

Filippo Fimiani

Università de Salerno

Université Paris I-Panthéon-Sorbonne

El vientre de los modernos.

Psicología, fisiología y filología de la conciencia histórica

Traducido del francés por Yanina Benítez Ocampo y Santiago Bellocq
(Universidad Nacional de San Martín)

Resumen

“La ‘modernidad’ a través de la imagen de la comida y la digestión”. Ésta es la tarea y el programa de la genealogía fisiológica y psicológica identificada con claridad por Nietzsche en un fragmento del otoño de 1888 y firmemente perseguida en toda su obra. El diagnóstico es implacable y es posible por un uso extendido de la metáfora gastronómica, aplicada a todos los campos de la experiencia y el lenguaje por una escritura temeraria de la historia. Como Valéry y Péguy también lo ilustran, la experiencia de los hombres contemporáneos es pobre y enferma y se caracteriza por una duplicidad radical y una contradicción sin síntesis. No sólo las cosas, como además lo muestra en sus análisis sobre las mercancías como nuevos jeroglíficos que marcan el espacio saturado de la metrópolis, sino también el hombre es doble, así como su corporizada y profundamente fisiológica economía. Su estómago hambriento tiene dos caras, porque todo lo toma pero no nutre en absoluto; vocifera acerca de entusiasmos varios y heterogéneos, no sobre un verdadero alimento para ser absorbido y transformado. En resumen, vive por un instante sin pasado ni futuro. El opuesto de esta lógica de la enfermedad y la insensibilidad en busca de muchas sensaciones y shocks sensoriales, y el reverso de este olvido por rapidez excesiva, es un ser anti- o incluso premoderno en extremo. En los tiempos modernos, el entrenamiento de un criticismo genuino acerca de los prejuicios y el supuesto auto-conocimiento implican una regresión y una alteración de las propias identidades históricas, las creencias y los valores. Finalmente, como Benjamin y Warburg lo revelaron, el criticismo es como tornarse otra vez animal y la interpretación es como recuperar la lentitud y la melancolía de un eterno masticar, al igual que un perro o una vaca.

Palabras clave

Metaforología – Duplicidad – Alimentación – Nietzsche – Péguy

The Belly of the Modern. Psychology, Physiology and Philology of Historical Consciousness

Abstract

“The ‘modernity’ through the image of food and digestion”. This is the task and the agenda of the physiological and psychological genealogy clearly identified by Nietzsche in a fragment of the autumn of 1888 and uncompromisingly pursued in all his work. Diagnosis is implacable and made possible by a widespread use of gastrological metaphor, applied to all fields of experience and language by a reckless writing of history. As Valéry and Péguy also illustrate, the experience of contemporary men is in fact poor and sick, characterized by a radical duplicity and a contradiction without synthesis. Not only things, as Marx also shows analysing the goods as the new hieroglyphs marking the saturated space of the metropolis, but also man is double, and his embodied, deeply physiological economy too. His hungry stomach is twofold, because it takes everything but does not nourish at all, it cries of various and heterogeneous excitements, not of real food to be absorbed and transformed, in short it lives by an instant without past or future. The opposite of this logic of illness and insensitivity for too many sensations and sensational choc, and the reverse of this oblivion for too much rapidity, is an extreme being anti- or even pre-modern. In modern times, the training of a genuine clinic criticism about prejudices and supposed self-knowledge involves a regression and an alteration of own historical identities, believes and values. Finally, as Benjamin and Warburg revealed, criticism is like to become again animal and interpretation is like to regain the slowness and melancholy of endless chewing, as a dog or a cow.

Keywords

Metaphorology – Duplicity – Alimentation – Nietzsche – Péguy

Recibido: 10/04/2017 Aprobado: 16/05/2017. Traducido: 03/06/2017

Never know whose thoughts you're chewing.

–James Joyce

1. DUPLICIDADES

“*Homo duplex*, dijo nuestro gran Buffon; ¿por qué no añadir: *Res duplex*? Todo es doble...” (Balzac CH VII: 54, así como XI: 116; véase Iacono 2004). Este diagnóstico, a la vez interrogativo respecto a su objeto e innovador en relación a su saber de referencia, arriba a menudo bajo la pluma de Balzac y aparece muchas veces entre los miles de papeles anotados y gastados que constituyen la inmensa obra de la *Comédie humaine*. Entre esas páginas escritas y enumeradas con la precisión de un naturalista, de un entomólogo y de un botánico de la especie humana, esta constatación –puesta en boca de *Louis Lambert* (1832) o ubicada al comienzo de *La Cousine Bette* (1846), o constantemente evocada bajo otras formas, al menos después de *Wann-Chlore* (1825) y la *Physiologie du mariage* (1829)– se refiere en síntesis a un parágrafo de la *Histoire naturelle de l'Homme de Buffon*, particularmente de la edición de 1753, que ha tenido una difusión enorme y un éxito formidable.

¿Cómo leer esta declaración en relación a la poética del saber balzaciano y, más allá, en relación a una interrogación más general de las formas de vida de la modernidad? ¿Cómo releer, a partir de ella y según su perspectiva, los estudios de costumbres y los ensayos analíticos consagrados por Balzac y por otros a la historia, a la psicología y a

la fisiología de la vida social –comprendidas ahí la vida sentimental y sexual– del hombre moderno? Con esta constatación, el escritor francés introduce un desfase aparentemente marginal pero, en realidad, capital, y defiende una tesis afilada. En primer lugar, Balzac se suscribe a Buffon y a la disputa que, según él, está en el corazón mismo de la naturaleza del hombre y el elemento esencial de su distinción en relación con los animales y los otros seres vivos de la naturaleza. Pero a continuación si, según Buffon, se encuentra de un lado el principio espiritual del alma, que desea y actúa, y del otro lado el principio animal y material del cuerpo, que soporta las pasiones y obedece a las necesidades más elementales, aquí Balzac traspone esta dicotomía del campo epistémico de una ciencia general del hombre –todavía impregnada por una metafísica a veces vagamente animista, incluso estando convencida de las analogías entre las organizaciones orgánicas de los seres vivos, entre los hombres y los animales– a la región de la historia, más limitada pero más vasta y variada, a los contextos de acciones y artefactos, en suma, a las formas simbólicas realizadas por el hombre a lo largo de las vicisitudes y de las transformaciones en el tiempo compartido y construido con los otros hombres.

La duplicidad es entonces el tema y, diría yo, el estilo mismo de la antropología literaria balzaciana, que no cesa de tratar la cultura y la sociedad, las cosas con (y entre) las cuales los hombres viven sus existencias cotidianas: los utensilios y los artefactos rutinarios, los objetos ordinarios desviados del uso habitual y artificial por el gusto u otras actitudes colectivas o singulares, y, finalmente, las obras de arte reconocidas y señaladas, apreciadas y evaluadas como tales, es decir, inscritas también en prácticas culturales históricamente determinadas. La reformulación balzaciana desplaza y redobra lo diferencial que, según Buffon, caracteriza la esencia y la existencia del hombre con referencia a la naturaleza y los seres vivos, pues ella lo distribuye en las relaciones de los hombres con las cosas ordinarias, en las expe-

riencias y los usos –comprendidos el placer y la contemplación estética, llamados a sí mismos desinteresados y excepcionales, elitistas o democratizados–, que todo el mundo habitualmente hace de los objetos y los seres más disponibles y accesibles.

La marca histórica de esta duplicidad de las cosas indica en primer lugar que ellas pertenecen a una época determinada, particularmente a la modernidad. Las cosas de las que habla Balzac son evidentemente mercancías, productos expuestos, colocados en circulación y en venta, sujetos a diversos tipos de apreciaciones, juicios, usos y prácticas –económicos y sociales, simbólicos. La dualidad de las cosas en tanto que mercancías consiste precisamente, como ha mostrado Marx en las páginas célebres de *Das Kapital* en el ser de las cosas “sensiblemente suprasensible” (MEW, 23: I: 1, IV). *Ein ordinäres sinnliches Ding*, escribe Marx, toda cosa ordinaria, captada por los sentidos de manera habitual e inmediata por todo el mundo, por así decir bajo los ojos y las manos, es al mismo tiempo histórica o fabricada y arcaica o mágica: es objeto o, si se prefiere, signo, a la vez de un valor de uso y de cambio.

