

¿QUÉ CAMBIA PONER EL CUERPO EN LUGAR DEL ALMA? NIETZSCHE ENTRE DESCARTES, KANT Y LA BIOLOGÍA

Barbara Stiegler

Traducción de José Joaquín Andrade A.

El hecho es bien conocido: al escoger el cuerpo como hilo conductor, Nietzsche reivindica un punto de partida deliberadamente opuesto al que escoge la filosofía moderna a partir de Descartes. Mientras que Descartes partió del alma, él partirá del cuerpo –del cuerpo que crece y se conserva, del organismo vivo de los naturalistas (*leib*) y no del cuerpo calculable e inerte de los físicos (*Körper*)–, del mismo, pues, del que Descartes creía poder posponer para más tarde el estudio. En efecto, hay que entender en el título de la segunda meditación que, según Descartes, “[*mi*] espíritu es más fácil de conocer que [*mi*] cuerpo”; que el espíritu prima, entonces, no solamente sobre la *res extensa* de la cual están hechos los cuerpos inertes (*Körper*), sino también sobre mi propio cuerpo, sobre el organismo vivo que yo soy, sobre mi propia carne organizada (*Leib*). Mientras que dure el *cogito*, mi propia carne viva, este cuerpo organizado, articulado y complejo que soy, no es en efecto más que una dudosa porción del mundo, otra cosa totalmente distinta de mí, y esto, a pesar de las preguntas de la última meditación (finalmente, ¿no soy mi propio cuerpo?) que vendrán, solamente más tarde, a complicar un poco esta situación inaugural. En este sentido, poner el cuerpo vivo en lugar del alma significa, ni más ni menos, derrocar el punto de partida de la filosofía moderna.

Sin embargo, para justificar esta substitución, Nietzsche da dos razones que subrayan de inmediato su dependencia respecto del punto de partida cartesiano: si el cuerpo vivo “se pone metódicamente en primera fila” (*Fragmento póstumo* (FP) 1886-87 5[56]), es 1. porque es un fenómeno “más claro (*deutlich*) y más controlable” –privilegio de la claridad y de la distinción sugerido ya por la referencia (cartesiana)

al método—, y 2. porque “así alcanzamos la representación exacta de nuestra unidad subjetiva” (FP 1885 40[21]). De esta manera, como para Descartes, la filosofía permanece ordenada a la cuestión de la unidad subjetiva —a la cuestión de saber lo que es ser un sujeto capaz de experimentarse como *uno*, y de decirse a sí mismo como un *ego*. Aun si esta vez comienza por el cuerpo, la filosofía sigue comenzando metódicamente por “la representación exacta” del sujeto por él mismo. En cuanto a la representación de sí, pasa todavía por la valorización metódica de la claridad y de lo controlable, mientras el sujeto ignora deliberadamente lo que queda en la sombra, fuera del alcance de su mirada y de su control.

Este repaso simple es suficiente para poner en duda la idea ingenua según la cual al poner el cuerpo en lugar del alma, Nietzsche, de un momento a otro, se habría liberado del comienzo moderno, oponiendo a la racionalidad cartesiana segura de sí misma, ocupada esencialmente en dominar el mundo de los objetos a través del cálculo, un mundo totalmente nuevo —el mundo subterráneo del cuerpo, el reino incalculable de las pulsiones y de los afectos, hasta entonces siempre ignorado y negado, y por primera vez, finalmente, reconocido y tomado en cuenta por la filosofía. El cuerpo que se toma en consideración aquí no solamente es un fenómeno claro y distinto, un punto de partida metódico y controlable (más que una pulsión oscura, invisible e impensable), sino que parece heredar los rasgos principales del *ego* cartesiano. En efecto, ¿en qué consiste esencialmente la actividad del cuerpo vivo según Nietzsche? Atento a la respuesta de los biólogos, Nietzsche mantiene que lo propio del *Leib* con relación al *Körper* es que se nutre y digiere: que *asimila*, que vuelve idéntico (*ad-similare*), que convierte en lo mismo. De esta manera, no se distingue en nada del *ego* pensante, al contrario. El final de la segunda meditación define el *ego* que piensa como el que juzga que lo que siente es lo mismo (siento un pedazo de cera siempre diferente, pero juzgo que es el mismo). Ser un *ego*, en esta última versión del *cogito*, es querer soberanamente y a partir de sí mismo la identidad, es convertir todo lo que se experimenta en idéntico, reducir todo a sí y a lo mismo —y, por esa vía, organizarse un mundo estable de cosas subsistentes y de objetos calculables. Ahora bien,

