevamos con nosotros, es nuestro propio cuerpo. Por eso, aquel que es realmente sabio debe intentar vivir meditando, alejándose de las exigencias orgánicas, como si no tuviese carne ni sentidos, como si fuese un ángel, un ser puro e ideal. En esta óptica, el hombre es considerado como una especie de “planta celeste”, cuyas raíces lo atan a la tierra, mas su pensamiento intenta huir, elevándose para el mundo inteligible. En el Apolo de Belvedere, por ejemplo, vemos como el arte ilustra esa utópica pretensión: su cuello alargado parece querer abandonar sus hombros, su tronco. Él parece insatisfecho por estar preso en una forma corporal, parece soñar con volver al otro mundo. Su cabeza celeste manifiesta su inquietud y su expectativa por retornar al que sería su verdadero lar: el mundo ultra-terreno.

### **La alteridad corporal y la ética de la culpa y de la tristeza**

Es importante destacar que la doctrina idealista del cuerpo-enemigo tiene como correlato una *ética de la culpa y de la tristeza*. El hecho de que tengamos cuerpo y que habitemos la tierra es un constante motivo de aflicción. Si el cuerpo es un enemigo y el mundo un ámbito penal, ¿habrá motivos para la alegría, para el placer, para la celebración de la existencia? Seguramente que no. Amar, desear, sentir, vivir, todo lo

que es corporal y terrestre será fatalmente motivo de tristeza, culpa, insatisfacción. En el diálogo *Fedón*, Sócrates afirma que lo esencial de la vida es, justamente, no vivirla o vivir, apenas, para la muerte, para prepararse para morir. Ese sería el único sentido de la existencia en la tierra: apenas una preparación, un ensayo para retornar al otro mundo. La vida, en su fugacidad, sólo merece ser vivida, como un tránsito, como un viaje de retorno hacia el mundo superior. La reflexión, la filosofía, se tornan, justamente, el camino progresivo de regreso al otro mundo: “los verdaderos filósofos trabajan con el objetivo de prepararse para la muerte y por eso ella no les parece horrible”. (PLATÓN, 1966: 67c/68e). El único pensamiento digno, apropiado para un filósofo, consiste en una especie de *meditatio mortis*, una especulación desapasionada sobre el más allá, sin ninguna relación con la tierra. En resumen, la concepción idealista que privilegia el alma en detrimento del cuerpo, el más allá en detrimento del mundo, tiene como corolario una ética de la tristeza y de la culpa.

El idealismo, basado en la creencia en un mundo inteligible y en la perennidad del alma, fue continuado, de alguna forma, por diversas religiones, como el judaísmo y el cristianismo, que creyeron en la promesa de que habría un destino de plenitud para el hombre, que sería alcanzado en un paraíso perfecto y redentor. Como correlato, en esas concepciones religiosas, el cuerpo también es visto como algo sospechoso, responsable por la caída y por el pecado. En ese sentido, un ejemplo claro es el mito del *Génesis* bíblico, en el cual el cuerpo está esencialmente vinculado al pecado, pues Adán y Eva, después de desobedecer la orden divina de no comer del fruto del árbol de la sabiduría, sufren el castigo con penurias corporales: la mujer parirá con dolores y el hombre ganará el pan con el sudor de su frente, hasta volver a la tierra, volver al polvo (*GÉNESIS*: 3:9 – 4:6).

### **Nietzsche: la revalorización del cuerpo y la ética de la alegría**

Nietzsche es un pensador que cuestionó de forma radical a la tradición idealista; esa tradición que durante mucho tiempo cercenó la alegría de vivir y de habitar la tierra. A la fórmula platónica del “cuerpo enemigo”, él contrapone su tesis de considerar el cuerpo como el “hilo conductor”, el eje de toda meditación, el punto de partida de todo filosofar. El cuerpo es nuestro guía más seguro y efectivo para abordar todas las cuestiones filosóficas. Criticando las concepciones idealistas, basadas en la postulación de un mundo inteligible y de un alma inmortal, Nietzsche muestra que los sentidos, los instintos, los afectos nos ayudan a comprender de forma nítida la realidad. El cuerpo es un fenómeno más conocido, más evidente y mejor determinado que una supuesta entidad inmaterial, como el alma o el espíritu. A partir de los instintos, las pulsiones y de un sinnúmero de procesos orgánicos, generamos todos nuestros pensamientos. Hasta la creación de ese utópico más allá, como de la supuesta alma ideal, proviene de estados corporales, de síntomas de salud. Recordemos las palabras de *Zaratustra* cuando exalta la fidelidad a la tierra y proclama la importancia del cuerpo: “Yo les ruego, mis hermanos, *permanezcan fieles a la tierra* y no crean en los que les hablan de esperanzas ultra-terrenas. Envenenadores, son ellos, sabiéndolo o no”. (NIETZSCHE, 1995: I, Prólogo, 2). *Zaratustra* manifiesta que toda y cualquier repulsa del cuerpo proviene, justamente, de enfermedades corporales. Aquellos que

