

# ALEGRÍA

BILY LÓPEZ

UNAM

*De todo reía Demócrito, pues consideraba risible  
todo cuanto atañe a los hombres.*

(Hipólito)

*[...]él [Demócrito] peregrinaba por todo el infinito,  
sin que ningún límite lo detuviera.*

(Cicerón)

## I

Reír, en nuestros tiempos, es un desafío. En una cultura como la nuestra, en la que durante siglos hemos construido meticulosamente políticas de la tristeza, del resentimiento, de la venganza y la mala conciencia, la risa aparece, paradójicamente, como una afrenta. Reír no sólo es un gesto, unos labios arqueados, comisuras de la boca distendidas, o sonidos onomatopéyicos vibrando en las cuerdas vocales; en ese gesto late siempre la amenaza del temor, la tristeza, el resentimiento o la venganza. El desafío, el auténtico desafío de la risa, está en la alegría.

Si hacemos caso a los diagnósticos que sobre la constitución cultural de Occidente llevaron a cabo los pensadores más agudos de finales del siglo XIX y principios del XX<sup>1</sup>, y si asumimos que, en gran medida, dichos planteamientos han sido ignorados, no tenemos más remedio que aceptar que nuestra cultura se encuentra en un camino plagado de aporías, sinsentidos y barbaries de no poca monta. Tenemos, a grandes rasgos, una cultura asentada sobre las bases del dominio, el control, la disciplina y el deseo de venganza. No hace falta

---

<sup>1</sup> Nos referimos a pensadores como Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Bataille, Benjamin y Zambrano, entre muchos otros.

ningún rodeo para afirmar, junto con Walter Benjamin, que, en nuestra civilización, «no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie»<sup>2</sup>. Esta barbarie en particular, sin embargo, es una pieza calculada, disimulada, finamente entretejida con valores que disfrazan su más honda «procedencia»<sup>3</sup>. Se trata de una maquinaria civilizadora que de diversos modos somete y reprime los impulsos de los seres humanos en aras –se dice– de favorecer la gobernabilidad y la buena convivencia entre ellos; una maquinaria, pues, represora, que con cada represión no hace sino «aumentar la agresión» y favorecer la aparición de «formaciones psíquicas reactivas»<sup>4</sup> que se revisten siempre bajo la forma de buenos valores, educación, legalidad y buenas costumbres.

A nuestro parecer, una de las procedencias más profundas de este tipo de formación cultural se encuentra asentada en una manera particular de asumir la ontología y la existencia que se ha esparcido en Occidente desde, aproximadamente, el siglo VI a.C. Nos referimos a esa ontología que aprendió a comprender el ser de lo ente como algo único, idéntico e inamovible. Esa ontología que, inspirada en el pensamiento de Parménides, aprendió bien pronto a determinar la existencia desde categorías atemporales, unitarias y excluyentes, y que, al hacerlo así, construyó una existencia que pretende avanzar en esa misma dirección<sup>5</sup>.

Para nadie es un secreto que nos dirigimos hacia las cosas en la medida en que las comprendemos, es decir, que del modo en cómo comprendemos algo depende la forma en que nos comportemos frente a ese algo, incluidos nosotros mismos<sup>6</sup>. Así, comprender el ser de lo ente desde la identidad y la unicidad nos ha orillado a comprender y dirigir la existencia desde esa misma pretensión. Ante ello, una perplejidad evidente salta a la vista, ¿por qué hemos insistido en determinar el mundo desde la unidad, la identidad y la permanencia, si lo que tenemos ante nosotros es la multiplicidad, el cambio y el devenir?

Habría varias respuestas posibles para esta pregunta, y ninguna de ellas es sencilla<sup>7</sup>. Sin embargo, vale la pena insistir, ¿por qué comprender la existencia desde lo inmutable,

<sup>2</sup> Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría. México: Contrahistorias, 2005, p. 22.

<sup>3</sup> Cf., Friedrich Nietzsche. «Tratado primero», en *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.

<sup>4</sup> Cf., Sigmund Freud. «El malestar en la cultura», en *Obras completas*, vol. XXI, traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, pp. 97-128.