Por otra parte, de manera muy diferente había focalizado San Agustín el dualismo de las cosas y de los hombres gracias a la fundamental distinción entre *uti* y *frui*, el uso y el goce. Por ejemplo, en *De doctrina christiana* leemos que “hay cosas de las que se debe disfrutar, otras a las que hay que usar [...] Aquellas de las que se debe gozar nos hacen felices. Aquellas de las que se usa o se debe usar, nos sostienen en nuestros esfuerzos hacia la beatitud, y son como apoyos y escalones con la ayuda de los cuales podemos alcanzar y unirnos al objeto que debe lograr nuestra dicha”, ya que “gozar es aferrarse por amor a una cosa por ella misma” (DC III: 9, IV: 4). En esta diferenciación,¹ se ha-

¹ Podremos leer, por ej., en *De civitate Dei*: “Nosotros decimos gozar a propósito de

brá comprendido, está implícita e implicada toda una teoría de signos, de la significación y de la referencialidad: de hecho, el texto comienza por la distinción entre signos y cosas (I, 2). No puedo aquí detenerme sobre este aspecto y me limito a recordar que, según San Agustín, debemos *usar* todos los bienes pero como medios en vista de *gozar* un día de la sola beatitud celeste, la cual no es una cosa que podamos tener o algo útil, porque ella es deseable en sí. Para evitar entonces todo *usus illicitus* de las cosas mundanas y todo *abusus* de los seres, incluso de otros hombres, “debemos usar y no gozar de este mundo; debemos servirnos de él para descubrir y admirar en las imágenes de las criaturas, las grandezas invisibles del Creador, y así elevar la vista de las cosas sensibles y pasajeras a la contemplación de las cosas espirituales y permanentes” (*Ibid.*).

Balzac, a su manera, constata entonces que las cosas y los seres, los artefactos y las criaturas, son o pueden aparecer como jeroglíficos: dobles y opacos, incomprensibles y misteriosos, que quieren decir – *per se* o sugeridos por otra instancia trascendente– si se trata de la exposición de mercancías en una de las grandes ciudades modernas o de la circundante creación divina que es el mundo, seguramente a descifrarse según vocabularios y a través de categorías hermenéuticas y ontológicas muy diferentes; obsesión transversal, revitalizante de fuentes y saberes muy diversos –místicos, exóticos, científicos, arqueológicos o egiptológicos, tras la recepción de Champollion– pero que uno diría igualmente “a la moda”, una manía en suma que marca una época entera y a las generaciones entre el Romanticismo y el Simbolismo. Es un verdadero síntoma cultural de una profunda crisis

una cosa que nos place por ella misma sin que deba ser referida a otra cosa, mientras que decimos usarla a propósito de una cosa que buscamos por otra” (*De civ.* XI: 25, y XIX: 10). Sobre la oposición agustiniana y la *magna quaestio* a cerca de “utilizar” a otro hombre para “gozar” de Dios y sus importantes lecturas, por ejemplo, por Anders Nygren y Hannah Arendt, véase al menos Canning 1983 y Küpper 2012.

de la significación, experimentada por Novalis, Mallarmé, Claudel, Baudelaire y otros, y que manifiesta dos nuevas disposiciones de lo visible y lo invisible, de lo legible y lo ilegible.

2. LEGIBILIDADES

“Este mundo –escribirá Baudelaire en “Puisque réalisme il y a” (*OC* II: 59), probablemente al margen de la Exposición Universal de 1855– [es un] diccionario jeroglífico” del cual tenemos quizás (o quizás todavía no) la clave. Paul Celan parece hacerse eco de estas palabras cuando escribe, en *Schneepart* (1971): “ILEGIBILIDAD de este/mundo. Todo doble” (Celan 2005: 317). Baudelaire, fue sin duda muy admirado y releído atentamente por Celan a través de Benjamin y su noción operatoria de *Lesbarkeit*, propuesta por ejemplo en los manuscritos N de los fragmentos de *París, capital del siglo XIX*, y especialmente inspirado por las letras de *Coup de dés* de Mallarmé. Lo que nos interesa aquí es que la legibilidad, hecha posible de manera cada vez diversa por las imágenes dialécticas, es ella también doble. El acto de lectura del cual habla Benjamin es pre-moderno con relación a su epistemología, porque ella reactualiza el acto de lectura de la adivinación arcaica, y absolutamente moderna en lo que concierne a su objeto pues ella se aplica a los elementos icónicos y textuales, gráficos; en suma, a los aspectos superficiales de la ciudad del siglo XIX –fachadas de edificios, vitrinas de tiendas, afiches, publicidades, etc.–, captados en sus aspectos como manifestaciones materiales de la realidad socio-económica de una cultura y de una civilización determinada.

La metáfora del mundo como libro o como archivo jeroglífico presupone una concepción religiosa del texto y del mundo como lugar de una revelación del significado intencionado por una trascendencia divina, que sólo puede ofrecer al lector interpelado el significado pro-

fundo de eso que su Autor ha escrito.² La secularización de esta concepción, realizada en la época moderna por una nueva repartición, también gracias a la técnica de lo textual y de lo icónico, a veces parece tanto mantener los vestigios de una interpretación de un doble significado, como intensificar los usos acostumbrados y la descodificación de nuevas prácticas culturales por la inquietud de una observación y de una investigación elemental. Se diría que es a la vez de aficionado y de policía, fisionomista y psicológico, pues busca el carácter de la expresión de las cosas dispuestas habitualmente en el espacio público y el hábitat urbano; excepto que ese esfuerzo que apunta a restituir eso que parecen querer expresar las cosas no llega necesariamente a un resultado, y la cuestión sobre el sentido, el “¿qué quiere decir eso?” que interpela al ciudadano de la metrópoli, queda en suspenso, es decir, para siempre sin respuesta. La interrogación sobre el sentido de las cosas es, en el peor de los casos, rápidamente descuidada y rechazada por una lectura demasiado apresurada y ciega, presa de una hiperexcitación sensorial o proyectada en una actitud práctica; en el mejor de los casos, lentamente reconfigurada por la imaginación, como dirá Baudelaire en un pasaje famoso de “Salon de 1859”, del cual subrayo la metáfora alimenticia y su *tempo* tan particular sobre la cual voy a insistir en seguida: “Todo el universo visible no es más que una tienda de imágenes y de signos a los que la imaginación dará un lugar y un valor relativo; es una especie de pasto que la imaginación debe digerir y transformar” (Baudelaire OCII: 627).

La duplicidad del hombre y de las cosas propuesta por Balzac concierne entonces al mundo, su mundo que le es contemporáneo, en principio accesible y sin embargo enigmático, visible pero a su vez ilegible, como las escrituras que sobrevivieron a las fuerzas devasta-

² Es suficiente releer a Paul Claudel (1849-1860: 582-583), que abunda en este motivo; cf. una nota muy elocuente del inicie de abril de 1923.

doras y ruinosas del tiempo. Pues si las cosas son para el hombre moderno como los jeroglíficos cuyo código hemos perdido, eso quiere decir que hay como un decálogo temporal, como un hiato o una crisis radical en el corazón mismo de las relaciones de usos entre el hombre y las cosas. La historicidad, en suma, más precisamente y más paradójicamente el anacronismo, parece ser la cualidad mayor del ser doble de las cosas en un mundo familiar que no es más únicamente tal, que no es ya como un libro abierto sino que ha devenido un *embrollo* de signos complicados y enredados, precisamente un texto indescifrable. El mundo contemporáneo es como un palimpsesto geológico, es decir, hecho de varios materiales y estratificaciones temporales; es el resultado jamás conclusivo de un proceso que modela y compone muchos elementos diversos, incluso heterogéneos, lentamente apilados o bruscamente precipitados los unos sobre los otros, que finalmente coexisten y se juntan, se acumulan y se confunden.

