

# LA “COMPLICIDAD” DEL CUERPO

## CUERPO, CONCIENCIA, DOMINACIÓN Y ESTRATEGIAS DE LIBERACIÓN EN NIETZSCHE

MASSIMO DESIATO  
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS  
UCAB-CARACAS  
mdesiato@ucab.edu.ve

### **Resumen:**

A partir de una específica estrategia textual, el presente artículo desea discutir la noción y caracterización de la relación cuerpo-conciencia en Nietzsche. Inscribiéndola más ampliamente en el seno de la temática de las relaciones de dominación y liberación, se sugiere en este escrito que el cuerpo no es necesariamente la instancia liberadora.

**Palabras clave:** Nietzsche; cuerpo; yo; dominación; liberación.

### **Abstract:**

Through an specific textual strategy, this paper wishes to discuss Nietzsche's notion and characterization of the body-consciousness relationship. Inscribing it, more widely, in the bosom of the topic of domination and liberation relationships, we argue that the body isn't necessarily the liberator instance.

**Key words:** Nietzsche; body; self; domination; liberation.

“¿Cuál es el sello de la liberación?  
No avergonzarse más ante uno mismo.”

## 1. Estrategias textuales

Como es bien sabido, aproximarse a la obra de Nietzsche no es un asunto sencillo. Su estilo aforístico y fragmentario suscita en un grado muy elevado la cuestión de hasta qué punto el lector se encuentra frente a un texto, toda vez que por tal cosa entendamos una secuencia coherente de diversas enunciaciones. Por si fuera poco, la coherencia de los enunciados puede depender, en cierto grado de acuerdo con la intención del autor, de las estrategias de lectura o isotopías efectuadas por el lector. En el caso de los libros de Nietzsche, el asunto se complica ulteriormente, porque muchos enunciados albergan metáforas complejas y abigarradas, de tal forma que pretender comprenderlos en su “sentido literal” puede conducir a malinterpretarlos. Lo que tampoco significa que en la obra de Nietzsche no existan enunciados cuyo sentido es literal. En consecuencia, quizás el primer problema de lectura de la materialidad textual nietzscheana –problema que la intención del autor Nietzsche había previsto– consista en decidir cuándo un enunciado remite a lo literal y cuándo, en cambio,

se debe recurrir a las reglas de interpretación válidas para las metáforas.<sup>1</sup>

Sin embargo, también esta afirmación es problemática, pues hay quienes objetan la posibilidad de distinguir netamente entre significado literal y significado figurativo. En estos, como en muchos otros casos interpretativos, es menester decidirse por una estrategia en particular, *arriesgando* una lectura entre muchas otras posibles. Desde luego, la decisión debe estar motivada por razones y sostenida por la isotopía posterior. La lectura efectuada debe, en alguna medida, exhibir un “sometimiento exegético” de la obra para arribar al texto (es decir, a una serie coherente de enunciados, entre otras posibles). A su vez, este “sometimiento” ha de respetar ciertos límites, pues bien puede suceder que la búsqueda de una “unidad en la pluralidad” sea tan violenta, hermenéuticamente hablando, como la excesiva “apertura” de un texto, la persecución de la pluralidad de sentidos en una serie determinada de enunciados. El problema se desplaza, entonces, a saber qué cosa hay que *proteger* para abrir los sentidos del texto y a la vez qué cosa hay que *abrir* para proteger tales sentidos.

En el caso de Nietzsche, en virtud de su particular historia de vida, demasiadas veces el lector pasa sin claridad de la “intención del texto” a la “intención del autor” (confundiendo, por si fuera poco, “intención del autor” con la vida del hombre Nietzsche) o, si se prefiere, se decide subsanar los problemas de interpretación suscitados por la “intención del texto” con la “intención del autor”. Al respecto, cabe inmediatamente recordar que un texto puede albergar intenciones de las que su autor no estaba al tanto y que, por ende, el recurso al autor no legitima la lectura cuando el texto muestra una diversa coherencia situada más allá de la conciencia de su autor. El autor puede sostener que él *quiso* decir “x”, pero eso no asegura que el texto diga “x” y, sobre todo, que sólo diga “x”.

Queremos así dejar en claro que nuestro interés, en el presente trabajo, se centra en la intención del texto nietzscheano y no en la de su autor, ni mucho menos repara en las vicisitudes de su vida. Esta *decisión* obedece al hecho de que lo que deseamos investigar es el aporte del texto nietzscheano a un problema en particular, a saber, las relaciones que el cuerpo y la conciencia mantienen con las estrategias de dominación y de liberación ejercidas sobre la configuración del hombre. En otras palabras, deseamos *interpelar* el texto desde un

---

<sup>1</sup> Al parecer, la inclusión de metáforas en el texto de Nietzsche obedece a la preocupación que éste tiene de comunicarse, mediante un medio “masivo” como el libro, sólo con aquellos que lo pueden realmente entender. Escribe Nietzsche: “A: Pero si *todos* supiesen esto, sería perjudicial para los *más*. ¿Llamas a éstas tú mismo opiniones peligrosas para los que están en peligro y, sin embargo, las difundes públicamente? B: Yo mismo escribo de modo que ni el populacho, ni el *populi*, ni los partidos de cualquier índole deseen leerme. En consecuencia, estas opiniones nunca serán públicas. A: Pero ¿cómo escribes tú, pues? B: Ni útil ni agradablemente para los tres citados”. CS §71, 144. (Para las referencias bibliográficas y las abreviaturas de las obras de Nietzsche, véase la *Bibliografía* impresa al final de este volumen.)

*contexto* no meramente textual, discutir con él mediante la *confrontación* entre el texto y ese "algo" situado "más allá" del texto, su *referente*, a sabiendas de que este referente no siempre está conformado por hechos atómicos, sino que involucra léxicos que constituyen, en cierta parte, el referente mismo.

