

Álvaro Martín Navarro *

El sujeto filosófico en pecado, enfermo, encarnado

Resumen

El presente ensayo reflexiona a partir de las paradojas que se desarrollan del sujeto moderno inaugurado por Descartes. Estas paradojas son puestas en relieve por autores como Kierkegaard, Nietzsche y Merleau-Ponty, cada uno de estos pensadores incursionan en una posibilidad del sujeto moderno que no se caracteriza por su preponderancia hacia lo racional, o hacia la puesta de funcionamiento de un método o de un sistema cognoscitivo de la realidad, sino plantean posibilidades teóricas que ocurren cuando el sujeto moderno entra en pecado, se enferma o descubre su corporalidad alejándose progresivamente de una *res cogita*, incorporeal, saludable y sustentada por Dios. El ensayo trata de mostrar estas vertientes y hacia donde puede estar apuntando el sujeto (post) moderno contemporáneo.

Palabras Clave: Sujeto Filosófico, Pecado, Kierkegaard, Nietzsche, Merleau-Ponty

Abstract

The present paper ponders parting from the paradoxes that develop themselves from the modern individual started by Descartes. These paradoxes are put on relief by authors like Kierkegaard, Nietzsche and Merleau-Ponty, each one of these thinkers undertake in a possibility of a modern person that is not characterized by his preponderance towards rationality, or towards a working functionality of a method or a cognitive system of reality, but otherwise they pose the theoretical possibilities that occur when the modern individual enters in sin, he sickens or discovers his corporality falling progressively away from a *res cogita*, incorporeal, healthy and sustained by God. This paper tries to demonstrate these aspects and show where the contemporary (post) modern individual might be heading.

Keywords: Philosophical subject, Sin, Kierkegaard, Nietzsche, Merleau-Ponty

* Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPC

Los sujetos son llevados al pecado o a la enfermedad porque comienza a «deteriorarse» la veracidad que los sustentan y con ello nace una pérdida del valor y de los sentidos para construir y estructurar la realidad. El problema tiene quizá un punto máximo cuando la *res cogitans* se independiza de la *res extensa* certificando de alguna forma la defunción de lo corporal. El cuerpo, lo orgánico que había sido totalmente abstraído en las diversas concepciones del sujeto desde sus inicios como *hypokéimenon*, como esencia; realizó diversas transformaciones hasta re-crear un cuerpo «cultural» inorgánico que denominamos «institución» y que da nuevos sentidos a los individuos y, por supuesto, asiento a la *res cogitans*. Pero cuando las instituciones no avalan cuerpos extraños nacen sujetos alternos, paradójicos, pecadores, enfermos, extraños a las propuestas del sujeto moderno filosófico que está anclado en la razón, la sanidad, lo universal y vinculado con las instituciones estatales que permiten la construcción de la nación, de las utopías, de la «verdad». Estos sujetos paradójicos develan las transferencias, los valores de cambio y uso, la dicotomía de la razón pública o privada y su endeble unidad en un discurso institucional, de veracidad, de certezas gnoseológicas y metafísicas; en definitiva, estos sujetos paradójicos, entre los que podemos precisar al *sujeto pecador* y al *sujeto enfermo*; evidencian las primeras distorsiones del sujeto que conlleva la constitución del *sujeto moderno*.

Uno de los primeros pensadores que desarrolló a través de una razón pública –en el sentido kantiano– un sujeto alterno, un sujeto paradójico, fue Kierkegaard. El autor danés trata de recuperar el uso de uno de los rasgos que nos desvinculará del Estado introduciéndose dentro de la institución filosófica para hablar desde allí como *anónimo*, sin identidad, en última instancia como pecador que ha violentado las reglas de la institución.

Kierkegaard transita por una genealogía trazada por el pensamiento religioso judeocristiano que lo lleva a pensar que el hombre nace como individuo, si y sólo si, sale de la inocencia originaria, de la pura sensibilidad establecida por las revelaciones de las leyes morales, trascendentes y divinas, que a su vez señalan los límites de cambios y usos de la razón de los sujetos –visión del *sujeto trascendental*–. El individuo una vez consciente, salido de la inocencia originaria, será arrojado a las tentaciones que le permiten romper los vínculos con lo establecido y se produce entonces una crisis frente a los

límites, abandona lo dado y entra al pecado.

La angustia será el vehículo que permite a la posibilidad ser realidad; la angustia desdeña lo reglamentado por la institución racional, genera la posibilidad de la «quiebra» de sus sistemas de veracidad y certezas, dada cuando emociones y sentimientos comienzan a buscar canjes dentro del discurso de otros sujetos angustiados. La operatividad «económica» del sujeto moderno, establecida por las instituciones filosóficas, que a su vez descansan en las funciones racionales del saber, será resemantizada desde una perspectiva emocional, sentimental, literaria, de fe; es decir, desde la antítesis propia de la razón y su instrumentación. Kierkegaard independiza de las instituciones la *angustia* y la «sujeta» *autónomamente a sí misma*, evitando cualquier fiscalización desde un exterior limitado por el entendimiento.

Esta paradoja producirá un discurso, que posibilita un sujeto que tratará de sustentar una existencia paralela a las otorgadas desde las instituciones, desde las leyes, permitiendo así la posibilidad de una escritura que, si bien nace del mundo académico, presenta una serie de posibilidades y alternativas de sentidos que las instituciones no pueden controlar; Kierkegaard apostará, a diferencia de Descartes, por un sujeto que se sustente desde una intimidad que tendrá como consecuencia inmediata la caída, el alejamiento, la asunción del pecado, y sin aplicar ningún método. Kierkegaard, a diferencia de Kant, internaliza lo trascendental del sujeto en sí y no como límites impuestos desde un afuera; Kierkegaard, a diferencia de Hegel, no firma, es anónimo, inmediato, desestabilizador de lo dado, se declara como un individuo económicamente insolvente para negociar con las instituciones, para que le den crédito, por lo que busca una economía que se sostendrá desde el cuerpo, desde la angustia que siente el cuerpo por la inanición de la seguridad jurídica, bancaria, estatal.

