

NIETZSCHE Y EL CUERPO

Mg. Daniel Sicerone
Universidad Católica Cecilio Acosta
daniel.sicerone@hotmail.com / dsicerone@unica.edu.ve

INTRODUCCIÓN

¿Qué decir de Nietzsche? ¿Qué no poder hablar sobre un cuerpo frágil, un cuerpo enfermo, deprimido, y desaparecido a los cincuenta y cinco años de edad? Ese cuerpo que experimentó en sus afecciones la precariedad de la existencia humana, fue uno de los mayores filósofos que ha hecho una filosofía del cuerpo, pero no un sistema filosófico. He aquí una gran característica de su proceder, como la tuvo el viejo Heráclito, filósofo del fuego, de quien sólo ha quedado para el presente una variedad de aforismos. Esta sistematización del proceder filosófico no significa debilidad frente a los grandes sistemas como el de Platón, Kant, Hegel, por sólo mencionar algunos, sino que expresa que la filosofía puede tomar una perspectiva corporal, una escritura desde el sufrimiento de las afecciones, como arropada por el transcurrir de las pasiones, como emergencia de las pulsiones que se niegan a callar su voz, y necesitan expresarse, así sea bajo pocas palabras. Es Nietzsche uno de los últimos aforistas, un cuerpo que enciende las conciencias, y no para calentarlas frente al invierno existencial, sino para volverla ceniza, acabar con cualquier certeza que no provenga de un largo discurrir, de una batalla, de una tensión creativa.

Dar cuenta de la filosofía del cuerpo en Nietzsche no se trata de profundizar sobre el conjunto de su obra, lo cual sería una empresa que llevaría al fracaso, ya que tal como se manifestó antes, no hay un sistema, e intentar fundar uno sobre su perspectiva sería ir contra el propio Nietzsche. Por ello, se asume una perspectiva propia en el autor, en cuanto en el libro *Así hablaba Zaratustra* expuso unas ideas acerca de la problemática del dualismo. Pero para ello es necesario volver sobre su cuerpo, hacerlo presente, para que él vuelva desde donde pueda encontrarse y hable por sí mismo. Luego de exponer a Nietzsche en su propia piel, en sus vericuetos cotidianos, se necesita pasar a su crítica de la metafísica, a su ruptura radical con el pensamiento platónico-cristiano. No se trata de hacer

apología y menos rendirle un tributo, se trata de contextualizarlo, como también mostrar en él que no se necesita vivir al borde, en los límites, para limar la realidad. Se podría decir que su existencia corporal fue más bien discreta, no se trató de hacer un cuerpo muy visible para su época, aunque sus ideas han forjado una grieta desde donde la metafísica, las linealidades históricas y la moral del bien y del mal han sido trituradas por una fiera que no necesita gritar ni demostrar gran violencia, ya que desde su pluma, desde su poética, rehace al mundo, rehaciéndose a sí mismo. Hay un contexto que no puede quedar mudo, un pasado que no puede ocultarse bajo la alfombra del presente, y es allí donde Nietzsche ha nadado, donde ha recorrido los grandes problemas de la filosofía para volver sobre problemas muy concretos, bajados a tierra, a las problemáticas cotidianas, como es la cuestión del cuerpo y la moral.

INMANENCIA Y CRÍTICA A LA METAFÍSICA

Nietzsche nace el 15 de octubre de 1844 en la región de Turingia, anexado a Prusia, fallece en 1990, el 25 de agosto hacia el mediodía, en Weimar. ¿Qué se puede rescatar de su vida? ¿La tragedia? ¿La muerte temprana de su padre y de su hermano? ¿Qué es sino la tragedia parte de la vida? Frente a los soñadores de la esperanza, los narcotizados por un mañana mejor, olvidan que la vida es tensión, que la vida es tragedia, contingencia e incertidumbre. Nietzsche posee en sus primeros trabajos filosóficos una mirada estética, una confluencia de trabajo de filología y pertinencia filosófica, exaltando, dentro del modelo de tensión, dos figuras que han sido representadas por los griegos como sus dioses. Se trata de Apolo y Dionisos. Ambas representaciones que se encuentran en tensión, en batalla, en una especie de lucha por encontrar espacios en la vida donde poder desplegarse. Muy en claro lo deja sentado Nietzsche cuando sostiene que “el hombre, de hecho, alcanza el gozo de la existencia en dos estados, en el *sueño* y en la *embriaguez*.”¹ La representación de lo onírico recae en Apolo, en el Dios de todo lo bello, de la medida, de la juventud y de las apariencias. Pero es en Dionisos donde se quiebra esa débil apariencia, ya que:

Dos son ante todo las fuerzas que elevan al hombre natural ingenuo hasta el olvido de sí propio de la embriaguez: el impulso de la primavera y la bebida narcótica. Sus efectos se simbolizan en la figura de Dionisos. El *principium individuationis* se quiebra en ambos estados, lo subjetivo desaparece por completo ante la impetuosa fuerza de lo humano en general, de lo natural-universal. Las fiestas de Dionisos no sólo sellan la alianza del hombre con el

hombre, sino que reconcilian también al hombre con la naturaleza. La tierra ofrece libremente sus dones, los animales salvajes se aproximan amistosamente, el carro coronado de flores de Dionisos es tirado por tigres y panteras. Todas las divisiones sociales, que la necesidad y el árbitro han establecido entre los hombres, desaparecen. El esclavo se convierte en hombre libre. El hombre más noble y el más bajo se reúnen en el mismo coro de Baco.ⁱⁱ

En este estudio sobre el significado de la tragedia en la antigüedad griega se exaltan estas dos figuras que corresponden al gozo de la existencia, siendo la representación de Apolo aquella que simboliza el sueño, las artes, la belleza, es decir, aquello que no consiste en disrupción del orden. Y por otro lado la embriaguez dionisiaca, multiplicidad por excelencia, corruptora de las divisiones sociales. Tanto el esclavo como el hombre libre se permiten convivir como un cuerpo más potente, en cuanto son parte del festín dionisiaco, en cuanto y en tanto se rompe el principio de individualización. Esta perspectiva estética del joven Nietzsche, la cual le permitió ingresar al mundo académico, permite reconocer en ella la importancia de la multiplicidad, de la diferencia, y de la ruptura en el pensador prusiano; cuestión clave para su ética inmoral, su método genealógico, y la constante lucha contra la pretensión de desapegarse de lo terrenal, ya que el estado dionisiaco es una alianza de reconciliación, entre el hombre con el hombre y con la naturaleza.

Se reconocerá a Nietzsche como un filósofo libertario, utilizando este término muy alejado de las pretensiones romanticistas del siglo diecinueve. Se lo considerará libertario como sinónimo de anarquista individualista, sin responder a ninguna escuela de filosofía, como tampoco a una ideología política en específica. Resultan incongruentes aquellas afirmaciones que buscan un Nietzsche anti-semita, un Nietzsche que desee la opresión, un filósofo de los poderosos, como también lo son las pretensiones de encontrar en él un amigo de la compasión. Nietzsche está en la realidad, pero es contra las formas de opresión contra quien filósofa, contra el Estado, contra la religión, contra la política, contra la explotación, contra el mercantilismo. Muy a contrapelo de las lecturas infantiles, o de aquellos débiles de espíritu que necesitan encontrar enemigos para demostrar su victimización, Nietzsche en su obra *Aurora* expresa una crítica al trabajo como herramienta que niega la independencia y la individualidad: En una línea muy cercana a Marx, dispone lo siguiente: “y es que el trabajo consume la fuerza nerviosa en dimensiones extraordinarias

y saca esa fuerza a la reflexión, a la meditación, a los ensueños, al amor y al odio; nos pone siempre ante los ojos un fin insignificante y brinda satisfacciones fáciles y regulares.”ⁱⁱⁱ Esto no significa encontrar un Nietzsche marxista, aliado a las luchas por la emancipación del trabajo con respecto al capital, sino una crítica ferviente a aquellas formas en las cuales su sociedad asfixiaba la individualidad. Como también lo haría con la cultura de los comerciantes, criticando su espíritu de valoración de la ciencia y las artes, advirtiendo ante los profetas comerciantes que “yo tengo poca fe en estos profetas. Por decirlo con palabras de Horacio: *Credat Udaeus A pella.*”^{iv}