<sup>5</sup> Ya Platón, al hablar sobre los seres humanos, aludía a esa parte en nosotros que es «inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble», es decir, como aquello que es «idéntico consigo mismo» (Platón, «Fedón», 80b, en *Diálogos*, vol. III, traducción de C. García Gual. Madrid, Gredos, 2000, p. 70), y al hacerlo así, pretendía que la existencia toda se vertiera en el cuidado de esa identidad que, a su vez, inteligía la identidad y unicidad de las formas o ideas. Salvo en momentos de conmovedora lucidez, como en el *Fedro* (Cf., Platón, «Fedro», 250c-256c, 279c, en *Diálogos*, vol. III, traducción de E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2000), a lo largo de la obra platónica podemos encontrar el cuidado del alma como la forma fundamental del cuidado de sí.

<sup>6</sup> Aludimos al fenómeno de la comprensión desde los planteamientos de Gadamer en su obra fundamental (Cf., Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método I*, traducción de Ana Agust Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001).

<sup>7</sup> Sobre todo si atendemos al innegable problema político al que se enfrentaban tanto Platón como Parménides, y que intentaron solucionar por medio de la epistemologización que, necesariamente, generó los presupuestos

lo regular y lo idéntico?, ¿acaso esto es conveniente *para la vida*? En opinión de Nietzsche, esta voluntad de apaciguamiento, esta voluntad de comprender la existencia no desde la multiplicidad, sino desde la unidad, no desde el devenir, sino desde lo inmutable, procede de cierta debilidad que, por no poder hacer frente a la violencia del devenir y la multiplicidad, ha preferido establecer categorías inmutables que controlen, fijen, y dirijan la existencia<sup>8</sup>. Para Nietzsche, el paso de la tragedia a la filosofía resulta fundamental para comprender el sesgo nihilista de la cultura occidental. Dicho sesgo consiste en la emergencia de ciertos valores e ideas que, fundamentados en la debilidad, afirman un tipo de vida en la cual lo importante, lo fundamental en la existencia, ya no es el goce, el dolor, el éxtasis, la multiplicidad ni la fatalidad de la existencia, sino el control y el dominio de todos sus recovecos por medio de la razón científicista que, mediante «el medir, el contar y el pesar»<sup>9</sup> pretenden controlar la existencia hasta en sus más profundos rincones, resultando de ello una existencia, sí, más jovial, sí, más pacífica, sí, también, más optimista, pero que niega o trata de negar distintos aspectos de ella que sin duda le pertenecen.

Podríamos afirmar, junto con Nietzsche, que el ideal de una existencia verdadera, pacífica, controlada y apaciguada, para cuya consecución –aunque todavía incierta– se han debido inventar múltiples conceptos pensados desde la identidad, la universalidad y la inmutabilidad, es un ideal que, contrariamente a sus pretensiones, ha traído consigo el posicionamiento de una vida debilitada, resentida, profundamente gobernada por el odio y la mala conciencia<sup>10</sup>.

---

ontológicos a los que aquí hacemos alusión. El tratamiento del problema de la verdad –problema epistemológico– al que ambos se enfrentaron tiene su núcleo en una problemática política en que la *polis* no poseía criterios fijos ni definidos para su propia conducción –los sofistas son el claro ejemplo de ello–; así, buscar la verdad en ambos autores puede comprenderse como una noble búsqueda de criterios fijos e inamovibles que orientaran las acciones de los ciudadanos –Parménides, se dice, fue legislador; mientras que Platón lo intentó en varias ocasiones–; sin embargo, en su búsqueda de la verdad, generaron presupuestos ontológicos que irremediablemente se tradujeron en comprensiones de la propia existencia que, a decir de Nietzsche, terminaban por negar la vida en su devenir y multiplicidad, en su horror y sinsentido (Cf., Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000).