para Nietzsche, aquí el *ego* consciente no es sino un caso particular del cuerpo que interpreta (FP 1886-87 5[65]). Todo lo que vive, vuelve idéntico (asimilación) y convierte en sí (apropiación). El *ego* de Descartes no es otra cosa que su cuerpo: no es sino un caso particular, un instrumento, un órgano del cuerpo que vive.

A menos que el cuerpo de Nietzsche no sea, él mismo, más que una especie de *ego*. Puesto que la sustancia (el permanecer idéntico de las “cosas”) es una consecuencia del sujeto (FP 1887 10[19]), todo volver-idéntico (toda percepción de “cosa”, de “objeto” y de “sustancia”) presupone ya al sujeto. Así, el cuerpo que asimila no es más que una nueva figura del sujeto, y Nietzsche no duda en interpretarlo no solamente como una “conciencia” (FP 1884 25[401]), como un “centro psíquico” e “intelectual” (FP 1886-87 5[56]), como “la actividad subjetiva” de un sujeto “que siente, quiere y piensa” (FP 1885 40[21]), sino también como un “espíritu individual” y como un “Yo-*espiritual*” (FP 1884 26[36]): como un *ego*. Se está entonces legítimamente fundado para interrogarse sobre la radicalidad del cambio nietzscheano. Si el cuerpo es lo mismo que el *ego* (consciente, que siente, que quiere, que piensa y proyecta sobre las cosas una identidad que surge espontáneamente de él mismo), y si se comprende a sí mismo de la misma manera (representación, claridad y distinción, método), —poner el cuerpo en lugar del alma, fundamentalmente, ¿qué cambia? Para Heidegger, que es probablemente quien mejor percibió todo lo que el cuerpo de Nietzsche debía al *ego* de Descartes, eso no cambia, fundamentalmente, nada: “Que Nietzsche ponga el cuerpo en lugar del alma y de la conciencia, no cambia nada a la posición fundamental establecida por Descartes” (Nietzsche, tomo II, s.187).

Habríamos podido quedarnos allí si para Nietzsche el cuerpo sólo hubiera sido eso: nada más que el *ego* que piensa, quiere y se experimenta a sí mismo como un Yo. Pero por “cuerpo” Nietzsche no entendía solamente el sentimiento de sí, la fuente de la *ego*-idad, el sentimiento (o la representación) de sí como uno sólo. Para evitar un tal contrasentido, se apresuró a añadir que el cuerpo del cual se ocupaba no era el *ego*, sino una colectividad articulada y compleja de *ego*: un organismo que se siente y se experimenta como varios (FP 1885 37[4]). Puesto que en realidad para Nietzsche no hay ser vivien-

te, cuerpo, que se reduzca a la simplicidad del *ego*. La más minúscula célula es ya un organismo, una pluralidad de órganos articulados entre ellos, una colectividad de *ego*. Todo Yo, si es corporal, se experimenta primero como un *Nosotros*. Pero a partir de allí, las tres determinaciones del cuerpo que parecían cartesianas (1. fenómeno claro y comprensible por el método, 2. instancia una e idéntica, 3. que juzga o asimila: que construye su propia identidad volviendo todo el resto idéntico a ella misma) deben ser evaluadas nuevamente.

