



(<https://revista.reflexionesmarginales.com/>)

NÚMERO 43 ([HTTPS://REVISTA.REFLEXIONESMARGINALES.COM/NUMERO/NUMERO-43/](https://revista.reflexionesmarginales.com/numero/numero-43/))

ARTÍCULOS ([HTTPS://REVISTA.REFLEXIONESMARGINALES.COM/NUMERO/NUMERO-43/NUMERO-43-ARTICULOS/](https://revista.reflexionesmarginales.com/numero/numero-43/numero-43-articulos/))

El rescate del cuerpo frente al dualismo antropológico en la filosofía antigua

DANIEL SICERONE ([HTTPS://REVISTA.REFLEXIONESMARGINALES.COM/AUTHOR/DANIELSICERONE/](https://revista.reflexionesmarginales.com/autor/danielsicerone/)), FEBRUARY 1, 2018

6.04K



Resumen

La presente investigación tiene como propósito ofrecer una reconstrucción genealógica del cuerpo mediante la contrastación entre vertientes del pensamiento filosófico de la antigüedad y la reflexión hermenéutica sobre el proceso de “rescate epistemológico” del cuerpo desde la visión platónica del dualismo antropológico hasta la filosofía contemporánea. Metodológicamente se empleará la genealogía nietzscheana-foucaultiana, con la finalidad de analizar los procesos de emergencia y dispersión del concepto de cuerpo, como también se desarrollará un proceso hermenéutico. Para ello, se recurre a la interpretación de Michel Onfray sobre la contra-historia de la filosofía, como también las lecturas platónicas que versan sobre una específica forma de concebir el dualismo antropológico, permitiendo concebir que al margen de la filosofía hegemónica existieron otras formas de pensar la filosofía, desde el materialismo, el eudomonismo, el hedonismo y el ateísmo.

Palabras clave: genealogía, platonismo, contra-historia de la filosofía, hermenéutica, dualismo antropológico, cuerpo.

Abstract

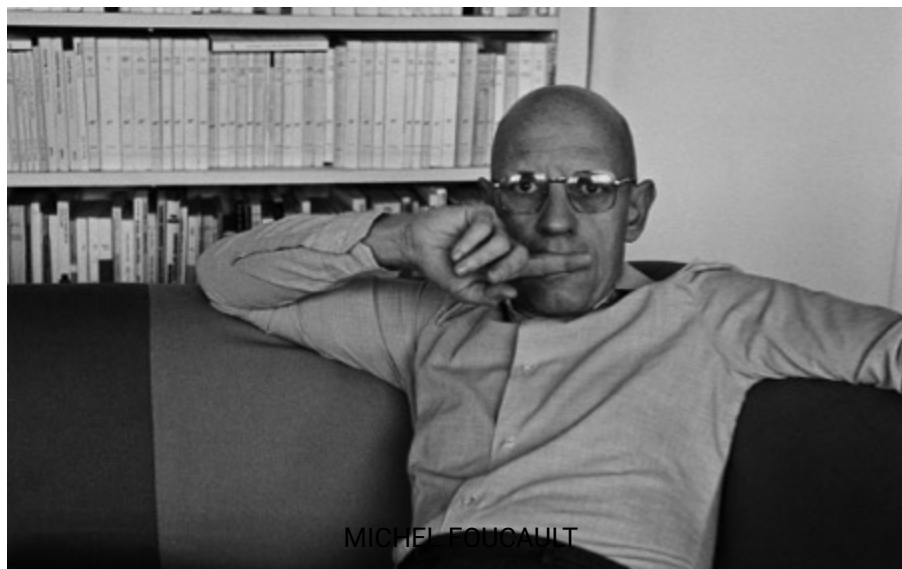
This research aims to make a genealogy of the body in ancient philosophy, especially since its rescue against the anthropological dualism in its Platonic side. Foucaultian-Nietzschean genealogy will be used for the purpose of analyzing emergency and dispersion processes. The concept of body as a hermeneutical process will also be developed. To achieve this, we resort to the interpretation of Michel Onfray on counter-history of philosophy as well as Platonic readings that deal with a specific way of conceiving the anthropological dualism, allowing the conception that outside hegemonic philosophy there was another way of thinking philosophy from materialism, eudemonism, hedonism and atheism.

Keywords: genealogy, platonism, counter-history of philosophy, hermeneutics, anthropologic dualism, body.

La genealogía: signos del constructo nietzscheano desde la hermenéutica foucaultiana

La pregunta por la genealogía es un retrotraerse al pensamiento del filósofo del poder, al pensador radical que aniquila la metafísica occidental, mucho antes que Heidegger distinguiera entre una metafísica fuerte y una débil, tomando partido por esta segunda, inscribiéndola en la existencia desde una perspectiva fenomenológica. Este aniquilador, caminante solitario de las estepas modernas, morales y positivistas, en su andar, en sus pisadas, en su roce con ese suelo que parece demostrarse fuerte y poderoso, va agrietando en su paseo aquel espacio donde está sujeto, tal como lo hace un terremoto sorpresivo, tumbando lo que está a su alrededor, pero dejando marcas imborrables de su existencia. Las grietas son propias de una filosofía radical, no comprendida en el sentido de crítica del sistema social de producción dominante, sino radical en cuanto suspende en el aire todas aquellas certezas principalmente morales que los hombres han naturalizado operando por medio del razonar metafísico platónico. El agrietador de su tiempo, y también del presente, se llamó Friedrich Nietzsche, filósofo del martillo, destructor de los conceptos sin raíces, sin ataduras temporales, sin conexión histórica, sin ser producto del combate, de las emergencias y procedencias. Es Nietzsche quien construye una genealogía en un sentido diferente al de su tiempo, especialmente al de los moralistas ingleses, conformando una metodología filosófica y filológica que ha trascendido, apropiada en su proceso de transición por parte de otro filósofo del poder, Michel Foucault.

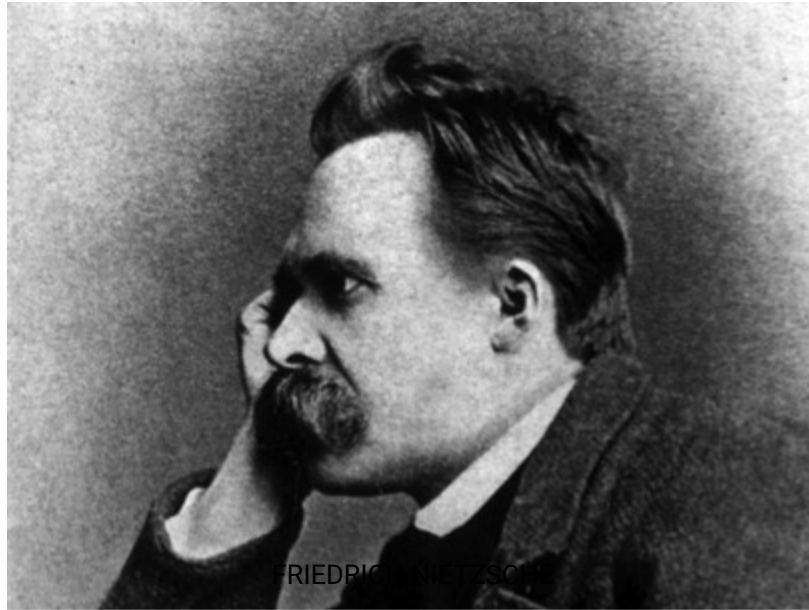
Por su parte, este pensador francés, nacido en una época convulsa, reflexionó sobre la genealogía, desde un pensamiento igualado a una caja de herramientas, como un instrumento en función de comprender una época, una episteme, un proceso material de producción de la subjetividad. Es por ello por lo que el pensador del poder francés vuelve sobre Nietzsche, para analizar la realidad desde las relaciones de poder, la construcción del poderío de las relaciones externas sobre la conformación del ser. En este sentido, Foucault[1] realiza un homenaje a Jean Hyppolite, titulado *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, donde examina minuciosamente la utilización de ciertos conceptos empleados por Nietzsche[2] en su libro *La genealogía de la moral*, donde expone una crítica radical a las concepciones cristianizantes y judaizantes de la moral, del ascetismo y de los valores del rebaño, frente a una recuperación del sentido aristocrático de la vida. El examen de Foucault no profundiza el contenido crítico de la moral sino específicamente la relación entre la historia, el alma y el cuerpo desarrollada por Nietzsche con la utilización de ciertas categorías, como también de la diferenciación de lo que es la genealogía en la perspectiva nietzscheana, en su crítica del origen.