El pecado, la acción de trasgresión de leyes o preceptos, es la consecuencia que asumirá el pensamiento de Kierkegaard en la medida en que busca una autonomía fuera de los sistemas panlógicos de Fichte y, especialmente, de Hegel; éste había comprendido que la existencia es antinomia y que el conflicto constituye el movimiento del pensamiento. Esto implicaba que la reflexión existencial podía resolverse en el plano lógico y dialéctico de la concatenación necesaria de conceptos y que la filosofía debería renunciar para siempre a ser comprensión de la vida interior, el sujeto, sin dejar de ser concreto, daba el

paso para ser un sujeto universal. Kierkegaard determina que esta vía no nos puede dar la «comprensión de la vida interior» ni explicar nuestra experiencia y subjetividad; no nos permite ejercer un saber «autónomo», porque al separarnos de las estructuras de fiscalización y control de las leyes, al renunciar al sujeto universal de la razón, respaldado por las instituciones, para recorrer los laberintos del sujeto concreto, entraremos en angustia, en una mediación interna sujeta a sí misma, sin referencia externa, desde la cual nos contactamos con el pecado:

El pecado apareció en medio de la angustia; pero trajo a su vez una nueva angustia. La realidad del pecado es, en efecto, una realidad que no tiene existencia. Por una parte, es la continuidad del pecado una angustiosa posibilidad; por otra parte, la posibilidad de una salvación es una nada que el individuo ama y teme a la vez, pues así se conduce en todo tiempo la posibilidad con respecto a la individualidad. Sólo en el momento en que la salvación es realmente puesta, sólo entonces es superada la angustia. La angustia significa, pues, dos cosas: la angustia en medio de la cual pone el individuo el pecado, por medio del salto cualitativo; y la angustia que ha sobrevenido y sobreviene con el pecado, y que por ende, entra también determinada cuantitativamente en el mundo, cuantas veces pone el pecado un individuo. (Kierkegaard, 1963, pp. 54-55).

Podemos ver el giro que da Kierkegaard al sujeto moderno, al darle una «autonomía» sustentada sobre la totalidad existencial del individuo, y no sobre la mera razón y el entendimiento que acompañan un sistema lógico de sujeción, de normas y prescripciones. Kierkegaard asume transgredir, asume envolverse en una angustia que le permite «vivir» las experiencias más profundas, quizás inefables para los seres humanos, colocándose dentro de una «dialéctica» del pecado, en un constante ir y venir de la angustia interna a la trasgresión externa. Este «sistema dialéctico» será la posibilidad de pensar el *sujeto filosófico moderno como un sujeto pecador que exige mediar, no desde una normatividad y unificación de sentido enlazadas con la totalidad de las cosas sino desde una la posibilidad íntima.*

El *sujeto pecador* contendrá una metafísica de finitudes e infinitudes que lo sostendrán, una metafísica ambigua, práctica, inefable, personal, que trata de ser soberana frente a los discursos axiales de la razón estatal, cultural, de mundo. A su vez este *sujeto pecador*, en la medida en que asume su existencia en pecado, estará fuera de la circulación institucional vigente, al menos que pida a la institución redención. Ante esta disyuntiva, Kierkegaard buscará, en la herencia

de la antigua Grecia, las condiciones para recuperar la ironía, de establecer un rostro que le permita usar su intimidad, ser un Tersites frente a un Agamenón, de ahí que no nos extrañe el minucioso estudio que hace el pensador danés de la ironía en la persona de Sócrates como príncipe de la individualidad consciente, especialmente en su obra: *Sobre el concepto de ironía.*

Buscar sustentar la individualidad dentro de una metafísica existencial basada en la angustia, da pie a relacionarse, no desde un telos indeterminable y absoluto, sino desde un telos más propio, inmediato, íntimo, donde la síntesis de lo finito e infinito se da en el individuo a través de cada escogencia fuera de los límites de la razón y nos permite la elaboración de una textualidad soberana. El sujeto pecador de Kierkegaard no sería asumido por la institución filosófica –Kierkegaard estaba consciente¹–, porque ésta sabía que mostraba las debilidades del sistema, sus paradojas, su incompletitud, sus fallas.

Kierkegaard intuía que al salir del sistema sólo la ironía permite caminar y comprender la época², llena de «fervores universales» y de «fraternidad social». La ironía, aquel concepto que conforma una de las caras del sujeto, –pensamos metafóricamente el sujeto como una moneda con sus dos caras: la individual y su adversa, la colectiva– comienza a tomar fuerza en la medida en que el individuo asume el pecado, el sujeto se hace pecador, porque se transforma progresivamente en un horizonte de libertad y, en un modo «particular», de

¹ En la introducción a *Temor y temblor*, Kierkegaard, con el apodo de Johannes de Silentio, se define: «El presente autor no es de ningún modo un filósofo; no ha comprendido el sistema, si es que hay uno y si está acabado; su débil cerebro se asusta ya bastante al pensar en la prodigiosa inteligencia que es necesaria a cada uno, hoy que todo el mundo posee un pensar tan prodigioso. Aunque podamos formular conceptualmente la sustancia de la fe, no por eso hemos asido la fe, como si penetrásemos en ella o ella se introdujese en nosotros. El presente autor de ningún modo es un filósofo; es, *poetice et degante*, un escritor aficionado, que no escribe sistemas ni promesas de sistemas; no ha caído en el exceso de sistema ni se ha consagrado al sistema. Para él, escribir es un lujo; y tanto más gana en evidencia y en placer cuanto menos compradores y actores tiene de sus producciones. No teme prever su destino en una época en que la pasión se borra de un trazo para beneficio de la ciencia, una época en que el autor que aspira a ser leído debe tener la precaución de escribir un libro fácil de hojear durante la siesta y la precaución de presentarse con la cortesía del jardinero del anuncio, quien, sombrero en mano y con el certificado de su último amo, se recomienda al muy honorable público (...) Me inclino con la más profunda sumisión ante cualquier pleitista sistemático. «No es el sistema, eso nada tiene que ver con el sistema» (Kierkegaard, 1987, pp. 13-14).

