

## RECUPERAR EL CUERPO: DE NIETZSCHE A BUTLER

ENRIC F. GEL

Universidad de Barcelona

RESUMEN: En este trabajo repaso la concepción del cuerpo de Nietzsche y de Butler, intentando mostrar cómo cada una nos ayuda a superar un error de la modernidad. Nietzsche nos permite recuperar el cuerpo y contrarrestar el dualismo cartesiano, que lo valora tan poco, convirtiéndolo en una mera máquina. La obra de Judith Butler, por otro lado, especialmente *Precarious Life* y *Frames of War*, nos sirve para hacer frente al individualismo, al poner sobre la mesa la socialidad del cuerpo, el modo en que nuestro cuerpo habla de los otros y está expuesto a los otros.

PALABRAS CLAVE: cuerpo; dualismo; precariedad; Nietzsche; Butler.

### *Recovering the body: from Nietzsche to Butler*

ABSTRACT: In this article I go through the conceptions of the body of Nietzsche and Butler, in an effort to show how each one of them helps us overcome a Modern error. Nietzsche allows us to recover the body and fight back Cartesian dualism, which values it so little, considering the body just as a machine. In turn, Judith Butler's work, especially *Precarious Life* and *Frames of War*, helps us face individualism, making emphasis on the body's sociality, the way in which our bodies speak about the others and are exposed to them.

KEY WORDS: body; dualism; precarity; Nietzsche; Butler.

#### 1. INTRODUCCIÓN: LA ALIENACIÓN DEL DUALISMO MODERNO

El acto fundacional de la modernidad, *cogito, sum*, es un acto de exclusión y violencia contra el cuerpo. Descartes parte de una desconfianza radical hacia el cuerpo y los sentidos, de donde acaba concluyendo, tras su particular *epojé*, en un dualismo de sustancias: por un lado tenemos la sustancia «alma» o *res cogitans*, que es idéntica al «yo», y por otro la sustancia «cuerpo» o *res extensa*. En esta pareja, toda la dignidad se traslada al alma o *cogito* como principio de la conciencia: el alma es la verdadera sede del yo, y así volvemos a los días platónicos del cuerpo como cárcel del alma.

De hecho, lo que es sustancia para Descartes no es ni siquiera el cuerpo humano, pues las sustancias no perecen: «el cuerpo humano, puesto que es diferente de los demás cuerpos, está compuesto de cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes, en tanto que el alma humana no está compuesta de accidentes y es una sustancia pura»<sup>1</sup>. La sustancia relevante es el «cuerpo» tomado como la *res extensa* o mundo material en general: el cuerpo humano sólo es, por así decirlo,

<sup>1</sup> DESCARTES, R., *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*, Taurus, Barcelona, 2015, p. 13.

uno de los modos o accidentes de esa gran sustancia, la porción de extensión que es «tenida» o poseída por un alma inmortal.

El único atributo esencial de la sustancia «cuerpo» es la extensión (un atributo matemático). La vida, tan importante en la biología aristotélica (lo *animado*, lo que *tiene* alma, es lo vivo), no aparece por ningún lado, ni siquiera en la definición de la sustancia «alma», sede del intelecto y la voluntad. Por eso, Descartes puede equiparar sin problemas el cuerpo humano al cadáver (cuando, para Aristóteles, entre ambos hay una distinción fundamental), pues para él son esencialmente lo mismo: «Consideraba en primer lugar que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, *como se ve en un cadáver*, la cual máquina designaba con el nombre de cuerpo»<sup>2</sup>. Llamamos cuerpo al cadáver que yo, un alma, *tengo*. El cuerpo es un cadáver *tenido* por un alma; el alma *tiene y utiliza* un cadáver<sup>3</sup>.

De aquí es fácil entender la concepción que Descartes tiene del cuerpo como *máquina*. Si el cuerpo no es más que materia extensa, y no es algo que esté *vivo*, sólo queda compararlo, para entenderlo, con la máquina<sup>4</sup>. El cuerpo no es más que un conjunto de engranajes, una «máquina de huesos y carne», que se diferencia de las máquinas artificiales sólo por una mayor sofisticación, donde el alma, moviendo un hilo u otro, presionando un botón u otro, causa este o aquel movimiento, esta o aquella sensación.

El modo en que la modernidad, desde Descartes, mira al cuerpo no coincide con nuestras experiencias más básicas: antes de poder decir siquiera «yo», *somos* un cuerpo; nuestro conocimiento parte de los sentidos (Descartes no hubiera podido decir «*cogito, sum*» si de verdad se hubiera librado, como prometía, de todo lo aprendido a través de los sentidos); no experimentamos tal separación entre el «cuerpo» y el «alma», sino una imbricación que parece total: los males del cuerpo afectan nuestras capacidades anímicas, los males del alma se somatizan... A medida que hacemos experiencia de nuestro cuerpo es difícil no coincidir con la intuición que Gabriel Marcel expresó diciendo «Yo soy mi cuerpo». Al separarnos de él y encerrarnos en el alma, de algún modo el dualismo nos separa por dentro y nos sumerge en una relación objetualizante con nosotros mismos.

En este trabajo quiero estudiar cómo pueden ayudarnos las nociones de cuerpo de Friedrich Nietzsche y Judith Butler a ir más allá de estas deficiencias de la modernidad, no sólo del dualismo, sino también del individualismo. Empezando por Nietzsche y terminando con Butler, espero recorrer un hilo conceptual que, a través del cuerpo, nos permita alcanzar una mejor comprensión de nosotros mismos.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 13 (las cursivas son mías).