La construcción, en el sentido de la delimitación, del contexto, que sirve para poder avizorar algunos sentidos correctos del texto a interpretar, remite, pues, a una intertextualidad que, en principio, funciona siempre como una "interferencia" cuyo fin es generar una suerte de "caja de resonancia". La resonancia apunta a explorar otros sentidos, no explícitos, a "abrir" el texto sin por ello, como ya hemos dicho, olvidarnos de proteger las intenciones del texto de nuestras "ocurrencias arbitrarias", esto es, de nuestras pulsiones, deseos y estados de ánimo. Decimos así que nuestra decisión excluye aquella estrategia que considera que un texto no es otra cosa que lo que el lector introduce en él.<sup>2</sup> Es en esta dirección que hablamos de "sometimiento exegético" de los enunciados para no sostener que el texto nietzscheano sea autodestructivo, esto es, que afirma su propio divorcio del sentido "propio". El "sometimiento exegético" significa, entonces, que el texto interpretado nos impone, como lectores, *restricciones* de las que nuestra estrategia textual pretende hacerse cargo.

De este modo, nuestra intertextualidad deberá realizar una doble operación: por un lado, servir de "caja de resonancia" y explorar posibilidades interpretativas para el problema propuesto y, por el otro, ceñirse a las limitaciones de las "intenciones del texto". Desde luego, con todo esto suponemos que existe un texto nietzscheano, por más fragmentaria que sea su presentación. Por tratarse de un trabajo breve, el texto de Nietzsche que será citado y sobre el cual versará el ejercicio interpretativo, no podrá ser contextualizado –además de la intertextualidad que lo "interfiere"–, sino a través de una "intratextualidad" restringida, pero que consideramos indicativa y relevante para asegurar suficientemente las "intenciones del texto". En cuanto a los textos que conforman la intertextualidad, éstos no han sido elegidos en función de criterios epocales (no se trata de textos de los tiempos de Nietzsche o que el autor haya conocido) sino en relación a la relevancia para interpretar el texto nietzscheano y confrontarlo con el *problema* de las relaciones cuerpo-conciencia, dominación-liberación. Por último, creemos que el tema y problema elegido, a saber, el de la dominación o liberación de una determinada configuración, se inscribe dentro de las preocupaciones del texto de Nietzsche y que, en cuanto tal, no lo "sacude" ni lo vierte en una región que le fuera completamente desconocida.

Así, pues, de conformidad con estas notas, el presente trabajo se estructura en tres partes claramente delimitadas. En la primera de ellas se presenta la

<sup>2</sup> E inclusive privilegiando "[...] la intención del lector, se debe prever también un lector que decida leer un texto de forma totalmente unívoca, y a la busca, quizás infinita, de esa univocidad". Eco 1998, 31.

intertextualidad que ha de funcionar como interferencia y resonancia limitada; en la segunda, aparece el texto sobre el cual versa el ejercicio interpretativo, mientras que en la tercera y última se interpreta, confronta y discute la intención y el sentido del texto en relación con el problema central elegido.

## 2. Intertextualidad como interferencia

Es algo sabido por todos que el hombre es un ser social. Para existir, y aún más para existir dignamente, (“holgadamente”, sin demasiadas penurias y estrecheces), el ser humano necesita, en virtud de su constitución biológica, de su “indefensión” frente a la naturaleza (el hecho de que sus órganos no se encuentren bien adaptados al medio ambiente), de la ayuda (trabajo, acción, comunicación) de sus semejantes: necesita constituir una sociedad y, aún más, “constituirse en sociedad”.<sup>3</sup> La sociabilidad pertenece, en este sentido, a la dimensión de la supervivencia.

No obstante, esta sociabilidad, con su consecuente sociedad, no debe ser pensada como una simple asociación de individuos que les fuera a éstos “externa”. Sólo puede ser vista así, si concebimos al hombre como mero organismo. En esta dirección, la sociedad parece ser el resultado de la agregación de individuos separados que se juntan para resolver los problemas relacionados con su supervivencia. Pero el hombre no es un mero organismo biológico, o, si se prefiere, es un organismo biológico una de cuyas peculiaridades más importantes radica en la capacidad de mantener una relación consigo mismo.

El hombre alcanza esta relación consigo mismo mediante el pensamiento, entendido en calidad de “lenguaje silencioso”. El lenguaje, a su vez, procede de la necesidad de interactuar lo más eficazmente posible con los otros integrantes del grupo, para resolver los problemas vinculados con la supervivencia, y forma parte de la acción misma: en un sentido importante, cuando hablamos, actuamos. Al comienzo nunca es, por tanto, un “lenguaje silencioso”, sino sonoro. Se convierte en “silencioso” –al menos esta es la tesis que deseo defender– como posterior estrategia para evitar que los otros sepan todo lo que uno “está haciendo”.<sup>4</sup> Así, si el “lenguaje sonoro” pertenece, como sostiene Nietzsche, al “genio de la especie”, el “lenguaje silencioso” representa la condición de posibilidad para la aparición del “genio individual”, o más sencillamente, de la individualidad propiamente dicha (no simplemente orgánica) y de la privacidad.

<sup>3</sup> Sobre el tema de la indefensión cf. GEHLEN 1980. Textualmente: “El hombre es un ser desesperadamente inadaptado. Es de una medianía biológica única en su género y se resarce de esa carencia solamente mediante su ‘capacidad de trabajo’ o el don de la acción; es decir: con sus manos y su inteligencia. [...] Que el hombre está abierto al mundo quiere decir que ‘carece’ de la adaptación animal a un ambiente-fragmento” (38-39).

<sup>4</sup> Esta tesis es resultado de una elaboración de lo expuesto por DENNETT 1992.

Cuando esto sucede, nace lo que llamamos "interioridad". La "interioridad" del individuo, la relación que éste mantiene consigo mismo y que lo configura como tal, no es algo innato, propio del organismo biológico. Desde luego, este último está predispuesto para el lenguaje, pero bien puede decirse que la aparición de la "interioridad" es un *efecto colateral* del lenguaje. La principal función del lenguaje, en términos de la lucha por la supervivencia, consiste en permitir la comunicación entre organismos separados con el fin de solventar de la mejor forma posible los problemas planteados por una naturaleza que es, dada la indefensión del hombre, amenazadora (al menos hasta que no es debidamente transformada por el trabajo y la acción humana).

Si se acepta lo anterior, la "interioridad" del individuo, su "ser más profundo y propio", procede de las relaciones sociales. En otras palabras, lo que está "adentro" no es sino lo que antes estaba "afuera" y que ahora se vuelve "propio", en virtud de la capacidad de combinar *silenciosamente* los elementos externos. Por tanto, la relación con uno mismo se encuentra necesaria y constitutivamente "*imbricada en*" y "*mediada por*" las relaciones sociales. Si bien puede uno ir paulatinamente "desprendiéndose" de lo inicialmente "externo", mediante sucesivas "combinaciones", nunca se alcanza una distancia radical frente al grupo de pertenencia y procedencia.