condenaron las manifestaciones vitales y la tierra fueron enfermos que temerosos y aterrados frente a la finitud, a la condición inmanente y mortal del hombre, creyeron en la existencia de otro mundo, más allá de la tierra: “Enfermos y moribundos, eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra e inventaron el cielo y las gotas de sangre redentor; mas también esos dulces e sombríos venenos ellos los sacaron del cuerpo y de la tierra” (NIETZSCHE, 1995: I, “De los transmundanos”).

En la perspectiva nietzscheana, en donde adopta un sentido totalmente diferente al de la meditación para la muerte socrático-platónica, surge una exuberante valorización de un pensamiento terrestre y una ética de la alegría. Se contraponen a la recusa del cuerpo, la glorificación corporal y la fidelidad a la tierra, postulada por Zaratustra. La belleza de la vida es re-descubierta: la plenitud de los instintos y sentidos es afirmada nuevamente. No hay más culpas, sino alegría y placer en el mundo. Una ética de la afirmación, de la celebración, propone abandonar el estigma de siglos de represión corporal y auto-punición. El cuerpo deja de ser estigmatizado y responsabilizado por el dolor y la enfermedad, al contrario, tórnase motivo de exaltación, fuente de orgullo. En esa nueva visión, el cuerpo es considerado una maravilla entre maravillas: “El cuerpo me enseñó una nueva altivez – dijo Zaratustra –, que enseñó a los hombres: no más esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, mas, sí, llevarla erguida y libre, una cabeza terrena, que crea el sentido de la tierra!”. (Ibídem).

La propuesta nietzscheana, que coloca el cuerpo como hilo conductor interpretativo, como el guía más seguro para la reflexión, tiene diversas consecuencias teóricas y prácticas. Desde el punto de vista teórico, la revalorización corporal irá a minar la tradición idealista, basada en la supuesta efectividad del mundo inteligible y del alma inmaterial. Desde el punto de vista axiológico, la valorización del cuerpo y de la tierra permite una reversión, una transmutación de todos los valores sustentados por esa tradición escatológica. El idealismo colocó todas sus expectativas en el “mundo superior”, en Dios, el alma y en otras supuestas entidades ideales. En la óptica nietzscheana, al contrario, los instintos, los sentidos, los afectos ganan un lugar de privilegio. Todos los valores, como creaciones del hombre, tienen un origen corporal y terrestre, ellos afirman el cuerpo y la tierra. Por otra parte, el propio hombre, después de milenios de auto-desvalorización, de falsos pudores, comprende que el cuerpo, lejos de ser algo ajeno o secundario, es fundamental, constitutivo de su propia condición: es justamente aquello que determina todas nuestras posibilidades de pensar, sentir y actuar. Liberados, entonces, de estigmas milenarios, cada parte, cada apéndice corporal tórnase una maravilla. La vista, el tacto, el estómago, el sexo, las piernas son milagros: fuentes de alegría, de afirmación, de vida plena.