Se podría auspiciar a Nietzsche como un filósofo que piensa contra cualquier escenificación metafísica que funcione como una providencia, y es desde allí donde podría darse una lectura más próxima, alejada de toda cercanía al nacional-socialismo, al liberalismo burgués o al socialismo marxista. El Estado, el mercado, la prensa, y demás entes de la sociedad que se asumen como entes metafísicos que funcionan como la providencia, diciendo lo que se debe y no hacer, lo posible y aquello que no, es contra ellos que martilla Nietzsche. Y lo característico es que no lo hace soñando con una sociedad mejor, no lo realiza en beneficio de un grupo social en específico, sino desde la inmanencia del presente, de la construcción efímera de herramientas que le permitan desnudar la realidad, y acertar un golpe definitivo a aquellos entes metafísicos. Por ello la insistencia en el método genealógico, en cuanto “todo lo que pervive durante mucho tiempo se ha cargado poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que en su origen fuera una sin razón”^v Esta lectura de Nietzsche la profundizamos con el prólogo de la obra citada, donde expone el sentido que se le está dando a la presente lectura, es decir, anti-metafísica, contra las pretensiones de naturalizar las jerarquías, es decir las relaciones de fuerza. Por ello Nietzsche expone lo siguiente:

No queremos volver a lo que consideramos superado y caduco, a lo que no juzgamos digno de crédito, ya sea Dios, la virtud, la verdad, la justicia, el amor al prójimo, etc.; no queremos seguir un camino engañoso que nos lleve otra vez a la vieja moral. Sentimos un odio profundo hacia todo lo que hay en nosotros, que trata de acercarnos a eso, y servir de mediador entre ellos y nosotros; somos enemigos de todas las clases de fe y de Cristianismo que subsisten hoy día; enemigos de todo romanticismo y de todo espíritu patrioter; enemigos también, en cuanto artistas, del refinamiento artístico, de la falta de conciencia artística que supone el tratar de inducirnos a que debamos adorar aquello en lo

que ya no creemos; enemigos, en suma, del afeminamiento europeo (o del idealismo si se prefiere) que tiende eternamente hacia las alturas, y que, por eso mismo, rebaja eternamente.^{vi}

Nietzsche fue un crítico furibundo de la metafísica tradicional, identificándola con el platonismo y el idealismo. Lo crítico de la posición del filósofo prusiano tiene que ver con la división entre dos mundos, el mundo sensible y el mundo supra-sensible, y la jerarquía que hay en esta esquematización, subordinándose el primero al segundo. Esto fue lo que instauró Platón, teniendo el territorio preparado por la crítica socrática a la tragedia, concibiendo el mundo del más allá como el verdadero, el de la trascendencia, mientras que el mundo inmanente, era el mundo de las corrupciones, de lo cambiante, y por tanto no podría corresponderse con la verdad. De esta forma, el pensamiento de Nietzsche está inscrito en la crítica a la metafísica tradicional, aunque según el trabajo de investigación de Bedin^{vii} hay dos posturas que encierran al filósofo del poder como de ruptura de la metafísica (Cragolini, Vattimo y Deleuze) y quienes lo ven como su última expresión (Heidegger, Cruz Velez y Fink). Más allá del interesante debate sobre si Nietzsche representa una ruptura de la metafísica o puede ser interpretado como parte de aquella, lo que se desarrollará en la presente investigación es la intención crítica hacia ella por parte del filósofo, especialmente con la noción de la muerte de Dios y la crítica a la moral, para poder desde allí tener mayores herramientas para desarrollar su filosofía del cuerpo.