Es en el seno de estas consideraciones, muy someras por cierto, donde me gustaría plantear la cuestión de las relaciones entre cuerpo (*Leib*) y conciencia, trabajada por Nietzsche, para ver hasta qué punto es posible la liberación del individuo frente a la sociedad y cuáles dificultades entraña tal empresa.

Así, pues, retomando el hilo expositor anterior, la sociabilidad es "interna" al individuo y por ello también las relaciones con los otros, y las posiciones correspondientes a las estructuras sociales son el material básico a partir del cual éste se va posteriormente "individualizando" mediante las sucesivas "combinaciones". Mientras más *inesperadas e insólitas* sean tales combinaciones, por lo demás relacionadas con las posiciones correspondientes a las estructuras sociales que funcionan en calidad de condiciones de posibilidad de tales combinaciones, más "individualizado" se convierte el individuo. En este sentido, la "interioridad" puede interpretarse como un "lugar" donde el individuo esconde parte de lo que él es al grupo, un "espacio" de libertad en el seno mismo de las relaciones sociales.<sup>5</sup> Empero, ¿por qué habría de hacerlo? Y ¿hasta qué punto puede hacerlo?

Estos dos interrogantes van a constituir el sucesivo hilo de nuestra argumentación, y la plataforma para luego analizar la relación entre cuerpo y conciencia en Nietzsche. Anticipamos de una vez las respuestas para, en un segun-

<sup>5</sup> Al respecto, repárese en esta acotación del propio Nietzsche: "Moral de la veracidad del rebaño: 'debes ser reconocible, debes expresar tu interioridad a través de signos claros y constantes. [...] no te está permitido estar *escondido*, no te está permitido creer que *cambias*'. KSA 10, 657, 24[19].

do momento, tratar de aportar algunas razones en favor de ellas. 1) El individuo oculta parte de lo que él es al grupo porque éste, además de ayudarlo, principalmente mediante el trabajo, también lo somete: las relaciones sociales, al configurar inicialmente al individuo de una manera en que éste, posteriormente, puede no reconocerse como libre, son siempre portadoras de la amenaza de la dominación y se hallan, por tanto, revestidas por una ambigüedad inquietante. En este contexto, por dominación entendemos una configuración no deseada por el individuo, que se manifiesta por una incomodidad de lo que se es y, más concretamente, en angustia, ansiedad, rabia impotente, frustración y así sucesivamente. 2) El individuo no logra jamás una completa libertad, porque las relaciones sociales, en la medida en que se convierten en relaciones de dominación, afectan la relación con uno mismo en el nivel más radical que existe, a saber, en la propia corporalidad, en la manera en la que uno siente y vive su “propio” cuerpo. Esto es así porque a) el lenguaje, en tanto acción, es también siempre una práctica; b) las relaciones sociales implican a la vez prácticas que no se hallan acompañadas por el lenguaje sonoro. Vale decir, entonces, que al “lenguaje silencioso” de la “interioridad”, las relaciones sociales que se concretan en dominación contraponen igualmente estrategias silenciosas. La “interioridad” es atrapada en sus propios silencios: en éstos habita una violencia simbólica a veces difícil de descubrir.

Así tenemos, para utilizar la terminología de Foucault, prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Estas últimas afectan la manera de relacionarse con uno mismo más en profundidad, al pasar la mayoría de las veces desapercibidas, y apuntan *directamente* al cuerpo. En cambio, las primeras (prácticas discursivas), en tanto se acompañan de discursos, y éstos son procesados *también* por la conciencia, afectan al cuerpo sólo de manera *indirecta* (esto es, hay aquí una suerte de “filtro” representado por la conciencia crítica que el individuo en cuestión posee y que ha cultivado mediante el desarrollo de su “interioridad”, a través de combinaciones silenciosas, inesperadas e insólitas). De todas formas, en ambos casos las relaciones sociales se “interiorizan” en un nivel más profundo que el representado por la conciencia; de hecho, bien puede decirse que las relaciones sociales, con sus respectivas relaciones de dominación, se *encarnan*. Por esta razón, la dominación, la “tiranía de lo social”, no es algo simplemente “externo”, sino “interno” al individuo: el orden social tiene su respectivo correlato en el “orden del cuerpo”.<sup>6</sup> En otras palabras, el cuerpo de uno puede llegar a ser “cómplice” de las relaciones de dominación, en tanto éstas, recordémoslo, cuando se concretan, actúan también sigilosamente. El

<sup>6</sup> Piénsese en el conocido apartado 19 de *Más allá del bien y del mal*. Ahí se nos dice: “Nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas –el efecto soy yo” (MBM §19, 144).

cuerpo no puede, por tanto, ser pensado simplemente como una instancia liberadora, como a veces parece desprenderse de la lectura de algunos fragmentos de Nietzsche e igualmente de algunas interpretaciones de dichos textos. Su realidad, como pretendemos mostrar, es más ambigua y a la par inquietante, pues, entre sus pliegues, producidos por las relaciones sociales transmitidas históricamente, se encuentra la sujeción a modos de configuración que el individuo puede no querer para sí.

Esta "complicidad" es lo que impide que en la relación con uno mismo se alcance una plena transparencia. La presencia de la relación social encarnada, que puede convertirse eventualmente en relación de dominación, es percibida ahora, cuando la "interioridad" ha surgido, como lo "otro" respecto del "propio yo", y representa la opacidad y la densidad que impiden tanto la transparencia como la distancia absoluta. En las raíces del yo siempre encontramos al otro, bajo la forma del cuerpo "propio". La libertad del yo se encuentra, en consecuencia, severamente limitada y constantemente amenazada por el otro que, sin embargo, también la posibilita. El yo se pone a sí mismo sólo en parte, pues en otra parte, igual o quizás mayor (esto depende, en parte, de la capacidad crítica de cada individuo, si bien, según veremos, no sólo de ella), es puesto por un otro ambiguo respecto del proyecto de liberación.