Un primer acercamiento a *La genealogía de la moral*, específicamente sobre la labor de la genealogía como método, puede realizarse a través de la noción de las características que se adjudican a esta disciplina. Se rescata en primera instancia, la referencia al color, que otorga ciertas pistas que permiten desentrañar el pensamiento hermético de Nietzsche. En su obra, el pensador prusiano comienza una crítica directa, antagónica a la genealogía de los moralistas ingleses, entre ellos Paul Ree, quienes “se han perdido en el azul del cielo”, mientras que la genealogía que Nietzsche quiere fundar se trataría de ir a los libros, a los documentos y es por ello que utiliza el color gris como adjetivo comparativo para el método filosófico que emplea. Los genealogistas ingleses fundan la moral desde un pensamiento ahistórico alejado del mundo de la inmanencia, para fundar detrás del mundo, en la trascendencia, la posibilidad de fundamentar una axiología y una moral. Ante ello, Nietzsche elabora una serie de preguntas que comienzan a definir su genealogía de la moral. Estas preguntas son las siguientes:

“¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿Y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?”[3]

Estas preguntas marcan el interés de la genealogía en la búsqueda de las condiciones en la que los hombres se inventan ciertos juicios de valor, preguntándose por el valor que los mismos juicios poseen como también lo que representan. Su análisis en el primer tratado de *La genealogía de la moral* demuestra el interés de Nietzsche por la búsqueda de las condiciones de emergencia y procedencia de la palabra “bueno”, concluyendo que en tiempos anteriores la misma no estaba ligada con las acciones no egoístas, sino que el proceso de cristianización y judaización terminaron por transformar, por transmutar este concepto en acciones no egoístas. De esta forma, no hay una intención de explicar el origen como el punto de partida porque tal empresa sería imposible ya que, si se utiliza el ejemplo de “bueno”, no se podría conocer nunca el origen en cuanto tal, sino las condiciones históricas, sociales y de confrontación que llevaron a la transmutación de tal concepto, enraizado en un espacio-tiempo determinado, cruzado por relaciones de poder que terminaron por encerrarlo en un entrecruce de sentidos contradictorios y antagónicos.



Desde este punto parte el examen de Foucault sobre la genealogía nietzscheana que dicho método se “[...] opone por el contrario al despliegue meta histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’”. [4] No hay origen porque no hay esencias que encontrar; no hay una línea perdida que deba ser encontrada, un inicio ideal, no contaminado por las confrontaciones. De aquí el rechazo de la genealogía nietzscheana por buscar el origen ya que “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia con las otras cosas, es el disparate”. [5] Aquí Foucault rescata el sentido confrontativo de la filosofía de Nietzsche, una filosofía claramente anti-hegeliana, en cuanto no entiende la moralidad establecida en el Monte Olimpo de las superaciones, sino en el campo de combate, en la lucha, en donde los hombres se despedazan unos a otros, donde los sentidos encuentran la multiplicidad, pero también la contradicción y, por tanto, también su antagonismo. Por ello no hay origen, no hay identidad originaria, sino disparate o, mejor dicho, singularidades. Entonces, si la genealogía no es la búsqueda del origen, ¿de qué trata esta disciplina y por qué otorgarle tanta importancia?

“Será por el contrario ocuparse de las meticulosidades y de los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su irrisoria malevolencia; prestarse a verlos surgir quitadas las máscaras, como el rostro del otro, no tener pudor para ir a buscarlos allí donde están —revolviendo los bajos fondos—; dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección”. [6]

Foucault reconoce que Nietzsche utiliza los conceptos de *Entstehung* como el de *Herkunft* para tratar la problemática del origen y de la genealogía. El segundo de ellos representa la fuente o procedencia, más utilizado como “procedencia” en *La genealogía de la moral*. El estudio de la procedencia no está ligado a la búsqueda de dónde procede en el sentido tácito, sino que se orienta a ver las singularidades, la multiplicidad de sucesos perdidos. Es una crítica a las concepciones continuistas y lineales que nada explican sobre los procesos materiales de constitución de lo real ya que siguen un camino ilusorio identificado con el ser y la verdad, dejando al error, al fallo, al accidente como aspectos a esconder, sepultándolos debajo de la alfombra sobre la que el hombre pretendidamente ha caminado por la historia, sin perder el *glamour* de un ser que, en lugar de caerse, avanza en línea progresiva sin detenerse, sin mirar para sus lados. El sentido que le otorga Foucault al concepto de *Herkunft* es el interés por remover todo lo inmóvil, una búsqueda meticulosa y minuciosa que trabaja con la paciencia de un filólogo, de un lector lento, cuidadoso, para remover del barro histórico aquello que se ha estancado, que han encadenado y vestido con la ropa del ser y la verdad. Foucault lo explica de la siguiente manera:

“Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente”. [7]



No hay origen ideal separado de las confrontaciones espaciotemporales, ajeno al mundo de la inmanencia, ni tampoco un origen arropado con las vestiduras del ser y la verdad. Lo que hay son condiciones y para su búsqueda se necesita una herramienta crítica que permita desentrañar el proceso material de conformación de los valores morales, en el caso de realizar una genealogía de la moral. En el caso de la presente investigación se trata de analizar las condiciones y circunstancias en donde se ha articulado un discurso y una práctica sobre el cuerpo, constituyendo al mismo desde una variedad de miradas y perspectivas, aunque unas de ellas se hayan vuelto hegemónicas. Nietzsche lo expresa de la siguiente forma: “[...] necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron...”[8]

La genealogía del cuerpo: una vista foucaultiana sobre las construcciones y las resistencias

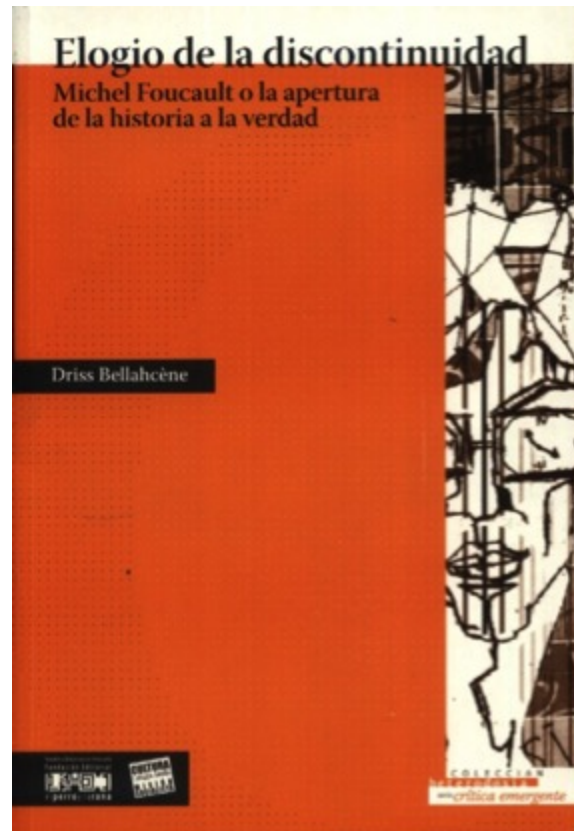
Es aquí donde Foucault encuentra en Nietzsche una instancia de articulación entre el cuerpo y la historia, ya que el cuerpo es el lugar de procedencia, una superficie de inscripción de los sucesos. Tanto por la historia o por la corporeidad se puede llegar a conocer los sucesos pasados, pero no como continuidad ni tampoco como progresiva linealidad, sino como *Herkunft*, como dispersión. Foucault, recurriendo a Nietzsche, especialmente a *La gaya ciencia*[9] y a *La genealogía de la moral*,[10] encuentra que el cuerpo está atravesado por un conjunto de regímenes, intoxicado por los venenos y alimentos, roto por los ritmos de trabajo, en reposo y afectado por leyes morales, pero, sobre todo, en resistencia frente a ellas. La historia que reconstruye Nietzsche desde la genealogía desconoce las esencias constantes y expulsa del cuerpo cualquier aspecto que intente fundamentar la totalidad de la realidad. Es en los regímenes alimenticios, sexuales o morales donde el cuerpo se construye en cuanto es afectado y producido como en cuanto que resiste. La pregunta por su embellecimiento o por su estilización no debe recaer en un estudio de las condiciones actuales y de los regímenes que lo atraviesan, sino que también debe ser incluida una genealogía del cuerpo, de la visión inscrita sobre este tema desde la historia occidental y desde el contacto con el Oriente.