Es en *La Gaya Ciencia* donde Nietzsche expone el sentido y significado de su crítica a la metafísica utilizando la famosa frase de que Dios ha muerto. Es en ese aforismo, denominado *como está nuestra alegría* donde va a exponerlo como un gran acontecimiento, haciendo alarde de la importancia que tiene tal situación, dentro del marco de su desprecio hacia la metafísica tradicional. ¿Esto representa una perspectiva teológica o una incumbencia en tal área? Para nada, Nietzsche no ha pretendido y nunca ha desarrollado una teología, ya que su crítica a la religión siempre ha sido dirigida en cuanto dicha institución ha forjado las estructuras morales del bien y del mal, basadas en una pretensión del “tú debes”. Dios no será usado en el sentido de identificarlo con el Dios del cristianismo, limitado en dicha figura, sino que la crítica la incluye y la supera, va más allá de eso, hacia las pretensiones de fundamentar en un ente metafísico, es decir, en el mundo

de lo supra-sensible, la cuestiones del mundo sensible, donde la cotidianeidad se hace expresa. Por ello, esta crítica a Dios es una crítica a la metafísica, a la fundamentación de la realidad en un único ente, quien no pertenece al mundo sensible, sino que es creación de los hombres, es mera abstracción. Por ello Nietzsche sentencia lo siguiente:

El más grande de los acontecimientos recientes –que “Dios ha muerto”, que la creencia en el Dios cristiano se ha descreditado- empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. A los pocos, por lo menos, cuya mirada, cuya *susplicacia* en la mirada, es lo suficientemente aguda y sutil para este espectáculo, les parece que se hubiera puesto algún sol, que alguna inveterada y profunda confianza se hubiera trocado en duda: nuestro viejo mundo se les aparecerá forzosamente cada día más vespertino, más receloso, más extraño, “más viejo”. Pero se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de los muchos como para que pueda decirse que la noticia de ello ya ha llegado; y menos aún que muchos sepan lo que en efecto resultará de ello –y cuántas cosas, una vez socavada esa fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella: por ejemplo, nuestra moral europea.^{viii}

Esta extensa cita dice muchas cosas por sí misma, pero es necesario ordenarlas para empalmarla con otro aforismo de Nietzsche para su complemento. En primera instancia, el filósofo prusiano evoca como identificación a la muerte de Dios con un gran acontecimiento, y de los recientes para su época. Que sea un acontecimiento, y de importancia, marca una situación de relevancia que no debe dejarse escapar ni dejar de prestar atención. Este acontecimiento es tan grande que se aleja de la comprensión de la mayoría de las personas, quienes son ajenos a dicha noticia y más con respecto a sus consecuencias. Es un acontecimiento que sucedió, pero que es de difícil comprensión. Es por ello que ha provocado una sombra, la existencia sin referencia al objeto, ya que ha muerto, por lo que es un fantasma, una mera proyección. Es a esta sombra, a este fantasma, que las mayorías todavía siguen admirando. Es aquí donde se complementa con el aforismo de *nuevas luchas*, donde no sólo se explica que no sólo se trata del Dios cristiano, sino también del sentido de la sombra. A ello Nietzsche dirá lo siguiente: “Después de la muerte de Buda, se mostró aún durante siglos, en una cueva, una sombra –una sombra colosal y pavorosa. Dios ha muerto: pero, siendo los hombres lo que son, habrá acaso aún por espacios de milenios cuevas donde se muestre su sombra. – ¡Y nosotros –tendremos que vencer a su sombra!”^{ix}

Dios ha muerto pero sigue proyectándose su sombra, contra la que hay que luchar. Dios no es ni más ni menos que la concepción metafísica que pretende abstraer y fundamentar la realidad moral en las categorías de bien y de mal. Es la misma crítica que ha realizado Spinoza en su filosofía de la inmanencia, en cuanto la ética no deviene en una moral, no pretende buscar y encontrar fundamentos que determinen el deber ser, lo que es considerado dentro de la esfera del bien, y aquello que no, es decir, que sea parte del mal. He aquí la grandeza del pensamiento nietzscheano, de una ética que se adelanta a las advertencias posmodernas de las totalizaciones, de los sistemas cerrados de pensamiento que creen decir la verdad en razón del despliegue de un ente metafísico que lo dotara de súper poderes. Es con el martillo de Nietzsche que estas ideas van a encontrar su fin, pero sin que la mayoría logre comprenderlo. En esta incompreensión es donde se encuentra lo adelantado de la sentencia de Nietzsche, un pensamiento para pocos: “la obra que yo emprendí no es apta para todos”^x Esta filosofía no es para todos porque es destructora de la moral, ingresa por ciertas grietas para desde allí empujar las certezas hacia el abismo, una filosofía peligrosa y detestada por aquellos espíritus deseosos de la tranquilidad.