El otro encarnado aparece de forma inmediata en el individuo bajo la forma de "emociones corporales",

[...] vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad —o de pasiones y sentimientos— amor, admiración, respeto; emociones a veces aún más dolorosas cuando se traducen en unas manifestaciones visibles, como el rubor, la confusión verbal, la torpeza, el temblor, la ira o la rabia impotente, maneras todas ellas de someterse, aunque sea a pesar de uno mismo y "como de mala gana", a la opinión dominante, y maneras también *de experimentar, a veces en el conflicto interior y el desacuerdo con uno mismo, la complicidad subterránea que un cuerpo que rehuye las directrices de la conciencia y de la voluntad mantiene con las censuras inherentes a las estructuras sociales.*<sup>7</sup>

La presencia de la dominación en uno mismo dificulta enormemente ocultar *completamente* lo que uno es y ganarse un espacio de libertad, pues uno no puede, como es obvio, escindirse de su propio cuerpo. Éste se aparece, entonces, como un "extranjero íntimo". "Extranjero", puesto que procede de lo otro, de "afuera", pero "íntimo", porque no sólo me sigue adonde voy, no puedo desprenderme de él, sino que "está muy cerca de mí" (*à côté de moi* por

<sup>7</sup> BOURDIEU 1999, 55. Lo resaltado es nuestro.



decirlo con Merleau-Ponty), es más, en un sentido importante, soy yo mismo, en tanto el cuerpo vivido es “mi cuerpo”.<sup>8</sup> Entonces, en la unidad del cuerpo propio reaparece la dualidad, la escisión. “Mi cuerpo” es también el cuerpo que viene de lo otro, el cuerpo del otro, el “cuerpo de otro”, es un cuerpo habitado por lo que yo no quiero ser y que me somete.

Así las cosas, el cuerpo, en lugar de ser el espacio de la libertad, puede llegar a ser, en primera instancia, el lugar de la dominación. Sus pulsiones, en la medida en que se alejan de lo biológico para revestirse de significación social, que las plasma y canaliza, mediante la interpretación, tal y como Nietzsche nos lo ha mostrado, son expresiones de lo social, de lo otro.<sup>9</sup> En consecuencia, dada la cercanía fundamental de su propio cuerpo, de aquello que lo hace ser, el individuo no puede sacudirse la dominación de encima sólo a través de un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora: la simple capacidad crítica, si bien importante, no es suficiente. Porque la dominación, según se ha sugerido hasta ahora,

se transmite en lo esencial de cuerpo en cuerpo, sin necesidad de la conciencia y del discurso, [y por tanto] escapa en buena parte a la presión del control consciente y a través de ahí a las transformaciones o a las correcciones.<sup>10</sup>

Por tanto, para liberarse, se requiere identificar, reconocer, mediante el trabajo analítico, las partes del cuerpo que no se encuentran sujetas a la dominación para *establecer contacto* con ellas; esto, siempre y cuando tales partes no se hayan conectado *desde ya* con la conciencia crítica, en cuyo caso ésta no será sino la *expresión* de tal feliz combinación.

De todas formas, constatados los severos límites que constriñen la posibilidad de liberarse, podemos volver a preguntarnos para qué querría un individuo liberarse de la dominación social. Pues, seguramente porque no la aprueba, porque el sometimiento le es negativo, porque la configuración en la que se halla le genera incomodidad, un malestar difuso. Ahora nos vemos obligados a reiterar el segundo interrogante, a saber, si tal espacio de libertad puede, aun de forma limitada, ser ganado.

---

<sup>8</sup> Cf. MERLEAU-PONTY 1975.

<sup>9</sup> Cf. KSA 9, 486, 11[124]. Textualmente dice: “Cuando un instinto llega a ser ‘más intelectual’ recibe un nuevo nombre, un nuevo estímulo y una nueva valoración. A menudo se contraponen al instinto que encuentra en el escalafón más antiguo, como su contradicción. Algunos instintos, por ejemplo el sexual, son capaces de un gran refinamiento mediante el intelecto. A su lado permanece el viejo efecto directo”.

<sup>10</sup> BOURDIEU 1999, 119.



La respuesta es afirmativa. A pesar de la "complicidad" del cuerpo con el orden social y su eventual, y a veces efectiva, dominación, a pesar de las "emociones corporales" que lo embargan, el individuo puede liberarse, porque ese orden no es nunca unitario y compacto; por el contrario, es plural y, al serlo, genera fisuras e intersticios. El cuerpo de uno es plural, si bien, claro está, algunas de sus disposiciones son más fuertes que otras. Las relaciones sociales albergan ya la pluralidad, y con ella el choque, el contraste, la diversidad, la contradicción. Por otra parte, mientras más vasta y compleja es una sociedad, más tiende su "orden" a ser plural. El individuo, si ha tomado conciencia de este asunto, puede usar las fisuras según su propia conveniencia; puede "dirigir", mediante el "lenguaje silencioso", sus disposiciones, inclusive sus "emociones corporales", las unas contra las otras para ganar un espacio de libertad que, desde luego, nunca será total.

Tampoco el ejercicio que acabamos de imaginar será conducido de manera absolutamente transparente. La opacidad hará que el individuo se conduzca mediante el ensayo y el error. Se extraviará, pero podrá recuperarse, para luego perderse nuevamente y así sucesivamente. No hay aquí reconciliación final, sino un constante ir y venir. El individuo tomará postura frente a sus propias pulsiones, favorecerá una, negando otra. Empero, durante este ejercicio, la "tiranía social" perderá algo que le es vital, a saber, su pretensión de ser algo "natural". El individuo comprenderá que en sus formas de presentarse no hay nada de necesario, que es, más bien, contingente; sobre todo, que puede ser *modificada*. Se podrá pasar, inclusive, de una forma de dominación a otra en la que el individuo pase de dominado a dominador. El individuo podrá optar por una suerte de "equilibrio de esferas", esto es, podrá aceptar ser dominado en unos ámbitos y ser dominador en otros, de forma tal que el balance final sea satisfactorio.

El cuerpo ya no será, entonces, simplemente el "cómplice" de la sociedad, sino el "cómplice" del individuo, estará "de su lado". Y sobre todo, se habrá comprendido que en todo este asunto lo crucial estriba en ganarse la "complicidad del cuerpo".