Tal es el lenguaje visible y mudo de las cosas descritas por Balzac, como lo enseña medio ruinosamente en la *Maison du chat qui pelote*, de 1829, o la fachada anticuada y pasada de moda de *Cousin Pons*, publicada en serie en 1847, primer gran relato que sanciona el ingreso del personaje del coleccionista y de su fetichización del gusto en la literatura francesa.³ Se trata de aspectos inciertos y de signos ambiguos, que se dirigen a la mirada y suscitan variadas conjeturas y analogías: ¿es eso un lagarto en el sol, una grieta en el muro sucio, o son letras marchitas de una insignia antigua, o la intersección desequilibrada de vigas inclinadas? Poco importa. Eso que importa es que esos índices materiales y silenciosos son al mismo tiempo los actos de comunicación públicos y de expresiones involuntarias donde aparece una configuración histórica precisa, especialmente eso que podemos designar como la Modernidad.

³ Sobre este tópico, véase Boltanski, Esquerre 2017: 245-246 y Keck 2005.

En otros términos, en las cosas mismas, a la vez reticentes y elocuentes, se encuentra condensado y desplazado y, no obstante (al menos en principio) legible, el espíritu del tiempo, eso que Hegel habría llamado *Sittlichkeit*, el *ethos* viviente y concreto de un período histórico, su *fábula*, con sus peripecias y contradicciones, sus incidentes e intrigas, sus violencias y resoluciones. En las cosas más ordinarias, toda la historia de un destino social y económico colectivo, así como las aventuras emblemáticas de uno o varios destinos individuales, son en suma incorporadas y exhibidas en su duplicidad, entre conmemoración y olvido, continuidad y censura. Toda la relación del mundo moderno con su pasado y con su herencia, queda aún por descifrar.⁴

Puede ser que la literatura llegue mejor que otros discursos a mostrarnos que la dualidad constitutiva de la (supuesta) naturaleza del hombre y de las cosas que él produce y utiliza no es absolutamente una donación metafísica o substancial, en el fondo algo mítico, sino, al contrario, una condición histórica particular, particularmente moderna, proveniente de un origen y un pasado enteramente afectados por los tiempos y con posibilidad de cambios y modificaciones. Esta duplicidad atraviesa, como un clivaje invisible, las creencias y las prácticas gracias a las cuales el hombre actúa y significa el mundo donde vive. *Zweiheit*, la dualidad es entonces el carácter de la relación entre el espíritu y el cuerpo, lo racional y lo pasional, lo ideal y lo irreflexivo, lo humano y lo bestial, la interioridad y la exterioridad, como a su vez también la relación entre la intención y la acción, la significación y la realidad, el valor y lo factual, entre el proyecto y el presente, y el pasado, etcétera.

Para Baudelaire, fascinado en “La double vie de Charles Asselineau” (1859) por el enunciado balzaciano, “misterioso, grande en pensa-

⁴ Al respecto, véase Rancière 2003: 19-21.

mientos” y devenido como “idea fija” (OCII: 87), la duplicidad es eso que separa y une “acción e intención, sueño y realidad”, el “cielo y el infierno”, como escribió en “Le peintre de la vie moderne” (1863) (OC II: 685-686.). El artista, como se lee en “De l’essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques” (1857), “no se es artista sino a condición de ser doble y de no ignorar ningún fenómeno de esa doble naturaleza” (Baudelaire OC II: 543). De esta manera, si el artista es doble, la obra de arte también lo será, tanto o más que otra cosa y toda forma de saber. Por ejemplo, ella es al mismo tiempo antigua y moderna, anticuada y mundana, mortal y a la moda, efímera y eterna, infantil y lírica, falsa y auténtica, etc..

La obra de arte moderna oscila entre deseo y resultado, entre proyecto y producto: si ella es tal, es precisamente como una existencia siempre sin destino, es decir, constantemente fuera de sí misma y excesivamente en referencia constante a toda forma realizada y obtenida, siempre carente de una totalidad capaz de dar un sentido a la vida de su creador y de su público tanto como a su objeto, más que nunca proteiforme y transitorio.

3. UNA PALABRA MIXTA

Importancia creciente del vientre. Nosotros los modernos, cada vez más nos sentimos, amamos, escribimos, etc., con nuestras entrañas. El vientre: palabra mixta; el vientre del placer debe tanto respetar como consultar al alimentador, el vientre de la digestión.

Desprecio tonto del falso espiritualismo para el vientre de la digestión, que alimenta: la madre y el niño, la tierra y la flor. Es el purificador de las sustancias absorbidas por la persona, el benefactor de la tierra a la cual las remite, enriquecida por las potencias que la persona ahí añade. (Michelet 1849-1860)

Esta anotación del *Journal* de Jules Michelet, datada en 1857 se hace eco de la interrogación adelantada por Baudelaire en un informe devenido literario: “¿Quién entre nosotros no es un *Homo duplex*?” (OC II: 87). Aquí y allá, la psicología reencuentra a la fisiología para renovar eso que Michel Arlette llama la “antropología del *Homo duplex*” de Balzac, y para poner en escena una nueva escritura, más que nunca curiosa y dinámica (es decir, diletante y a su manera constantemente y originalmente metarreflexiva) que acompaña las mayores obras ya reconocidas y se aparta de sus géneros canónicos y tradicionales. Así, como nos muestran ejemplarmente Baudelaire y Michelet, la crítica y la crónica literaria y artística duplican la poesía, y el diario íntimo y los libros o las novelas de inspiración científica desbordan la escritura histórica; sin hablar claro de proyectos de nuevos libros o de reescrituras, los agregados y las introducciones, las fichas de lectura, las listas, los títulos y los otros elementos paratextuales que proliferan alrededor, antes y después de aquella “cosa” *sui generis* que es una obra del espíritu –una obra literaria, histórica, filosófica, tanto como artística–, que, en suma, la redobra y la multiplica en polvorientas facetas y sombras.

Las metáforas, en algunos autores que interrogan constante y fuertemente su actualidad –Baudelaire, Michelet y Péguy, o Nietzsche y Valéry, como veremos en seguida– poseen también esta función. Obsesivas o eruditas, en lugar de ser obstáculos epistemológicos a eliminar por un discurso y un saber predefinido con los objetos de investigación preconstituídos, ellas son los pasajes hacia una escritura vaga y en exploración, indefinida en género, estilo y objeto, que deambula por los territorios y los campos de experiencia a la vez familiares y sorprendentes. Las metáforas adoptadas por una escritura metodológicamente aventurada, exorbitante y disipada, arriesgada en el mundo de los hombres y de las cosas, que procede por acumulación y asociación paratáctica a la manera de una variación más que como

construcción sistemática, son o pueden ser entonces figuras de compromiso y de síntomas finalmente puestos al desnudo. Por la metáfora, las inconsistencias y contradicciones del mundo moderno chocan y se negocian, la dualidad del hombre y de las cosas se compone y deviene un lugar común, es decir, una forma de práctica cultural que resume los conocimientos implícitos, las precomprensiones tácitas convenidas o, como expresaría Gadamer, los prejuicios compartidos; y que, justamente por eso, deben leerse finalmente como un motivo cuasi-musical, y descifrarse como un *topos* diversificado y modulado por doquier.

Entre estas metáforas, las alimenticias poseen un valor muy singular. Ellas, en efecto, parecen designar con precisión la situación y el sentimiento de sí del hombre moderno que come y manipula las cosas, es decir, que reconfigura a su manera y según las condiciones culturales, sociales y económicas así como técnicas e informaciones, las relaciones con la alteridad en todas sus figuras. Esas metáforas, en definitiva, nos indican los vínculos y las separaciones, las incorporaciones y las proyecciones, las necesidades y los deseos, a la vez orgánicos y simbólicos, que el hombre moderno pone en obra para instituir su identidad.

En las notas de Baudelaire y Michelet es necesario entonces remarcar primero el “nosotros”, el sujeto colectivo anónimo que aparece presupuesto en tanto que contemporáneo, como el sentido común compartido en el presente por todo el mundo, como la modulación pro-nominal de quien incorpora y actualiza el espíritu del tiempo moderno. Releamos la página de Michelet: después de la declaración neutra e impersonal que sin ninguna marca verbal y temporal constata la evidencia de un estado dado como efectivo, aquél que habla no lo hace en primera persona; en contradicción con lo que esperaríamos leer en un diario íntimo, el sujeto de la enunciación se dice aquí

como la primera persona plural, porque el “yo” se delega, en suma, a un “nosotros”, los llamados “modernos”.