Para hacer esto, partamos del primer punto: el cuerpo como fenómeno claro y comprensible. Si Nietzsche retoma la valorización cartesiana de lo claro y de lo distinto, rechaza, en cambio, el privilegio de lo simple. El fenómeno del cuerpo debe ser puesto en primera fila, no porque sea más simple, más fácil de controlar y de entender, sino, al contrario, porque es más diverso, más complejo y más rico: “el estudio del cuerpo, da un concepto de una complejidad indecible” (FP 1885 34[46]). Ahora bien, “es metodológicamente permitido utilizar un fenómeno más rico [...] como hilo conductor para comprender un fenómeno más pobre” (FP 18885-86 2[91]). El método no parte aquí de lo más comprensible y de lo más claro en el sentido de lo más simple y de lo más fácil. Parte de lo más conmovedor y de lo más rico, del fenómeno que más da para pensar, precisamente porque va más allá y excede lo que ya estamos en capacidad de pensar y de controlar (lo simple, lo simplificado). El fenómeno del cuerpo no es un objeto conceptualizado, construido y controlado por el método (fenómeno simple y por tanto “pobre”). Es un fenómeno que se nos da al imponernos su riqueza, su complejidad, su “prodigiosa *diversidad*” –lo que no le impide ser comprensible de mejor manera y más claro, en el sentido de que los contornos de una evidencia son más netos y más definidos que los de un supuesto.

En este sentido, más nos conmueve y sorprende el cuerpo, “maravilla de maravillas” que convoca la filosofía a su primer afecto: la sorpresa (FP 1885 37[4]), que nosotros mismos lo controlamos como el primer objeto del método. ¿Por qué entonces seguir hablando de método? Exactamente en el sentido en el que Husserl, algunos años más tarde, afirmará en el § 24 de las *Ideen*, que “el principio de principios” del método fenomenológico es no tener ninguno y reconocer

toda “intuición dadora” como “una fuente de derecho”. Es solamente por eso que la filosofía se distingue de la simple asimilación (celular o lógica), por eso que ya no es simplemente nutrición y digestión que convierte en lo mismo (constitución de objetos o producción de cosas, propias de la actitud natural y de la actividad vital), sino búsqueda deliberada de lo que resiste a la asimilación, gusto por lo problemático, o por lo que, en los fenómenos, excede lo que comprendemos de ellos. En el opuesto del punto de partida cartesiano, el método que parte del fenómeno del cuerpo, parte de lo que resiste a nuestros métodos. Es allí, sin ninguna duda, donde Nietzsche abre un camino más allá de los límites que se había asignado la filosofía en su fundación moderna: si el cuerpo trastorna el proyecto moderno, no es tanto porque sería oscuro, invisible o inconsciente, sino por el contrario, porque aparece, con una evidencia deslumbrante, como un fenómeno sorprendente y maravilloso que desafía los procedimientos asimiladores establecidos, resistiéndoles.

De esta manera, decíamos hace un momento, la filosofía se distingue del *ego* corporal asimilante. En realidad, devela más bien la segunda determinación de toda carne viviente, aquella que le da su sentido y su necesidad a la primera. Si el cuerpo vivo interpreta, constituye y convierte en lo mismo, si asimila y si debe *volver* idéntico, es precisamente porque lo que encuentra, primero que todo, nunca es lo mismo. Si la carne convierte en lo mismo y asimila (digiere) es porque primero tiene que alimentarse del otro, que no es ella. En rigor, ningún cuerpo vivo puede ser autótrofo, o alimentarse sólo de sí. La nutrición implica otro, la asimilación, una excitación, la regulación, un desorden. En este sentido, la irritabilidad de la carne, su capacidad de ser alterada por otro: que ella no es ella misma y que la confunde, es la condición misma de la actividad asimiladora, incluso, como lo pensaba Virchow, el criterio último del viviente: “El comprender es originariamente el sufrimiento de la impresión y el reconocimiento de una potencia extranjera” (FP 1883 7[173]). El cuerpo asimila (comprende, piensa y quiere lo mismo) porque es diversamente afectado (porque experimenta lo siempre diferente): porque tiene que ver con una prodigiosa complejidad cuya unidad y unificación están por conseguirse.