### 3. Texto y primera interpretación

A la luz de este recorrido, tratemos de comprender ahora el siguiente pasaje de Nietzsche, quizás uno de los más conocidos en lo que concierne a la relación entre el cuerpo (*Leib*) y la conciencia. En el *Zarathustra* puede leerse:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano, que tu llamas "espíritu", un pe-

queño instrumento y un juguete de tu gran razón. “Yo” dices tú y te sientes orgulloso de esta palabra. Pero la cosa todavía más grande, a la que no quieres creer –tu cuerpo y su gran razón: ella no dice “yo”, sino hace “yo”.<sup>11</sup>

Analícemos con cierto cuidado el pasaje citado. Lo primero que se destaca es un conjunto de metáforas organizadas alrededor del cuerpo, de la razón y del yo. El cuerpo es, sucesivamente, una “gran razón” (*grosse Vernunft*), una “pluralidad con un solo sentido” (*eine Vielheit mit Einem Sinne*), una “guerra y una paz” (*ein Krieg und ein Frieden*), un “rebaño y un pastor” (*eine Heerde und ein Hirt*). Por su lado, el yo es una “pequeña razón” (*kleine Vernunft*), es un “instrumento” (*Werkzeug*), es también un “juguete” (*Spielzeug*).

Ahora bien, siguiendo a Eco, “el intérprete ideal de una metáfora debería situarse siempre en el punto de vista de quien la oye por primera vez”.<sup>12</sup> En el caso del pasaje de Nietzsche citado, sabemos que se trata de metáforas, porque si supusiésemos que se tratara de lenguaje literal tendríamos unos casos evidentes de anomalías semánticas, pues difícilmente el cuerpo puede ser una guerra o una paz, ni mucho menos un rebaño o un pastor. Sostener que el cuerpo es un rebaño o un pastor es un sinsentido. Dicho esto, el asunto estriba en buscar comprender qué similitudes construye Nietzsche entre el cuerpo y sucesivamente la “gran razón”, la “pluralidad” y el “solo sentido”, la “guerra”, la “paz”, el “rebaño”, el “pastor” por un lado, y por otro, entre el yo y la “pequeña razón”, el “instrumento” y el “juguete”. Estas similitudes implican que algunas propiedades de los elementos en cuestión son activadas, mientras que todas las demás se narcotizan, por así decirlo. Así, lo que habrá que preguntarse en cada caso es qué propiedades del elemento, por ejemplo “guerra”, hay que destacar y qué otras narcotizar. Dado el contexto, el intérprete debe elegir tales propiedades seleccionando, enfatizando, suprimiendo y organizando aspectos del asunto en cuestión.

Seguidamente, tendremos que preguntarnos por cómo se percibe la realidad del cuerpo después de la introducción de estas metáforas. Pocas dudas caben que la intención del texto nietzscheano es la de generar un shock perceptivo cuyo propósito es que, tras la labor interpretativa, el fenómeno sea visto de manera radicalmente distinta. Interpretar el pasaje de Nietzsche anteriormente citado, nos obliga a leer con mucha atención el contexto en el que aparece, para ver si tal contexto justifica nuestra interpretación, a sabiendas de

<sup>11</sup> KSA 4, 39; AZ I, “De los despreciadores del cuerpo”, 60. (Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit *Einem* Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du “Geist” nennst, ein kleines Werk –und Spielzeug deiner grossen Vernunft. “Ich” sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst –dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.)

<sup>12</sup> Eco 1998, 160.

que

[...] toda metáfora lograda presupone un contexto de referencia y de relectura, muy amplio. [...] Normalmente es el contexto más amplio del enunciado, y de todo el texto, el que permite conjeturar el "topic" discursivo y las isotopías, según las cuales se empieza el trabajo interpretativo.<sup>13</sup>

Así, pues, cuando Nietzsche sostiene que el cuerpo es una "gran razón", en el marco de un capítulo que lleva como título "De los despreciadores del cuerpo", podemos inferir que el cuerpo tiene atributos y propiedades de una razón y que debe ser rescatado del desprecio en el que ha caído. Entonces, bien puede decirse que el cuerpo calcula y que lo hace en un grado mucho mayor que el ejercido por la "pequeña razón" del yo, que resulta ser pequeña si la comparamos con el cuerpo. La imagen de la "gran razón" sugiere que el cuerpo es muy complejo, refinado, inteligente, que persigue fines y que es más equilibrado que el yo. Sugiere además que la mayor parte de nuestra propia vida transcurre de manera inconsciente. También puede sostenerse que la razón del cuerpo es "grande" en el sentido de más importante, más importante que la "pequeña razón". Finalmente, que el cuerpo vale más que el yo, pues es más ilustrativo y menos engañoso que la conciencia del yo. Para comprender mejor esta metáfora podemos reparar en el siguiente fragmento póstumo de Nietzsche:

Quien de alguna manera se ha creado una representación del cuerpo — cuántos sistemas trabajan en él a la vez, cuánto hacen el uno por el otro, cuánta delicadeza y equilibrio hay allí: éste juzgará que, en comparación, toda la conciencia es algo pobre y angosto... ¡Cuán poco nos es consciente! ¡Y a cuántos errores y confusiones nos conduce este poco! La conciencia es precisamente un instrumento y, considerando cuánto y cuán grande es realizado sin la conciencia, ciertamente lo que ella hace no es lo más imprescindible, ni lo más digno de maravilla. [...] Por lo tanto, tenemos que invertir el orden jerárquico: todo lo consciente sólo es *segundo en orden de importancia*: que nos sea *más cercano y más íntimo* no sería ningún fundamento. [...] El hecho de que nosotros tomemos lo *más cercano* como lo *más importante* es justamente *el viejo prejuicio*. Entonces, ¡reaprendamos! En las valoraciones principales, ¡lo espiritual ha de mantenerse como el lenguaje de signos del cuerpo!<sup>14</sup>

La complejidad del cuerpo, la "gran razón" es, entonces, una pluralidad,

<sup>13</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>14</sup> KSA 10, 7[126], 284-5.

una guerra y un rebaño –fenómenos plurales– pero a la vez un “solo sentido”, una “paz”, un “pastor”, porque la valoración que termina imponiéndose y que se traduce en lo que usualmente llamamos “espíritu” (*Geist*) procede de una inclinación del cuerpo (*Leib*) y nunca de la deliberación del yo (*Ich*). Por eso el cuerpo (*Leib*) no “dice yo”, sino “hace yo”. La unidad del yo, la unidad de la pluralidad, lo que en otros textos Nietzsche denomina el “gran estilo”, es algo hecho por el cuerpo, equivale a una disposición y a un movimiento del cuerpo, y no es producto de la elaboración consciente.