<sup>3</sup> Nótese, de nuevo, la sutil diferencia con una ontología de raigambre más aristotélica, donde no hay dos sustancias, sino una única sustancia compuesta de dos elementos o dimensiones, cuerpo y alma, materia y forma. En este caso, no es el alma la que *tiene* un cuerpo, sino el compuesto, el cuerpo vivo, el organismo, el que *tiene* un alma y un cuerpo. No decimos sólo «mi cuerpo», sino también «mi alma».

<sup>4</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 94, para la comparación con un reloj mecánico. Esto lleva a Descartes a considerar a los animales no humanos (a los que se refiere como «animales» a secas) como meras máquinas, un problema en el que, de nuevo, no caía la filosofía clásica, al distinguir entre distintos grados o tipos de vida o alma.

## 2. FRIEDRICH NIETZSCHE: EL REGRESO A LA CORPORALIDAD

*Muy a menudo me he preguntado si, considerada en su totalidad, la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, más que una interpretación y un malentendido del cuerpo*<sup>5</sup>.

No es exagerado si nos referimos a la filosofía de Nietzsche como un regreso a la corporalidad, o directamente como una *filosofía del cuerpo*. El cuerpo es un motivo y una preocupación constantes a lo largo de su obra, igual que su ataque a los *despreciadores del cuerpo*. El desprecio al cuerpo, para Nietzsche, ha sido como el bajo continuo de la filosofía, hasta el punto de que el filósofo se ha definido como el enemigo de los sentidos y del cuerpo<sup>6</sup>, por contraposición a las enseñanzas de la tragedia griega y la embriaguez dionisiaca. El filósofo se ha centrado en el espíritu, y ha creado la ilusión de que el hombre es principalmente espíritu:

*El prejuicio del «espíritu puro».*— En todos los lugares donde ha dominado la doctrina de la *espiritualidad pura*, ha destruido con sus excesos la fuerza nerviosa: enseñó a despreciar, descuidar y mortificar el cuerpo y a atormentar y a despreciar al propio hombre a causa de sus instintos; produce almas sombrías, rígidas y optimistas<sup>7</sup>.

Para Nietzsche, el cuerpo es la sede de todas las energías, la sede de la vida. Quien lo desprecia lo hace movido por el rencor a sí mismo, a su impotencia: «¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya *no sois capaces* de crear por encima de vosotros»<sup>8</sup>. Por el rencor hacia la vida y su carnalidad se crearon los despreciadores del cuerpo *otra* vida: «Entonces estos ingratos se imaginaron estar sustraídos a su cuerpo y a esta tierra. Sin embargo, ¿a quién debían las convulsiones y delicias de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra»<sup>9</sup>.

Zaratustra, como voz privilegiada de Nietzsche, otorga una importancia crucial al cuerpo, que es el lugar donde todo ocurre y al que, por tanto, no podemos dejar de escuchar: «El despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor»<sup>10</sup>.

Para Nietzsche, el cuerpo siempre ha intervenido en las funciones más «espirituales» del pensamiento: «*Estar sentado* el menor tiempo posible; no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, en *De mi vida / El nacimiento de la tragedia...*, Editorial Gredos, Madrid, 2009, p. 560.

<sup>6</sup> Cfr. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 64. Incluso del sentido de la vista, a pesar del énfasis en la contemplación.

<sup>7</sup> NIETZSCHE, F., *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 86.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 80 (cursivas mías).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 78.

movernos con libertad, – a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos»<sup>11</sup>. Podemos decir, con Enrique Salgado:

Ningún filósofo ha señalado tanto como Nietzsche la imbricación fabulosa que se da en el hombre entre lo afectivo, lo emotivo, lo sensorial, y el pensamiento. [...] Somos un cuerpo espiritualizado y un espíritu corpóreo. [...] El cuerpo sufre en la filosofía de Nietzsche una especie de *espiritualización*, paralela y complementaria a la *corporeización* del espíritu<sup>12</sup>.

En este contexto se comprende la importancia radical que adquiere la salud, tanto para Nietzsche como para Zaratustra: «Para entender este tipo [el de Zaratustra] es necesario tener primero claridad acerca de su gran presupuesto fisiológico: éste es lo que yo denomino la *gran salud*»<sup>13</sup>.

Para Nietzsche, el mismo concepto de «alma» y de «alma inmortal» es un invento para despreciar el cuerpo, «para hacerlo enfermar [...] ¡En lugar de la salud, la «salvación del alma!»<sup>14</sup>. Todo esto, para Nietzsche, son síntomas de *decadéncia*, de enfermedad, señales de que se ha perdido el centro de gravedad<sup>15</sup>. Se hace perder seriedad al cuerpo cuando se pierde de vista que el cuerpo, como sede de la vida y, por tanto, de la *fuerza* creadora, es lo más serio de todo. De este modo, Nietzsche se lamenta: «todavía la doctrina del cuerpo y de la dieta no figura entre las materias obligatorias de todas las escuelas superiores y primarias»<sup>16</sup>.