Otras de las cuestiones claves para comprender el alcance de la crítica a la metafísica tradicional es el problema del nihilismo, ya que el propio Deleuze advertía que “y cuando Nietzsche lleva a cabo la crítica de la metafísica hace del nihilismo el presupuesto de cualquier metafísica, no la expresión de una metafísica particular; no existe *metafísica* que no juzgue y no desprecie la existencia en nombre de un mundo *supra-sensible*.”^{xi} Siguiendo la línea del artículo de Bedin, hay tres nihilismos, el decadente, el integral y el futuro. La crítica de Nietzsche va contra el nihilismo decadente, el que niega a la vida por la confianza en el más allá, dotando al hombre de la pasividad de la espera del mundo por venir. En este nihilismo decadente es donde Dios se instaura como una figura moderadora de la moral, del bien y del mal. El nihilismo integral es el espíritu de la metáfora del león, de aquel animal que puede romper con los valores tradicionales, con aquella carga pesada que llevaba el camello. Esto abre la realidad para pensar la creación de nuevos valores que afirmen a la vida, es decir, la posibilidad del nihilismo futuro. La crítica a la metafísica tradicional no puede comprenderse como la idealización de un mundo por venir, ya que la posibilidad de

superación (aquí se marca el sentido moderno de su filosofía) es parte de la destrucción de los valores y la moral a la que los hombres están todavía atados, a su Dios y su sombra. Lo que puede venir es la multiplicidad, y ello implica indeterminación y contingencia, nada de paraísos terrenales como disposición de un auto-movimiento de un espíritu en su proceso de objetivación.

LA CUESTION DEL CUERPO

La filosofía del cuerpo en Nietzsche no es comprensible si no se destaca su crítica a la metafísica tradicional. La concepción dominante en la filosofía occidental ha sido la vertiente platónica de la dominación del alma con respecto al cuerpo, el sometimiento de la materia por el espíritu. El cuerpo ha sido ese obstáculo que debe ser despreciado por esa otra vida en un más allá. Esta operación de un mundo distinto al de la inmanencia, donde transcurre la vida, es descrita de la siguiente manera por Nietzsche:

Inventar fábulas 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.^{xii}

En esta cita hay dos aspectos que deben tomarse en cuenta para situar la problemática del cuerpo en la filosofía nietzscheana. El primero de ellos es la identificación de la creación o invención de un mundo trascendental con la acción de la calumnia, de una fábula, es decir, con un bajo instinto de empequeñecimiento. No hay posibilidad de un criterio de verdad en la suposición de un mundo más allá del presente, por lo que Platón será considerado como un mentiroso, y más aún los patriarcas de la doctrina platónica popular como lo es el cristianismo. El segundo aspecto a tomar en cuenta tiene que ver con el hecho de que si se obra con la perspectiva metafísica, se estaría tomando venganza de la vida, creando un fantasma, una imagen sin objeto, como la sombra que ha quedado luego de la muerte de Dios. Operar en ese mundo, en el del más allá, es pensar desde lo inexistente, es enviar al cuerpo hacia el desprecio de aquello que fungiría como un obstáculo para la verdadera vida. He aquí el punto central para destacar que la reflexión filosófica sobre el cuerpo debe partir de la inmanencia, ya que el cuerpo es inmanente a la vida. Si en Spinoza se exaltaba la negación de un imperio sobre otro, está también en

Nietzsche presente la idea de ruptura con el dualismo del alma y el cuerpo, ya que “no hay por qué establecer jerarquía entre el alma y el cuerpo, puesto que la dualidad del alma y del cuerpo no tiene en sí misma ningún sentido ni ningún valor”^{xiii}