<sup>8</sup> Así lo podemos ver desde los análisis que lleva a cabo en *El nacimiento de la tragedia*, en donde intenta explicar la transición entre el modo de ser de los griegos trágicos al modo de ser de los griegos filosóficos. Para el filósofo alemán, el esplendor de la tragedia estaba fundamentado en un «pesimismo de la fortaleza», en una «sobreplenitud» y una «salud desbordante» que hacían que este pueblo tuviera una «predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia» (Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000, p. 26). Es decir, que el pueblo griego, antes del advenimiento de la filosofía socrático-platónica, encontró la manera de afirmar la existencia mediante el arte trágico mirando de frente la multiplicidad, las pasiones, los azares, sinsentidos y desmesuras que conlleva la existencia. En este sentido, la aparición del socratismo científicista significaría un debilitamiento de aquella sobreabundancia, significaría «un miedo al pesimismo» (*Ibid.*, p. 27), que, justo como reverso, Nietzsche comprende como un «optimismo de la debilidad» en el que «los griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo» (*Ibid.*, p. 31).

<sup>9</sup> Platón. «República», 602d-e, en *Diálogos*, vol. IV, traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2000, p. 475.

<sup>10</sup> Acaso los análisis llevados a cabo en *La genealogía de la moral*, muestren más contundentemente este nihilismo del que tratamos de dar cuenta, pues en ella se afirma que los «instintos de reacción y resentimiento [...]

Si esto es cierto, entonces resultaría que gran parte de la historia de la metafísica y la ontología no es más que la historia del despliegue de esta debilidad y este resentimiento, de este modo de ser que, a toda costa, intenta generar conceptos que hagan frente a la impredecibilidad de la existencia, conceptos que se traducen, a la larga, como modos de ser y, por supuesto, de cuidado de sí. Dentro de estos conceptos, evidentemente, se encuentran aquéllos que, desde este tipo de ontología, han querido dar cuenta del ser del ser humano, del ente que, como decía Heidegger, «somos en cada caso nosotros mismos»<sup>11</sup>. Así, conceptos como «alma», «yo», «conciencia» y «sujeto», que en distintos momentos y en distintos sentidos se han enarbolado como aquellas instancias en las cuales se encuentra asentado el verdadero ser de nosotros mismos, no harían otra cosa sino continuar esta historia de la debilidad, la venganza y el resentimiento que hacen frente –desde la unidad y la identidad– a la existencia siempre múltiple y cambiante.

Cuidar de sí, desde este posicionamiento, implica cuidar «un alma», «un yo», «un sujeto» o «una conciencia» que se comprenden a sí mismos como idénticos, autofundados e independientes de lo otro; pero también implica procurar, particularmente, cierta forma de existencia en la cual hay que cuidar, sobre todo, instancias como el entendimiento, la razón y la voluntad, dejando de lado con ello múltiples aspectos de la existencia que también le pertenecen irrenunciablemente, como el cuerpo, el éxtasis, el deseo y el delirio<sup>12</sup>. Y al hacerlo así la existencia toma un rumbo específico: se concibe a sí misma

---

así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*» (Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000, p. 56). En este tratado, Nietzsche muestra que conceptos fundamentales para la cultura occidental –como el bien, la conciencia, la libre voluntad, y el deber– tienen sus más profundas raíces en el odio, el resentimiento y el deseo de venganza (*Ibid.*, «Tratado segundo», pp. 75-124), acaso –como se afirmaba en *El nacimiento de la tragedia*– en la debilidad. «¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las “cosas buenas”!» (*Ibid.*, p. 81), afirma Nietzsche.

<sup>11</sup> Cf., Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos. México: FCE, 1998.