La elaboración consciente –el Yo que dice Yo, pero que no hace yo– es no sólo una “pequeña razón”, sino un instrumento (*Werkzeug*) del cuerpo (*Leib*). Esto parece sugerir que el cuerpo “trabaja” con el yo, mediante el yo, que lo requiere en función de herramienta. Lo necesita para sobrevivir, para enfrentarse a la realidad. Pero, he ahí que el yo es también un juguete (*Spielzeug*). Entonces, el cuerpo “juega” con el yo, se “entretiene” con él, se “divierte”, tal vez en el sentido de que su juego consiste en engañar al yo, en hacerle creer que él (el yo) es lo más importante, mientras, en verdad, no pasa de ser una “pequeña razón”. En consecuencia, la dimensión del juego convierte al yo, que podía ser considerado importante (al menos como instrumento), en un “pequeño instrumento” (*kleines Werkzeug*); es decir, ni siquiera como instrumento es “un gran instrumento”, porque, en definitiva, es un “juguete” (*Spielzeug*).

Ahora bien, el cuerpo es una “guerra”. Lo es porque, al ser plural, se desgarran. Las pulsiones luchan por el predominio, las unas contra las otras, valoran cada una por su lado y tratan de imponer su valoración, su perspectiva. La lucha produce dolor, muerte, negación y afirmación. Otros textos de Nietzsche nos permiten comprender mejor la metáfora de la guerra en relación al cuerpo:

A nuestros instintos más fuertes, al tirano en nosotros, se somete no sólo nuestra razón, sino también nuestra conciencia. Pero si nosotros no tenemos entre nuestros instintos a semejante tirano, entonces los instintos particulares *compiten* para lograr el favor de la razón, así como el favor de la conciencia –: razón y conciencia se convierten en casi soberanos.<sup>15</sup>

También:

Puesto que cada instinto no es inteligente, la ‘utilidad’ no es en absoluto un punto de vista para él. Cada instinto, en tanto está activo, sacrifica fuerza y otros instintos: finalmente él será refrenado; en caso contrario, aniquilaría todo mediante el derroche.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> KSA 10, 74, 3[1], #176.

<sup>16</sup> KSA 10, 342, 8[23]; VP §372.

Finalmente,

[...] *que se quiera*, en general, combatir la violencia de un instinto, no está en nuestro poder o lo está tan poco, así como la elección del método que se hace, al igual el éxito que se tenga con éste. En todo este proceso, en cambio, nuestro intelecto es evidentemente sólo el ciego instrumento de *otro instinto* que es *rival*, por tanto, de aquel que nos atormenta con su violencia. Mientras nosotros creemos quejarnos acerca de la violencia de un instinto, en el fondo es un instinto *que se queja* de otro.<sup>17</sup>

En contraposición a esto, la metáfora del cuerpo como paz señala precisamente el haber arribado a una valoración predominante. La paz es siempre decretada por la victoria de un instinto, o en todo caso de un grupo de instintos aliado contra otros. La paz no es, entonces, resolución de todo conflicto, sino negociación temporal de un determinado estado de fuerzas. La guerra acecha constantemente.

Que el cuerpo sea un rebaño significa, creemos, que los instintos pueden precisamente ir, por así decirlo, "en manada", organizados en grupos de alianzas y conducidos por aquel instinto que temporalmente domina, el pastor, que cuida del rebaño, lo ordena, lo orienta, lo conduce. Paz, pastor, "solo sentido" son expresiones que mientan la valoración dominante, el momento de la imposición de un instinto. El hecho de que el cuerpo sea un rebaño sustenta también nuestra interpretación de que en la corporalidad se anida la estructura social con su eventual dominación y negación de las configuraciones por ella indeseadas.

Hasta aquí el texto de Nietzsche, al menos dentro de su intratextualidad. Veamos, seguidamente, qué sentidos arroja el pasaje si lo ponemos en perspectiva con la intertextualidad anteriormente construida.

#### **4. El texto en la intertextualidad: nueva interpretación y discusión**

Ahora bien, esta "gran razón" que es el cuerpo, según sugerimos en el segundo apartado, no es inmediatamente una instancia liberadora. La "gran razón" puede ser interpretada como una "gran complicidad", aún más peligrosa en cuanto ella no dice "yo" sino que hace "yo". El yo es hechura de la complicidad que el individuo mantiene *prima facie* con la comunidad. La conciencia del yo, la "pequeña razón", resulta ser, en consecuencia, un "instrumento", "un

---

<sup>17</sup> A §109, 126.

juguete” de la “gran razón”, de la “gran complicidad”. Pero el asunto decisivo para la liberación, tal como hemos tratado de mostrar, radica en que el individuo pueda ganarse la complicidad de la “gran razón”, la complicidad del cuerpo, traerla, por así decirlo, “de su lado”.

Se trata, pues, de que el cuerpo sea cómplice del *yo que ha resuelto liberarse*, del individuo, para que éste pueda desprenderse de aquellas relaciones sociales que se han vuelto relaciones de dominación y que le son negativas. En otras palabras, si bien es cierto que el yo es instrumento del cuerpo, se hace necesario que, mediante la conciencia crítica, mediante el “lenguaje silencioso” y sus combinaciones inesperadas e insólitas, esta misma relación de instrumentalidad sea subvertida *en alguna medida*. El yo que desea liberarse debe subvertir el orden del cuerpo por tratarse, *prima facie*, del orden social con su eventual, y a veces efectiva, dominación. El cuerpo no puede ser “celebrado” sin más ni más, no podemos “enmudecer” frente a él, pues las relaciones de dominación, cuando son dañinas para el individuo, terminan enfermando al cuerpo.<sup>18</sup> El “cuerpo sano”, por contraposición al enfermo, es un cuerpo en el que el yo puede vivir bien, estar bien (bienestar).

Con estas indicaciones nos salimos del contexto más inmediato donde está ubicado el texto de Nietzsche. Recordemos que se encuentra en el capítulo dirigido contra los despreciadores del cuerpo, lo que sugiere que en él se van a resaltar sólo los aspectos positivos del cuerpo despreciado. La operación puede tener sentido si pensamos que la reivindicación del cuerpo, efectuada por el texto de Nietzsche, puede sobrepasarse y negar los aspectos positivos que tiene la conciencia del yo. En el fondo, el problema no es simplemente la conciencia del yo, sino una particular modalidad de ella, a saber, la que pretende renegar de su procedencia corporal y social.