Así, es un motivo constante en Nietzsche la *fisiología* como saber acerca del cuerpo, casi como saber central que desemboca en su cultivo amoroso. El cuidado del cuerpo debe conducirnos al conocimiento, pero no a un conocimiento cualquiera, abstracto, desencarnado, «sino a una sabiduría *vital*: qué hacer con la vida»<sup>17</sup>. El dualismo, al postular sobre todo la inmortalidad del alma, y por tanto al alejarla y separarla del cuerpo, de lo mortal, pierde el acceso a esta fuente de sabiduría vital, el *Selbst* o sí-mismo: «Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo [*Selbst*]. [...] El sí-mismo domina y es el

<sup>11</sup> NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 45. Nótese la diferencia existente entre el modo de reflexionar de Descartes y el de Nietzsche: el primero, sentado junto al fuego; el segundo, paseando al aire libre. Para Nietzsche, la reflexión del padre de la modernidad estaría viciada desde el inicio.

<sup>12</sup> SALGADO, E., *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*, Plaza y Valdés Editores, Madrid / México, D. F., 2007, pp. 35-36.

<sup>13</sup> NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, p. 105.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 144. No es que el alma no exista para Nietzsche (bien que habla, por ejemplo, en *Aurora*, 107 del horror de las torturas anímicas), sino que no es lo que los filósofos, hasta ahora, han considerado que era: no es nada fuera o aparte del cuerpo, sino algo del cuerpo o en el cuerpo (cfr. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, 78).

<sup>15</sup> Cfr. NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, p. 100.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F., *Aurora*, pp. 184-185.

<sup>17</sup> SALGADO, E., *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche*, p. 15. Cfr., por ejemplo, NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, pp. 42-43, sobre la alimentación; pp. 45-46, sobre la influencia del metabolismo en el genio; *La ciencia jovial*, pp. 821-823, donde se ve que los motivos para rechazar la música de Wagner son de orden fisiológico.

dominador también del yo [*Ich*]. [...] En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría»<sup>18</sup>.

Por ello, los que desprecian el cuerpo se ganan el desprecio de Zaratustra: «¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!»<sup>19</sup>. Y no pueden serlo justamente porque abandonan el camino del cuerpo. Entonces, el primer paso para redescubrir el camino del cuerpo es hacer pedazos la ilusión de los despreciadores del cuerpo, la *inmortalidad del alma*, como se ve por ejemplo en el episodio de Zaratustra con el volatinero moribundo:

«¿Qué haces aquí?, dijo por fin [el volatinero], desde hace mucho sabía yo que el diablo me echaría la zancadilla. Ahora me arrastra al infierno: ¿quieres tú impedirselo?».

«Por mi honor, amigo, respondió Zaratustra, todo eso de que hablas no existe: no hay ni diablo ni infierno. Tu alma estará muerta aún más pronto que tu cuerpo: así, pues, ¡no temas nada!»<sup>20</sup>.

¿Qué mejor modo de introducir la corporalidad en el alma que hacerla partícipe del destino del cuerpo, la muerte? El alma es invitada, entonces, al ocaso del cuerpo, y con ello a la entera fiesta del cuerpo y de la vida. Al morir con la misma muerte, el alma no puede desentenderse ya nunca más del cuerpo.

Es cierto que en un primer momento, al quitar la posibilidad de *otra* vida, incluso del premio o castigo ultraterreno, parece que el sentido de la vida desaparece, y así reacciona el volatinero: «El hombre alzó su mirada con desconfianza. “Si tú dices la verdad, añadió luego, nada pierdo perdiendo la vida. No soy mucho más que un animal al que, con golpes y escasa comida, se le ha enseñado a bailar”». Pero Zaratustra se resiste a aceptar esta conclusión: «“No hables así, dijo Zaratustra, tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos.”»<sup>21</sup>

Para el volatinero, que todavía piensa dentro del esquema ultra-teleológico (o escatológico) de la filosofía, la vida sólo puede tener sentido y justificación *desde fuera* de sí misma, desde una instancia superior y exterior, trascendente: *otra* vida que justifique *esta*. Pero eliminando esa instancia, el sentido regresa a la vida misma, y la vida del volatinero, dedicada al riesgo y al peligro, a la aventura y la experimentación, a superarse a sí mismo, se justifica *desde sí misma*, por su belleza, y merece que Zaratustra la honre cuando termina, enterrando los vestigios de esa vida con sus propias manos. La corporeización del alma, pues, que podemos definir como retorno al cuerpo, es un retorno, también, a la inmanencia por encima de la

<sup>18</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, p. 79. No creo que puedan entenderse estas ideas ni la insistencia en lo fisiológico en un sentido biologicista, como si estuviéramos enteramente determinados por los genes o el clima, es decir, por causas *que no somos nosotros*. Creo que debería interpretarse más bien en el sentido de «lo que se es en la raíz», el *qué* o el *quién* de cada uno que se va revelando en la propia vida como un destino y que, sin embargo, puede ser truncado o incluso transformado por una mala alimentación o unos malos hábitos. Este *quién* está ligado irremisiblemente al cuerpo y se manifiesta, como tal, en el cuerpo.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 55-56. Cfr. también lo que dicen los animales en p. 358.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 56.

trascendencia, al polvo del que en la liturgia cristiana se dice: «Recuerda que polvo eres y en polvo te convertirás»; es decir, es un retorno al *sentido de la tierra*: «Conducir de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando, – sí, conducidla de nuevo *al cuerpo y a la vida*: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano!»<sup>22</sup>.