<sup>12</sup> Como muestra de ello, presentamos dos ejemplos. En gran parte de la obra platónica podemos observar esta tendencia; desde la *Apología*, Sócrates cuestionaba a sus conciudadanos «¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad, y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?» (Platón. «Apología de Sócrates», 29d-e, en *Diálogos*, vol. I, traducción Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2000, p. 33); este cuestionamiento que pone de relieve la importancia del alma llega a niveles alarmantes cuando en el *Fedón* se establece que «en tanto tengamos cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos [la verdad]» (Platón. «Fedón», 66b-c, en *Diálogos*, vol. III, traducción de C. García Gual. Madrid: Gredos, 2000, p. 43); por ello, en el mismo diálogo, se insta al cuidado del alma: «si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella» (*Ibid.*, 107c-d, p. 122). Otro ejemplo lo encontramos en *Las confesiones*, de Agustín de Hipona, en las que, en búsqueda de Dios y de la beatitud, se pregunta a sí mismo «¿Tú quién eres? Y me respondí: Un hombre. Y se me hacen patentes el alma y el cuerpo que soy, lo uno exterior y lo otro interior. ¿Por cuál de estos dos debí yo buscar a mi Dios, a quien ya he buscado a través del cuerpo desde la tierra al firmamento [...]? Sin duda es mejor lo interior [...]. Por lo cual, tú eres mejor, a ti te lo digo, alma, porque tú sustentas, animas la masa inerte del cuerpo dándole vida [...]» (San Agustín. *Las confesiones*, X, 6, 9-10, traducción de Agustín Uña. Madrid: Tecnos, 2007, pp. 384-386); a partir de este tipo de premisas, en el pensamiento de Agustín encontramos que la única vía hacia la beatitud, es decir, hacia la felicidad, está fundamentada en la *ratio* del alma que es capaz de poseer la *scientia*, es decir, el conocimiento de Dios. Acaso un ejemplo más pertinente, pero también más complejo, de lo anterior lo podamos encontrar en la filosofía de Kant,

como segura, verdadera, autónoma, acaso feliz, sin alcanzar a percibir que el fundamento de este camino es, precisamente, la inseguridad y la tristeza de no poder aceptar la vida desde sus sinrazones y oscuridades más propias. La ética y la política en occidente –se puede afirmar esto sin causar mucha polémica– están asentadas sobre estas bases.

Así la risa, pensada desde la alegría, se vuelve imposible.

## II

Si la situación que hemos intentado describir es acertada, entonces una de las vías mediante las cuales existe la posibilidad de romper con ello consiste en concebir otra u otras ontologías en donde lo que gobierne no sea la identidad para comprendernos a nosotros mismos, sino el devenir; no la unidad tranquilizante, sino la tranquilidad de la multiplicidad; no el alma inteligible, sino el cuerpo viviente y tangible; una «ontología de la fortaleza» en la que no sea necesario «resistir» los embates de la existencia mediante la razón, la unidad y la permanencia, sino que también sea capaz de aprehender alegremente la existencia como cuerpo, multiplicidad y azar.

Una de las primeras ontologías que, en este sentido, hacen frente a la existencia desde la multiplicidad y el devenir la podemos localizar en el atomismo. Ya para Leucipo y Demócrito todo lo que en la existencia acaece tiene como fundamento la combinación irreductible entre materia y vacío. Para ellos, todo cuerpo es, sencillamente, átomos atrayéndose y repeliéndose, luchando, ordenándose y reacomodándose.<sup>13</sup> Bajo esta comprensión radicalmente materialista, incluso los sentimientos y las *cogitationes* se precipitan y se conforman a partir del movimiento de flujos materiales posibilitados por la estructura relacional de los átomos: los cuerpos se afectan y son afectados, suscitan y son suscitados por acciones y reacciones<sup>14</sup>. No existe substancia inmaterial o metafísica que ponga nada en movimiento o en reposo, los átomos se combinan mediante una forma particular de azar, operan mediante reglas necesarias carentes de finalidad<sup>15</sup>. No hay alma substancial, ni razón trascendente, ni pensamiento que de ella emane como fundamento ulterior; su reducto último es la materialidad corpuscular de los cuerpos en acción. En el atomismo, el universo material del cuerpo, sin embargo, no es *factum brutum* aprehensible por cierto tipo de realismo ingenuo; ya Demócrito sabía que la

---

pero justo por su complejidad y por los matices que requeriría se vuelve sumamente complicado dar razón de él en estas líneas. Remitimos, a quien interese, al trabajo doctoral de nuestra autoría titulado *Experiencia y subjetividad (reflexiones en torno al pathos)*, cuya búsqueda se puede realizar en la siguiente liga: <http://tesis.unam.mx/F>.

<sup>13</sup> Leucipo pensaba «que todas las cosas son infinitas y que se transmutan entre sí. Que el universo está vacío y lleno de cuerpos [...] Fue el primero que puso a los átomos por principio de las cosas» (Diógenes Laercio. *Vida de los filósofos más ilustres*, IX, 30-31, traducción de José Ortiz y Sanz. México: Porrúa, 2003, p. 311).