² Similares observaciones podríamos encontrar en las argumentaciones que hace Richard Rorty en

verdad, «En Sócrates vemos la *libertad* infinitamente otorgada de la *subjetividad*; pero eso no es otra cosa que la ironía» (Kierkegaard, 2000, p. 245). Esto otorga al irónico una libertad, un goce, una subjetividad sobre las fiscalizaciones de las instituciones, sobre la aceptación de una economía prescriptiva que le ayuda a desenvolverse sanamente en una sociedad o, como se describiría dentro del lenguaje de Kierkegaard, un derecho de subjetividad sobre la historia universal y una verdad que no se engrana con un saber, sino que crea un ámbito de suspensión, e inclusive de vacío.

La ironía es una *determinación de la subjetividad*. En la ironía, el sujeto es *negativamente libre*, pues falta la realidad que le proveería un contenido; el sujeto es libre de las ataduras con las que la realidad dada retiene al sujeto, pero es negativamente libre, y como tal, puesto que no hay nada que lo retenga, queda suspendido. Pero es esa libertad, es ese estar suspendido el que da al ironista un cierto entusiasmo, pues es como si se embriagase en la infinitud de las posibilidades, pues en caso de necesitar consuelo frente a tanta ruina puede refugiarse en la enorme reserva de la posibilidad. Pero no se entrega a ese entusiasmo, sino que éste sólo inspira y alimenta en él el entusiasmo de la aniquilación. Dado que el ironista no tiene en su poder lo nuevo, cabe preguntar, no obstante, con qué aniquila lo antiguo; a esto debe responderse: aniquila la realidad dada *mediante* la realidad dada *misma*; pero debe recordarse también que el nuevo principio está presente en el *Kata dunamin*, como posibilidad. Claro que, al aniquilar la realidad mediante la realidad misma, se pone al servicio de la ironía del mundo (Kierkegaard, 2000, pp.287-288).

Kierkegaard apuesta por un repensar al sujeto y la subjetividad a partir de los marcos de la antigua Grecia y de la tradición judeocristiana, lejos de las emisiones institucionales y sus fiscalizaciones, que pretenden constreñir las síntesis de las experiencias humanas a partir de una economía restringida de sentido. Diseña un *sujeto pecador* que como metáfora trabaja para mantener una posibilidad de diálogo entre la soberanía —íntima— frente a la institución —colectiva—. Igualmente este concepto le permite concebir una libertad que conlleva un estado de pecado, un estado fuera del Estado, una entrada «negativa» de vivencia, pero sin la fastuosidad de una dialéctica sintética que permita

su obra: *Lenguaje, ironía y contingencia*.

superarla para entrar en un proceso «positivo». El pecado no se verá como una ofensa a Dios, tal y como lo presenta el cristianismo, ni como una tesis o antítesis, tal como lo pudiera presentar la lógica hegeliana, sino como una aceptación de imperfección, de humanidad, de conciencia, *de cuerpo*. El reverso de la construcción del *sujeto pecador* de Kierkegaard será sustentado por modos de verdad, pero modos de verdad que no pagan dividendos a las instituciones; sino que son modos de verdad propios de la ironía, la cual no reclama derechos ante la historia, sino su real demostración en el acto y en los sentimientos de libertad y conocimiento dentro de una corporalidad. A diferencia del sujeto pensante y dudoso presentado por Descartes, el *sujeto pecador* que presenta Kierkegaard piensa y duda igualmente pero: «En la duda, el sujeto está siempre queriendo acceder al objeto, y su desgracia es que el objeto está siempre escapándosele. En la ironía, el sujeto está siempre queriendo apartarse del objeto, y lo logra en tanto que toma a cada instante conciencia de que el objeto no tiene realidad ninguna» (Kierkegaard, 2000, p. 284). La duda kierkegaardiana nos aleja de la exterioridad y nos hace regresar a una corporalidad completa, a través de sus emociones y pérdidas, pero también por sus ganancias de una conciencia «pecadora» que hace al individuo afrontar las normas y a busca la redención fuera de la institución canónicas porque su «perdón», por ella, implicaría su pérdida como individuo y masificarse dentro de los engranajes institucionales.

El cuerpo dentro del quehacer discursivo del sujeto en la antigüedad era un «templo» que había que mantener por medio de una serie de «saberes», «dietéticas» o «terapéuticas». Estos saberes, enmarcados dentro de un dominio técnico, permitían la instrumentación, el uso y la perfección de los placeres inherentes al cuerpo. Este dominio implicaba también un «precio» que podía medirse por el uso de ideas de «control» como son: medida, prudencia, abstinencia, etc. Un buen régimen garantizaba el funcionamiento del placer por largos períodos, evitando la enfermedad o los males duraderos, de ahí que se hayan conseguido tratados de la Antigüedad que comentan acerca de lo justo y necesario para vivir placenteramente y plenamente: haciendo ejercicios, cuidando la alimentación, el consumo de bebidas, así como vigilar los sueños y

las relaciones sexuales³. Pero esta reflexión era extrapolada hacia el Estado, de ahí también que desde la antigüedad haya existido un vínculo entre un hombre sano y un Estado sano, «... sea de ello que quiera, el verdadero Estado, el Estado sano, es aquel que acabamos de describir. Si quieres que ahora concedamos un ojeada al estado enfermo y lleno de humores, nada hay que lo impida...» (Platón, *La República*, 465), hasta llegar a concienciar la relación entre un hombre racional y un Estado racional.