El otro término, *Entstehung*, representa el punto de origen o emergencia, que en palabras de Foucault ocupa el sentido del principio o ley primera de aparición. De entrada, se observa que “[...] la emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas: es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas a la escena, cada una con el vigor y la juventud que le es propia”.^[11] No sólo se trata de la procedencia, de la dispersión, de la singularidad, del disparate, sino también de la irrupción, de la emergencia, de la confrontación, del combate. Esto permite ver la dinámica de lo social en la historia, en cuanto ciertos grupos se hacen de las reglas y se estructuran en dominantes. Estos dos conceptos, *Herkunft* y *Entstehung*, permiten clarificar que no hay intenciones de buscar un origen, sino de analizar las circunstancias y condiciones donde los conceptos, formas de vida y demás aspectos a estudiar se conforman, pero también emergen dentro de un campo de batalla, de confrontación, en una relación de tensión. La presente investigación se nutre de este método genealógico, en cuanto intenta establecer una genealogía del cuerpo que permita ver las distintas perspectivas de singularidad, de dispersión, pero también de emergencia frente a la oficializada historia de la filosofía en Occidente.

Para tal empresa es necesario reconocer el concepto de historia efectiva, término conformado por Foucault en su lectura de *La genealogía de la moral*, el cual constituye una contra-mirada de la historia frente a la perspectiva racionalista y teleológica. Ya no se trata de continuidades históricas, de linealidades progresivas, de una configuración histórica como un devenir de un espíritu que se auto-mueve por la historia hacia un espíritu absoluto hacia su objetivación. Esa contra-mirada se alimenta de la genealogía fundada por Nietzsche y se nutre con la actualización de Foucault, renegando de cualquier pretensión supra-histórica; es un golpe contra el platonismo oficializado contra la perspectiva metafísica que funda lo real en la trascendencia. Este método se acerca más a lo corporal, a la revisión de los regímenes que lo atraviesan; se trata de reflexionar más a profundidad sobre las formas disciplinadas y alternativas que están detrás de la racionalización de los cuerpos. La genealogía ha enriquecido el pensamiento foucaulteano permitiéndonos alcanzar la multiplicidad de fisuras que quedan al descubierto cuando consideramos las tecnologías del yo, haciendo posible una lectura en clave corporal, en cuanto el cuerpo es objeto de preocupación e inquietud, pero también experimento y resistencia. Foucault da un paso metodológico que ha sido explicado por Bellahcène^[12] haciendo eco del concepto de discontinuidad como apertura hacia otra historia. Este tránsito lo describe de la siguiente manera:

“Si la arqueología examina las condiciones formales de los conocimientos, la genealogía trabaja desde la diversidad y la dispersión, a partir del azar de los principios discontinuos, descalificados, no legitimados contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos y ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero. La genealogía se concibe como una anti-ciencia”.[13]

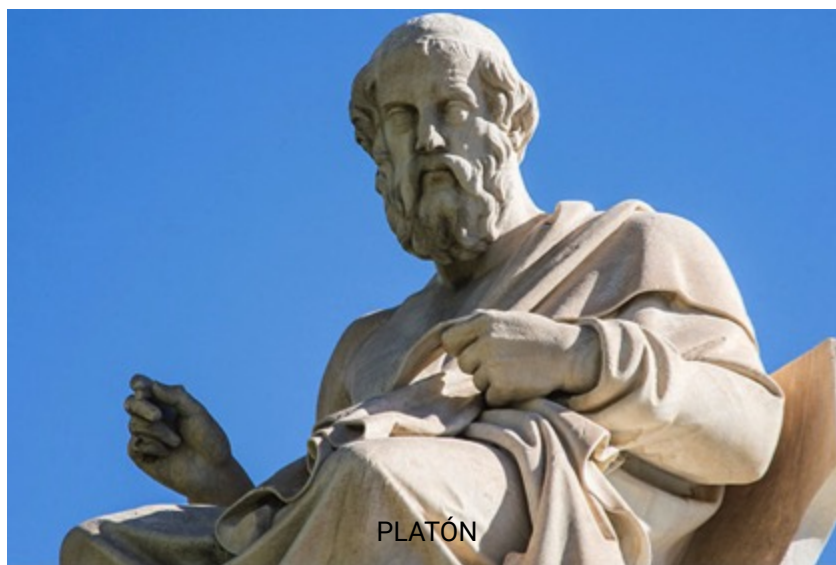


Este tránsito entre un método que analiza cómo el sujeto ha pensado de tal forma con base en una episteme epocal y un método genealógico en el que son los discursos y las prácticas los elementos que configuran la subjetividad, permite construir una historia efectiva más cerca del cuerpo, con lecturas de las marcas y huellas que la historia ha inscrito sobre su superficie. Así, Nietzsche es un predecesor del pensamiento posmoderno que anuncia la muerte del sujeto, el fin de los paraísos colectivos como producto de la acción redentora de ciertos actores sociales, tal como refiere Lanz.[14] Este pensamiento actualizado por la posmodernidad radical, sin hacer de ella un fetichismo, hace posible la constitución de una multiplicidad de lecturas que aproximan la mirada hacia la existencia real y efectiva, hacia la cotidianeidad como espacio particular que permite la reproducción social. En este contexto, es necesaria y posible una genealogía de lo corpóreo, siempre y cuando se pueda encontrar conexiones entre la procedencia y la emergencia, reconociendo que todo discurso oficializado esconde, oprime una multiplicidad de saberes y de prácticas contra-hegemónicas que han surgido como respuesta, como resistencia. Se trata de desarrollar las influencias y alcances de la filosofía dualista que han dado pie para interpretar al cuerpo como una degeneración, como una cárcel del alma.

El dualismo platónico y sus influencias sobre la desarmonía del cuerpo y el alma

El pensamiento de Platón es representativo de una filosofía claramente dualista que expone en su discursividad una antropología filosófica que concibe al hombre como un compuesto de alma y cuerpo. Esta conjunción no ocurre de forma armónica y menos en condiciones de supuesta igualdad, ya que para el filósofo ateniense existe una jerarquía del alma sobre el cuerpo. Esta jerarquía es parte de su concepción dualista que, desde una perspectiva metafísica, divide al mundo en dos partes. La primera de ellas se corresponde con el mundo terrenal, el mundo de lo corruptible, donde todo transmuta, donde la materialidad es corruptible. La segunda se corresponde como el mundo de las ideas, el mundo del más allá, lo trascendental. El cuerpo es propio del primer mundo, mientras que el alma tiene su relación con el segundo, es parte de ese otro mundo considerado como verdadero. De acuerdo con la filósofa Marzano[15] se puede apreciar qué es lo que considera Platón como alma y cuáles son sus atributos; ante ello expone lo siguiente:

“Para el filósofo, el alma puede descubrir ‘algo de la realidad’ únicamente a través del acto de razonar, es decir una vez que ya no está atormentada por el cuerpo y sus deseos. De esta manera el alma no es solamente un principio de vida, sino también y sobre todo la sede del razonamiento y del pensamiento, lo que permite a los hombres diferenciarse de los animales”.[16]



Esta cita de la filósofa italiana resume la concepción del alma en Platón, siendo la sede del razonamiento y el pensamiento, componiendo de esta forma una antropología filosófica que expulsa al cuerpo de la centralidad de la vida, el razonar y el pensar, considerándolo como un tormento para tales actividades. La jerarquía del alma sobre el cuerpo se hace explícita en cuanto el cuerpo viene a representar un tormento, la imposibilidad de razonar o pensar desde allí, siendo más radical al concebirlo como ajeno al principio de la vida, situado en el alma. ¿Qué puede un cuerpo que no piensa, que es extranjero del razonar y en su lugar no está situado el principio de la vida? Esta pregunta en perspectiva espinosiana refleja la pasividad de la filosofía de Platón con respecto al cuerpo, de despecho con la corporalidad, de su náusea con lo considerado como corruptible por él. Desde la filosofía del ateniense, del discípulo de Sócrates, fundador de la Academia, nada puede un cuerpo más que desear su desaparición, pero tal deseo no puede pertenecer a su voluntad porque los cuerpos no la tienen, sino que es atributo del alma desear la muerte del cuerpo para liberarse, para transitar al mundo de donde es, al mundo al cual pertenece. Para lograr ese tránsito necesita escapar del cuerpo, ya que se lo considera como una cárcel donde se encuentra atrapada o encarcelada el alma.