<sup>14</sup> « [Leucipo y Demócrito] no admiten que de una unidad surja una multiplicidad ni, inversamente, que de una multiplicidad proceda una unidad, sino que todos los cuerpos derivan de la combinación, es decir, del entrelazamiento de los átomos» (Aristóteles, *Del cielo*, III, 4, 303a, citado en *Los filósofos presocráticos*, vol. III, traducción de María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 2008, p. 220).

<sup>15</sup> «Todas las cosas derivan del azar, si bien el azar les asigna una plena necesidad» (Cicerón, *De fato*, 17, 39, citado en *Los filósofos presocráticos*, p. 237).

sensibilidad está gobernada por la opinión y la convención<sup>16</sup>, y que la verdad gusta de ocultarse: la materialidad de un pensamiento o de una voluntad es difícil de percibirse más que en sus propias ejecuciones, en cuya materialidad misma encontramos un sinfín de complicaciones, que no aporías, epistémicas. En el atomismo hay que saber, pues, mirar más allá de la opinión y de la usual contraposición entre materia y pensamiento, pues son lo mismo, pero de diferente manera.

Bajo el talante de una comprensión ontológica semejante, es fácil advertir que la finalidad de la existencia para Demócrito consistiera en la tranquilidad del ánimo que contempla las infinitas combinaciones entre los cuerpos, que afecta y es afectado de modos infinitos, que se hunde en la existencia sin afán de control, sin afán de identidad ni matematización;<sup>17</sup> es fácil comprender, por ello, la jovial altanería que se retrata en diversas anécdotas en las que se le recuerda hábil, inteligente, agudo y sonriente. Cuando se comprende y se asume la vida en su infinitud y multiplicidad, acaso en su carácter impredecible y azaroso, se deja de estar en guardia y se pierde el afán de dominio –incluso de sí mismo. Se vive plenamente, sonriente, en alegría.

Pensamos aquí la alegría no como un estado de ánimo asimilable a los sentimientos o al humor, sino como un afecto, como «el paso del hombre de una menor a una mayor perfección»<sup>18</sup>. La alegría es un afecto en el que la «potencia de obrar»<sup>19</sup> de un cuerpo se ve favorecida por las relaciones con otros cuerpos. Se trata de un pasaje, una transición<sup>20</sup>. Dentro de la ontología spinoziana, que también es material y relacional, un cuerpo está siempre compuesto por muchísimos cuerpos<sup>21</sup> que se relacionan entre sí y, en esa relación, los cuerpos se afectan de modo que, dependiendo de su propia naturaleza, se pueden favorecer o perjudicar; si se favorecen, es decir, si se aumenta su potencia de obrar, se genera alegría; si se desfavorecen, es decir, si se disminuye su potencia de obrar, el resultado es la tristeza. Alegría y tristeza, en este sentido, forman en la Ética de Spinoza dos umbrales entre los cuales discurre la humana existencia. Huelga decir que en esta obra se insiste y se persiste en la consecución de afectos alegres. Se trata de comprender la existencia desde su naturaleza corporal, y de comprender cómo las afecciones entre los cuerpos producen movimientos cuya dirección está definida por su naturaleza misma. Por ello, no se trata de una ética nomológica que dicta leyes, principios o imperativos, sino de una ética interesada en investigar «lo que un cuerpo puede», antes que «lo que un cuerpo debe»<sup>22</sup>. No se trata de una ética del control ni del dominio –ni siquiera de sí mismo–, sino de una ética de la comprensión en cuyo núcleo palpita,

<sup>16</sup> Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 135, citado en *Los filósofos presocráticos*, p. 189.

<sup>17</sup> «Que el fin es la tranquilidad del ánimo [...] aquella por la cual vive el alma tranquila y constantemente, ni es perturbada de algún miedo, superstición, o cualquiera otra pasión de éstas» (Diógenes Laercio, *Op. Cit.*, p. 316).

<sup>18</sup> Baruch de Spinoza. Ética demostrada según el orden geométrico, libro III, «Definiciones de los afectos», II, traducción de Vidal Peña. Madrid: Tecnos, 2007, p. 262.

<sup>19</sup> *Ibid.*, libro III, postulados I, p. 201.

<sup>20</sup> Cf., Gilles Deleuze. *En medio de Spinoza*, 2ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2008, p. 227.