El cuerpo y su relación con la salud o la enfermedad tenía una función metafórica dentro de las operaciones del saber, ya que a partir de un cuerpo sano, saludable, activo, fuerte, enérgico, se buscó sustentar argumentos que lograsen construir lo bueno, lo bello, y especialmente lo verdadero. Los pensadores han tomado la sanidad de los cuerpos como metáfora que se extiende a una institución sana que curiosamente acarrearía una paradoja. La paradoja radica en que los cuerpos sanos son más «fáciles» de masificar, de uniformar, de guiar y constreñir que los cuerpos enfermos –en ningún desfile en honor a cualquier jefe de Estado, en cualquier parte del mundo, aparecerá una pizca de algo aberrantemente enfermo, así como en ningún festejo de Estado, en ninguna marcha militar, en ninguna celebración del pensamiento se verán leprosos, lisiados, oligofrénicos–. Los cuerpos enfermos serán aquellos que obstaculizan las marchas, los escenarios perfectos, las ideas de perfección, la economía justa.

En su libro *El genio helénico*, Rodolfo Mondolfo, lejos de asumir las simples críticas al Estado espartano por «cruel» y «totalitario» ante los escenarios frente a los *ilotas* y a los *débiles físicos*, explica que si bien este Estado nos lo han presentado como un sistema con una opresión férrea, también es cierto que a su vez fue un sistema político consagrado a la colectividad y cuya unidad radicaba en la sanidad de sus miembros; por lo que las clases dominantes veían en el Estado espartano un símbolo de la voluntad y la afirmación de sus potencialidades civiles, terminando en la idea de un Estado que en su conjunto es rígido internamente, y de esa forma expresa el orgullo de un pueblo independiente de toda sujeción o imposición externa. El problema para Mondolfo

radicó en que las otras ciudades–Estados veían a Esparta como una pólis que impedía la unificación regional, y como tal fue considerada como una pólis «enferma» al matar a sus ciudadanos débiles. Como vemos la enfermedad comienza a tener un papel preponderante en cuanto que permite la disidencia, la diferencia, el mantenimiento de las dicotomías, la posibilidad.

La metáfora del enfermo será aquella en la cual éste no puede masificarse por tener algún «impedimento», a la vez que no podrá sustentar ninguna verdad por vía metafísica, porque al estar enfermo su discurso se aleja del bien, de lo bello y por lo tanto de lo verdadero. Lo enfermo debe ser eliminado, o en alguna medida controlado, de aquí que los diversos bocetos del *sujeto moderno*, caracterizado por ser racional, elaborados por Descartes, y otros como Hume, Pascal, Kant, Hegel, apunten con todas sus fuerzas a desarrollar de alguna manera modos para controlar los síntomas de enfermedad. Para cada uno de estos autores las enfermedades tanto físicas como éticas y morales comenzaban y terminaban en y con las pasiones. No nos ha de extrañar que Descartes, una vez que ha logrado esbozar el sujeto moderno en su *Discurso del método* o en sus *Meditaciones metafísicas*, trate en otro libro, *Tratado de las pasiones* –con menos publicación y estudios posteriores–, de «ahogar» las pasiones, de disminuirlas, de controlarlas, de explicarlas racionalmente. Pascal en sus *Pensamientos* –aforismo 460–, nos habla de los órdenes de las cosas: carne, espíritu y justicia; y a la vez relaciona estos órdenes de las cosas con características humanas: el primero de los órdenes se relacionará con los excesos de los ricos y reyes, el segundo con los curiosos y los doctos, y el tercero con los sabios; Pascal entra en una dinámica de ascetismo, de discursos de catalogación y marginación, y ve «naturalmente» la carne como un orden de las cosas que «debe» ser despreciable por estar en el reino de la concupiscencia, de la corrupción, alejado de la gloria de Dios que protege al sabio. Procedimientos similares encontramos en Hume, especialmente en el segundo apartado de su obra, *Tratado de la naturaleza humana*, donde explica cómo controlar las pasiones desde un saber del entendimiento «natural»; Kant, con magnífica sutileza en sus *críticas*, intenta crear los límites de las pasiones; y Hegel, en el apartado titulado «La realización de la autoconciencia racional por sí misma», de su obra *Fenomenología del espíritu*, explica la pasión como un momento a superar de

³ Para profundizar este apartado recomendamos el capítulo II del tomo segundo de *El uso de los placeres* de *Historia de la sexualidad*, de Michel Foucault titulado: «Dietética».

una autoconciencia singular. De hecho la pasión será un elemento perturbador y distorsionador del sujeto a todo lo largo de los siglos XVII y XVIII y parte del XIX. Las pasiones serán un estigma, ya que las mismas producen y acarrear enfermedades, y toda enfermedad genera gastos que producen pérdidas, ruinas, tragedias.

Esta dicotomía entre lo sano y lo enfermo, entre existir como individuo o *autoconciencia singular* en una sociedad que sólo nos considera si estamos sanos y económicamente solventes, implica que el enfermo no existirá para dicha sociedad porque es un puro gasto.