Así, la situación nietzscheana de la filosofía es la de la carne misma: ser sorprendida por una prodigiosa diversidad, hacerse la pregunta de su unificación (preguntarse cómo asimilarla y comprenderla en la unidad), ésa es la situación fundamental de todo cuerpo vivo. Para la filosofía de Nietzsche, *como para la carne*, la unidad de sí nunca está dada al principio. No tiene otro estatuto que el de una pregunta: que la unificación del cuerpo sea posible es justamente lo que se vuelve problema (FP 1885 37[4]). No un dato de partida, sino un “problema”. Mientras que Descartes parte, *como la conciencia*, de la unidad como dato, o del *ego* como punto de partida, y el método ya está dado el sujeto, Nietzsche experimenta, *con su cuerpo*, un método en el que el único fenómeno dado es la diversidad de los afectos, dato que, como una pregunta exige una respuesta, exige él mismo un sujeto por venir y todavía a la espera. Porque la filosofía de Nietzsche se encuentra exactamente en la situación de un cuerpo vivo, se comprende en qué sentido aquí ya no es el alma sino “el cuerpo [quien] filosofa” (FP 1882-83 5[32]).

El cuerpo filosofa partiendo de la prodigiosa diversidad de lo que lo afecta. La filosofía comienza entonces aquí como comenzaba la *Crítica de la razón pura* de Kant: no por la afirmación activa de sí, o por la autodonación del *ego* a él mismo, sino por la afección por otro, dado y recibido en la pasividad (*Estética trascendental* § 1: para pensar es necesario ser afectado). Se objetará a esta interpretación del concepto nietzscheano de afecto que la afección del cuerpo no es nunca para Nietzsche una afección por otro, sino una afección de sí para sí, una autoafección o una afirmación activa de sí, ignorando todo acerca de la reactividad pasiva ante la alteridad. A esta objeción se puede responder en dos tiempos:

1- Es verdad que lo que siente el cuerpo es siempre él mismo: no siente al otro sino sintiendo lo que el otro le hace. La “prodigiosa diversidad” que afecta el cuerpo debe entonces interpretarse como una diversidad interna, y la sensación de lo diverso, como una sensación de sí. Pero eso es muy exactamente lo que afirma Kant: la sensación del otro, de la diversidad dada, es al mismo tiempo “sentido interno”, sensación de sí, no como un sí mismo sino como un diverso. Así, muy lejos de librar al sí mismo de la alteridad, el análisis kantiano del

sentido interno conduce a instalar definitivamente al otro en el sí mismo: experimentándose originaria e íntimamente como diverso, el sí mismo se experimenta a sí mismo no como un *ego* o como un sí mismo, sino como siempre otro, como originariamente alterado, como una “prodigiosa diversidad”.

2- Puesto que para el sujeto sensible y vivo el único dato es este proceso fluido, incomprensible y diverso que es él mismo, no solamente él no se conoce como uno, sino que nunca se experimenta como ya unificado (*Jenseits Gut und Böse* §16; *Genealogie der Moral*, Vorrede § 1). El único sentido que subsiste para el *ego* es ser un proyecto, una ficción, un sueño del sujeto vivo (un paralogismo). El *cogito*, incluso en su versión más sensible y más encarnada (*cogitare* en el sentido de experimentarse a sí mismo *vía* la autoafección en el sentido de “sentirse sentir” – cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Cáp. 1: “videre videor”), es invalidado por Nietzsche con la ayuda de argumentos prestados todos de Kant. Así pues, su refutación de la “sensación inmediata de sí” cartesiana demuestra que el afecto no puede querer decir, para él, la afección activa de sí con exclusión de la afección pasiva de otro: para Nietzsche como para Kant, todo afecto es indisolublemente sensación de sí y afeción dolorosa de otro, “sufrimiento de la impresión” y “reconocimiento de una potencia extranjera” que resiste.