Aquí, el cuerpo adquiere todavía más importancia, pues se trata de des-incorporar las antiguas creencias e incorporar el nuevo sentido de la tierra. La incorporación es *hacer cuerpo*, hacer algo parte del cuerpo, y se trata para Nietzsche de un paso fundamental en la asimilación de una idea o doctrina determinada: «es preciso persuadir primero al *cuerpo*. [...] Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo – no* por el “alma” [...]: el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello»<sup>23</sup>. Dice Enrique Salgado, comentando este pasaje:

Ya que somos un cuerpo pensante, y un *espíritu corporal*, debemos hacer carne de nuestra carne (*Verleibung*) los pensamientos filosóficos que nos proyectan hacia un nuevo tipo de hombre, del mismo modo que se incorporaron antes, de ahí su aplastante eficacia, lo que Nietzsche denomina *errores fundamentales del hombre* y los prejuicios morales. Si la filosofía se convierte en un *postizo*, en algo tan superficial que no llega hasta el hombre, entonces se reduce a una fina película que recubre a un individuo vulgar disfrazándolo de docto. [...] Para que se realice un auténtico *progreso espiritual*, es necesario primero convencer al cuerpo, que se *incorporen* las transformaciones<sup>24</sup>.

Recuperar el cuerpo, la importancia del cuerpo, es la condición para que la filosofía vuelva a ser una actividad existencial. Véase cómo se cumple todo esto con la doctrina misma de Zaratustra:

Amigos míos, dijo Zaratustra, esto es una nueva doctrina y una medicina amarga, no os gustará. Haced como hacen los enfermos inteligentes – bebedla de un solo trago y rápido tomad algo dulce y especiado que enjuague vuestro paladar y engañe vuestra memoria. No dejará de hacer efecto: pues de ahora en adelante tendréis ya el diablo en el cuerpo – como os dirán los sacerdotes, que no me son propicios<sup>25</sup>.

La incorporación es, entonces, análoga a una digestión, en la que lo ingerido se incorpora a la sangre y se hace cuerpo de manera inconsciente, incluso sin el concurso de la voluntad del enfermo (que, aun así, ha tenido que alimentarse o tomar el medicamento, pudiendo no hacerlo). Lo que se incorpora, haciéndose cuerpo, se convierte en vida de la propia vida.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 143 (mis cursivas). Cfr. también pp. 76-77 para ver que es «la voz del cuerpo sano» la que «habla del sentido de la tierra». Pues el sentido de la tierra es la gran salud o plenitud y desbordamiento de fuerzas creativas, y eso es, en el fondo, el sobrehombre.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 158. Véase por ejemplo lo que dice Salgado: «también nos modifican las opiniones, los miedos, las creencias... ¡cómo llegan a influirnos las opiniones y las creencias cuando éstas efectivamente se *incorporan*, se hacen *cuerpo*!»; SALGADO, E., *op. cit.*, 36.

<sup>24</sup> SALGADO, *op. cit.*, p. 39.

<sup>25</sup> Fragmento póstumo citado en *Ibidem*, p. 168, nota 8.

Una herramienta privilegiada en esta incorporación es lo que hace *mover* el cuerpo: la música, el ritmo y el baile, nociones también omnipresentes en la filosofía de Nietzsche. Zaratustra dice «mi alfa y omega es que todo lo pesado se vuelva ligero, todo cuerpo, bailarín»<sup>26</sup>. El cuerpo bailarín es, para Zaratustra, signo de un alma poderosa, de la que brota el «egoísmo saludable»<sup>27</sup>. Toda música, toda tonalidad, todo ritmo habla y afecta al cuerpo: «pues en cierto grado todo ritmo continúa hablando a nuestros músculos»<sup>28</sup>. De hecho, para Nietzsche, el estado dionisiaco es aquel en el que el hombre «imita y representa enseguida corporalmente todo lo que siente»<sup>29</sup>, es decir, aquel estado en el que se *es* principalmente *cuerpo*.

De ahí el trabajo que Nietzsche dedica al estilo como modo de llegar al cuerpo a través del ritmo, incitándolo al baile; esto es, como medio para la incorporación de las doctrinas. Pues en el baile el cuerpo hace suyos los secretos que se transmiten en el ritmo, y convierte la doctrina en movimientos y ademanes, esto es, en *gesto*. En el baile, la experiencia entra por los pies, las ideas se hacen cuerpo: se incorporan. Dirá Zaratustra: «lleva, en efecto, quien baila sus oídos – ¡en los dedos de los pies!»<sup>30</sup>. En el baile el cuerpo se *aligera* y *asciende*, y el espíritu se convierte en pájaro<sup>31</sup>. El baile es la fiesta del cuerpo, la experiencia máxima del cuerpo, la reconciliación con el cuerpo. De hecho, podemos entender a Dionisos, el dios bailarín, como experiencia del cuerpo y, por tanto, como experiencia de la tierra.

Puede verse, entonces, como decía al principio, que referirse a Nietzsche como un retorno al cuerpo y a su filosofía como una filosofía del cuerpo está plenamente justificado. Frente al dualismo moderno que nos separa del cuerpo y le quita seriedad, Nietzsche vuelve a colocarlo en el centro de la reflexión, llamando nuestra atención sobre su importancia. Y para entenderlo no hay que contemplar nada con los ojos del alma, (sólo) hace falta *bailar*.