El sujeto, sus categorías duales y la elaboración de sus discursos, en apariencia, sólo habían sido «pensados» para engranar y explicar individuos sanos. Los enfermos no se pueden considerar como portadores del discurso del sujeto, y si bien hay pensadores que, como Kierkegaard, elaboran un sujeto discursivo desde el pecado, éstos no logran elaborar un discurso desde la enfermedad, porque se encuentran en proceso de acercamiento al cuerpo, distancia que se desarrolla y aumenta en la medida en que nos vinculamos más con las instituciones, en que nos transformamos en seres que debemos racionalizar los gastos para obtener el placer, el bien, lo bello y la verdad sobre todo, en ese sentido somos individuos que dejamos de oír nuestro cuerpo y realizamos la última gran metamorfosis para ser máquinas.

Los cuerpos enfermos eran (son) encerrados en instituciones como hospitales, clínicas, penitenciarias o escuelas, hasta obtener su cura, que significa una homologación con los otros en la sociedad. Podemos pensar que la enfermedad será la posibilidad de presentar un rostro particular, con signos propios que permitirán a una individualidad un conocimiento profundo y trágico de la existencia, porque el enfermo descubrirá que es un vacío dentro de aquella red simbólica que crea los discursos de los sujetos así como su aval institucional. Cioran⁴ no fue ajeno a esta particularidad trágica precisando que cuando uno está sano, no existe, *no sabe que existe*, mientras el enfermo aspira a una salud, aunque sea por ignorancia del ser.

⁴ Para más referencia en este aspecto recomendamos de su libro: *La caída del tiempo*, su ensayo: «Sobre la enfermedad».

Este panorama dual y ambiguo será la base para un autor que buscará desde una *escritura enferma*, desde una *conciencia de enfermedad*, mostrar lo aséptico de las instituciones y cómo dicha asepsia es un totalitarismo que margina, discrimina, castra, elimina, contenidos de vida y experiencias humanas por mantener una economía restringida y no *soberana*. Este autor tratará de reestructurar la idea de sujeto por medio de una genealogía de la enfermedad del sujeto pensante, de los valores implícitos en un discurso corporal. Nietzsche será este autor que no sólo se declarará enfermo⁵, sino que además incorporará el cuerpo, el malestar, lo patético, el *pathos* como elemento inherente e imprescindible para comprender las redes simbólicas que están en los discursos del sujeto y aquellos que participan de ellos.

La enfermedad en Nietzsche no sólo es orgánica, sentida por su cuerpo, sino que también implica una enfermedad cultural, de ahí que de lo «orgánico» se desplace a la escritura. Nietzsche se asume como un cuerpo orgánico, consciente de los límites, de la enfermedad, pero asume la enfermedad de su cultura en la medida en que escribe enfermo, desarrollando así una dialéctica de la *décadence*. Busca una vía *sui generis* que le permita «transvalorar» los valores establecidos, heredados, absolutos; así como vislumbrar el material séptico que nos vuelva más humanos, quizá demasiado humanos, y así alejarnos de la mecánica y de las maquinaciones del Ser y de la sociedad; en otras palabras, Nietzsche, al igual que Kierkegaard, trata de apuntar a la máscara de las instituciones, así como a sus discursos de voluntad de verdad que mantienen una economía restringida, a sabiendas de que la escritura transgrede en la medida en que se presenta como soberanía, como una economía general.

⁵ «En medio de los suplicios que trae consigo un dolor cerebral ininterrumpido durante tres días, acompañado por un penoso vómito mucoso, poseía yo una claridad dialéctica *par excellence* y meditaba con gran sangre fría sobre cosas a propósito de las cuales no soy, en mejores condiciones de salud, bastante escalador, bastante refinado, bastante frío. (...) Mi sangre circula lentamente. Nadie ha podido comprobar nunca fiebre en mí. Un médico que me trató largo tiempo como enfermo de los nervios, acabó por decirme: «¡No! A los nervios de usted no les pasa nada, yo soy el único que está enfermo». Imposible demostrar ninguna degeneración local en mí; ninguna dolencia estomacal de origen orgánico, aun cuando siempre padecíco,

La escritura de Nietzsche se presentará para la institución, especialmente para las filosóficas y académicas, como realizada por una persona enferma, patológica, que introduce en sus escrituras elementos de irracionalidad, delirio y locura, elementos *no* presentes en la conformación de su sujeto moderno. Por lo anterior, Nietzsche será acusado de «poeta», de desarrollar una escritura propia del género de los sujetos enfermos, propia de la literatura. Nietzsche es acusado de caminar en la cuerda floja propia de las formas de un discurso poético, ficcional, del «como si» propio de las metáforas, en vez de ir por la vereda de las formas que define la filosofía, de escribir lo «verdadero», la «cosa en sí», lo puntual sin parábolas. Esta diferencia entre escritura «filosófica» y «literaria», similar a la que realiza Kierkegaard, hará que ambos escritores sean marginados en sus respectivas épocas por las instituciones filosóficas, al avizorar que se trataban de «profetas» que desmontaban todo el aparataje de un sujeto moderno sostenido por términos unívocos de progreso, razón y totalización aséptica.