Ahora bien, la originalidad de la crítica nietzscheana del *cogito* consiste en operar una síntesis entre los argumentos de Kant contra Descartes y los descubrimientos más recientes de la biología; lo que lo conduce a extender la problemática kantiana a todo lo viviente. Lo que Kant reserva para el sujeto humano, la capacidad de ser afectado por parte de un diverso dado, dado y recibido en la pasividad, Nietzsche lo atribuye, con los biólogos, a toda carne viva. Lo propio de la carne respecto de la partícula inorgánica es que marca la frontera entre lo fisicoquímico y lo biológico, es su capacidad de invaginación, su aptitud para recibir en sí lo otro que sí, su sensibilidad al otro: su irritabilidad. Los cuerpos inorgánicos (*Körper*) se golpean y se entrecocan, se evitan o se destruyen, pero sin nunca experimentarse, sufrirse o nutrirse los unos de los otros. Sólo la carne viva (*Leib*) es afectada, tocada e invadida por todo lo que se cruza en

su camino. Y es precisamente por tomar al otro en consideración, porque lo interioriza, que crece desde el interior, se extiende como un diverso y se articula como un organismo complejo y múltiple. De esta manera, todos los cuerpos vivos son sujetos sensibles. La sensibilidad ya no es aprehendida en función sólo del conocimiento (para conocer hay que sentir), sino como una condición de posibilidad de la vida. La vida –la complejidad orgánica y la diversidad de órganos– supone la aptitud de sufrir y de soportar en sí mismo lo diverso.

¿Qué sentido tiene entonces hablar del cuerpo como de *un* organismo y ver en él “la representación exacta de nuestra *unidad* subjetiva”? Aquí de nuevo Nietzsche retoma los análisis de Kant y los carga de un contenido biológico: el cuerpo, como el sujeto, no solamente es sensible, afectado diversamente, de manera también inmediata se ocupa en unificar lo que recibe convirtiéndolo en idéntico: “prodigiosa diversidad”, es también “prodigiosa reunión” (FP 1885 37[4]) de lo diverso. Ahora bien, si el sujeto kantiano es a la vez capaz de sentir (una diversidad) y de pensar (o de unificar), es porque no es más que una modalidad de la carne, a la vez irritable (sensible) y asimiladora (pensante, que convierte en idéntico). De esta manera, el cuerpo de los biólogos se parece, hasta el extremo de confundirse, al sujeto kantiano: a la vez irritable y asimilador, parece, como el sujeto de Kant, escindido en dos partes heterogéneas, una sensible y pasiva la otra activa y pensante. Pero, ¿cómo cortar en dos, de esta manera, el cuerpo vivo sin perder de vista la cohesión por la cual todo lo que vive se mantiene vivo? ¿Llevar el dualismo del sentir y del pensamiento hasta el análisis del cuerpo no es, paradójicamente, negar lo que constituye lo propio de la corporeidad y de la vida: el vínculo indisoluble del actuar y del sufrir?

¿Atribuirle, además, al cuerpo la facultad espontáneamente activa de convertir en idéntico no es necesariamente forzarse a prestarle, siguiendo a Kant, no un *ego* ya unificado, sino (peor) la acepción más desencarnada de sujeto: la pura forma lógica de la identidad (el *yo* en el sentido de $A = A$)? Si ese fuera el caso, el maravillarse ante la diversidad dada estaría finalmente perdido, y la autopoiesis del *yo* en vista de la estabilización de un mundo de objetos idénticos, en otros términos, el proyecto filosófico de la modernidad, estaría funda-

mentalmente reanimado. Es Heidegger quien tendría razón: poner el cuerpo en lugar del alma, finalmente no habría cambiado nada a la posición fundamental de Descartes y a su proyecto –“ver según la necesidad y lo útil– [...] prever, calcular y por tanto *planificar*” (Nietzsche, tomo II, s. 192). El cuerpo de Nietzsche, heredero directo del sujeto trascendental kantiano, proyectando espontáneamente la objetividad de los objetos desde sus propias categorías, no sería más que un avatar del *ego* planificador. El *cogito*, por su parte, tendría al menos el privilegio de mantenerse en el asombro ante la evidencia de lo que se da: si no el yo como cosa, al menos mi propio vivido tal como él mismo se aparece y se experimenta antes de toda búsqueda trascendente de objeto.