Al ingresar en discusión, la concepción del cuerpo como una cárcel y la necesidad de la liberación del alma de tal sitio se relaciona la idea de muerte en el pensamiento platónico de modo muy diferente de las concepciones antiguas en el pensamiento estoico o epicúreo. Para el epicureísmo, una filosofía muy ajena a las interpretaciones maliciosas de su doctrina, la vida buena en relación con la felicidad se sitúa con aquella vida en donde no se sienta dolor en el cuerpo y ninguna turbación en el alma. Para tal vida es necesaria una filosofía que busque la autonomía del sujeto, la autarquía, el gobierno de sí y el control de las cosas del mundo. No hay una preocupación por la muerte en el epicureísmo porque su filosofía está anclada en el presente, en el rechazo a la preocupación de la muerte porque cuando se está vivo, la muerte no tiene incidencia por lo que sería innecesario perturbarse por un acontecimiento que no está proyectado en el presente y, para cuando llegue, ya no se podrá tener conciencia de ello. El estoicismo también se pregunta por la muerte, pero acentuando la reflexión sobre las determinaciones exteriores en relación con la voluntad. El estoicismo enseña a no preocuparse por las determinaciones sobre las que no tenemos incidencia y entre ellas está la muerte, final que todo ser mortal espera en algún momento de su existencia.



A diferencia del estoicismo y del epicureísmo, la filosofía de Platón considera a la muerte como una liberación ya que el filósofo ateniense postula que “[...] a esta libertad, a esta separación del alma y del cuerpo, ¿no es a lo que se llama la muerte?”[17] La muerte es sinónimo de libertad, separación del alma con respecto a su cárcel: el cuerpo, por lo que expresa un claro rechazo a la vida terrenal, una aspiración a trascender, dejando de lado una vida de sometimiento de alma con el cuerpo. ¿Por qué hacer filosofía si donde se puede realizar, en la vida terrenal, hay una búsqueda incesante de superación de dicho mundo, de trascendencia al más allá? Es aquí donde fluye la actividad del filósofo para Platón. Si su maestro, Sócrates, hizo de los problemas del hombre parte de la discusión filosófica, Platón lo conjuga con una preparación para otro mundo, para ejercer una vida ascética. Los filósofos, para el fundador de la Academia, deben tener su función asignada en la ocupación de la separación del alma con respecto al cuerpo, mediante una vida ascética, de búsqueda de la purificación del alma. Por ello es por lo que Platón manifiesta lo siguiente: “[...] y los verdaderos filósofos, ¿no son los únicos que verdaderamente trabajan para conseguir este fin? ¿No constituye esta separación y esta libertad toda su ocupación?”[18]

Frente a la consideración de la muerte y del papel de la filosofía que expone Platón, el pensamiento de Nietzsche suena como un rayo que parte a la media tal concepción, proponiendo una lectura crítica de la metafísica platónica y de su antropología filosófica que tiende a dividir entre una vida real y una vida irreal. En primer lugar, en relación con la muerte, el pensador prusiano considera lo siguiente: “Tu alma estará muerta todavía más pronto que tu cuerpo. ¡No temas, pues, ya nada!”[19] Aquí expone una ruptura radical con el pensamiento platónico, considerando que la muerte no trae consigo la liberación del alma, sino principalmente la destrucción de ambas. Nietzsche no sólo critica la

noción de supuesta libertad del alma con respecto a la muerte corporal, sino también desarrolla una crítica a la construcción de un “otro” mundo distinto al mundo terrenal, al que considera como una fábula. Por tal motivo manifiesta lo siguiente:

“Inventar fabulas acerca de ‘otro’ mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que en nosotros no domine un instinto de la calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida de la detracción, de la sospecha de la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con la fantasmagórica de ‘otra’ vida distinta de ésta, ‘mejor’ que esta.”[20]

Con la intención de analizar las influencias de este pensamiento dualista, se aprecia que el pensamiento platónico en su vertiente metafísica anula cualquier consideración positiva acerca del cuerpo y plantea una negación rotunda sobre una filosofía con anclaje corporal o la posibilidad de una reencarnación. De esta manera, la filosofía platónica auspicia una visión del cuerpo como un lugar de enfermedades y afecciones, quedando en mano de la filosofía la purificación del mismo, mediante una vida ascética, alejada de los placeres ya que tal vida sería parte del vulgo.[21] Este dualismo que expresa su antropología filosófica, va a influir en el pensamiento filosófico de Descartes, encontrando rupturas, resistencias y fugas con el pensamiento filosófico de Spinoza y Nietzsche, quienes desde diferentes ángulos apuestan por una superación del dualismo. Esta propuesta genealógica para lo corpóreo no sólo expone la filosofía de Platón como inicio de un discurso y del auspicio de una vida ascética reforzada por el sistema de la Edad Media y el escolasticismo, sino que también se refuerza con el cartesianismo y los procesos de ruptura que se venían sucediendo desde la Antigüedad, desde escuelas de pensamiento materialistas, hedonistas, corporales y ateas hasta la rigurosidad del pensamiento espinoniano y nietzscheano, donde la problemática del cuerpo asume otras categorías para su análisis.



Descartes continúa y profundiza la distinción entre alma y cuerpo, pero la caracteriza desde una nueva perspectiva que se abre paso frente al antiguo régimen de pensamiento ya debilitado ante la cosmovisión que situaba al hombre como mero reflejo de la voluntad divina, encerrado en el gran útero, personificado en Dios. Para aquel hombre de la oscuridad no había voluntad propia, la individualidad sería identificada con las prácticas despóticas, con la aceptación de un destino imposible de modificar. En cambio, el pensador francés inaugura una nueva forma de hacer filosofía desde el sujeto pensante, abriendo la individualidad a la historia, a la posibilidad de fundar un método más seguro para el conocimiento sin tener que recurrir ortodoxamente a la palabra revelada. De esta forma, este sistema de

pensamiento ocupa una posición política que refleja un distanciamiento con el sistema hegemónico, pero sin llegar a un desapego total del mismo, ya que el concepto de Dios sigue presente como garantía del buen conocer y la ética que asume que no hay intención maligna en la idea que con la creencia en Dios se intenta engañar a los hombres en la búsqueda del conocimiento. Descartes, más allá de las intenciones de su proyecto filosófico, sigue unido a la cuestión del dualismo, especialmente bajo el dominio platónico, diferenciándose de la perspectiva aristotélica y escolástica que plantea una conjunción armoniosa de materia (cuerpo) y forma (alma), siendo esta segunda la que hace posible la vida de la primera.

Un primer acercamiento a su modelo antropológico permite reconocer una particularidad en su concepción del hombre que lo caracteriza como una máquina. Al contrario de la posición de Aristóteles, para Descartes el cuerpo humano es análogo a un reloj, en cuanto las funciones corporales son producto de la disposición natural de los órganos.[22] Es interesante resaltar esta disposición del pensamiento de Descartes con respecto a su tiempo histórico, especialmente en el hecho de caracterizar al cuerpo como una máquina, en especial, con un reloj. Esto marca la relación entre las condiciones materiales de existencia y las formas de pensamiento, en cuanto ciertas propiedades de la razón técnica influyen como modelo comparativo para las ciencias que intentan comprender al hombre. De aquí surgiría su vocación por las matemáticas y la geometría, en cuanto estas ciencias puedan demostrar la mínima posibilidad de error, enfocando la búsqueda de la verdad hacia posiciones de irrefutabilidad. Con ello, el método científico moderno sienta sus raíces en el pensamiento de Descartes. Para apoyar esta tesis, se introduce aquí una cita que expone claramente la posición del pensador francés:

“Y así como un reloj, hecho de ruedas y pesas, cuando está mal fabricado y no indica bien las horas, no observa menos exactamente las leyes de la naturaleza que cuando satisface completamente el propósito del artífice, así también, si considero el cuerpo del hombre en tanto que es una máquina de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, compuesta de tal manera que, aunque no existiera mente en ella, tuviera los mismos movimientos que ahora en él no proceden de la voluntad, ni por lo tanto de la mente, reconozco fácilmente que si por ejemplo padeciera hidropesía, le sería tan natural sufrir la sequedad de garganta que suele producir en la mente la sensación de sed, y disponer, debido a esa sequedad, los nervios y las demás partes del cuerpo para beber, con lo cual se agravaría su enfermedad, le sería tan natural, digo, como cuando sin padecer tal enfermedad, una sequedad semejante de garganta lo mueve a tomar una bebida que le es provechosa”.[23]