Más allá del dolor, de la finitud y de la muerte, aspectos esenciales de la existencia, Nietzsche exalta la permanente creación vital. La existencia no está maculada por el límite, por la enfermedad o por la precariedad corporal; al contrario, esos límites están íntimamente vinculados a la propia posibilidad de afirmar. Nietzsche recuerda, en este sentido, el símbolo de las dionisiacas, capital en el culto griego. A través de ellas eran divinizados los dolores del parto y todos los sufrimientos previos a la gestación. Ese misterio dionisiaco muestra que el dolor y la destrucción individual permiten la continuidad vital, fomentan la permanente creación. Así, el sufrimiento posibilita que surjan nuevas formas finitas en el seno de la finitud: “En la doctrina de los

misterios, el sufrimiento es considerado sagrado: los “dolores de las parturientas” sacralizan el sufrimiento en general – todo el devenir y todo crecimiento, todo lo que se responsabiliza por el futuro implica dolor...Para que exista el eterno placer de la creación, para que la voluntad de vida se afirme a sí misma eternamente, es preciso que haya eternamente el ‘martirio de la parturienta’...”. (NIETZSCHE, 2000: Lo que le debo a los antiguos, 4).

A ética de la alegría nietzscheana, del cuerpo redescubierto, permite afirmar el propio dolor, como fuente de creación. En esta perspectiva, vemos una diferencia radical con la concepción que considera a la vida como una meditación para la muerte – la *meditatio mortis* socrático-platónica – que juzga a la vida como pesado fardo del cual tenemos que liberarnos lo más rápido posible. Más allá de esos “fardos” surge la leve danza corporal. Las dionisiacas danzan y pronuncian un “Sí” sin restricciones a la tierra, inclusive al dolor y a la muerte que, justamente, tornan posible el placer y la continuidad vital: “Más allá del pavor y de la compasión, ser por sí mismo el eterno placer del devenir, – aquel placer que también encierra en sí aun el placer de la aniquilación”. (NIETZSCHE, 2000: Lo que le debo a los antiguos, 5). En la concepción terrestre dionisiaca, el cuerpo es celebrado y celebra, a su vez, todo lo que existe. El mundo merece ser cantado, danzado. En este *éthos* de celebración, vemos la gran diferencia de la filosofía nietzscheana con la concepción idealista del “cuerpo-enemigo”, con su ética de la culpa y de la tristeza. Nietzsche, más allá del dolor y de la finitud, aspectos ineluctables de la existencia, exalta una ética terrestre que invoca el placer y la permanente alegría de crear.

## **La revalorización del cuerpo y el problema del materialismo**

Después de detallar algunas consecuencias éticas de la concepción nietzscheana que parte del cuerpo como hilo conductor, es preciso colocar algunas cuestiones propiamente teóricas vinculadas al fenómeno corporal. Inmediatamente, nos encontramos con el problema del materialismo, al cual podría vincularse la tesis nietzscheana. En ese sentido, es importante indagar: ¿El alejamiento de la comprensión idealista del hombre y del mundo no conducirá, justamente, a otro extremo materialista? ¿No estaría Nietzsche, al afirmar la primacía del cuerpo, sustentando una comprensión material, colocándose apenas en las antípodas del idealismo? ¿La afirmación y la celebración de la tierra y del cuerpo no serían apenas una inversión de la exaltación platónica del mundo inteligible y del alma?

Para tratar de responder a esas cuestiones, es importante reflexionar ahora sobre algunos desdoblamientos de la propuesta nietzscheana que considera al cuerpo como un hilo conductor interpretativo. Muchas veces su teoría fue considerada como una postura materialista, debido a una serie de imágenes que parecen reducir el pensamiento a meras actividades digestivas. Conforme al comentario de Blondel, Nietzsche usa una serie de metáforas *gastroenterológicas* para aludir a los procesos denominados psíquicos o conscientes (Cf. BLONDEL, 1985: 299-319). El propio Nietzsche permitió que su pensamiento fuese identificado al materialismo, ya que, para ironizar a los idealistas que exaltan la supuesta condición “celestial” del hombre, exagera en el uso de imágenes que destacan su condición animal y orgánica, en una

especie de crudo naturalismo. Fink, por su parte, afirma que Nietzsche “no es un zoólogo ingenuo que sitúa el hombre en el reino animal”. La afirmación del carácter bestial del hombre forma parte de la estrategia de “combate contra todas las ‘falacias idealistas’ y demuele las ilusiones que el hombre construyó sobre sí mismo” (FINK, 1985: 170).<sup>5</sup> Para des-construir cualquier visión idealizada de las actividades *espirituales* o psíquicas del hombre, Nietzsche juega con esas imágenes gastroenterológicas chocantes, haciendo alusión a las vísceras, a los intestinos, continuamente negados y ocultados por la tradición metafísica.