Nietzsche, como Kant, interpreta esta autoaparición de lo vivido a él mismo como una ficción. Puesto que el sujeto originariamente piensa y siente, todo lo que es sentido está ya pensado, ya sometido a las categorías asimiladoras del pensamiento. Esta afirmación de una formalización (Kant), léase, de una deformación originaria (Nietzsche), de lo dado por parte del pensamiento, esta necesidad originaria de unificar sintéticamente lo diverso, Kant la interpreta como una condición de posibilidad del conocimiento. En este sentido, y hasta un cierto punto, él la interpreta como una condición del proyecto moderno de instituir un mundo planificable de objetos. La paradoja es que el pensamiento inicial al cual se le imputa el proyecto de la modernidad, el *cogito*, sería finalmente más libre de sus presupuestos, más deliberadamente abierto a lo que se da como tal y antes de toda intención, que sus más célebres críticas, finalmente ocupadas en afirmar mejor la primacía originaria del pensamiento (o de la asimilación) sobre lo dado (o sobre lo sentido).

Poniendo el cuerpo en lugar del sujeto, Nietzsche desbarata de antemano esa objeción. La biologización del sujeto kantiano revela que la formalización originariamente sintética de lo dado por parte del pensamiento (Kant), no es sino un caso particular de la cicatrización originaria de la irritación de la asimilación. Si el viviente no es solamente pasivo y sensible, si es también activo, actuando en función de sí y de su propia identidad, es porque pasa su vida tratando de reponerse (activamente) de lo que lo afecta en el sufrimiento. Así

como una llaga comienza a cicatrizar desde que se abre, el viviente está originariamente llamado a curarse, siempre en búsqueda de su unidad sintética, precisamente porque continuamente es herido por lo que lo afecta. La cuestión de la síntesis (término que ya Kant tomaba prestado de la cirugía) se vuelve así, con Nietzsche, explícitamente médica. Pero al encarnar la síntesis kantiana en un cuerpo en vida, Nietzsche se aparta doblemente del proyecto moderno de planificación de la entidad: 1- La carne viva, al ponerse en el lugar del sujeto, no puede de ninguna manera asumir el rol de un *ego* planificador indemne ni de un yo trascendental insensible, puesto que ella actúa precisamente allí donde padece y se cura en el lugar mismo de sus heridas. 2- La apuesta de la unidad sintética, además, no puede ser ya el conocimiento o el dominio de los objetos sino solamente la vida, y, con la continuación y el mantenimiento de la vida, la capacidad de seguir siendo afectado.

Detengámonos en el primer punto, el cual nos conducirá insensiblemente al segundo: el yo asimilador actúa en el lugar mismo en el que es pasivamente afectado. Para hacer esto, la asimilación activa y la irritación pasiva, aparentemente heterogéneas, deben articularse la una a la otra sobre una escena común. La naturaleza de esta escena común había ya comenzado a ser revelada por Kant: para que la sensibilidad y el pensamiento se articulen la una al otro, él mostró que debía haber en el sujeto una instancia a la vez pasiva y activa, a la vez impresionable y espontáneamente creadora. Esta instancia era para él la imaginación, comprendida como facultad de temporalización (Cf. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de Waelhens/Biémel, París, Gallimard, 1965, p. 242: “*La imaginación trascendental es el tiempo original*”). Nietzsche adelantará, una vez más, una biologización rigurosa de este tercer descubrimiento kantiano: después de la biologización de la sensibilidad (convertida en “irritación” o “excitación”, *Reiz*) y de la espontaneidad del yo *pienso* (convertida en “asimilación”), es el turno de su raíz común, la imaginación, de revelar su sentido carnal y orgánico: si lo humano somete lo diverso a las categorías gracias a una temporalización originaria, es porque la carne, desde hace ya mucho tiempo, se cura sus propias heridas gracias a la memoria. En efecto, con la primera criatura

viviente comenzaron, a la vez, la invaginación y la memoria (FP 1884 25[514]).