Puede argumentarse que, al igual que Platón, este pensador distingue entre alma y cuerpo, pero enfocándolo desde una perspectiva metafísica relacionada con la filosofía aristotélica, en cuanto concibe al alma y al cuerpo como dos substancias diferentes, con atributos diferentes. El alma se corresponderá con la *res cogitans* y el cuerpo con la *res extensa*, siendo el atributo de la primera el pensamiento y la extensión de ésta para el segundo. Este modelo antropológico no sólo se funda en la concepción del cuerpo humano como una máquina, sino que también es nutrido con la filosofía antigua, la de Platón y la metafísica de cuerpo y alma y la de Aristóteles y su definición de lo que es una substancia. Pero no comulga con el pensamiento aristotélico, sino que se aproxima al pensamiento de Platón, en cuanto reconoce una jerarquía del alma con respecto al cuerpo, de la *res cogitans* en relación con la *res extensa*. Para Descartes, el hombre más allá de ser una máquina es también una cosa pensante ya que se puede dudar de las sensaciones, pero no de lo que se duda. Cuando Descartes considera que no puede dudar de que se piense, es así como se encuentra con la primera certeza, la de *pienso, luego existo*. De esto se deduce que la tesis del “genio maligno” implica que no puede haber una duda sobre el pensar, es decir no se puede dudar que se duda, por lo que se llega a la conclusión de que la existencia pasa necesariamente por el acto de pensar, como mayor valor ontológico.

Resuelto este problema de la existencia, Descartes se enfrenta al problema del cuerpo, del que desea deshacerse, ya que turba al alma para poder acceder al conocimiento a la verdad. Aquí se repite la reflexión platónica de un cuerpo despreciable, un cuerpo que funge como un obstáculo para la verdad, por lo que debe ser rechazado, asumido como carente de valor para conocer la realidad; más allá de que ese cuerpo sea parte de la realidad, será el límite de nuestra existencia, límite y posibilidad de ella. No sólo propone deshacerse del cuerpo, especialmente del uso de los sentidos, sino también construye una concepción del pensar en relación con una acción, fundando la voluntad del hombre en el pensar, en cuanto que considera que, al ser una cosa pensante, *res cogitans*, estaría afirmando, negando, entendiendo, ignorando, queriendo, imaginando, sintiendo. Para incluir aquí una más amplia descripción de esta realidad en el pensamiento de Descartes, se incluye la siguiente cita:

“Ahora cerraré los ojos, me taparé los oídos, dejaré de usar todos los sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o por lo menos, puesto que esto apenas es factible, las tendré por vanas y falsas, y hablando sólo conmigo mismo y examinándome muy profundamente, intentaré conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo. Yo soy una cosa pensante, esto es, una cosa que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; pues, como antes advertí, aunque las cosas que siento o imagino quizá no sean nada fuera de mí, estoy seguro de que los modos de pensar que llamo sensaciones e imaginaciones, en cuanto que sólo son ciertos modos de pensar, están en mí”.[24]

Esta línea de continuación entre la metafísica platónica y la cartesiana no representa una continuidad idéntica, sino un mismo problema asumido desde variantes diversas, pero con conclusiones semejantes. Tanto para Platón como para Descartes el cuerpo debe ser rechazado como obstáculo para conocer la realidad. En Platón se funda un desprecio del cuerpo que lleva a un ejercicio filosófico de acentuar la ascesis, la purificación del alma, mientras que en Descartes se expresa una filosofía próxima a una teoría del conocimiento, de cómo es posible conocer y cuál es el método adecuado para las certezas. En esta misma línea de pensamiento ingresa Leibniz con su teoría de las mónadas, pero diferenciándose de Descartes en cuanto que su metafísica no reconoce al cuerpo como una substancia. Para el filósofo alemán, la substancia o mónada al no tener parte no tiene extensión, tal como refiere a continuación: “[...] como allí donde no hay partes, no hay extensión, forma ni divisibilidad posible, estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza, y, en una palabra, los elementos de las cosas”.[25] Estas consideraciones dualistas continúan expresándose en la filosofía occidental, desde Hegel[26] y su concepción del alma como autodesarrollo de la idea. A continuación, se exaltarán aspectos adicionales de las perspectivas que rescatan al cuerpo desde la filosofía de la antigüedad para continuar este ejercicio hermenéutico-genealógico con la consideración de dos de los principales exponentes de la filosofía moderna, Spinoza y Nietzsche.



La contra-mirada: el rescate del cuerpo

Al haber ya trazado las líneas principales del dualismo alma-cuerpo por las dos figuras principales de la filosofía occidental, Platón y Descartes, aunado a la filosofía de Aristóteles, Leibniz y Hegel, es necesario para la construcción genealógica que se intenta sobre lo corpóreo, exponer una contra-historia de la filosofía que permita expresar una mirada alternativa a la historia oficializada. Muy bien lo define el filósofo francés Onfray, cuando manifiesta que “[...] esta *Contrahistoria de la filosofía* se propone mirar al otro lado del espejo platónico para descubrir paisajes alternativos”. [27] Tal como la considera el filósofo francés, la historia de la filosofía de la antigüedad es una filosofía propiamente platónica, una filosofía de los vencedores que obscurece y oculta las miradas y perspectivas alternativas. De esta forma, se aproxima este trabajo de investigación a la noción caótica de la historia de la filosofía, comprendiéndola al igual que Onfray, no de forma hegeliana, es decir lineal y progresiva, sino principalmente rizomática, sin una sola raíz de donde emerge todo. Esta perspectiva epistemológica anarquista permite nutrir al método genealógico desde los puntos de procedencia y emergencia de discursos y prácticas alternativas a la concepción ascética y purificadora del alma que el platonismo y sus influenciados han establecido.

Se asume el interés filosófico y político de Onfray en su *Contrahistoria de la filosofía*, en cuanto expresa lo siguiente: “[...] yo propongo la historia de una filosofía que no se constituya contra el cuerpo, a pesar de o sin él, sino con el cuerpo”. [28] Esta genealogía recupera la noción de tensión nietzscheana, tomando partido por reconstituir una filosofía en clave hedonista, materialista, corporal, y encarnada a frente a la variante idealista (platónica, cristiana y alemana). La gran diferencia es que, en esta visión alternativa, no hay una línea progresiva que haya sido trazada por los vencedores, sino un conjunto rizomático de discursos y cuerpos de filósofos que llevaron sus ideas hasta la radicalidad de vivirlas, de experimentarlas en el mundo terrenal. La genealogía del cuerpo se construye con los espacios de resistencia, alternativos, de fuga, donde la existencia corporal no sea vista como algo que lamentar, sino la posibilidad y límite para llevar a cabo una vida que valga la pena vivir, una vida netamente filosófica, en donde se puedan construir los cuerpos desde la estética de la existencia, mediante una ética que enfrente al poder y los poderes para hacer de la vida un lugar donde radicalizar la libertad.

Hay que dejar en claro que la filosofía que se enseña en las universidades, en los institutos, en los liceos y demás espacios socioculturales es la filosofía de los vencedores. Los grandes volúmenes de enciclopedias, libros, revistas especializadas y otros son formas de reproducción de la filosofía hegemónica, dejando la labor ardua y a contrapelo de investigadores y centros de investigación que expanden el mapa para abarcar otras miradas, pues pueden ser complementarias a dicha filosofía dominante. Aunado a ello, resulta igualmente importante tener conocimiento sobre las experiencias de grupos sociales que desde sus cuerpos retan creando fugas al sistema normativo, ya sea frente a la heteronormatividad o frente al mundo económico, permitiendo desde la experiencia cotidiana, conformar alternativas a los discursos y prácticas que auspician el ascetismo. Al igual que ocurre con el debate entre la filosofía latinoamericana y la filosofía eurocéntrica, dar cabida a estos discursos alternativos no significa negar a Platón, a Descartes, a Hegel o a otros, sino reconocer con su pensamiento filosófico la realidad de sus contextos, tranzando líneas de continuidad y discontinuidad entre todas las formas para construir el trazado genealógico que corresponde a la coexistencia de pensamientos “dominantes y dominados”. Para este propósito, se comenzará por remarcar que frente al platonismo dominante existieron una serie de filósofos y escuelas que retaban sus proposiciones a este pensamiento con puntos principales que han enriquecido el ámbito de este importante tema. Desde este paso se dará el salto a la filosofía de Spinoza y Nietzsche como precursores de Deleuze y Foucault en cuestiones como el deseo y el poder, para desde allí nutrir la propuesta teórica del *Marxismo Pagano*, la cual gira en torno al desarrollo de una filosofía materialista, hedonista, corporal y encarnada.