Es importante rescatar la noción de cuerpo que está expresa en la obra *Así hablaba Zaratustra*, lo que no niega que existan apreciaciones sobre tal cuestión en diferentes obras de Nietzsche. Es allí donde el filósofo prusiano va a exponer una serie de consideraciones que van de la mano con la crítica a la metafísica tradicional. Allí va a exponer cómo funcionaba la mirada platónica sobre el cuerpo, cómo era ese desprecio: “el alma miraba antes con desdén al cuerpo y nada había superior a este desdén. Quería ella que el fuese enteco, repugnante y famélico”^{xiv} Este deseo del alma con respecto al cuerpo es parte de la perspectiva platónica, de considerarlo como un alma, y luego el desprecio que tomará el cristianismo, auspiciando una vida ascética que implique abandonar los placeres y los deseos, ordenando la vida cotidiana en función de la salvación del alma. Es contra este presupuesto moral que la filosofía de Nietzsche se exalta, es detractora de estos principios que desean establecer el bien y el mal, aquello que se debe o no debe hacer. Por ello, los ascéticos necesitan matar al cuerpo, dejarlo en un reposo sin sentidos, controlando sus deseos, no dejándolo sentir el placer de otros cuerpos, o de someterse a la multiplicidad de cuerpos mediante las afecciones.

Siguiendo el trabajo realizado por Frogel en *Nietzsche en perspectiva*^{xv}, se puede apreciar que el cuerpo es el lugar de las afecciones, donde ellas se experimentan, rompiendo de esta forma la noción de una conciencia pre-existente a la experimentación de las afecciones. Por este motivo, no hay un cuerpo, sino una multiplicidad de cuerpos que se van constituyendo por medio de las afecciones, ya que es el cuerpo el que permite hacerse visible, ser apreciado, manifestarse en la existencia, por lo cual será afectado, valga la redundancia, por diversas afecciones. De esta forma no hay un cuerpo único, estable, asemejando a una verdad platónica, inmóvil, incorruptible. Al contrario, ya que en el *Zaratustra*, Nietzsche concibe al “cuerpo como relación de fuerzas, como el lugar de una batalla donde se disputa el sentido de la tierra”^{xvi} El cuerpo desde esta perspectiva no es ni más ni menos que una relación de fuerza, por lo que es imposible ir a buscar una esencia

que lo constituya. Esta misma apreciación la posee Deleuze cuando se pregunta y responde en el mismo sentido acerca de qué es un cuerpo: “¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas”^{xvii} El filósofo francés, continuando con su mirada acerca del cuerpo, concibe en él una desigualdad, una jerarquía, ya no puesta en el dualismo platónico, sino en cuanto hay fuerzas dominantes llamadas activas, y fuerzas dominadas llamadas reactivas.

En la misma sintonía con la consideración de que el cuerpo es un campo de batalla, debe agregarse que Nietzsche lo considera también como una gran razón, mientras que el alma le corresponde el título de pequeña razón. Esta problemática de la razón, de acuerdo con Frogel, se relaciona con la verdad, en cuanto el cuerpo devendrá en la verdad. Esto se conecta con el propósito ontológico que Nietzsche desarrolla acerca del cuerpo, ya que manifiesta que “detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos existe un señor más poderoso, un sabio desconocido: se llama el ser. Vive en tu cuerpo; es tu cuerpo”^{xviii} El ser se correspondería con el cuerpo, ya que el alma lo considerará como una partícula del cuerpo, nombrada arbitrariamente como alma, pero sin responder al esquema metafísico. Acá no hay inversión de la posición del alma con respecto al cuerpo, sino una ruptura radical que deviene en una concepción ontológica que considera al cuerpo como el ser, y una perspectiva bajo la percepción de relaciones de fuerzas. Esta filosofía del cuerpo nietzscheana se comporta como una filosofía que está en busca de la creación, de potenciar al cuerpo para perdurar en la existencia, insertado en el devenir, superando cualquier noción que quiera ver en él un estado de reposo, un ser en absoluto. Por ello, el filósofo prusiano mantiene la noción estética sobre Dionisos, ya que un cuerpo se hace en sus afecciones, en sus experimentaciones, constituyéndose un cuerpo vivo frente al deseo ascético de narcotizarlo con pretensiones metafísicas.