### 3. JUDITH BUTLER: LA HUELLA DEL OTRO EN EL CUERPO

*En su superficie y en su profundidad, el cuerpo es un fenómeno social: está expuesto a los otros, vulnerable por definición. Su misma persistencia depende de condiciones e instituciones sociales, lo que significa que para «ser», en el sentido de «persistir», debe confiar en aquello que está fuera de sí mismo»<sup>32</sup>.*

Otro de los legados de la modernidad, que en cierto sentido puede encontrarse también en Descartes, es su individualismo: el hombre moderno se comprende a sí mismo desde sí mismo bajo la rúbrica de *individuo*. Descartes empieza su filosofía en el *yo*, y el *cogito* está de entrada solo en el mundo, plenamente cierto sólo de sí mismo, y sobre esto construye su realidad. Como mucho puede adquirir certeza

<sup>26</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, p. 374.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 312-313.

<sup>28</sup> NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 118.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, p. 364.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 374.

<sup>32</sup> BUTLER, J., *Frames of War. When is Life Grievable?*, Verso, London / New York 2009, p. 33 (todas las citas de esta autora serán traducciones propias).

de Dios, la *res* infinita, pero de los otros «*cogitos*» sólo obtiene certezas derivadas y siempre muy precarias. Es el problema de un sujeto que empieza a filosofar encerrándose en sí mismo: que de ese encierro no puede salir.

Aquí podemos citar también la cosmovisión liberal, que entiende al hombre desde su *propiedad* o dimensión *privada*. Lo que el individuo tiene de más valor es aquello que es privado *suyo*, de lo que *priva* a los demás. La sociedad (lo común) es siempre posterior al individuo, que se asocia con otros para defender mejor lo que ya es *suyo*, de modo que esa asociación, propiamente, no me añade *nada*, sólo mayor seguridad. En sus versiones libertarias, la primera propiedad del individuo es él mismo: cada hombre se posee plena y primeramente a sí mismo; y a partir de aquí, todo lo demás: su vida, su cuerpo, sus bienes, etcétera, todo entendido desde el prisma de la propiedad privada. El *otro*, entonces, no puede ser visto sino como una potencial amenaza a lo mío o, en el mejor de los casos, como un límite que no debo traspasar, en el mismo sentido en que no debo traspasar las vallas de una finca que no me pertenece: el otro señala los límites de mi propiedad, de mi yo. La relación con el otro es, pues, esencialmente negativa, pero no puede ser constitutiva de lo que yo soy, pues el individuo sólo se define desde sí mismo y a partir de lo que es *suyo* con anterioridad a cualquier contacto con otro.

Para contrarrestar esta concepción individualista, puede ser de ayuda ir más allá de Nietzsche y apoyarnos en Judith Butler. No pretendo decir que Nietzsche caiga en el error del individualismo; al contrario: no faltan a lo largo de su obra las críticas al ideal de autonomía, autosuficiencia y unidad del individuo, pero no puede decirse que su filosofía sea mucho más amigable a la existencia del otro que este vicio moderno. Al tomar como modelo el ideal del artista, incluso la individualidad y singularidad del genio, Nietzsche promueve una visión del hombre y su acción creadora radicalmente individual, difícil de compatibilizar con una recuperación del otro.

Es cierto que podemos defender la idea de la singularidad de la vida (de la vida de cada uno) sin necesidad de abrazar el esquema individualista, y Nietzsche ciertamente lo hace<sup>33</sup>, pero aun así su filosofía no deja demasiado espacio a la acogida del otro, al menos no a una acogida que no se subordine a los planes artísticos de *mi* vida. Sólo cabe recordar los numerosos ataques de Nietzsche a las nociones de caridad o compasión, el trato propuesto con los enfermos o *décadents*, o incluso el inevitable anhelo de libertad total e independencia en el ideal del sobrehombre.

Judith Butler, en cambio, en la estela de otros autores como Lévinas o Merleau-Ponty, empieza reflexionando a partir del otro, del problema del otro. Para Butler, en el mismo cuerpo encontramos inscrita la huella del otro (o de los otros); la ontología del cuerpo es y tiene que ser una ontología social:

No es posible definir primero la ontología del cuerpo y después referirse a los significados sociales que el cuerpo asume. En lugar de eso, ser un cuerpo es estar expuesto a forma y elaboración social, y eso es lo que hace de la ontología del cuerpo una ontología social. En otras palabras, el cuerpo está expuesto tanto a fuerzas articuladas política y socialmente como a reivindicaciones de socialidad

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 14; pp. 16-17; pp. 152-153.



—incluyendo lenguaje, trabajo y deseo— que hacen posible su persistencia y florecimiento<sup>34</sup>.

Para Butler, el «yo» no puede existir sin el «tú», de modo que «en lo más íntimo, somos sociales; somos comportados hacia un «tú»; estamos fuera de nosotros mismos, constituidos en normas culturales que nos preceden y exceden»<sup>35</sup>. Por tanto, no es mi propiedad ni mi creación lo que me definen primariamente; para Butler, de hecho, me define más lo que *no* es mío que aquello de lo que soy propietario: «¿Soy yo incluso pensable sin ese mundo de los otros?»<sup>36</sup>.

Todo esto, para Butler, pone en cuestión los fundamentos mismos del individualismo, redescubriendo un cierto *ser-con*, por hablar el lenguaje de Heidegger, en el corazón de toda existencia: «No hay ninguna vida sin las condiciones de vida que variablemente la sustentan, y esas condiciones son hasta el fondo sociales, estableciendo no la ontología de la persona separada, sino la interdependencia de las personas»<sup>37</sup>. La existencia implica la co-existencia.