El primer acercamiento a los filósofos de la Antigüedad que se caracterizan por expresar un pensamiento alternativo al canon idealista metafísico del platonismo requiere aclarar que el dualismo no nace de Pitágoras o del filósofo ateniense; en ellos asume una nueva configuración, pero tales concepciones son más antiguas, son producto de una compleja relación geográfica y del tránsito de ideas en la Antigüedad, entremezclándose las ideas babilonias, sumerias y egipcias, entre otras.[29] De esta forma, se pierde el sentido de autoridad única en la producción del discurso filosófico, haciéndose presente el concepto de pliegue propuesto por Deleuze[30] en su interpretación de Leibniz, concibiendo al pensamiento filosófico y sus conceptos como superpuestos sobre otros anteriores. Aclarada esta situación, el primer filósofo que se introducirá es Leucipo de Mileto (460-370 a.C.), iniciador de la filosofía hedonista en la antigua Grecia. La filosofía de este pensador milesio se construye desde la pretensión de resumir la realidad a la inmanencia, cerrando el paso a las interpretaciones metafísicas de un mundo más allá del terrenal, constriñendo al alma a lo inmanente y debilitando a los dioses al negar la posibilidad de intervención.

Como buen atomista, establece una dialéctica del movimiento de la realidad entre el *ser* y el *no ser*. El vacío, posibilidad del movimiento, es representado por el *no ser*, mientras que el *ser*, el movimiento, lo hace en ese vacío. Esta tesis atomista materialista constituye un adelanto para las investigaciones científicas modernas acerca de la propiedad de la materia, fundando una epistemología que encuentra la verdad en los fenómenos y no en un fundamento que no es parte del mundo terrenal. Desde esta tesis se avanza hacia una interpretación ética, ya que “[...] la física de los átomos y el materialismo de las partículas desembocan en una ética hedonista, en el advenimiento de una moral de la alegría”. [31] Hay una relación de procuración entre el hedonismo (el placer como sumo bien) y el eudemonismo (la necesidad de apuntar hacia la felicidad). Ambas categorías no son idénticas, ya que el placer puede procurar la felicidad, pero lo hace anulando la conciencia de sí, mientras que el eudemonismo tiene conciencia de su estado. La felicidad se encuentra antes o después del placer, en cuanto se tiene conciencia de la cercanía de un sentimiento de gozo o luego de haber ocurrido, con la finalidad de que los cuerpos encuentren un caudal de serenidad o de paz. Esta filosofía, la de Leucipo, se inscribe en la lista de las filosofías alternativas, hedonistas, materialistas, corporales, que apuntan a establecer en el presente un estado de serenidad, de calma, de placer y felicidad, mediante un ejercicio filosófico y de contacto interpersonal entre discípulos y maestros.

Otro de los filósofos hedonista-materialistas opuesto al canon platónico es Demócrito, quien tuviera contactos con la filosofía no occidental y a quien la historización de la filosofía por parte de los vencedores asumió como un presocrático, lo que es falso, dado que él mismo haya sido contemporáneo con Platón. Sus desarrollos filosóficos no solamente ofrecen fundamento a la realidad inmanente, opuesta al platonismo, sino que también desarrolló una teoría del conocimiento, una teología crítica de la voluntad de los dioses y una ética hedonista. Demócrito continúa por la

línea atomista planteada por Leucipo, asumiendo que los átomos son la mínima expresión de la realidad inmanente, moviéndose en el vacío, en el *no ser*. Esta tesis también la expone Onfray cuando sostiene que: “Demócrito no cree en otra cosa que en los átomos y en el vacío, despidе suavemente a los dioses y luego deja lugar expedito para los hombres, celebra la realidad concreta inmanente e incita a una existencia gozosa”. [32] Hay en la filosofía de este atomista una clara orientación materialista, constituyéndose en una antítesis de la filosofía de Platón, quien en sus vastos diálogos no nombra a Demócrito ni una sola vez y, menos aún, escribe cualquier discusión o debate entre ellos. Como forma de resumen del antagonismo entre Leucipo y Platón, Onfray dice lo siguiente:

“Contra el cuerpo esquizofrénico que surgió del pitagorismo, Demócrito afirma la integridad del único bien del que disponemos: nada de alma separada del cuerpo, nada de descrédito de la carne y valorización del cuerpo, nada de descrédito de la carne y de valorización del espíritu, nada de inmaterialidad prisionera en lo inmaterial, cerrada, clausurada, cercada en la carne, nada de principio que nos una a lo divino, al mundo celestial, en oposición a otro que nos liga a una trivial terrenalidad, nada de inmortalidad asociada a lo divino contra mortalidad sensible, sino sólo un ente construido por átomos y digno en tanto tal”. [33]

Esta revisión que expone el antagonismo entre la filosofía de Platón y de Leucipo, hace visible las nociones que se sostienen acerca del cuerpo. Para el ateniense el cuerpo es rechazado, constituyendo un obstáculo para el conocimiento de la verdad, mientras que para Demócrito el cuerpo es valorado como contacto con lo terreno, resaltando tres aspectos claves de su filosofía: una teoría del conocimiento en clave perspectivista o relativista, la indiferencia con respecto a los dioses y, por último, la dialéctica de los deseos. En cuanto a la primera característica, comparte con Leucipo la noción de que la verdad y el conocimiento se encuentran en la inmanencia de la realidad. De aquí se desprende su indiferencia hacia los dioses, colocando a los fenómenos como parte de la casuística de la vida. En cuanto a la dialéctica del deseo, Demócrito se aproxima al pensamiento estoico de negación de aquello que turba la serenidad y felicidad de los hombres, planteando un buen uso del placer, orientado hacia el gozo y la autonomía. Es aquí donde se hace manifiesta la risa de Demócrito, como expresión de una clara afirmación del cuerpo como lugar que hace posible la existencia y el gozo por el placer, en vías de la construcción de la autonomía.



TITIAN, "BACCHANAL OF THE ANDRIANS" (1523-1526)

Siguiendo la misma línea hedonista, Hiparco se presenta como un filósofo alternativo a la propuesta platónica, recurriendo a explorar una filosofía del presente, ajena a toda especulación de un mundo metafísico donde las esencias recaen en las ideas. El presente, materia propia de una filosofía de la vida cotidiana, hace ver que él mismo está atravesado por la condición de precariedad, un presente donde es posible desplegar la felicidad, aceptando aquellas cuestiones que propician el bien, el gozo y el placer. Ésta es una tesis muy en sintonía con el estoicismo, no hay que preocuparse de lo negativo que no nos ha llegado todavía, ya que se debe gozar de la calma y la paz del presente. Esta filosofía contiene un sentido práctico y utilitario para la vida, puesto que se centra en rechazar aquello que no tiene influencias directas sobre la vida presente, sobre la precariedad y la contingencia de la cotidianidad, abriendo los ojos a una existencia signada por el bien, la calma y la paz. Esto supone alegrarse de lo que se tiene en el presente, de la salud, y demás cuestiones positivas. Un resumen de estas ideas lo ofrece Onfray con la cita siguiente:

“Amar lo que acontece; no perderse en el pasado ni en el futuro; disfrutar del instante presente; transformar lo negativo en ocasión de positividad; evitar la visión egocéntrica del mundo y de las cosas; comparar el dolor propio con el de los demás. Y a esto agregar la práctica de la filosofía como ocasión de purificación, de sabiduría y de reconciliación de uno consigo mismo, con los otros y con el mundo. Si nos ocupamos del esplendor de la filosofía, alejamos la trivialidad del mundo a una distancia útil y necesaria para crear una vida feliz y alegre”.[34]

Anaxarco, el filósofo bienaventurado, fue un pensador que se enfrentaba a la autoridad y los poderosos, girando sobre su persona la supuesta anécdota que se cortó su lengua y se la escupió al tirano de Chipre. Su filosofía eudemonista se sitúa dentro del margen de las filosofías que se han expuesto anteriormente, a favor de una ética solar, del rechazo y negativa a las preocupaciones pequeñas y mezquinas, a buscar en la cotidianidad espacios ajenos a la preocupación de la mayoría.