A diferencia de Kierkegaard, Nietzsche propone un *sujeto enfermo* con la lucidez suficiente para darse cuenta de que en la medida en que mantiene su condición, promueve las inversiones e invenciones de las metáforas económicas. La economía y sus metáforas no prevén lo enfermo como un bien, sino como pérdida, pero el sujeto enfermo será aquel que reconoce la pérdida de la economía restringida y busca confeccionar espacios de escrituras y reflexiones soberanas. El *sujeto enfermo* contendrá, a diferencia de los que hemos observado previamente, un referente en el cuerpo, por lo que ciertos parámetros como: verdad, Estado, individuo, poder, metafísica, institución; comienzan a carecer

como consecuencia del agotamiento general, la más profunda debilidad del sistema gástrico. También la dolencia de la vista, que a veces se aproxima peligrosamente a la ceguera, es tan sólo una consecuencia, no una causa; de tal manera que con todo incremento de fuerza vital se ha incrementado también la fuerza visual. —Recobrar la salud significa en mí una serie larga, demasiado larga de años— también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de *décadence* (...). Desde la óptica del enfermo, elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y auto seguridad de la vida *rica*, bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* —éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, fue en esto en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, posco mano para *dar la vuelta a las perspectivas: primera razón por la cual acaso únicamente a mí le sea posible en absoluto una «transvaloración de los valores»* (Nietzsche, 1988b, pp. 22-23).

de sentido, lo que obliga a pensar al *sujeto enfermo* y sus interdependencias desde otras referencias; desde el paqoV, desde otro topoV, desde otros conceptos, donde la prioridad no está dictada por algún concepto trascendental, racional, o metafísico, sino por el cuerpo mismo, por sus afecciones, por su capacidad de expresión, por los encuentros afectivos, por el desarrollo de una voluntad de poder que se explaya en diversos usos, *el cuerpo deja de ser mercancía para pasar a ser consumidor activo de ella.*

La propuesta del sujeto nietzscheano conjuga una serie de elementos que se escapan del control de las instituciones que habían pensando que con el constreñimiento del cuerpo dominarían las almas; que comprarían el alma⁶; en algún momento el constreñimiento no sólo reveló la imposibilidad de dominar las almas, sino al cuerpo mismo.

Podemos observar cómo el *sujeto moderno*, esbozado por Descartes, institucionalizado por Kant, y universalizado por Hegel, se fractura por una vía de dos sentidos: por un lado el *sujeto pecador*, que pone las pasiones como elemento a considerar en la construcción de los discursos del sujeto; y por el otro el *sujeto enfermo*, que pone el cuerpo y todo lo que lo vincula, lo que nos permite re-pensar-nos, dentro de otras miradas y perspectivas.

La enfermedad busca un grado de conciencia íntima que la razón en su trascendencia no permite. La *enfermedad busca su soberanía en su abundancia exclusiva de sí mismos*, haciéndose por lo tanto una conciencia íntima *par excellence*. El sujeto enfermo que des-escribe Nietzsche será en última instancia la percepción de sí que comienza a ser trabajada desde el siglo XVIII, quizá

⁶ En la misma época que Nietzsche desenmascara la compra del alma por las instituciones de poder, Víctor Hugo escribe *Los miserables*, obra que relata las peripecias de Jean Valjean luego de que el obispo Myriel, le compró —no sólo metafóricamente sino literal— su alma para que hiciera el bien. Toda la novela de Víctor Hugo, desde esta perspectiva, estaría más vinculada a la tradición filosófica de compras de alma y ventas del cuerpo, ecuación económica que realizará Valjean así como otros personajes: Fantina, Marius, Thenardier, Javert, Cossette, etc., y que se aprecia a todo lo largo de la obra, por lo que cualquier escrito de Nietzsche es más literario que un escrito de Hugo, en el sentido en que en la obra del francés uno predice y puede contactar y contrastar todas las relaciones y metáforas económicas inscritas en la novela, y que son avaladas por las instituciones de poder, mientras que en Nietzsche todas estas referencias apuntan a una economía de despilfarro y derroche y a un encuentro mortal con las instituciones de poder. Similar comparación se podría hacer con algunas obras de Charles Dickens como *Grandes esperanzas*.

porque muchos «artistas» justificaban su estado de sensibilidad por las enfermedades que padecían —especialmente la tuberculosis—. Autores como Amiel, Keats, Shelley, Chopin, Stevenson, Lawrence, y personajes como Hans Castrop, en *La montaña mágica*, o Hipólito en *El idiota* de Dostoievski, no sólo crearon un aura o una relación entre la enfermedad y la sensibilidad artística, sino que dicha relación les permitió tener una conciencia especial, una conciencia íntima de sí, así como diversas formas de acercamiento que bordean los vacíos, la muerte, los sinsentidos propios de aquellas personas que se des-sujetan, que se transforman críticas de la institución para descubrirse desde lo endeble de su corporalidad.

En síntesis, la enfermedad derivada del cuerpo, de su imposibilidad de uniformación o totalización, da una perspectiva a la concepción de un sujeto presente en los románticos, pero que Nietzsche profundiza, tal como nos lo presenta Susan Sontag en su libro *La enfermedad y sus metáforas*:

Es con la tuberculosis que se articula la idea de la enfermedad individual, así como la idea de que, ante la propia muerte, la gente se hace más consciente; las imágenes que se agrupan en torno a la enfermedad muestran cómo surge la idea moderna de individualidad, idea que adquiriría en el siglo XX una forma más agresiva, si bien no menos narcisista. La enfermedad era un modo de volver «interesante» a la gente —que es la definición original de «romántico». (Schlegel, en su ensayo «Sobre el estudio de la poesía griega» (1795), propone «lo interesante» como ideal de la poesía moderna —es decir, romántica—) «El ideal de la salud perfecta —escribía Novalis en 1800— sólo es interesante científicamente; lo realmente interesante es la enfermedad, «que pertenece a la individualización». Esta idea de lo interesante que son los enfermos obtuvo su formulación más osada y ambivalente en *La voluntad de poder* y otros escritos de Nietzsche, y si bien éste no menciona casi nunca una determinada enfermedad, sus celebres juicios sobre la debilidad y el agotamiento cultural o decadencia del individuo contienen y extienden muchos lugares comunes sobre la tuberculosis. (Sontag, 1981, pp. 48-49).