Nietzsche no niega la existencia de procesos conscientes o psíquicos. Pero advierte que esos procesos son corporales, que siguen la misma dinámica que cualquier otra actividad orgánica. El intelecto no tiene un funcionamiento autónomo o diferenciado, como cualquier otro *órgano* corporal el psiquismo realiza una serie de actividades, entre las que se destacan las de *asimilación*, de *selección* y *segregación*. Estas afirmaciones están lejos de sustentar la materialidad de la conciencia. En este sentido, un párrafo de *Genealogía de la moral* es muy elocuente: “Un hombre fuerte digiere los actos de su vida (incluyendo los pecados) como digiere el almuerzo. Y si alguna cosa le es indigesta, es una indigestión tan fisiológica como la otra – y tal vez consecuencia de la primera. Tales ideas, sea dicho entre nosotros, no nos impiden ser los adversarios más decididos del materialismo” (NIETZSCHE, 1998: III, 16).

Nietzsche se auto-proclama como el más decidido adversario del materialismo, inclusive cuando sugiere que el proceso de digestión intelectual – hasta en la asimilación de los denominados “pecados” – pueda derivar de una absorción fisiológica. En otras palabras, él no afirma que los fenómenos mentales sean independientes de los procesos orgánicos, al contrario, son otra forma del devenir corporal. Al afirmar que la conciencia es un estómago, él no pretende decir que la actividad consciente es un proceso gástrico en un sentido literal, más *metafórico*. No hay hiato en los procesos vitales: en la naturaleza todo depende de la dinámica de la voluntad de potencia que instiga a *incorporar y asimilar lo que es ajeno*. La conciencia es una actividad semejante a la del estómago, no en un sentido material más funcional. Ella absorbe y se apropia de lo que es diverso, procura un “alimento espiritual”. Así, la conciencia es un aparato centralizador de un tipo análogo al del estómago. Ambos asimilan y simplifican. Mas, ¿qué es lo que ellos simplifican? Alimentos en el estómago, ideas en la conciencia. A pesar del funcionamiento común, estamos lejos de un materialismo grosero que sustente que las ideas surgen del estómago o dependen directamente de los procesos gástricos. Lo que se afirma es la analogía de los funcionamientos de asimilación, simplificación y eliminación realizados por órganos muy diferentes, fisiológicamente hablando. La conciencia no es un estómago por estar constituida por células, tejidos o órganos del aparato gástrico, sino por realizar tareas análogas al del aparato digestivo. La analogía reside en la equiparación simbólica de ambos funcionamientos, lo que dio lugar al uso de las metáforas gástricas.

En resumen, las metáforas gástricas resaltan la unidad de todos los procesos orgánicos. El pensamiento es uno de esos procesos que instiga a incorporar, seleccionar y eliminar “materia”. La voluntad de potencia comanda el ritmo de todas las fuerzas, cuyo juego y disputa siempre lleva a digerir lo que es ajeno. Eso determinó el surgimiento de las metáforas gástricas. Blondel sintetiza esa estrategia, afirmando que esas metáforas, supuestamente biologists o materialistas, no remeten a “imágenes

sensibles”, mas procuran causar un efecto cínico o burlesco. Nietzsche más que un médico o fisiologista sería un cínico que contesta la idealización de la condición del hombre (BLONDEL, 1985: 281).

El hombre, en su condición corporal, no es un substrato ni espiritual ni material. El cuerpo y el mundo, lejos de ser sustancias, esencias, identidades son formas de la dinámica de la voluntad de potencia. La voluntad de potencia, más allá de cualquier configuración o cristalización entitativa, es un devenir, un juego de fuerzas, una multiplicidad de impulsos que se confrontan, estableciendo diversas relaciones de poder momentáneas; relaciones y configuraciones que se suceden unas a otras sin cristalizarse jamás. Por tanto, la crítica nietzscheana ataca no solamente la creencia en una sustancia ideal, mas demuele también la tesis de un fundamento material. Toda y cualquier entidad es apenas una creación antropomórfica, una ficción conceptual. Vemos que la interpretación nietzscheana del hombre y de la tierra, a partir del hilo conductor del cuerpo, consigue alejarse tanto del idealismo como del materialismo. Cuando el autor muestra que los procesos psíquicos no son el resultado de una naturaleza ideal o trascendente, eso no lleva a sustentar la materialidad de los mismos. La negación de una sustancia espiritual no conduce a una inversión ingenua que postule un substrato corporal, de carácter material. Nietzsche es radical, él no propone una simple inversión de términos, dislocando lo que estaba abajo, el cuerpo, para un lugar superior, el del alma. Suprimiendo la sustancialidad del alma, del espíritu, o de un supuesto substrato subjetivo – conciencia, razón etc. – también cuestiona la existencia de toda y cualquier sustancia o entidad. Hasta el cuerpo, considerado un hilo conductor interpretativo, está lejos de ser una sustancia.