Porque la memoria es esta capacidad de retener en sí la huella del otro (irritación) sometiéndolo a la vez a su propio orden (asimilación). Con la memoria, el viviente se hace capaz: 1. de ingerir al otro, de llevar y soportar en sí al otro: es la *sensibilidad* como *presencia* dolorosa del otro. 2. de someterlo a lo antiguo y de reconocerlo como lo mismo: es la *asimilación* como envío y sumisión de lo nuevo al *pasado*, a lo que ya está ahí (FP 1885 40[33], 40[34]). 3. de acumular en él, finalmente, una alteridad rechazada, susceptible de resistencia y portadora de ruptura: es la *memoria* como lo único que hace posible el advenimiento de un *porvenir* (FP 1885 36[22]). Si sólo el viviente es susceptible de crecimiento, de evolución y de historia, es porque sólo él recuerda, porque la memoria es la propiedad originaria de la carne, condición fundamental tanto de la irritabilidad y de la asimilación como de su mutua articulación. Y si el cuerpo es a la vez lucha de lo diverso y puesta en orden en la lucha, si sólo la carne es capaz de jerarquizar su propia diversidad interna, es porque es la única dotada de memoria, de esta escena interior donde se anudan la una a la otra la receptividad pasiva de lo diverso y su puesta en orden activa.

Se comprende entonces que la interpretación de la voluntad de poder con el hilo conductor del cuerpo sea “la tentativa de una nueva interpretación de lo que adviene” (FP 1885 40[50], FP 1885-86 1[128]). Aquí, lo que adviene ya no puede ser interpretado ni como un accidente que dejaría indemne la sustancia *ego*, ni como un flujo empírico que dejaría intacto el sujeto trascendental. En lugar de ser un accidente facultativo del *ego* o del sujeto, el advenimiento se convierte en el destino mismo del cuerpo viviente, destinado a buscar su propia unidad arriesgándose a advenir. En el polo opuesto, comprender el sujeto como ya conseguido (tanto en el sentimiento o el conocimiento de sí como en la función lógica de identidad $A=A$) equivale a sostener que el sujeto estaría ya allí aun antes de que cualquier cosa diferente de sí le haya sucedido.

En estas condiciones, ¿cómo seguir sosteniendo que poner el cuerpo en lugar del alma no cambia nada de la posición fundamen-

tal establecida por Descartes? Mientras que la filosofía instruida por el alma y por la conciencia creía ser ella misma su propio punto de partida, y por eso mismo, la instancia dominadora y planificadora del advenimiento, el *yo pienso* interpretado con el hilo conductor del cuerpo, descubre su “necesaria relación con un saber venido de otra parte” (*Jenseits von Gut und Böse* § 16) del cual él no es ni la fuente ni la instancia planificadora. De esta manera, sin renunciar a los procedimientos vitales de la asimilación, sin abjurar del deber de pensar, de poner en orden y de someter el advenir a sus propias categorías y a sus propios valores, el cuerpo que filosofa sabe, a partir de ahora, que él mismo y su propio poder de asimilación se constituyen a partir de lo que les llega de otra parte. Si el cuerpo es todavía una figura del sujeto y de la voluntad, la voluntad es aquí, tal vez por primera vez, fundamentalmente afectada por lo que le sucede. Pero en estas condiciones, la filosofía no puede reducirse al cálculo de las necesidades y de los beneficios del *ego*: como la carne viva, ella debe ser capaz de sorprenderse, de aterrarse y de maravillarse a la vez del poder prodigioso de lo que le sucede en el momento mismo en el que se esfuerza en hacerle frente.

Finalmente, ¿qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Haciendo filosofar el cuerpo en vez del alma, más que intentar erigir la realidad oscura e invisible de las pulsiones como un nuevo objeto, Nietzsche regresó el pensamiento claro y distinto a su propia fuente: si el cuerpo piensa, puede y debe pensar, es porque siempre siente más de lo que piensa y porque continuamente sufre de lo que todavía no entiende. Regreso exigido por los límites y los peligros intrínsecos al proyecto moderno mismo: puesto que la filosofía del alma olvidó y negó todo lo que en el cuerpo no tenía que ver con la asimilación. Solamente en las condiciones de este regreso el pensamiento podrá continuar pensando sin amenazar la condición misma de la vida: la irritabilidad, y sin comprometer la posibilidad, para ella, de seguir adviniendo.