Así, esta adjetivación define la modalidad de una temporalidad desconcertante y una subjetivación en muchos aspectos problemática. Esta dislocación concierne al lugar mismo de la producción del discurso. El sujeto, especialmente el historiador Michelet, no se exceptúa del presente colectivo donde vive y donde habla, no se excluye de la positividad factual del presente que determina y caracteriza las conductas cotidianas de su vida y el estilo mismo de su saber. Aquél que habla, el historiador, no se aísla ni de la historia en general ni de la forma de vida histórica determinada donde él vive, a menos que esta primera persona plural, este “nosotros” que habla en su lugar, sea dicho, se diga, fundamentalmente en tanto que separado y antitético, en tanto que “otro” y “moderno”. *Otro*, primero, por referencia a las inscripciones materiales de los usos depositados en los utensilios y en los documentos polvorientos de los archivos, en relación con los actos menores del lenguaje y las acciones cotidianas más anónimas y rutinarias, pacientemente exhumadas y descriptadas, finalmente restituidas a la legibilidad por el historiador Michelet; *otro*, en suma, en relación al lenguaje mudo de las cosas y los repertorios más modestos e insignificantes y a la lengua sin lenguaje, a la voz inarticulada del cuerpo de las personas:

El lenguaje proletario es dictado por el hambre. El pobre mastica las palabras para engañar su hambre. Es de su espíritu objetivo que el pobre espera los alimentos substanciales que le rehúsa la sociedad; él que no tiene nada para meterse en los dientes se llena la boca de palabras. Ésta es su manera, en la que él toma revancha sobre el lenguaje. Él desprecia el cuerpo del lenguaje que se le prohíbe amar, repitiendo con una fuerza impotente el desprecio que le fue infligido a él mismo. (Adorno 1951: 112-113)

Otro, finalmente y más en general, en referencia al pasado y la historia, al tiempo que se supone cumplido. El sujeto colectivo, el “nosotros” al mismo tiempo anónimo y antónimo que parece tomar la palabra en el lugar del historiador en persona, se dice y se establece de hecho en tanto que nuevo y original, sin pasado y sin herencia, por referencia a los antecedentes, a los muertos, a los ruidos sin respuestas y a las migajas sin devolución de la historia de los vencidos. La descripción lacónica de Michelet deviene así un diagnóstico disimulado de eso que está en juego en la duplicidad del vientre y las conductas corporales de los modernos, son los síntomas de una relación malsana del individuo con el mundo y con sí mismo, en síntesis, síntomas de una patología de la experiencia análoga a aquella de la que se queja Nietzsche.

En la segunda de las *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1874) leemos en efecto:

El hombre moderno, a fin de cuentas, carga en sí una enorme masa de piedras, las piedras del saber indigesto que, dada la ocasión, hacen oír en su vientre un ruido sordo, como se narra en la fábula [*El lobo y los siete cabritos* de los hermanos Grimm]. Ese ruido permite adivinar la cualidad más original del hombre moderno: es una antinomia singular entre un ser íntimo al cual no corresponde un ser exterior, y viceversa. Los pueblos antiguos no conocían esta antinomia.

El saber, absorbido inmoderadamente y sin que nadie sea empujado por el hambre, absorbido incluso en pos de una necesidad, no actúa más desde entonces como motivo transformador, empujando al exterior, sino que permanece oculto en una suerte de mundo interior, caótico, que con un singular orgullo, el hombre moderno llama la “intimidad” que le es particular. [...] El proceso interior se convierte desde ese entonces en la cosa misma, la “cultura” propiamente dicha. Todos los que quedan de lado quieren una sola cosa: que una cultura similar

no perezca de una indigestión. (*KSA* I: 272-273; véase *KSA* VIII: 29[32])

Reemplazo intempestivo, por las críticas más sensibles y feroces de la modernidad, comparable –especialmente como el liberalismo cultural y el historicismo del siglo XIX– a la hinchazón hipertrófica de un cuerpo malsano, de la cultura clásica y de las reflexiones morales sobre los regímenes alimenticios. Como si el motivo de lo dietético en los antiguos permitiera distinguir en la más simple palabra y en el órgano más trivial –el vientre– un dualismo que toca a la esencia y a la existencia misma del cuerpo individual y social de los modernos, a su verdad y a su ser afectado por el tiempo, por la historia y la naturaleza. En efecto, Michelet reitera al mismo tiempo como psicólogo, naturalista, filólogo y fisiólogo, los análisis sobre el *Cor duplex* de San Agustín. Las observaciones aparentemente improvisadas del *Journal* son el eco de argumentaciones circunspectas del *De Mendacio* y de *Contra Mendacium*, así como de la reformulación realizada en las *Confessiones* de la *concupiscintia oculorum* de Juan (I: 2, 16; véase *Conf.* X: 35.54;) La atención extendida por Michelet a la más simple palabra del lenguaje ordinario recupera también las discriminaciones minuciosas entre gula y alimentación propuesta ya por Platón (*Tim.* 70a-71b, *Rep.* VII 517a-518d, sobre *lichneia*, *edôdè*, y *hèdonè*). La lectura micheletiana dispone una atención a la lengua rememorativa y clínica que le permite focalizar una economía totalmente emancipada del dominio de la moral y de la voluntad, y circunscribe una enfermedad del tiempo inconsciente y no intencional, corporal y biológica, y por ende totalmente histórica, precisamente “moderna”.

“*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*”, afirmaba la filosofía médica de Thomas Sydenham y Hermann Boerhaave en sintonía con la metafísica del inconsciente orgánico de Maine de Birán (véase Azouvi 1985). La fisiología de la historia de Michelet denuncia

que nosotros, los modernos, nos ignoramos y que somos a nuestras espaldas encastrados sin síntesis entre un placer de los sentidos hiperbólico y abusivo (porque liberado de necesidad y cada vez más refinado y solicitado por las glotonerías que no asimilamos) y una verdadera nutrición, causa de aumento de todos los seres vivos e inscrita en la economía general de la naturaleza, que digiere y metaboliza todo.

Por otro lado, como el vientre, el alimento también es mixto y doble: *die Zwischending*, o con un doble sentido, *doppeldeutig*, como afirma Rilke en los *Sonetos a Orfeo* (I, XIII y XIV) según una perspectiva expandida y centrada sobre el ciclo total de la naturaleza misma (Rilke 1922: 247).⁵ Según esta perspectiva, explícitamente arcaica o pre-(y anti) moderna, en las cosas que comemos, la vida y la muerte son en realidad mezcladas e indiscernibles, puesto que son reunidas y nuevamente confundidas en nuestra boca. Pero, ¿sabemos nosotros, *modernos*, cuál es el rol de los muertos de los que la tierra se nutre para producir los frutos que comemos y asimilamos? Para Rilke, el presente está material y existencialmente hecho en el pasado, pero ignora lo que lo constituye. Esta perspectiva sobre el presente a la luz del pasado se opone a la moderna y nihilista, donde el presente es consumido por el futuro, pero también a la utópica y anti-moderna, que en su lugar ve el presente como futuro de un pasado todavía a la espera de ser cumplido, como un sueño y una profecía aún por realizar. Un poema de Giovanni Giudici, “Al futuro”, que debe mucho a las ideas de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia (escritas en 1940, pero publicados póstumamente, en traducción francesa, en 1947) y en el que resuena tal vez *Der Geist der Utopie* (1918 y 1923) de Ernst Bloch (1918 y 1923), nos proporciona un hermoso ejemplo: “Comemos / y no hay más alimento / que lo que ingerimos. / Era, oh futuro,

⁵ Me permito remitir a Fimiani 2003.

un sabor a tí / sepultado en nosotros. [...] oh Futuro que construimos. Oh Futuro que vienes a nosotros / Tu muerte” (Giudici 2000: 270-217).