Estos cuatro filósofos antes mencionados, Leucipo, Demócrito, Hiparco y Anaxarco son expresión de un modo de explicación de la realidad opuesta a la doctrina platónica y pitagórica, rechazando la jerarquía del alma con respecto al cuerpo, liberando la inmanencia de la trascendencia, para desde allí plantarse con una filosofía que se ha centrado en el cuerpo, en cuanto él mismo es posibilidad y límite de la existencia. El placer y la felicidad son dos puntos claves de estas filosofías orientadas hacia la búsqueda de la calma, de la paz, de la no turbación, en función de ejercitar una filosofía práctica, utilitaria, sin recurrir a grandes sistemas metafísicos o a una ontología compleja que fundará la realidad en el más allá. Es por ello por lo que aportan para la genealogía del cuerpo una mirada a contracorriente, una propuesta práctica y filosófica de lo que puede hacer un cuerpo, de lo que podemos esperar de él.

Aristipo de Cirene, el filósofo del perfume y de la falda, es una invitación a pensar a contracorriente de los géneros normativizados, de los roles naturalizados y de las concepciones que hacen del hombre algo ajeno a la animalidad. Este filósofo provoca las conveniencias naturalizadas, la tradición y cualquier otra estepa de conservadurismo mediante la teatralización, la puesta en escena de una identidad no compatible con la normatividad. El perfume es un volver al cuerpo, a sus órganos, a sus sentidos, a un devenir animal. A diferencia de Epicuro, el placer para Aristipo se relaciona con una perspectiva positiva del mismo, un placer solar, cinético y dinámico. Mientras que para Epicuro la cuestión del placer tiene una apreciación más cercana al ascetismo que al júbilo, para el cirenaico el placer se encuentra en relación con un método: “[...] mantenerse a distancia prudencial, lejos de los excesos, rechazar los extremos y encontrar la felicidad en una práctica mesurada de los placeres”. [35] Aristipo puede ser leído como un

filósofo libertario, no en el sentido romántico y moderno, sino en cuanto expresa la libertad como lo superior, sin poner nada delante de ella. Este filósofo travestido, perfumado, animal, placentero, hedonista, es la marca antitética del ejemplo de filósofo que Platón deseaba y tomaba como tipo ideal, un filósofo que emprendiera el ascetismo y la purificación del alma como preparación para la libertad de ella con respecto al cuerpo, es decir, la muerte.



Junto a los cirenaicos, los cínicos y entre ellos su principal exponente, Diógenes, se presenta una aversión hacia el platonismo, reflejando la metáfora de la linterna como búsqueda fracasada del hombre platónico, por lo que al fallar termina iluminando a las singularidades y particularidades de la sociedad griega de aquel entonces. En forma análoga, la interpretación de Alzuru con respecto al papel de la filosofía en la Antigüedad marca una comparación, ya que para el filósofo venezolano:

“La filosofía transitaba en la calle. La intemperie era su hábitat. Moraba al lado de las frutas y las verduras, era parte del mercado. Gozaba de las transacciones simbólicas y amorosas. En ella habitaban las fracturas, la contrariedad, los desacuerdos, las negociaciones, la tragedia, la metáfora y los conceptos fugaces.[36]

La búsqueda fracasada del hombre platónico por Diógenes y el encuentro de las particularidades y singularidades, hace alusión al papel de la filosofía en la intemperie, como transacción, como acuerdo, negociación y desacuerdo, como una experiencia cotidiana. Inscribirse en la filosofía de Diógenes es llevar al máximo las pretensiones provocativas de Aristipo, ya que este cínico hace alarde de su conducta que golpea, como lo hace el mazo a una pared agrietada, derrumbando las convencionalidades y las tradiciones.

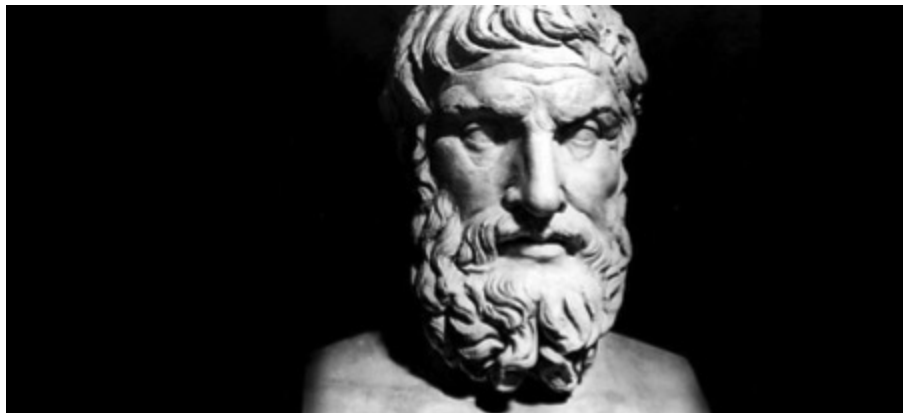
Se puede ubicar en Diógenes un principio filosófico para el individualismo libertario de los siglos XIX y XX, tal como ocurre con Spooner, Tucker, Stirner y otros filósofos y pensadores que exaltan la individualidad y su libertad con respecto a la sociedad. Para Diógenes, la felicidad está ubicada en la soledad, en aquel cuerpo ajeno a las relaciones interpersonales, cuerpos que se resisten a fluir con el conjunto de la sociedad y sus convencionalidades. La filosofía de Diógenes se ubica en un camino azotado por la cuestión del ser y del tener, de los buenos placeres y de los malos placeres, de las prácticas ascéticas que no están en función de despreciar al cuerpo, de vengarse de él, sino en función de que su hedonismo necesitado de sujetos fuertes y no débiles. Para el cínico no hay un cuerpo y un alma

por separados, sino una reconciliación, por lo que influir en uno significa influir en el otro. Hay una búsqueda de dominio de sí, un gobierno de sí, posibilitado por una eidética de ciertos placeres, rechazando los malos (riqueza, matrimonio, procreación, fama, etc.) y aceptando los buenos (serenidad, paz del alma, alegría, etc.).

Siguiendo este mismo camino se encuentran tres filósofos hedonistas como Filebo, Eudoxio, quien fuera discípulo de Platón, pero orientado hacia el hedonismo, y Pródico. Estos tres filósofos siguen transitando por los vericuetos de la filosofía hedonista y alternativa al canon platónico, pero es en Epicuro donde el hedonismo va a encontrar un caudal mucho más profundo para establecer eidética de los placeres y el desarrollo de una vida “que valga la pena vivirla”. En primera instancia, Epicuro tiene el mismo proyecto filosófico que Nietzsche, filosofar desde el cuerpo y objetar a la filosofía platónica, en virtud de valorar lo terrenal, la realidad encarnada. Epicuro funda una escuela denominada *El Jardín*, donde construye una sociedad intelectual y de convivencia frente a una sociedad ateniense en pleno derrumbe, por lo que propondrá la construcción de sí mismo frente a la desintegración del mundo. En cuanto a su filosofía del cuerpo, Epicuro propone filosofar desde el cuerpo, pensar desde allí, negando toda forma de hipostasiar los dualismos de la filosofía anterior a su existencia, tales como la noción de cuerpo-alma. En relación con esta temática Lledó propone lo siguiente:

“Si efectivamente se reduce la información intelectual al más acá y se rechaza toda forma de trascendencia que tenga relación alguna con el hombre, hay que construir una nueva antropología, asentadas en bases distintas. El cuerpo es, pues, el momento central de la aquenedad, del ser aquí, y de él ha de partir esa ‘antropología buscada’”.[37]

Lledó, en su interpretación de la filosofía de Epicuro, sostiene que el placer como noción de bien está centrado en “[...] la existencia misma, la vida misma y cuyo soporte esencial es la estructura corporal”.[38] Para hacer una filosofía de los placeres, es necesario reconocer el soporte esencial, la estructura corporal, por lo que la propuesta de filosofar desde el cuerpo cobra un sentido amplio y permite tener al cuerpo como eje central de la filosofía de Epicuro. A diferencia de Aristipo, el hedonismo epicureista era un hedonismo ascético, una filosofía terapéutica del cuerpo y del alma. En la filosofía de Epicuro no hay miedo a la muerte, como la hay en la filosofía de Platón, porque el alma en el filósofo ateniense debe liberarse con la muerte, pero para ello debe pasar por un proceso de ascetismo y purificación como una preparación para el evento de la liberación. Epicuro plantea perder el miedo a la muerte, sobre lo cual Onfray, en tal interpretación manifiesta que “[...] la muerte no afecta a los vivos, para quienes todavía no existe, ni a los muertos, para quienes ya no existe”.[39]