El cuerpo alude a una serie de procesos, a un juego de fuerzas, al devenir de la voluntad de potencia. En este sentido, hay un fragmento póstumo muy claro e ilustrativo para ejemplificar la crítica radical a toda concepción entitativa, sea espiritual o material, subjetiva u objetiva. “Si abandonamos el concepto de ‘sujeto’ y de ‘objeto’, abandonaremos también la idea de ‘sustancia’, y, por consiguiente, también sus diferentes modificaciones, como, por ejemplo, la ‘materia’, el ‘espíritu’ y otros ‘seres hipotéticos’, la ‘eternidad e inalterabilidad de la sustancia’ etc. *Nos tornamos libres de la materialidad*”. (FP, otoño de 1887, 9 [91]).

## **El hombre y el poli-psiquismo: más allá del materialismo y del idealismo**

Nietzsche radicaliza, en el aforismo citado, su crítica a la materialidad. No hay materia ni cualquier sustancia, por la simple razón de que no hay ningún tipo de entidades en el flujo vital. En la tierra sólo vemos un movimiento permanente, inestable y efímero de fuerzas, en el continuo y diversificado juego de la voluntad de potencia. Así, afirmar el carácter corporal del hombre, lejos de proclamar su materialidad, apunta a su pluralidad, su incesante diversidad, su *poli-psiquismo*. El hombre es cuerpo, no porque sea materia, mas por conjugar una serie de fuerzas, entre las cuales se encuentran algunas que se expresan en signos, se tornan concientes.

Una vez que Nietzsche cuestiona la comprensión idealista platónica del hombre, él objeta cualquier interpretación material del mismo. ¿Qué queda entonces? Fuerzas interactuando en las incesantes ondas de la voluntad de potencia. En ese continuo

devenir, el hombre es apenas una conjunción de fuerzas que, en un determinado momento, se torna el dueño de una gran cantidad de datos. Él sintetiza lo múltiple en un concepto que brinda una ficción de identidad o estabilidad. Empero, tal *facultad* simbólica no es más que un órgano de *ilusiones*. El hombre juega con sus conceptos, e inventa armonía donde hay lucha, estabilidad donde hay movimiento. Él transforma lo múltiple en un concepto único, unívoco. Esa *facultad* simbólica, su actividad conciente, debe ser continuamente vigilada y *tiranzada* por los instintos, ya que esa tendencia a la ilusión lo lleva a mistificar las supuestas identidades con las cuales juega y fantasea, olvidando el carácter plural e inestable del devenir, extraviándose en utopías metafísicas. El ser humano desea creer en una supuesta estabilidad interna o externa. Mas, el individuo se transforma permanentemente, de acuerdo a las fuerzas que lo comandan. No hay, por tanto, estructuras estables en el hombre, ni espirituales ni materiales. El juego corporal está condicionado por una sucesión incesante de estructuras momentáneas y puntuales. Esto lleva a concluir que el hombre *no es*, no tiene consistencia, trátase apenas de un juguete del devenir, un campo de batalla de innúmeros impulsos en lucha.