Una vez más, incluso en una economía alimentaria general, es la relación de presente a pasado y el estatus mismo de la memoria de la modernidad que son convocados y criticados.

4. ANALOGÍAS, GENEALOGÍAS

Inesperado e instructivo, la permanencia de esta polaridad del régimen alimentario –entre nutrición y digestión, estimulación y alimento, instantaneidad y retención, olvido y memoria, conciencia e inconsciente, u otras parejas del mismo orden procesual, a la vez psicológico y simbólico–, salta a la vista. Figura metafórica e instrumento diagnóstico del *Homo duplex* moderno y de *Mischzustand* del cual habla Ludwig Biswanger a propósito de la melancolía, el ser mixto y doble del vientre es la ocasión heurística para una buena parte del pensamiento crítico del siglo XX, que trata de medir *el legado de nuestro tiempo*. O, mejor dicho, la herencia negada y rechazada, contradicha y suficientemente renombrada, la falsa herencia, en suma, que, como escribe Nietzsche, es en realidad “el agotamiento adquirido, y no heredado” (KSA VIII: 3, 15[80]), “la diversidad incoherente de nuestros bienes heredados” que nos saturan y nos molestan, como Valéry dice precisamente a propósito de “nosotros, los *modernos*” y de nuestras creencias, prejuicios y hábitos. (Valéry C I: 700, nota de 1937).

La ruina de la herencia y su diferencia con lo heredado por los modernos es un tema constante en Charles Péguy (OPC III: 652-654), gran admirador de Michelet. El fundador de “*Les Cahiers de la Quinzaine*” denuncia, por ejemplo en *Dialogue de l'histoire et de l'âme*

charnelle (publicado después de su muerte, pero escrito en 1912), “la operación del conocimiento” de los modernos –a saber, los historiadores positivistas– con relación a la cultura antigua, que era una operación de comida [...], de alimentación, de nutrición, del hombre [...] y del ciudadano por los textos y los monumentos de la Antigüedad [...] por la palabra y el cuerpo, por la carne y la sangre [...], una alimentación física [inscrita en] el siglo”.

El motivo es desplegado en toda su amplitud por Nietzsche y su *Kulturkritik* médica del “abigarramiento carnavalesco” de los contemporáneos. En un fragmento póstumo del otoño 1887, leemos esto:

La “modernidad” a través de la imagen del alimento y de la digestión.

La sensibilidad infinitamente más excitable (bajo la máscara moralista del aumento de la *compasión*); más desmesurada que nunca, la multitud de las impresiones más disparatadas; el cosmopolitismo de los alimentos, de las literaturas, de los periódicos, de las formas, de los gustos y de los paisajes también, etc.

El *tempo* de esta irrupción es el *prestissimo*; se borran las impresiones instintivamente, se abstiene de albergar en sí cualquier cosa, de recibirla *profundamente*; de “digerir”.

De donde resulta un *debilitamiento* de las capacidades de digestión. Una especie de *adaptación* a esta acumulación de las impresiones sobreviene: el hombre desaprende a *actuar*, SE LIMITA A REACCIONAR a las excitaciones exteriores. Disipa su energía en buena parte en el asimilar, luego, en la *defensa* de sí mismo, y en la acción de *responder*. *Debilitamiento profundo de la espontaneidad*: el historiador, el crítico, el analítico, el intérprete, el observador, el coleccionista, el lector: todos talentos *reactivos*; ¡*nada más* que la ciencia!

Arreglo artificial de su propia naturaleza en tanto que “espejo”; estamos interesados (aunque, por así decir, interesados a flor de piel), afectados de una manera epidérmica; en el fondo, una frialdad, un equilibrio, una temperatura *rebajada* apenas por debajo de la más delgada superficie donde hay calor, de movimiento, de la “tormenta”, de las olas y las mareas.

Contraste entre la movilidad *exterior* y la *pesadez profunda* y la *fatiga*. (KSA XII: 10[18])⁶

Nietzsche desarrolla aquí un pasaje que sintéticamente reanudó más tarde, en *Götzen-Dämmerung* (1889), donde se lee que “la definición de lo *moderno* [es] la contradicción fisiológica de sí” (KSA VI: 143). A partir de la psicología contemporánea de Paul Bourget y Emerson y la patología criminológica de Charles Féré denuncia que “los instintos se contradicen, se estorban y se destruyen recíprocamente”; la decadencia artística y moral es una degeneración psicológica del hombre completo o *der Wohlgerathene*.⁷ En el fragmento póstumo que acabo de citar, veo una escritura crítica y clínica que problematiza, a la vez, a su objeto y a sí misma, los temas que la ocupan y los métodos según los cuales los abordará, los hará visibles y expresables como tales. Se trata de una escritura que diseña el espacio y el estilo mismo de su intervención a partir de la analogía (alimentaria especialmente), y que hace trabajar esta comparación, eliminada de su introducción, en los campos y objetos de experiencia muy distantes y sin alguna relación manifiesta, inventariados por una suerte de enumeración paratáctica. Pivoteada sobre la figura alimentaria, la escritura nietzscheana genera similitudes inusitadas para descomponer y dislocar la imagen introducida, convoca comparaciones imprevistas para demoler y deformar el fenómeno preliminar del objeto a interrogar, que es

⁶ Véase Grosz 1993, Beardsworth 1996 y Weineck 2006.

⁷ Véase Mann 1985, Stingelin 1992, Reuschke 1992 y Moore 2002: 115-138.

así sustraído a toda predeterminación, a toda naturaleza factual, a todo saber previo. Del mismo modo, la escritura replantea y critica su pertenencia a un dominio discursivo dado –la filosofía, la fisiología, la psicología, la historia de las ideas y de las costumbres, etc.– y se establece como constantemente condicional, negociando su propia determinación.

Comenzar por una analogía, justamente alimentaria, quiere decir ficcionalizar todo régimen de historicidad, sea del objeto, sea del discurso; los vuelve de cierta manera espectrales, difractados y multiplicados, propagados y engendrados en miles de facetas y perfiles que de otra manera serían invisibles. Por figura, significa finalmente emprender una genealogía de la historia de la modernidad y una morfología-tipología psicológica del hombre moderno y sus experiencias y prácticas o hábitos, los más distinguidos y notables, así como también los más elementales y recurrentes.

5. *HOMO PANPHAGUS*

En las críticas más sutiles de la vida moderna tales como las de Simmel y Benjamin, Berlín o París son el escenario de una hiperalimentación sensorial y perceptual bulímica; luego, esta constatación será aplicada por Christoph Türcke y otros a la sociedad postmoderna y a los efectos patológicos de la falta de atención por hiperoxitación. Inmersos en la ciudad que no duerme nunca, el hombre es provocado por las estimulaciones más diversas, es atraído y absorbido por una masa pletórica y fragmentada de eventos y de incidentes puntuales, que no lo nutren verdaderamente sino que lo dejan al mismo tiempo relleno y vacío, pleno y abrumado por solicitudes singulares y respuestas sensoriales y sentimentales autocontradictorias. Si el *Fausto* goethiano hubiera querido fijar para siempre el instante, el hombre moderno se contentará con que el fu-

turo es ya el pasado, pues el instante devora eso que él produce y de lo que todavía tiene hambre. El hombre moderno traga cualquier cosa, es –como leemos en *Morgenröte* (1873)– el *homo panphagus* (KSA III: 121).