Esta misma filosofía hedonista no se agota en el pensamiento de Epicuro, ya que hay experiencias como la de Filodemo de Gadara, la de Lucrecio o la de Diógenes de Enoanda, donde la cuestión del placer sigue transitando las grietas provocadas por el pensar a contracorriente de la historia oficializada de la filosofía. Pero es ya necesario hacer un salto histórico a la filosofía de Spinoza y Nietzsche, quienes son también el fundamento filosófico en cuestiones del cuerpo, las afecciones y el poder para la filosofía de Foucault, Deleuze y Guattari. Este balance histórico para la genealogía del cuerpo permitió verificar que a contracorriente de la doctrina platónica existe una filosofía que pone al cuerpo como centro del filosofar. La cuestión del cuerpo en Spinoza y Nietzsche responde a su contexto histórico, pero es también una respuesta a este dualismo que no nace en Platón o Pitágoras, sino que se remonta mucho más atrás, desde cosmovisiones del mundo ajenas al eje occidental.

Bibliografía

1. Alzuru, Jonatan, *Boceto para una estética del vivir*, Bid & Co, Venezuela, 2009.
2. Bellahcène, Driss, *Elogio de la discontinuidad. Michel Foucault o la apertura de la historia a la verdad*, El Perro y la Rana, Caracas, 2007.
3. Deleuze, Gilles, *El pliegue: Leibniz y el Barroco*, Paidós Ibérica, Madrid 1989.
4. Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1997.
5. Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
6. Hegel, Georg, *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.
7. Lanz, Rigoberto, *La Deriva Posmoderna del Sujeto. Para una Semiótica del Poder*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Venezuela, 1998.
8. Leibniz, Gottfried, *La monadología*, Angulo, Madrid, 1889.
9. Lledó, Emilio, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid, 2003.
10. Marzano, Michela, *La filosofía del cuerpo*, Presses Universitaires de France, París, 2007.
11. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
12. _____, *La Gaya Ciencia*, Akal, Madrid, 1999.
13. _____, *Así hablaba Zaratustra*, Edaf, Madrid, 1998.
14. _____, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
15. Onfray, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad. Contra-historia de la filosofía, I*, Anagrama, Barcelona, 2007.
16. Platón, *Obras completas. Diálogos: Fedón, Gorgias, El Banquete. Tomo 5*, Medina y Navarro, Madrid, 1871.

Notas

[1] Cfr. Foucault, *Microfísica del poder*.

[2] Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

[3] *Ibid.*, p. 20.

[4] Foucault., *op. cit.*, p. 6.

[5] *Ibid.*, p. 8.

[6] *Ibid.*, p. 10.

[7] *Ibid.*, p. 11.

[8] Nietzsche, *op. cit.*, p. 23.

[9] Nietzsche, *La Gaya Ciencia*.

[10] Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

[11] Foucault, *op. cit.*, p. 15.

[12] Bellahcène, *Elogio de la discontinuidad. Michel Foucault o la apertura de la historia a la verdad*.

[13] *Ibid.*, p. 109.

- [14] Lanz, *La deriva posmoderna del sujeto*.
- [15] Marzano, *La filosofía del cuerpo*.
- [16] *Ibid.*, p. 7.
- [17] Platón, *Obras completas. Diálogos: Fedón, Gorgias, El Banquete. Tomo 5*.
- [18] *Ibid.*, p. 35.
- [19] Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra, ed. cit.*, p. 46
- [20] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*.
- [21] Platón, *op. cit.* p. 11.
- [22] Marzana, *op. cit.*, p.8
- [23] Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, p. 77.
- [24] *Ibid.*, p. 31.
- [25] Leibniz, *La monadología. ed. cit.*, p.9
- [26] Hegel, *La fenomenología del espíritu*.
- [27] Onfray, *Contrahistoria de la filosofía, ed. cit.*, p. 21.
- [28] *Ibid.*, p. 26.
- [29] *Ibid.*, p. 44.
- [30] Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el Barroco*.
- [31] Onfray, *op. cit.*, p. 49.
- [32] Onfray, *op. cit.*, p. 57.
- [33] *Ibid.*, pp. 66-67.
- [34] *Ibid.*, p. 82.
- [35] *Ibid.*, p. 120.
- [36] Alzuru, *Boceto para una estética del vivir, ed. cit.*, p.24.
- [37] Lledó, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad, ed. cit.*, p.84.
- [38] *Ibid.*, p. 111.
- [39] Onfray, *op. cit.*, p. 187.

290

VECES COMPARTIDO



Comparte (<https://www.facebook.com/sharer.php?u=https%3A%2F%2Frevista.reflexionesmarginales.com%2Fel-rescate-del-cuerpo-frente-al-dualismo-antropologico-en-la-filosofia-antigua%2F>)



Tuitea (<https://twitter.com/intent/tweet?text=El%20rescate%20del%20cuerpo%20frente%20al%20dualismo%20antropol%C3%B3gico%20rescate-del-cuerpo-frente-al-dualismo-antropologico-en-la-filosofia-antigua/>)

TAGS : CUERPO ([HTTPS://REVISTA.REFLEXIONESMARGINALES.COM/ETIQUETAS/CUERPO/](https://revista.reflexionesmarginales.com/etiquetas/cuerpo/)), GENEALOGÍA ([HTTPS://REVISTA.REFLEXIONESMARGINALES.COM/ETIQUETAS/GENEALOGIA/](https://revista.reflexionesmarginales.com/etiquetas/genealogia/)), HERMENÉUTICA ([HTTPS://REVISTA.REFLEXIONESMARGINALES.COM/ETIQUETAS/HERMENEUTICA/](https://revista.reflexionesmarginales.com/etiquetas/hermeneutica/)), PLATONISMO ([HTTPS://REVISTA.REFLEXIONESMARGINALES.COM/ETIQUETAS/PLATONISMO/](https://revista.reflexionesmarginales.com/etiquetas/platonismo/))

SIGUIENTE ARTÍCULO

“Señora puta”: Utopía y espacios otros de la prostitución trans

(<https://revista.reflexionesmarginales.com/senora-puta-utopia-y-espacios-otros-de-la-prostitucion-trans/>)

...

ARTÍCULO ANTERIOR

Gerda Walther: el gran olvido de la fenomenología de lo social

(<https://revista.reflexionesmarginales.com/gerda-walther-el-gran-olvido-de-la-fenomenologia-de-lo-social/>)



(<https://revista.reflexionesmarginales.com/author/danielsicerone/>)

Daniel Sicerone

([Https://Revista.Reflexionesmarginales.Com/Author/Danielsicerone/](https://Revista.Reflexionesmarginales.Com/Author/Danielsicerone/))

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, Venezuela. Actualmente es maestrante del Posgrado en Filosofía de la Universidad del Zulia, Venezuela. Su tesis de pregrado se denominó

“El marxismo latinoamericano como proyecto emancipador desde la interpretación de las categorías gramscianas”. Actualmente esta trabajando la filosofía del cuerpo, analizando aportes de Foucault, Deleuze, Guattari, Maffesoli y Marx. Tiene una participación en un congreso estudiantil con una ponencia acerca de la centralidad de la praxis en la filosofía de Marx. Participará en un congreso sobre comunicación con una ponencia acerca de la ideología en los medios públicos venezolanos. Además imparte clases sobre posmodernismo y ciencias sociales, filosofía latinoamericana y Nietzsche, entre otros.

✉ (<mailto:daniel.sicerone@hotmail.com>)

ARTÍCULOS RELACIONADOS

AILÉN CIRULLI ([HTTPS://REVISTA.REF...](https://revista.reflexionesmarginales.com/author/ailen-cirulli/))



(<https://revista.reflexionesmarginales.com/author/ailen-cirulli/>)

SALVADOR SOLÍS CASTRO ([HTTPS://...](https://revista.reflexionesmarginales.com/author/salvador-solis-castro/))



(<https://revista.reflexionesmarginales.com/author/salvador-solis-castro/>)

RAÚL JORGE ALBERTO RODRÍGUEZ G...



(https://revista.reflexionesmarginales.com/author/raul-jorge-alberto-rodriguez-g...)