En efecto, como apunta Klossowski,

[...] el cuerpo, en la medida en la cual es dominado por la conciencia, se desolidariza de los impulsos que lo atraviesan y que, habiéndolo formado sólo azarosamente, continúan manteniéndolo de manera no menos casual. Sólo que el órgano que ellos han desarrollado [para su propia ordenación y centralización] en la extremidad ‘superior’, toma ese sostenimiento azaroso, aparente, como algo necesario para su propia conservación.<sup>19</sup>

Esto es así, porque el yo mismo, una vez aparecido, se constituye en una

<sup>18</sup> El mismo Nietzsche escribe: “Quiero decir mi palabra a los que desprecian el cuerpo. Deben tan sólo celebrar a su cuerpo, y luego enmudecer”. AZ I, “De los despreciadores del cuerpo”, 60.

<sup>19</sup> KLOSSOWSKI 1968, 57 .

fuerza más, y precisamente en una fuerza dominante. Al respecto Nietzsche escribe: "El yo subyuga, mata, trabaja como una célula orgánica: saquea, es violento. Quiere reproducirse".<sup>20</sup> Es decir, si ubicamos la metáfora del yo (*Ich*) como instrumento y juguete del cuerpo en el contexto más amplio del 'corpus' nietzscheano, tendríamos que decir que se trata de un "juguete rabioso". De no ser así, no se entiende la crítica de Nietzsche a una cultura "poseída" por tal "juguete".

Desde luego, esta operación de subversión de la relación de instrumentalidad no significa en lo más mínimo negación o anulación del cuerpo: eso equivaldría a lo que Nietzsche denomina "desprecio" del cuerpo y desconocimiento de la "gran razón". De ahí que no abogamos por una conciencia del yo que reniega de la corporalidad, sino por una que, habiendo reconocido su dependencia inicial, obre dentro de los intersticios ofrecidos por la pluralidad de la "gran razón" para alcanzar un sentido (*Sinn*) en el cual pueda vivir en paz. Pues "el cuerpo es [...] una pluralidad con un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor". Podemos, por ello, decir que un cuerpo sano, el cuerpo de la "gran salud", es un cuerpo que es paz porque el pastor conduce al rebaño mediante un solo sentido. Donde por "sentido" (*Sinn*) habrá que interpretar un hacer del cuerpo y no simplemente una operación de la conciencia del yo. Un "hacer del cuerpo" que, sin embargo, ha sido supervisado y aprobado por el yo que ha de estar en él.<sup>21</sup> Con esto reconocemos que el cuerpo puede ser *asumido* desde la conciencia del yo, y que tal asunción trasmuta la relación y la lucha que los instintos mantienen entre sí en virtud de su pluralidad.

Esta operación de subversión es posible porque el yo puede, por así decirlo, en el marco de la dependencia corporal y social que le es constitutiva, seleccionar y privilegiar algunos aspectos de su propia corporalidad, mientras se olvida de otros. Recordemos que Nietzsche señala que "olvidar no es una simple '*vis inertiae*' [fuerza de la inercia], [...] sino más bien una facultad activa, positiva en el sentido más riguroso, de inhibición",<sup>22</sup> cuya finalidad es la de descargar la conciencia y liberar el propio cuerpo, pero que también puede leerse como operación de descarga por parte del yo de aquellos instintos que expresan una relación social indeseada, en tanto dominación.

Esto es así porque el cuerpo es plural, porque hay múltiples cuerpos habitables por el yo (yoes), porque ese cuerpo que es "su cuerpo" (del yo), es tam-

<sup>20</sup> KSA 10, 14, 1[20].

<sup>21</sup> Recordemos el siguiente pasaje de Nietzsche correspondiente a los póstumos 82-84: "Todos los juicios de los instintos son 'cortos de vista' con respecto a la cadena de las consecuencias: ellos aconsejan sobre lo que hay que hacer 'inmediatamente'. El entendimiento es esencialmente un 'aparato de inhibición' frente al reaccionar inmediato del juicio del instinto: él detiene, continúa reflexionando, él ve la cadena de las consecuencias más lejos y por más largo tiempo". KSA 12, 554, 10[167].

<sup>22</sup> GM II, §1, 65..



bién, según vimos, el cuerpo que viene de lo otro, el cuerpo del otro, el “cuerpo de otro”. El yo puede, por tanto, desplazarse sobre “su propio cuerpo” y ganar distintas perspectivas acerca de lo que él (yo) es. Mientras lo hace, eso es la “guerra”, la escisión, la ruptura, el desgarrar, su misma multiplicidad que nos permite, en rigor, hablar de yoes, hasta que consigue estar en paz consigo mismo mediante un solo sentido. Éste, que ha brotado mediante la selección y el olvido, bien puede ser tenido como “un guardián del orden espiritual”.

El yo logra realizar tal cometido mediante el lenguaje, el “lenguaje silencioso”, conformado por palabras cuyo sentido es ahora más propio, por haber sido apropiadas mediante un cambio del significado que la comunidad le otorgaba. Recordemos que el yo, la “interioridad”, lo que está “adentro” no es sino lo que antes estaba “afuera” y que ahora se vuelve “propio” en virtud de la capacidad de combinar *silenciosamente* los elementos externos. El “sentido propio” es siempre el resultado de dicha combinación. Empero, estas palabras y estos sentidos no deben ser interpretados como meras operaciones intelectuales: cada palabra es un “pliegue del cuerpo”, responde a una pulsión, activa un afecto, repercute sobre ella mediante retroalimentación, activando otro afecto y así sucesivamente. Las palabras, según veíamos, no pertenecen, en esta dimensión, simplemente al decir, sino mucho más al hacer, y al hacer-cuerpo. Mediante estas palabras in-corporadas, literalmente hechas cuerpo, el hombre alcanza esa peculiar relación consigo mismo que enuncia como “yo”. De ahí que el yo es cuerpo y a la vez *capacidad para habitar y desplazarse por el cuerpo mediante el “lenguaje silencioso”*. El yo, por decirlo de algún modo, se “desliza” sobre el cuerpo, “condensándose” de pronto en un único punto a su vez siempre desplazable.<sup>23</sup>

La relación entre el cuerpo y el yo no es estática, y tampoco puede ser concebida *completamente* mediante la contraposición entre el “adentro” y el “afuera”, pues, en rigor, no hay un adentro ni un afuera, sino sólo un proceso y un juego de perspectivas. Vale entonces decir que, dependiendo de donde se mire (desde el individuo o desde la sociedad) el yo es algo que le hacemos al cuerpo desplazándonos sobre él e, igualmente, que el yo es algo que el cuerpo se hace a sí mismo.<sup>24</sup> Ambas instancias son alternativamente “sujeto” y “obje-

<sup>23</sup> Reparemos en el siguiente pasaje de Nietzsche perteneciente a los póstumos del 80: “el yo [...] es una multiplicidad de fuerzas de tipo personal, de las cuales a veces una, a veces otra está en primer plano como ego y mira a las otras como a un mundo exterior influyente y determinante”. KSA 9, 211-2, 6[70].