Obviamente la filosofía ha tratado de distanciarse de cualquier propuesta realizada por un pensador «enfermo» o «pecaminoso», e inclusive alejó de sí escrituras que no mostrarán una sanidad fuera de toda duda. Conocemos que uno de los síntomas de un «buen filósofo» es tener salud ante la vida —una ética sin sospechas— y, especialmente, no mostrarse enfermo jamás —a veces ocultando sus debilidades—. El filósofo como autor sano y ejemplo de sanidad no «debe» escribir pensamientos donde prescribiera una verdad que

«enfermar» o describiera personajes enfermos «patéticos», con afecciones, como modelos, sino en tal caso, como ejemplos pedagógicos donde dichos personajes deben ser rechazados: se debe evitar seguir sus pasos, como una vía para conformar una juventud o vida sana.

Pero los problemas presentados por pensadores que dan pie para reformular al sujeto filosófico alterno, permitieron que otros pensadores desarrollaran diversas alternativas sobre este sujeto filosófico moderno y sus interrelaciones con las instituciones, logrando instaurar nuevos órdenes y perspectivas.

El cuerpo que rescata Nietzsche, es nuevamente redefinido desde los ámbitos del cuerpo mismo, como base para concienciar el mundo tal y cual lo conceptualizaría Merleau-Ponty cuando divide el cuerpo, a partir de una terminología hegeliana, explicando un cuerpo fisiológico que es el *en sí*, luego explica un cuerpo psicológico que es el *para sí*, entre ambos cuerpos se conforman los fantasmas que no pueden ser simples efectos de una causalidad ni de una *cogitatio*, sino de los diversos procesos que padecen nuestros cuerpos. Estos fantasmas actúan para concienciar el y los cuerpos, para permitir pensar desde los cuerpos, para actuar con los cuerpos en el mundo, Merleau-Ponty desarrollará las primeras concepciones de una garantía que radicará en el cuerpo mismo su solidez sobre el pensamiento, de ahí su singular clasificación del *cuerpo habitual* y el *cuerpo actual* que derivará a todo lo largo de su obra *La fenomenología de la percepción*.

En el caso que nos ocupa, la ambigüedad del saber se reduce a la ambigüedad de nuestros cuerpos, ya que se comportan como dos estratos distintos:

El cuerpo como habitual y el del cuerpo como actual. En el primero figuran los gestos de manejo que han desaparecido del segundo y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale, de hecho, a saber como el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual (...). Correlativamente, es preciso que mi cuerpo sea captado no solamente en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal. (Merleau-Ponty, 1975, p.101).

Como podemos apreciar, en un primer intento pareciera que Merleau-Ponty buscara reestablecer las funciones entre el *sujeto concreto* y el *sujeto universal*

de Hegel que abarca la dualidad original del *sujeto forense o institucionalizado* y el *sujeto irónico o individualizado* del mundo griego, pero con la diferencia de que el pensador francés ya no habla del sujeto como entidad abstracta y reconocida, sino que refleja la construcción de una identidad dual dentro del cuerpo mismo, *encarna al sujeto*, el cuerpo recupera una parte que estaba extraviada, sobre todo cuando se construyen los «cuerpos de verdad». El cuerpo físico rescata el «cuerpo de verdad» y a partir de este rescate se hace necesario dar un nuevo giro a la noción del *sujeto filosófico moderno*.

Si bien Nietzsche observó que lo patológico permite la transvaloración de los valores, Merleau-Ponty nos muestra la inserción de nuestro cuerpo actual, del que se desarrolla cotidianamente, de un cuerpo habitual que debe garantizar su ser-del-mundo a través de nuestras interrelaciones con el mundo, y por nuestros negocios con lo exterior dado. Lo curioso de la cita de Merleau-Ponty es que sea el cuerpo habituado el que debe garantizar la permanencia del cuerpo actual en su devenir del mundo, *no es nuestro cuerpo físico sino su representación dentro del cuerpo mismo lo que permite que el cuerpo actúe en el mundo*.

El sujeto deja por un instante de ser una abstracción dentro de la metafísica y logocentrismo de las instituciones para corporizarse, para tener rostro, volumen, dimensión. A partir de finales del siglo XIX, el sujeto obtiene un plano que le permite obtener volumen, peso, dimensión que no estaba establecido en sus orígenes duales, bidimensiones, bifrontes. Esta *profundidad* nos la explica Deleuze en su obra *Lógica de sentido*:

Quando decimos que los cuerpos y sus mezclas producen el sentido, no es en virtud de una individualización que lo presupondría. La individualización en los cuerpos, la medida en sus mezclas, el juego de las personas y los conceptos en sus variaciones, toda estas ordenaciones suponen el sentido y el campo neutro, preindividual e impersonal en el que se despliega. Así pues, es de otro modo como el sentido es producido por los cuerpos. Se trata esta vez de los cuerpos tomados en su profundidad indiferenciada, en su pulsación sin medida. Y esta profundidad actúa de una manera original: por su poder de organizar superficie, de envolverse en superficies. (Deleuze. 1994, p. 137)

Esta tercera dimensión del sujeto, que acompaña a la razón/alma y el cuerpo, tiene una profundidad que plantea un *original*, un rostro, que impide la falsificación del cuerpo mismo. Pensamos que la filosofía que ha venido desarrollándose en los últimos siglos se ha visto incomoda a la hora de generar

teorías explicativas que puedan dar cuenta de cada sujeto corporalizado. La filosofía heredada de Nietzsche ha seguido tratando de mantener un logocentrismo que permita el manejo de los individuos, primero como alma, y ahora como cuerpos, un logocentrismo de escisión que argumenta al cuerpo como corrupción del conocimiento, pues sólo el alma tiene acceso a éste, como lo refiere Sócrates ante Simmias⁷; pero ahora la filosofía está en la obligación de dar conocimiento a un cuerpo particular, limitado, con un rostro, con una identidad conformada desde las más diversas perspectivas.