La afirmación de la ausencia de ser del hombre puede tener serias consecuencias. Principalmente para aquellos que desean identidad, permanencia, solidez, la transitoriedad de la vida humana puede asustarlos. El guía conductor del cuerpo nos muestra que el hombre justamente *es cuerpo* por ser algo mutable y en permanente transformación. Si pudiésemos detectar en el ser humano alguna característica *esencial*, revelada por el guía corporal, sería justamente la de carecer de consistencia. El hombre no puede ser definido, es indefinible. La pretensión del idealismo – y del materialismo – de afirmar una personalidad estable en el hombre es categóricamente invalidada. Él puede ser nominado, como lo hace Nietzsche, como un animal “aún no determinado” (1993: 62). Frente a una conclusión tan categórica, el hombre puede perder el suelo, el rumbo. La realidad y él se presentan como un enigmático e incomprensible caleidoscopio, un incesante juego de composiciones indescifrables. El horror al vacío llevó a muchos filósofos a postular, en el hombre y en el mundo, algo fijo, eterno, para superar el pavor frente a la transitoriedad, a lo efímero, inventando el *ser*: “Todos ellos creen, hasta desesperadamente, en el ser”. (NIETZSCHE, 2000, “La ‘razón’ en la filosofía”, 1).

## **Cuerpo, máscara y danza dionisiaca**

Toda y cualquier unidad objetiva o subjetiva es apenas una máscara. Nietzsche juega frecuentemente con la imagen del hombre enmascarado. Este uso metafórico, en mi interpretación, no es aleatorio, mas expresa su tesis fundamental que cuestiona la supuesta consistencia del hombre. Por eso, el ser humano se ve obligado a inventar una personalidad, tentando huir del vacío, usando un disfraz momentáneo para fingir que “es”.

Nietzsche cuestiona la unidad del “yo” y por eso juega con sus disfraces, sus contrasentidos, sus paradojas, considerándose el “más enmascarado de todos los enmascarados”, pulverizando creencias fundamentales de la tradición metafísica: la unidad del mundo y la permanencia del alma inmortal. Esas dos creencias son apenas

ficciones operatorias, semejantes a la tela de araña, creadas para poder actuar en el mundo, como si él fuese un lugar estable y comprensible. Mas, esas creencias no dejan de ser juegos, máscaras que pretenden dominar la inestabilidad del devenir. Las máscaras, los nombres le ofrecen un *ser* efímero, momentáneo al hombre. No obstante, él es un enigma o laberinto, un juguete de las fuerzas, del devenir vital.

¿La afirmación del carácter laberíntico, enmascarado, no substancial revelarían una situación precaria, miserable? Solamente para aquellos que esperan habitar un mundo estable, previsible, con valores fijos y la seguridad de poseer una personalidad permanente. Los que creen en identidades sienten horror frente al devenir, frente aquello que no puede ser fijado. Mas, Nietzsche mostró otra posibilidad, a través del hilo conductor del cuerpo. El mundo y el hombre, lejos de ser substancias, ideales o materiales, son flujo, fuerza, juego, movimiento. Como destaca en un importante fragmento póstumo, que ya cité anteriormente: “¿Saben lo que es el mundo para mí? ¡*Voluntad de potencia y nada más que eso!* ¿Saben lo que es el hombre para mí? ¡*Voluntad de potencia y nada más que eso!*” (FP, junio-julio de 1885, 38 [12]).

El método nietzscheano del cuerpo como hilo conductor permite cuestionar toda y cualquier comprensión substancial del hombre y de la realidad. Más allá del dualismo idealista o del monismo materialista, Nietzsche rescata la pluralidad de fuerzas que constituyen los diversos momentos de la vida del hombre. Más allá de su propuesta teórica, recordemos las consecuencias axiológicas de la revalorización del cuerpo, de considerar el cuerpo como el hilo conductor que permite exorcizar una culpa milenaria. Somos encarnados, finitos, mas no culpados, prisioneros o rehenes de una mácula ancestral. La buena nueva, es una ética que elimina la punición y la tristeza, y enfatiza el valor del cuerpo, aparece nítida en *Así habló Zaratustra*: “Escúchenme, antes, a mí, mis hermanos, escuchen la voz del cuerpo sano; es una voz más honesta y más pura. De modo más honesto y más puro habla el cuerpo sano, perfecto, construido con escuadra; y que habla del sentido de la tierra” (NIETZSCHE, 1995: I, “De los predicadores de la muerte”).