Se capta esta intuición a través de un relato que des-centra al individuo, que remueve al yo individual del centro de atención o foco narrativo. Esto puede hacerse dándonos cuenta de que la experiencia del otro *precede* incluso a la formación del yo; es más, es una de sus *condiciones* indispensables. Antes de poder decir siquiera «yo», soy interpelado por otro y aprendo a decir «mamá» y «papá». El lenguaje mismo, tan fundamental en la formación del yo, tiene como condición indispensable a este otro: «somos primero hablados, interpelados, por Otro, antes de que asumamos el lenguaje por nosotros mismos. Y podemos concluir incluso que es sólo bajo condición de ser interpelados que somos capaces de usar el lenguaje. Es en este sentido que el Otro es condición del discurso»<sup>38</sup>. Es el Otro quien nos constituye como yo.

La experiencia del duelo es también, para Butler, un buen acceso o desvelamiento de esta condición fundamental de estar constituidos por el otro:

Lo que el duelo despliega ante nosotros [...] es la esclavitud en la que nuestras relaciones con otros nos sostienen, en modos que no siempre podemos relatar o explicar, en modos que a menudo interrumpen la explicación auto-consciente de nosotros mismos que podemos intentar desarrollar, en modos que desafían la noción de nosotros mismos como autónomos y teniendo el control<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>35</sup> BUTLER, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London / New York, 2006, p. 45.

<sup>36</sup> BUTLER, J., *Frames of War*, p. 35.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 19. Cfr., también, GARCÉS, M., *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013, p. 119.

<sup>38</sup> BUTLER, J., *Precarious Life*, pp. 138-139. Para Butler, «estamos constituidos en virtud de la interpelación, una necesidad y deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje tomado en su más amplio sentido, y sin las cuales no podríamos existir»; *Ibidem*, p. 44.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 23. Para Butler, «la pérdida y la vulnerabilidad parece que se siguen de nuestro ser cuerpos socialmente constituidos, vinculados a otros, bajo riesgo de perder esos vínculos, expuestos a otros, bajo riesgo de violencia en virtud de esa misma exposición»; *Ibidem*, p. 20.

Cuando pierdo un «tú», especialmente si el vínculo que me une a ese «tú» es constitutivo, de amor, no pierdo nunca sólo un «tú» individual. Pierdo algo de mí mismo, me pierdo a mí mismo y me convierto en un desconocido para mí mismo<sup>40</sup>. El individualismo moderno es, pues, una ideología imposible, y con él su ideal de autonomía:

Me doy cuenta de que mi propia formación implica al otro en mí [...]. No me soy enteramente conocido, porque parte de lo que soy son los enigmáticos trazos de otros. [...] Soy herido, y me doy cuenta de que la herida da testimonio del hecho de que soy impresionable, entregado al otro en modos que no puedo predecir o controlar enteramente<sup>41</sup>.

Más que del *cogito* encerrado en sí mismo (la mónada perfecta sin ventanas), nos descubrimos como sujetos heridos, o cuando menos susceptibles de ser heridos, y esto es testimonio de mi constitutiva apertura hacia lo que no soy yo. En el fondo, se trata de reconocer la dependencia o, mejor, la interdependencia que nos constituye, y de la que habla en primer lugar nuestro cuerpo. Estamos *expuestos* corporalmente a los otros, *abiertos* a los otros, *necesitados* de los otros en modos que no predecimos, controlamos ni decidimos:

El cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada fija de los otros, pero también al tacto y a la violencia [...] Aunque luchemos por derechos sobre nuestros cuerpos, los mismos cuerpos por los que luchamos no son nunca del todo y sólo nuestros. [...] Constituido como un fenómeno social en la esfera pública, el cuerpo es y no es mío. Entregado desde el principio al mundo de los otros, lleva su huella, es formado en el crisol de la vida social; y sólo más tarde, y con cierta incertidumbre, reivindico mi cuerpo como mío, si, de hecho, alguna vez lo hago<sup>42</sup>.

El individuo propietario, autónomo y autosuficiente surge de la negación de esta condición fundamental: su dependencia, y por ello vive en una mentira y configura mentirosamente su realidad social<sup>43</sup>. Pero desde antes incluso de nuestro nacimiento estamos arrojados en las manos de otros, dependientes de la voluntad y las decisiones de otros, de la caricia de otros, de la mirada de otros, del afecto o del rechazo de otros, y nuestra vida termina en las mismas circunstancias. Los momentos de enfermedad o invalidez sólo hacen esta condición más clara y más presente

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 22: «A otro nivel, quizás lo que he perdido “en” ti [...] es una relación compuesta no exclusivamente por mí y por ti, sino que debe ser concebida como el vínculo por el que esos términos se diferencian y relacionan».

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 26. No es que Butler esté en contra de pelear por nuestra autonomía; simplemente plantea que no se debe dejar de considerar por ello los modos en que somos «físicamente dependientes los unos de los otros, físicamente vulnerables los unos a los otros»; *Ibidem*, p. 27. Cfr. también p. 25.