<sup>24</sup> Al respecto se puede reparar en el siguiente pasaje de los póstumos de Nietzsche: “La conciencia del ‘yo’ es la última cosa que se agrega cuando un organismo se encuentra preparado y funciona. [...] Habitualmente la conciencia ‘aparece’ únicamente cuando la totalidad (cuerpo) quiere subordinarse a una totalidad superior (conciencia)—antes que nada como conciencia de esta superior totalidad, de aquello que se encuentra afuera”. KSA 9, 563, 11[316].

to" de la acción, y no puede ser de otra manera si se repara en que la sociedad es constitutiva para el individuo y éste constitutivo para aquélla, más allá de cierto umbral del desarrollo societal.

En consecuencia, el cuerpo y la conciencia del yo no deben ser pensados como si se tratara de dos sustancias pasivas distintas, porque, si se emplean así estas palabras, se suscita fácilmente la impresión –que deseo evitar– de que aquello que denotan, no sólo son objetos distintos, sino que existen absolutamente separados. En realidad, en la interpretación que estoy ofreciendo, son "perspectivas", procesos de autocomprensión que, sin duda alguna, pueden distinguirse, pero no separarse. El desarrollo de la conciencia del yo y el de su *posición respecto* del cuerpo van de la mano. Igualmente, los cambios que la corporalidad experimenta están relacionados con el desarrollo de la conciencia del yo.

## 5. Conclusión

Parece que no puede simplemente sostenerse como respuesta a las relaciones entre el cuerpo y la conciencia del yo, analizadas desde una perspectiva política de liberación del individuo frente a relaciones sociales de dominación, que el cuerpo se constituye en el sujeto de la liberación, mientras que la conciencia es el sujeto de la opresión. Aunque la conciencia del yo, en tanto lenguaje, representa, como afirma Nietzsche, "el rebaño que hay en nosotros", es igualmente cierto que también el cuerpo es una instancia del rebaño, porque él también es, en parte, lenguaje, palabra in-corporada, si bien tal in-corporación acontece por un camino diferente al de la conciencia. El cuerpo a veces oprime tanto o más que la conciencia, y ésta puede en otras oportunidades ser aquella que emprende la liberación.

Obviamente se trata de una conclusión a la que arribamos a través de la interferencia de la intertextualidad construida y concentrada en el problema de la dominación / liberación. El texto de Nietzsche, tanto el citado puntualmente por nosotros, como la intratextualidad a la que hemos referido, parece inclinarse a considerar el cuerpo como un elemento de liberación más idóneo que la conciencia del yo. Sin embargo, debemos recordar que Nietzsche nunca sostuvo que el cuerpo *en su inmediatez* liberara. El cuerpo al que Nietzsche hace referencia es siempre un cuerpo *interpretado*. De ahí que la liberación proveniría de la pulsión que, apoderándose del cuerpo, lo interpreta. Aún así, por nuestra parte, echamos de menos una consideración más atenta de lo que puede significar la aparición de la conciencia del yo y la peculiar interpretación del cuerpo por ella realizada. Como intentamos mostrar, no siempre esta conciencia está del lado de la dominación.

Así, para nosotros, más allá de Nietzsche, la liberación parece, entonces,

estar colocada en el movimiento que, al igual que un péndulo, oscila entre los sentidos del cuerpo y los sentidos (¿contrasentidos?) de la conciencia del yo, en ese ir y venir del cual “cuerpo” y “conciencia del yo” son las marcas más destacadas con las que “mapeamos” nuestra posición en el seno de las estructuras sociales que posibilitan la entera operación de una autocomprensión harto compleja y problemática, por estar, desde el comienzo, inserta en una red de complicidades, engaños y autoengaños. Autocomprensión que en el seno de la cultura occidental parece ser requerida y, al mismo tiempo, frenada por aquellas estructuras sociales de dominación, a tal punto que, quizás, debemos describir esta cultura como constitutivamente *dilemática*.



Departamento de Filosofía  
Universidad Nacional de Colombia  
Programa de Educación Continuada

2001  
ano Wittgenstein

**CURSO DE EXTENSION:**

**EL PENSAMIENTO DE LUDWIG WITTGENSTEIN**

marzo 13 a mayo 29

Marzo 13: La naturaleza de los aforismos del Tractatus.	Carlos Cardona
Marzo 20: Lenguaje, realidad y ética en Wittgenstein.	Raúl Meléndez
Marzo 27: La concepción de la Filosofía de Wittgenstein.	Magdalena Holguín
Abril 3: Ver y ver como: Wittgenstein y la interpretación.	Felipe Castañeda
Abril 17: Uso, significado y juegos del lenguaje.	Alfonso Flórez
Abril 24: La gramática de los enunciados psicológicos.	Jaime Ramos
Mayo 8: Wittgenstein: Filosofía de las matemáticas.	Cardona-Meléndez
Mayo 15: La noción de imagen del mundo.	Juan José Botero
Mayo 22: Wittgenstein y la religión.	Jorge Aurelio Díaz
Mayo 29: Mesa redonda	

*Inscripciones:* Facultad de Ciencias Humanas, Programa de Educación Continuada, Edificio 212 (*aulas*) oficina 132.

Fax 3165375. Tel.: 3165000, extensiones 16301 y 16337.

*Informes:* Departamento de Filosofía, tel. 3165000, extensión 16862.

*e-mails:* luwitt50@tutopia.com y fritz@consulta1.biblos.unal.edu.co