La parte tomada por la alimentación y sus figuras, denuncia entonces un proceso esencial connotado por una duplicidad más profunda y peligrosa. El hombre moderno es o debería ser directamente, por incorporación, capaz de construir una identidad y un sentimiento orgánico del yo; pero puede también destruir ese sentimiento identitario de sí por un exceso de asimilación y dispersarse en los objetos y los estímulos sensibles más heterogéneos. Anexarse a la alteridad –asunto de alimento y necesidad– no excluye entonces que uno se separe y se extravíe –que devenga otro por el efecto alterante del estímulo, cuestión de deseo (es decir, de gasto).⁸

Esta polaridad, característica de los modernos, repite a su manera la poética fisio-psíquica puesta en juego en lo sublime para los griegos. Si, en lo sublime antiguo, la casi-nada era el corresponsal arriesgado de la metáfora, capaz de provocar el efecto más elevado y, al mismo tiempo, de arruinarlo en un contra-efecto grotesco, cómico o ridículo, he aquí que, invertido el signo, lo sublime moderno no es más que el exceso que produce la nada. El amasijo de afectos no engendra alguna respuesta o resonancia verdaderamente inventiva, el montón de afecciones sensoriales no se logra en ninguna figura del sentido, el aglomerado mixto y confuso del sentir no fecunda ningún disfrute durable y ninguna reflexión a largo plazo. Para expresarme junto a Giacomo Leopardi, poeta intempestivo impregnado de lo antiguo y crítico intransigente de lo moderno –traducido y citado en la *Segun-*

⁸ Sobre la dialéctica alimento-estimulante, releer las observaciones aplicadas a los dominios más variados de la vida del espíritu, véase: Valéry *C* II: 1199-1200; Rey 1991: 76-88.

da considerazione intempestiva–: en los tiempos modernos, *il troppo produce il nulla*, y, entonces, solo hay “talentos reactivos” y una posibilidad muy debilitada de eso que Jackie Pigeaud llama *la poética del cuerpo*, es decir, una subjetivización vital y creativa de símbolos capaz de dar figura y forma al mundo (véase Leopardi, Z: 1654).

Entonces, esta recuperación moderna, incluso degenerada y decadente de lo sublime, implica una opción mayor: se está mucho más allá de la poética que de la estética limitada, en el sentido de la filosofía del arte. Se trata, en efecto, de una psicología del sentir en general, de una poética y de una estética generalizadas complementarias al esteticismo típicamente moderno, que ya no está más circunscripto a los objetos artísticos o a los símbolos culturales establecidos sino expandido a todo eso que toca a los diversos regímenes sensoriales y sentimentales, impuros, mezclados y mixtos. El empleo masivo de la metáfora del régimen alimenticio evidencia esta indiferenciación estética y sus paradójales efectos anestésicos, como testimonian las figuras nerviosas y fetichistas del hombre desganado, del coleccionista y el aficionado. Finalmente, es la superficie epidérmica del sujeto hipersensible e insaciable de las cosas mundanas quien queda excitada y temblorosa, mientras que su alma es fría e inmóvil, o sea anestesiada, insensible y casi mineralizada.

Esta duplicidad de la experiencia estética moderna es sutilmente descrita en el fragmento póstumo de 1887 que he citado extensamente más arriba, donde Nietzsche reescribe a su manera e invierte la célebre descripción del Torso de Belvedere: “a la superficie pasible de una mar tranquila” de Winckelmann, “donde nada es más que imperceptiblemente ondulante por la sola agitación de un soplo”, a partir de ahora corresponde “la más delgada superficie donde hay calor, mo-

vimiento, ‘tormenta’, olas y mareas” del hombre moderno, y la “frialidad”, la “temperatura reducida” de su espíritu (*KSA* XII: 10[51]).⁹

6. ECONOMÍAS

“Nosotros los modernos”, dice entonces Michelet, diagnosticando a la vez la dualidad fisiológica y psicológica de sus contemporáneos y la distinción que, gracias a las prácticas culturales acostumbradas, caracteriza sus relaciones con las huellas mudas del pasado en las cosas, en los gestos y en los usos ordinarios y, más ampliamente, con el tiempo pasado de la vida de los hombres comunes. El “moderno” es el “no-envejecedor”, se quiere cesura y ruptura definitiva con la tradición, pues se dice y se hace, o pretende hacerse, “*autothé*” (*OPC* III: 769). Este es el prejuicio mayor de la conciencia moderna (y, más particularmente, de la conciencia estética y sus correlatos mayores: la soberanía del artista creador y la autonomía de la obra de arte u obra maestra). Así también lo afirma Charles Péguy en *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle* (*OPC* III: 656) quien desveló los desplazamientos ideológicos y las usurpaciones de los atributos teológicos en juego en esta operación propia de los modernos supuestamente laicos y positivistas.

Introducida por la *tabula rasa* de Descartes, se trata de una operación con una retórica y una lógica performativa bastante singular, con una economía notablemente restringida. Las palabras como *progreso* y *superación* llenan la “cavidad bucal” de los sujetos del saber moderno y, reiterados como en una liturgia, participan en la producción de verdaderos actos del lenguaje que toman el lugar de las acciones reales y que, en lugar de las experiencias concretas y vivientes, insti-

⁹ Véase Stafford 1980.

tuyen y legitiman las creencias y los conocimientos abstractos. Péguy, en *Un poète l'a dit* (póstumo, escrito en 1907), dice:

La parte intelectual [...] come por decir así la acción que absorbe, que elimina por absorción, que reabsorbe, que borra, que engloba y fagocita la acción, todo el orden de la acción, de la vida, del ser [mientras que es en realidad aquél quien] absorbe [...], suprime y digiere con apetito todo el orden del conocimiento. Quien lo reabsorbe, lo engloba, lo ingiere, lo borra como un borrador, lo elimina por la vía interior. [...] Una acción que se profundiza deviene siempre más, esencialmente, acción. Una vida que se profundiza deviene siempre más, esencialmente, vida. Un ser que se profundiza deviene siempre más, esencialmente, ser. Sí mismo. Esta acción, esta vida, este ser. Y sobre todo se aleja aún más [...] del conocimiento [...], en el sentido en que los modernos han introducido y que se han acostumbrado a dar a esa palabra, en el sentido intelectual o intelectualista [pues] se trata al contrario de un conocimiento verdadero [...], real, es decir, de un conocimiento de lo real. (*OPC* II: 851-853)

Los modernos, cuando

[...] dicen y [...] creen que el mundo moderno ha estado desplazado de una vez por todas, eso es como si yo dijera que [...] me voy a alimentar de una vez por todas, o que voy a escribir ese cuaderno de una vez por todas[.] Se confunden constantemente. Toman constantemente por eso que es del alimento y de la vida eso que es en realidad del registro y de la historia. [En esto] son profundamente, esencialmente, modernos. [...] Están en la tranquilidad, en el contentamiento: en lo moderno. Ellos están también en el ahorro: en el corazón de lo moderno. Ponen en su caja de ahorros sistemas como otros ponen ahí economías, otras economías. (*Ibid.*)

Como en Nietzsche, en Péguy también –en *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (publicado póstumo, per escrito en 1914)– la analogía alimenticia señala que el objeto a comprender –las prácticas culturales, las conductas lingüísticas y epistémicas, las economías simbólicas y las creencias de los modernos– es doble y es siempre a descifrar. Inagotable e incalculable, provoca una interpretación inalcanzable e interminable, al mismo tiempo lenta, retardada, minuciosa, acosada, insistente, impaciente; básicamente, melancólica y colérica (*OPC* III: 1449-1450). Para realizar esta lectura interminable e intensa, según Nietzsche como según Péguy,¹⁰ hay que desmodernizar y animalizar, dejar de ser “hombres modernos” y transformarse en “vacas”¹¹ o perros¹²; en suma, deshumanizada, esta “lectura total”, cotidiana y mística¹³ a la vez, hay que “saber rumiar”,

¹⁰Véase *KSA* V: 256 y *KSA* III: 7, el famoso aforismo de *Morgenröte* (1881) sobre filología y lentitud. Asimismo, cf. Péguy, por ejemplo, en *Les suppliants parallèles* (1905) (*OCPII*: 332).

¹¹Más allá del prefacio a *Zur Genealogie der Moral* (1887), la analogía bovina es recurrente en Nietzsche, en *Die fröhliche Wissenschaft* y *Götzen-Dämmerung*, parcialmente tomada al *Journal* de los Gouncourt a propósito de Georges Sand y de la “vulgarité du peuple”, o la relación con la pesadez y la tristeza: véase también *Also sprach Zarathustra* (1891). Véase *KSA* IV: 334, 336-337 y *KSA* X: 12[1], 139.