<sup>21</sup> Baruch de Spinoza, *Op. Cit.*, libro II, postulados I, p. 150.

<sup>22</sup> Cf., *Ibid.*, libro III, prefacio, p. 199.

en muchas ocasiones, la indefensión humana ante las afecciones. Por ello, al igual que en Demócrito, podemos advertir con facilidad que en la filosofía de Spinoza se apunte constantemente al ánimo sereno como producto de los afectos alegres; para él «el varón de ánimo fuerte no odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia»<sup>23</sup>. Se trata de vivir en armonía en un mundo en el que nunca se tiene por completo el control. Se trata de afirmar la existencia sin negar lo inconveniente, al contrario, afirmándolo<sup>24</sup>.

Ontologías como las de Demócrito y Spinoza –tan afines al estoicismo– nos muestran cómo la existencia puede ser asumida desde su más radical multiplicidad, movimiento y violencia, sin que por ello la existencia misma se abisme; y si se abisma, es sólo para comprender que ese abismo es parte de ella y no por ello representa un peligro; y si representase un peligro, acaso con Nietzsche –en cuyo pensamiento la multiplicidad y el devenir juegan también un papel fundamental– podríamos afirmar: «¡Bien, otra vez!»<sup>25</sup>.

### III

El libro quinto de la *Gaya scienza*<sup>26</sup> comienza con un fragmento intitulado «Qué es lo que trae consigo nuestra alegría». En él, el catedrático de Basilea explora las alegrías que trae consigo la «muerte de Dios»<sup>27</sup>, entre las cuales se encuentra el desmoronamiento de «toda nuestra moral europea»: «Esta gran abundancia y serie de rupturas, destrucción, aniquilamiento, subversión que tenemos ante nosotros»<sup>28</sup>. Si hacemos caso del diagnóstico nietzscheano sobre la cultura, esbozado al inicio de este trabajo, es fácil comprender por qué Nietzsche, ante la muerte de Dios, se muestra entusiasta. Se trata de la caída de todos los ideales que han sostenido en pie esta cultura de la decadencia, la debilidad y el resentimiento; se trata de «una nueva y difícilmente descriptible especie de luz, felicidad, alivio, regocijo, reafirmación, aurora»<sup>29</sup>. Se trata, en suma, de una nueva alegría.

<sup>23</sup> *Ibid.*, libro IV, proposición LXXIII, escolio, p. 360.

<sup>24</sup> No deja de llamar la atención que los libros III y IV de la *Ética*, amén de ser los más audaces, polémicos y provocativos, sean dedicados por completo a (de)mostrar el escaso poder que se tiene frente a las afecciones y a los afectos.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche. «De la visión y el enigma» en, *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000, p. 245.

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial*. «*La gaya scienza*», traducción de José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores, 1999.

<sup>27</sup> Como todos sabemos, esta «muerte de Dios» implica al dios cristiano, pero implica simultáneamente a todo lo que se desprende de él, una moral, una política, incluso una estética, en fin, una forma particular de asimilar la existencia; asimismo, implica la caída bajo su propio peso de todos los ideales y fundamentos sobre los cuales se asienta la cultura occidental, como la verdad, el sujeto, el alma, el bien, la unidad, la identidad. Heidegger nos ofrece una sugerente interpretación de la muerte de Dios como la caída del fundamento en «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001.

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial*, § 343, pp. 203-204.

<sup>29</sup> *Id.*



¿Y cómo no alegrarse? El mundo en el que vivimos es un mundo gobernado por la tristeza, es decir, un mundo que parece construido para disminuir la potencia de obrar de los seres humanos. En él, el cuidado que de nosotros mismos hacemos está fundamentado en la ontología de la unidad y la identidad, y por ello todas nuestras aspiraciones parecen orientadas a procurar y salvaguardar esa identidad, ese cuerpo impuro, esa pequeña alma gazmoñera en la que la tradición nos ha hecho comprendernos. Nuestros valores, nuestros ideales y nuestras políticas parecen siempre orientados al ejercicio del poder y el control –de nosotros y de los otros. «Es una especie de fabricación de tristeza [...] Y hay instituciones para engendrar la tristeza. Y aparatos. [...] Es inevitable que haya aparatos de tristeza porque todo poder tiene necesidad de la tristeza. No hay poder alegre»<sup>30</sup>. Y sin embargo, pareciera que nos complacemos en cultivar el poder, en ejercerlo y administrarlo. Como afirma Deleuze:

Hay personas que cultivan la tristeza [...]. Hay personas que son tan impotentes... Son éstos los peligrosos. Son éstos los que toman el poder. Y tan lejanas son las nociones de potencia y poder. Las personas del poder son impotentes que no pueden construir su poder más que sobre la tristeza de los otros. Tienen necesidad de la tristeza. En efecto, no pueden reinar más que sobre esclavos, y el esclavo es precisamente el régimen de la disminución de la potencia<sup>31</sup>.

Así, en un mundo que parece gobernado por la tristeza, y en el que todos parecen querer ejercer el poder, la muerte de Dios es sin duda una buena nueva. La caída de la identidad y la unidad es una noticia feliz. Aumento de potencia. Se han abierto de nuevo las posibilidades de comprendernos y relacionarnos más allá de ello. Se ha abierto la posibilidad de volver al cuerpo y tratarlo no como pecado, no como culpa, sino como vida, como presupuesto. Se ha abierto la posibilidad de mandar al alma de paseo, de volver a contemplar el mundo más allá de la unidad eidética, y comprenderlo desde su multiplicidad originaria. Se ha abierto, de nuevo, la posibilidad de una nueva ontología y, con ello, la posibilidad de una nueva existencia.

Pero para ello, para crear una ontología y existencia nuevas, necesitamos ser precavidos, cuidar de nosotros mismos en un nuevo sentido, procurar en nosotros una nueva salud, una más grande, más alegre, más fuerte que todas las saludes existentes y existidas. Necesitamos, como decía Nietzsche, una «gran salud»<sup>32</sup>. Una salud alejada de la debilidad, la venganza y el resentimiento, «una que no sólo se tiene, sino que también se adquiere continuamente y se tiene que adquirir, ¡puesto que se la expone una y otra vez, se la tiene que exponer!»<sup>33</sup>. Necesitamos ser saludables «más saludables de lo que se nos quisiera conceder, peligrosamente sanos, una y otra vez sanos»<sup>34</sup>. Afianzados a la pluralidad, la multiplicidad y el devenir, pareciera que tuviéramos «ante nosotros una

<sup>30</sup> Gilles Deleuze, *Op. Cit.*, p. 303.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial*, § 382, p. 253.

<sup>33</sup> *Id.*

<sup>34</sup> *Id.*



tierra aún no descubierta, cuyos límites todavía no ha avistado nadie, un más allá de todas las tierras y rincones del ideal habidos hasta ahora, un mundo tan opulento de lo que es bello, extraño, cuestionable, terrible y divino, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de posesión han caído fuera de sí»<sup>35</sup>.

Cuidar de nosotros mismos, en suma, tiene una nueva dirección. «Otro ideal corre delante de nosotros, un ideal maravilloso, seductor, lleno de peligros»<sup>36</sup>, que necesita afrontarse «desde una desbordante plenitud»<sup>37</sup>, es decir, desde una desbordante alegría. Quizá de esta forma, como Demócrito, podamos peregrinar por el infinito sin temor, sin que nada nos detenga.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría. México: Contrahistorias, 2005.
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*, 2ª ed. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*, vol. XXI, traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos. México: FCE, 1998.
- Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos más ilustres*, IX, 30-31, traducción de José Ortiz y Sanz. México: Porrúa, 2003.
- Los filósofos presocráticos*, vol. III, traducción de María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*, traducción de José Jara. Caracas: Monte Ávila Editores, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- Platón. *Diálogos*, vol. I, traducción Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2000.
- Platón. *Diálogos*, vol. III, traducción de C. García Gual y E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2000.
- Platón. *Diálogos*, vol. IV, traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2000.
- San Agustín. *Las confesiones*, X, 6, 9-10, traducción de Agustín Uña. Madrid: Tecnos, 2007.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña. Madrid: Tecnos, 2007.

<sup>35</sup> *Id.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>37</sup> *Id.*