<sup>43</sup> Cfr. GARCÉS, M., *Un mundo común*, pp. 29 y 32. Un problema semejante puede rastrearse en los ideales éticos clásicos, tomando como ejemplo el *megalopsuchos* aristotélico: el hombre grande y máximamente autosuficiente, al que le desagrada recordar aquellas veces en que ha necesitado ayuda. Nietzsche, en tanto que también es clásico en este punto, comparte esta lacra: difícilmente puede interpretarse de otra manera que Zaratustra quiera asemejarse al sol, que está por encima de todo (y de todos).

a nuestros ojos desacostumbrados, pero en realidad nos acompaña siempre. En palabras de Marina Garcés:

No dejamos nunca de vivir en manos de los demás. La interdependencia es forzosa. Desde esta afirmación, Judith Butler ha abordado [...] la necesidad de pensar el vínculo obligatorio entre los cuerpos como la condición para repensar hoy la comunidad. Se trata de sacar la interdependencia de la oscuridad de las casas, de la condena de lo doméstico, y ponerla como suelo de nuestra vida común, de nuestra mutua protección y de nuestra experiencia del nosotros<sup>44</sup>.

No es sólo que nuestro cuerpo nos *expone* a los otros, sino que nuestro cuerpo nos *abre* a los otros, de modo que parece estar hecho para trascenderse y llegar al otro: «Como un modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente una posesión sino, más bien, un modo de ser desposeídos, un modo de ser *para* otro o *en virtud del* otro. [...] No estamos sólo constituidos por nuestras relaciones, sino desposeídos por ellas también»<sup>45</sup>. Para Butler, en fin, «el sujeto está siempre fuera de sí mismo, es otro que sí mismo, ya que la relación con el otro es esencial a lo que él es»<sup>46</sup>, de modo que «el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy»<sup>47</sup>. Es la cruda verdad que vuelve a nosotros una y otra vez, tras cada tragedia o fracaso, en la tristeza que nos persigue siempre: no nos bastamos a nosotros mismos, «Es imposible ser sólo un individuo»<sup>48</sup>.

Esta concepción del cuerpo implica, en primer lugar, *vulnerabilidad* o, como Butler lo llama, *precariedad*: «Decir que la vida es precaria significa que la posibilidad de ser sostenidos descansa fundamentalmente en condiciones sociales y políticas, y no sólo en un hipotético impulso interno de vida»<sup>49</sup>. Al estar abiertos y expuestos al otro, estamos dados al otro, somos vulnerables al otro: nuestra pervivencia (incluso nuestra plena formación) depende más del otro que de uno mismo, de las condiciones que creo con otros más que de las que dependen sólo de mi voluntad. Esta vulnerabilidad es algo de lo que no se puede escapar<sup>50</sup>, y es la condición tanto de las experiencias más plenas como de las más horribles: «no es como un ser aislado y delimitado que sobrevivo, sino como uno cuyo límite me expone a otros en maneras que son voluntarias e involuntarias (a veces al mismo tiempo)»<sup>51</sup>.

Debido a nuestras exigencias corpóreas, somos vulnerables a una gran multitud de contactos, desde aquéllos que nos destruyen a aquéllos que nos sostienen<sup>52</sup>. La violencia, por ejemplo, «es, siempre, una explotación de ese vínculo primario, el modo primario en el que estamos, como cuerpos, fuera de nosotros mismos y para

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>45</sup> BUTLER, J., *Prearious Life*, p. 24.

<sup>46</sup> BUTLER, J., *Frames of War*, p. 49.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 44. El cuerpo «está fuera de sí mismo, en el mundo de los otros, en un espacio y un tiempo que no controla [...]. En este sentido, *el cuerpo no se pertenece a sí mismo*»; *Ibidem*, pp. 52-53 (mis cursivas).

<sup>48</sup> GARCÉS, M., *Un mundo común*, p. 29.

<sup>49</sup> BUTLER, J., *Frames of War*, p. 21.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 34: «no hay cuerpos invulnerables»; y BUTLER, J., *Prearious Life*, pp. 28-29.

<sup>51</sup> BUTLER, J., *Frames of War*, p. 54.

<sup>52</sup> BUTLER, J., *Prearious Life*, p. 31.

otro»<sup>53</sup>. Pero no podemos reducir la vulnerabilidad sólo a la herida de la violencia. Como cuerpos, somos vulnerables al otro, y esta vulnerabilidad puede ser tanto objeto de abuso como de correspondencia: «El mismo hecho de estar vinculados a otros establece la posibilidad de ser subyugado y explotado [...]. Pero también establece la posibilidad de ser relevado del sufrimiento, de conocer la justicia y hasta el amor»<sup>54</sup>. La vulnerabilidad (estar abierto y expuesto al otro) es la condición tanto del cumplimiento de nuestro deseo (en sus diversas formas) como de su truncamiento.

Ambas posibilidades, correspondencia y abuso, son modos de la precariedad, aunque uno sea su explotación. Precariedad es estar abierto o arrojado irremediablemente al otro, depender del otro para llenarnos, hasta el escandaloso punto de que el otro puede abusar de esa apertura. Es «estar dado al tacto del otro»<sup>55</sup>, tacto que puede ser caricia o golpe. Hasta tal punto esta apertura está fuera de nuestro control que no podemos decir sin más que se abusa de ella cuando se la usa sin mi permiso, pues no preguntarme es muchas veces también el contenido de ese contacto que nos hiera con una herida buena. Así es herido, por ejemplo, Alcibíades al conocer a Sócrates, o es herido quien atraviesa un duelo que lo transforma desbaratando sus planes, o quien se enamora<sup>56</sup>. En este contexto, «no queda espacio para la ficción omnipotente de la autosuficiencia, para la libertad autoadjudicada y expropiadora del individuo propietario»<sup>57</sup>. Nuestra vida está atravesada por la exposición a los otros:

Si mi supervivencia depende de una relación a los otros, a un «tú» o un conjunto de «tús» sin los cuales no puedo existir, entonces mi existencia no es sólo mía, sino que se encuentra fuera de mí mismo, en este conjunto de relaciones que precede y excede los límites de quién soy. [...] Puedo perder este «tú» y cualquier número de otros, y puede que sobreviva a esas pérdidas. Pero eso sólo puede pasar si no pierdo absolutamente la posibilidad de un «tú». Si sobrevivo, es sólo porque mi vida no es nada sin la vida que me excede, que refiere a un tú indexical, sin el cual yo no puedo ser<sup>58</sup>.

El problema irresoluble de la intersubjetividad entre conciencias que se definen como separadas se resuelve volviendo los ojos a nuestra intercorporalidad constitutiva. Un cuerpo no es nunca solamente *un* cuerpo, sino que es incomprendible (e incluso imposible) sin *otros* cuerpos: «No se trata, por tanto, de explicar la relación entre individuos, sino la imposibilidad de ser *sólo* un individuo»<sup>59</sup>. Lo que es extraño y difícil de comprender no es que los individuos puedan relacionarse (esto es *lo dado*), sino que pueda llegar a entenderse un individuo propiamente como individuo. El acceso a los otros, que la modernidad no sabía encontrar, está grabado en el mismo cuerpo, en nuestra experiencia viva y prerreflexiva que ha de ser el punto

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>54</sup> BUTLER, J., *Frames of War*, p. 61.

<sup>55</sup> BUTLER, J., *Prekarious Life*, pp. 31-32.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 21.

<sup>57</sup> GARCÉS, M., *Un mundo común*, p. 50.

<sup>58</sup> BUTLER, J., *Frames of War*, p. 44.

<sup>59</sup> GARCÉS, M., *Un mundo común*, p. 49. Cfr también pp. 131 y 139.

de partida de toda reflexión filosófica. El individuo siempre fue por sí mismo una mala premisa.

Para Butler, esta concepción del cuerpo y de la vida tiene consecuencias tanto éticas como políticas: «La precariedad de la vida nos impone una obligación»<sup>60</sup>. Es importante repensar la sociedad desde estas experiencias para configurar una nueva noción de cómo estamos y queremos estar juntos: la vulnerabilidad sirve, entonces, como «base para una aprehensión de lo que nos es común»<sup>61</sup>. Para Butler:

Si mi destino no es separable del tuyo, ni en su origen ni en su final, entonces el «nosotros» está atravesado por una relacionalidad contra la que no podemos fácilmente argumentar; o, más bien, contra la que podemos argumentar, pero estaríamos negando algo fundamental sobre las condiciones sociales de nuestra misma formación<sup>62</sup>.

Esta posibilidad, en fin, tiene que ver con construir una realidad en la que la vulnerabilidad y exposición corpóreas sean protegidas sin ser anuladas, «insistiendo en la línea que debe transitarse entre estas dos posibilidades»<sup>63</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN: A MODO DE RESUMEN

En este trabajo hemos viajado a través de las nociones de cuerpo de Friedrich Nietzsche y Judith Butler, con el fin de cubrir las deficiencias que en este punto heredamos de la modernidad. Con Nietzsche ganamos la experiencia del cuerpo, contrarrestando el dualismo y la idea de la conciencia separada. Frente a Descartes, que define el cuerpo como el *locus* de la máquina, Nietzsche lo define como el *locus* de la vida. Es a partir de esta experiencia recuperada que podemos empezar a comprender, con la ayuda de Butler, cómo estamos corporalmente vinculados a los otros, lo que nos ofrece una mejor perspectiva de la alteridad y se revela mucho más útil para fundamentar una teoría o una acción políticas (también a nivel global, al destacar la interdependencia incluso entre países).

Aunque tanto Nietzsche como Butler miran a la *vida*, las diferencias entre ambos se explican por su distinta concepción de la misma: Nietzsche mira a la vida como dominio, poder, fuerza, salud; Butler, como precariedad, exposición e indefensión. Con la vulnerabilidad del cuerpo y la precariedad de la vida, en fin, dislocando la perspectiva del individuo, lo que ganamos es la experiencia del nosotros.

<sup>60</sup> BUTLER, J., *Frames of War*, p. 2. La moral no me la doy yo autónomamente, sino que me es impuesta o viene a mí desde fuera: cfr. *Precarious Life*, p. 130.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 42. Cfr. también p. XII.

## BIBLIOGRAFÍA

- Butler, J. (2006). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London / New York: Verso.
- (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?*. London / New York: Verso.
- Descartes, R. (2015). *Meditaciones acerca de la filosofía primera, en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*. Barcelona: Taurus.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1998). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2009). *La ciencia jovial en De mi vida / El nacimiento de la tragedia / Sobre verdad y mentira en sentido extramoral / Los filósofos preplatónicos / Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida / El caminante y su sombra / La ciencia jovial*. Madrid: Editorial Gredos, pp. 553-855.
- Salgado, E. (2007). *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche. El cultivo de sí mismo*. Madrid / México, D. F.: Plaza y Valdés Editores.

Universidad de Barcelona  
enricfgel@gmail.com

ENRIC F. GEL

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]