El *Marxismo Pagano* bebe de esta consideración del cuerpo en Nietzsche, como lo hace también en Spinoza, ya que estos dos autores permiten dislocar la mirada moral, conformando una ética de las pasiones, de las afecciones, de los deseos y los placeres. Beber de la copa de Dionisos es hacer filosofía del cuerpo en clave de Spinoza y de Nietzsche, someterse a la multiplicidad de Dioses paganos frente a la mirada unidireccional

del Dios cristiano, del Dios del deber ser. Los cuerpos individuales y colectivos, alegres y pasionales, confrontan a la realidad desde sus cuerpos, desde ese campo de batalla por los significados. ¿Por qué encerrar a los rebeldes? ¿Por qué prohibir el libre tránsito? ¿Por qué esconderlos? ¿Por qué siempre es el cuerpo quien recibe los castigos del poder, quien pretende ser modulado por las razones y discursos de los sistemas molares? Reza el sentido común de que las ideas no se matan, pero es más dolorosa e importante la muerte de un cuerpo. ¿Qué valor tiene la idea de revolución sin cuerpos que puedan llevarlos a cabo? De nada sirve la pluma y la palabra si no hay cuerpos que expresen la contingencialidad de la historia, cuerpos que mediante sus afecciones conformen cuerpos más potentes, comunidades afectivas que expresen estéticas de la existencia, fugas y resistencias a las modelizaciones de la sociedad patriarcal y capitalista. He allí donde se sumerge el *Marxismo Pagano*, de los límites y posibilidades de los cuerpos, de creaciones y flujos de deseo y de placer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bedin, Paula. “Nietzsche: crítica y clausura de la metafísica tradicional” en *Antroposmoderno*. http://www.antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=1251 Consultado el día 22 de agosto de 2015.

Cifuentes, Luis. “Una sabiduría salvaje. El cuerpo inmanente a la vida en el *Zaratustra* de Nietzsche” en *Nietzsche en perspectiva*, Germán Meléndez (compilador), Ed. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona, 1998.

Frogel, Gilven. “De la pequeña y la gran razón o respecto del yo y del sí mismo” en *Nietzsche en perspectiva*. Germán Meléndez (compilador). Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

Marzano, Michela. *La filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France, París, 2007

Nietzsche, Friederich. *pensamiento trágico de los griegos. Escritos Póstumos 1870-1871*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

Nietzsche, Friederich. *Aurora*. Gradifco, Buenos Aires, 2008

Nietzsche, Friederich . *La Gaya Ciencia*. Akal, Madrid, 2009.

Nietzsche, Friederich. *Así hablaba Zaratustra*. Edaf, Madrid, 1998

Nietzsche, Friederich. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*. Alianza Editorial, España, 2002

ⁱ Friederich Nietzsche. *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos Póstumos 1870-1871*. P. 120.

ⁱⁱ *Ibíd.*, p. 122

ⁱⁱⁱ Friederich Nietzsche. *Aurora*. Pp. 139-140.

^{iv} *Ibíd.*, p. 141.

^v *Ibíd.*, p. 21

^{vi} *Ibíd.*, p. 18.

^{vii} BEDIN, P. "Nietzsche: crítica y clausura de la metafísica tradicional" en *Antroposmoderno*.

http://www.antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=1251 Consultado el día 22 de agosto de 2016

^{viii} Friederich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. P. 253.

^{ix} *Ibíd.*, p. 147.

^x Friederich Nietzsche. *Aurora*. P. 14

^{xi} Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. P. 53.

^{xii} Friederich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*. P. 56.

^{xiii} Michela Marzano. *La filosofía del cuerpo*. P. 20.

^{xiv} Friederich Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra*. P. 40.

^{xv} Gilvan Frogel. "De la pequeña y la gran razón o respecto del yo y del sí mismo" en *Nietzsche en perspectiva*. Germán Meléndez (compilador).

^{xvi} Luis Cifuentes. "Una sabiduría salvaje. El cuerpo inmanente a la vida en el *Zaratustra* de Nietzsche" en *Nietzsche en perspectiva*. .P. 95

^{xvii} Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. P. 60.

^{xviii} Friederich Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra*. P. 60.