El cuerpo dejó de ser un obstáculo para Nietzsche y Merleau-Ponty, y se convierte en posibilidad y condición necesaria y suficiente para tener conocimiento, pero con la profundidad que no aplicaron los empiristas del siglo XVII, una profundidad que busca que cada individuo sea un continente de conocimiento, sin la necesidad de homogenizar el conocimiento a través de prescripciones ni explicando los modos del entendimiento. Esto obviamente hará que el cuerpo se redefina desde varias perspectivas, dando énfasis a la profundidad, a la originalidad, a la fuerza que implica todo acto puro, de origen, como la que nos muestra Deleuze:

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay «medio», no hay campo de fuerza o de batalla (...). Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación de fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerza constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales,

⁷ En el *Fedón* de Platón se genera una jerarquización entre alma y cuerpo que signó y estigmatizó la historia del pensamiento occidental hasta finales del siglo XIX. Refiere Platón «La razón no tiene más que un camino que seguir en sus indagaciones mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos; es decir, la verdad. En efecto el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarle, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones. Por otra parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras, y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: que el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría. (...) Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer. Sólo entonces gozaremos de la sabiduría, de que nos mostramos tan celosos, es decir, después de la muerte y no durante la vida». (Platón, 2000, pp. 393-394)

constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más «sorprendente», mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu (...) El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, «unidad de dominación». En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman *actius*, las fuerzas inferiores o dominadas, *reactius*. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza (Deleuze, 1986, p. 60-61).

Para Deleuze el cuerpo será como una *tensión de fuerzas* activas y reactivas, quizás siguiendo la dualidad original del sujeto reformulado absolutamente por Hegel, o como cuerpo actual y cuerpo habituado. El cuerpo se nos da como una dualidad, pero como *mediación*⁸, como *campo de experiencia necesaria para comenzar las negociaciones con las diversas instituciones o el mundo*. La metáfora económica apunta a la identidad *sui generis* de cada cuerpo, de los volúmenes del rostro, las facciones, las cicatrices que nos diferencian de los cuerpos de los demás.

Ahora bien, esta necesidad de volumen, de rostro de cuerpo implica una metáfora económica de ser, pertenecer y asumir que somos cierta identidad dentro de las instituciones, pero tan individual desde el lugar en que nos pensamos, a finales del siglo XX, refundar el concepto de sujeto moderno por medio del rostro será una necesidad prioritaria, publicitaria, absoluta.

⁸ *Mediación* es el término que usa Merleau-Ponty a lo largo de su *Fenomenología de la percepción*. Un cuerpo funde el *en sí* –cuerpo fisiológico– con el *para sí* –cuerpo psíquico– para producir un cuerpo como *ser del mundo* y cuya principal característica es que *media* entre este *ser del mundo* y el *mundo*.

Bibliografía.

- Cioran, E. M. (1988). *La caída en el tiempo*. Caracas; Monte Ávila Ed. / Ed. Laia.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona; Ed. Anagrama.
- Deleuze, G. (1995). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona; Ed. Anagrama.
- Foucault, M. (2000a). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México; Siglo XXI
- Foucault, M. (2000b). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. México; Siglo XXI
- Foucault, M. (2000c). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. México; Siglo XXI Ed.
- Hegel, G. (1985). *Fenomenología del espíritu*. (Texto y traducción de Wenceslao Roces). México; Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. (Texto, Francisco Larroyo, traducción Vicente Viqueira). México; Ed. Porrúa.
- Kant, I. (1999a). *En defensa de la ilustración*. (Texto y traducción de Javier Alcoriza, Antonio Lastra, José Luis Villacañas). Barcelona; Alba Ed.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón pura*. (Texto y traducción de Pedro Ribas). Madrid; Grupo Santillana de Ed.
- Kierkegaard, S. (1963). *El concepto de angustia*. Madrid; Ed. Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (1987). *Temor y temblor*. (Traducción de Jaime Grinberg). Barcelona; Ed. Orbis.
- Kierkegaard, S. (2000). *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía*. (Texto y traducción de Darío González, Rafael Larrañeta, Begonya Saez). Madrid; Ed. Trotta.
- Kierkegaard, S. (2001). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. (Texto y traducción de Rafael Larrañeta). Madrid; Ed. Trotta.
- Kierkegaard, S. (s/f). [2004]. *La repetición*. Recuperado el 15 de octubre de 2004, de <http://www.artnovela.com.ar/modules.php?name=Club&op=Search&query>
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. (Texto y traducción de Jem Cabanes). Barcelona; Ed. Península.
- Mondolfo, R. (1960). *El genio helénico*. Buenos Aires; Ed. Columba.

- Nietzsche, F. (1974). *El anticristo* (Texto y traducción de Andrés Sánchez Pascual). Barcelona; Alianza Ed.
- Nietzsche, F. (1988a). *La genealogía de la moral*. (Texto y traducción de Andrés Sánchez Pascual). Barcelona; Alianza Ed.
- Nietzsche, F. (1988b). *Ecce Homo* (Texto y traducción de Andrés Sánchez Pascual). Barcelona; Alianza Ed.
- Pascal, B. (1984). *Pensamientos*. (Texto y traducción de X. Zubiri). Madrid; Ed. Espasa-Calpe.
- Platón. (2000). *Obras completas*. México; Ed. Porrúa.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona; Ed. Paidós.
- Sontag, S. (1981). *La enfermedad y sus metáforas*. Barcelona; Muchnik Ed.