¹²El perro es “un animal típico de Saturno”, como muestra el estudio clásico sobre la *Melancolia I* de Durero, de 1514, de Erwin Panofsky y Fritz Saxl (publicado en primer lugar en los *Studien der Bibliothek Warburg*, en 1923, núcleo central del volumen reelaborado con Raymond Klibansky, finalizado en 1939 pero publicado en 1964, *Saturn and Melancholy*), muy conocido por Benjamin (*GS* I: 330-331), que –tras Karl Giehlow– insiste, en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), sobre su duplicidad, porque es más dotado y más sensible que los otros animales, serio por naturaleza y por lo tanto víctima de la locura, oscilante entre la paciencia del *grübelnden Genius* del filósofo y la rabia. La literatura clínica sobre rumiar, polarizada entre el deseo o la agresión, repetición o dilación, recuperación o entrega, es muy amplia y diversificada; sólo puedo limitarme a Papageorgiou, Well 2004, y Nolen-Hoeksema, Wisco, Lyubomirsky 2008.

¹³La lectura es un asunto de la boca, y puede sanar o enfermar: así Michel de Certeau (1982: 75-77), glosa a Guillaume de Saint-Thierry y Jean-Joseph Surin.

porque, como dice un aforismo del verano de 1883, es necesaria una suerte de pereza y de lentitud para digerir toda experiencia. El régimen ficcional de la analogía con la rumia, el *Wiederkäuen*, afecta entonces una estilización muy singular del sujeto que lee el dualismo de los hombres y de las cosas del mundo moderno y que lo escribe. El devenir-autor y, en el fondo, el saber mismo, es negociado por una escritura necesaria y por lo tanto ociosa, que no deja de inventar –en el doble sentido de la *inventio*, de encontrar y de crear– su objeto y su legibilidad nunca definitiva, constantemente reclamada y desviada.

Las aproximaciones críticas, primero introducidas por la metáfora de la duplicidad del vientre, son distribuidas enseguida por un régimen todavía más esencial: el de la economía y sus figuras. Aplicada a los dominios y a las manifestaciones más diversas del dualismo de la vida moderna, la analogía de la incorporación revela una metaforización más fundamental.

Hemos visto –y podemos repetirlo de otro modo según éste último ángulo interpretativo actualizado por la metáfora alimenticia y gastroenterológica: ser modernos quiere decir ser dobles, es decir, ser en apariencia onerosos en las experiencias sensoriales y sentimentales de la vida y rigurosos en los métodos y las prácticas de la episteme, pero, en realidad, ser avaros, encerrados en la subjetividad y su economía restringida y reticente hasta el olvido a propósito de eso que ella se atribuye y a lo cual elimina, en suma, de sus activos y sus pérdidas. Porque la voracidad de los modernos, incapaz de concretarse y transformarse en carne y hueso, que a pesar de tanta acumulación no llega a asimilar casi nada, inevitablemente incompleta debiendo servirse siempre de más, es, en suma, un proceso que implica necesariamente selección y expulsión, exclusión y excreción. Cada época, cada cultura y cada civilización, tiene entonces su estómago y su digestión, sus gustos y sus intolerancias, sus depósitos y sus daños.

Si se mira mejor, se trata de una variación del motivo de la ruina y del error planteado por Descartes gracias al modelo arquitectural de la *tabula rasa* y la necesidad de una destrucción preventiva y propedéutica a la nueva y universal verdad. A pesar de todo, los modernos también dejan materiales –justamente los escombros o los excrementos– que ocasionan, o pueden hacerlo, otros arreglos o construcciones culturales, elementos menores que alimentan o engendran otras formas de vida históricas futuras. Podríamos releer un fragmento de 1881 en esta perspectiva:

Todo eso con lo que nuestro apetito y nuestros dientes no pueden terminar, lo abandonamos a los otros y a la naturaleza, particularmente eso que hemos engullido sin poderlo digerir: nuestros excrementos. En lo que no somos para nada avaros, sino inagotablemente benéficos: rellenamos el fertilizante de la humanidad con eso que nuestro espíritu y nuestras experiencias no pueden digerir. (*KSA IX*: 14[13])

La lógica elemental de la transmisión y de la memoria de una tradición es entonces económica, pues no se trata de otra cosa que del valor del uso de formas culturales tomadas como futuras, y, precisamente por eso y todavía más esencialmente, esta lógica es fisiológica. Esta ley de la incorporación y de la exclusión, en el corazón de la individuación de toda forma de vida (también la vida cultural) y de su protohistoria orgánica, es señalada en otro fragmento del verano de 1886:

Pensar, juzgar, percibir, en tanto que comparar, tiene como presuposición un “TOMAR todo como *igual*”, más precisamente un “HACER todo igual”. Hacer todo igual, es incorporarlo de la misma manera que la ameba asimila la materia. El recuerdo viene más tarde, cuando el instinto que hace todo

igual aparece ya dominado: la diferencia es guardada. (*KSA XII*: 5[65]; véase *KSA XI*: 34[167])

Llevada a sus últimas consecuencias, la rememoración pseudo-etimológica –la latina *pendere* y la alemana *Denken*– y la familiaridad semántica entre los verbos iterativos pensar/pesar¹⁴ dan resultados inesperados. Para ilustrar el origen mismo de la operación de metaforización o de confrontación y acercamiento de elementos heterogéneos, la psicología, la fisiología y la biología colaboran en la genealogía de los valores. Nietzsche acentúa la similaridad procesual entre las operaciones intencionales e intelectuales de comparar, balancear, sopesar, medir, estimar, juzgar, etc., y las dinámicas irreflexivas e inconscientes del percibir y del sentir; afirma entonces concluyentemente la equivalencia de todas esas acciones con los movimientos efectuados por la forma de vida biológica más elemental y proteiforme para adaptarse e integrarse al medio circundante. La analogía entre los dominios intelectuales y sensoriales toca entonces a

¹⁴ Véase Döhmman 1963. Se puede retomar una página decisiva de *Zur Genealogie der Moral*: “Fijar los precios, estimar los valores, imaginar equivalencias, intercambiar –todo eso ha ocupado a tal punto el pensamiento primitivo del hombre que en cierto sentido eso fue el pensamiento mismo: es aquí que la más antigua especie de sagacidad se aprendió a ejercer, es aquí una vez más que podríamos presentir el primer germen del orgullo humano, su sentimiento de superioridad sobre los otros animales. Puede ser la palabra alemana “*Mensch*” (manas) expresa todavía algo de ese sentimiento de dignidad: el hombre se define como el ser que estima los valores, que aprecia y evalúa, como ‘el animal estimador por excelencia’. La compra y la venta con sus corolarios psicológicos son anteriores incluso a los orígenes de cualquier organización social: de la forma más rudimentaria del derecho personal, el sentimiento nace del intercambio, [...] se transporta después sobre las complexiones sociales más primitivas y más groseras (en sus relaciones con las complexiones similares), al mismo tiempo que el hábito de comparar la potencia con la potencia, de medirlas y compararlas. La mirada se acomodó entonces a esta perspectiva [...], pronto arribamos a la gran generalización: ‘toda cosa tiene su precio, todo puede ser pagado’.” (*KSA V*: 305-307).

los procesos más simples, a la poética biológica¹⁵, especialmente del organismo unicelular de la ameba –del griego *ἀμοιβή*, cambio y transformación.

En suma, si pensar es pesar, si juzgar es comparar según una medida común y por ende gracias a una equivalencia generalizada, la inteligencia, la voluntad y la racionalidad regresan esencialmente a la naturaleza ciega del asimilar y del incorporar, a eso que Nietzsche llamó en otra parte “la alimentación primitiva [...] no por hambre, sino por voluntad de poder [y de] dominar, [...] apropiar, [...], incorporar...” (KSA XIII: 14[174]). Adorno y Horkheimer han recapitulado luego esta voluntad de potencia rudimentaria en la metáfora del caracol, al mismo tiempo forma primaria de la inteligencia y figura de su inversión en la estupidez y la barbarie totalitaria; pues, replicando su naturaleza oprimida en la historia y transformando el miedo sufrido en agresión, el pensamiento identificador vuelve semejante cualquier desemejanza y sujeta todo aquello que se escapa a su dominación.¹⁶

Atentos a la proximidad entre el biomorfismo de las metáforas, el

¹⁵ Sobre esta naturalización de lo poético, pueden releerse los dos discípulos mayores de Mallarmé: Paul Claudel, cuyo *Art Poétique* (1907) es admirado por los biólogos Hans André y Frederik Jacobus Johannes Buytendijk (1930) y par Paul Valéry (*OEI*: 1142) en *Premier leçon du Cours de Poétique* (1937). Reenvío también a Fimiani 2001.