Esto quiere decir, que conforme a la nueva ética propuesta por Nietzsche, que surge de un cuerpo inocente, saludable y creador, *ya podemos ser felices, ya podemos dejar de auto-punirnos*. Podemos, a diferencia del personaje del chupa-sangre del *Zaratustra*, que juega perforando la propia piel, con sus dudas y obsesiones, celebrar el cuerpo, en su totalidad, en todas sus manifestaciones. El cuerpo pesado del idealismo abre paso al cuerpo leve y danzante de Zaratustra. Él no tiene una cabeza piadosa, mas una cabeza que vuela, al compás de un cuerpo que ríe, canta y danza. Trátase de la danza dionisiaca que dice *sí* al mundo y a todo lo que existe.

Me gustaría concluir esta reflexión sobre el cuerpo, en la concepción de Nietzsche, con las palabras de un poeta que también supo cantar el cuerpo, como pocos; él también exaltó la alegría carnal, la fiesta de los apetitos, de los sentidos y de los instintos. Trátase de Walt Whitman que, en *Canto a mí mismo*, dijo:

“La cópula tiene el mismo rango que la muerte.

Creo en la carne y en los apetitos.

La vista, el oído, el tacto...son milagros.

Y cada partícula mía, cada apéndice mío

es un milagro.  
Soy divino por dentro y por fuera  
y santifico todo lo que toco  
y todo lo que me toca:  
El olor de mis axilas es tan sutil como una plegaria  
y esta cabeza mía  
vale más que las iglesias,  
las biblias  
y los credos” ( WHITMAN, 1993:64).

## Notas

---

<sup>1</sup> Este trabajo retoma las tesis principales del artículo “Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo” (2003), así como contiene algunas ideas básicas presentes en mi libro *Nietzsche e o corpo* (2009).

<sup>2</sup> La concepción nietzscheana de la voluntad de potencia presenta una tesis *monista* que sustenta, no obstante, la *unidad-plural* de todo lo que existe. Afirmar que todo es voluntad de potencia es destacar que no hay ámbitos diferenciados en el juego de fuerzas que configura el mundo. No hay ninguna separación entre hombre y mundo. La totalidad del universo es un juego de fuerzas en confrontación que engloba lo que denominamos “hombre” y “mundo”: “Y saben lo que es para mí “el mundo”? Debo mostrarlo en mi espejo? [...] fuerza por todas partes, como juegos de fuerzas y olas de fuerzas, al mismo tiempo uno y múltiple. [...] Ese mundo es voluntad de potencia y *nada más allá de eso!* Y ustedes mismos son voluntad de potencia – y *nada más allá de eso!*” (*Fragmento Póstumo*, junio-julio de 1885, 38 [12]).

<sup>3</sup> “(...) ya que es imposible conocer alguna cosa de forma pura, durante el tiempo en que tengamos cuerpo; es necesario que no se conozca la verdad o entonces que se la conozca después de la muerte, pues el alma estará libre de ese fardo (...) en esta vida no nos aproximaremos de la verdad a no ser alejándonos del cuerpo (...) y conservándonos puros de todas sus bajezas hasta que el dios venga a nos libertar. (...) libres de la locura del cuerpo, conversaremos (...) con hombres que gozarán de la misma libertad y conoceremos por nosotros mismos la esencia de las cosas (...)”. (PLATÓN, 1966: 66<sup>a</sup>/67c).

<sup>4</sup> *Ibídem*.

<sup>5</sup> Otra visión importante sobre el aspecto innegablemente animal de la condición humana, que ha sido tan ignorado y ocultado por la tradición filosófica idealista, es el bello y riguroso trabajo de Vanessa Lemm, *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press, 2009. La autora mostrará claramente que la vida del hombre se encuentra íntimamente imbricada en todas las características de la vida animal, así como participa de los aspectos generales del mundo orgánico y hasta del inorgánico, sin que podamos establecer ningún tipo de hiato entre el hombre y el resto de la naturaleza (Cf. P. 3).

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Barrenechea, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: LINS, Daniel et al. (Org.). *O que pode um corpo? Nietzsche e Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- Blondel, Eric. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1985.
- Fink, Eugen. Nova experiência de mundo em Nietzsche. In: MARTONS, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Organizado por G. Colli e M. Montinari. Berlin; New York: Gruyter & Co., 1967-77. *Fragments posthumes*. Trad. P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press, 2009.
- Platón. Fédon. In: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1966.
- Whitman, Walt. *Canto a mí mismo*. Trad. León Felipe. Buenos Aires: Losada: 1993.