¹⁶ He aquí lo que uno lee en una página célebre de *Dialektik der Aufklärung*: “El símbolo de la inteligencia es la antena del caracol a la cual el tacto sirve de órgano visual y olfativo, si se le cree a Mefistófeles. Delante del obstáculo, la antena se retira inmediatamente al amparo protector formando un todo con el conjunto, y no se arriesgará más que tímidamente a salir de nuevo como órgano independiente. Si el peligro está todavía presente, la antena desaparece nuevamente y dudará por mucho tiempo en volver a la carga. En sus inicios, la vida del espíritu es infinitamente frágil. Los sentidos del caracol dependen de sus músculos y éstos se debilitan cada vez que alguna cosa les impide funcionar adecuadamente. El cuerpo es paralizado por la herida física, el espíritu se paraliza por el terror. En el origen las dos reacciones son inseparables” (Adorno, Horkheimer 1947: 265 y ss.).

origen corporal de los símbolos en general y la formación biológica de los valores de la cultura –arte, religión, moda, técnica, lenguaje, conocimiento– implementada por la genealogía nietzscheana, podemos leer finalmente en Aby Warburg: “Lo trágico del hombre que come y maneja las cosas es un capítulo de la tragedia del hombre.” (Warburg 1923, Didi-Huberman 2002: 391-396). La duplicidad está entonces en el corazón de lo trágico del hombre, pues tanto las cosas manejadas como las cosas comidas no corresponden a su ser sino que, al contrario, miden sus relaciones con la alteridad. Para pensar y escribir la historia de esta duplicidad trágica hay que imaginar y construir regímenes de historicidad muy sensibles a los orígenes corporales de las prácticas culturales y simbólicas de una sociedad y de una época, especialmente moderna.

Es a la metaforología y a la genealogía que esta escritura historiográfica puede dirigirse para compaginar filología, psicología, fisiología y antropología fenomenológica. Pues, si “los prejuicios del individuo, más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser”, no hay que olvidar que “todos los prejuicios vienen del intestino” y de una “reacción psicológica de la materia viviente” (Gadamer 1960: 281; KSA VI: 281; Mabilie 1935: 1). Escribir la historia de nuestros prejuicios, de nuestros usos, de nuestras creencias y sus regímenes corporales y economías simbólicas, es entonces una tarea que aún nos concierne a *nosotros, los modernos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno**, Theodor W. (1970-1986), *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann con la cooperación de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schulz, 20 vols. (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag)
- ____ (1951), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en (Adorno 1970-1986, IV).
- Adorno**, Theodor W. y **Horkheimer**, Max (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en (Adorno 1970-1986, III)
- André**, Hans y **Buytendijk**, Frederik Jacobus Johannes (1930), “La valeur biologique de l’Art Poétique de Paul Claudel”, *Cahiers de Philosophie de la nature*, 4: 127-136.
- Agostino da Ippona** (DC), *La dottrina cristiana*, edición al cuidado de Luigi alici (Milán: Edizione Paoline, 1989).
- ____ (De civ.), *La città de Dio*, edición al cuidado de Luigi alici (Milán: Rusconi Libri, 1997).
- ____ (Conf.), *Le Confessioni*, edición al cuidado de Aldo Landi (Milán : Edizioni Paoline, 1993).
- Azouvi**, François (1985), “Homo duplex”, *Gesnerus*, 42, 3-4: 229-244.
- Balzac**, Honoré de (CH), *La Comédie humaine* nueva edición publicada bajo la dirección de Pierre-Georges Castex (París: Gallimard, 1976-1981).
- Baudelaire**, Charles (OC), *Oeuvres complètes*, texto preparado, presentado y anotado por Claude Pichois, t. II (París: Gallimard, 1976).
- Beardsworth**, Richard (1996), “Nietzsche, Freud and the Complexity of the Human: Towards a Philosophy of Digestion”, *Tekhnema*, 3: 113-140.
- Benjamin**, Walter (GS), *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, tomo I/1 (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1980).
- Boltanski**, Luc y **Esquerre**, Arnaud (2017), *Enrichissement. Une critique de la marchandise* (París: Gallimard).
- Canning**, Raymond (1983), “The Augustinian *uti/frui* Distinction in the Relation between Love for el Neighbour and Love for God”, *Augustiniana*, 33: 165-231.
- Celan**, Paul (2005), *Die Gedichte*, edición de Barbara Wiedemann (Fráncfort del Meno: Suhrkamp).
- Certeau**, Michel de (1982), “La lecture absolue (Théorie et pratique des mystiques chrétiens: XVIe-XVIIe siècles)”, en Dällenbach y Ricardou (1982 : 65-80).
- Claudel**, Paul, (1904-1932), *Journal*, edición preparada y anotada por François Varillon y Jacques Petit, introducción de François Varillon, tomo 1 (París: Gallimard, 1968).
- Dällenbach**, Lucien y **Ricardou**, Jean (1982) (comps.), *Problèmes actuels de la lecture* (Paris: Clancier-Guenaud).
- Didi-Huberman**, Georges (2002), *L’image survivante. Histoire de L’art et temps des fantômes selon Aby Warburg* (Paris: Minuit).
- Döhmman**, Karl (1963), “Demonstration und Argumentation sprachlich betrachtet”, *Logique & Analyse*, 6, 21-24: 37-43.
- Dotzler**, Bernhard (comp.) (1992), *Technopathologien* (München: Fink).
- Fimiani**, Filippo (2001), *Poetica Mundi* (Palermo: Aesthetica).
- ____ (2003), “Portrait of the Artist as an old Dog: Rilke, Cézanne, and the Animalization of Painting”, *RES. Anthropology and Aesthetics*, 44: 113-121.
- Gadamer**, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, tomo 1 (Tubingia: J.C.B Mohr [Paul Siebeck], 1986).
- Giudici**, Giovanni. (2000), *I versi della vita*, edición preparada y anotada por Rodolfo Zucco, introducción de Carlo Ossola (Milano: Mondadori).
- Grosz**, Elizabeth (1993), “Nietzsche and the Stomach for Knowledge”, en Patton (2009: 49-70).
- Keck**, Frédéric (2005), “Fiction, folie, fétichisme”, *L’Homme*, 175-6: 203-218.
- Küpper**, Joachim (2012), “*Uti* and *frui* in Augustine and the Problem of aesthetic Pleasure in the Western Tradition (Cervantes, Kant, Marx, Freud)”, *MLN*, 127, 6: 126-155.
- Iacono**, Alfonso Maria (2004), “Il concetto di *Homo duplex*: problemi genealogici e variazioni di significato”, en Paletti (2004: 21-43).
- Leopardi**, Giacomo, *Zibaldone di pensieri (Z)*, edición crítica y anotada al cuidado de Giuseppe Pacella (Milán: Garzanti, 1991).
- Mabille**, Pierre (1935), “Préface à l’éloge des prejudices populaires”, *Minotaure*, 6: 1-3.
- Mann**, Günter (1985), “Dekadenz-Degeneration. Untergangsanst im Lichte der Biologie des 19. Jahrhunderts”, *Medizinhistorisches Journal*, 20, 1-2: 6-35.
- Marx**, Karl y **Engels**, Friedrich (MEW), *Werke*, 42 tomos, edición del Institut für Marxismus-Leninismus (Berlin/DDR: Dietz Verlag).
- Michelet**, Jules (1849-1860), *Journal II: 1849-1860*, texto integral establecido y publicado por Paul Viallaneix (París: Gallimard, 1962).
- Moore**, Gregory (2002), *Nietzsche, Biology and Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nietzsche**, Friedrich (KSA), *Sämtliche Werke/ Kritische Studienausgabe* edición de Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München: de Gruyter, 1988).

- Nolen-Hoeksema**, Susan, **Wisco**, Blair y **Lyubomirsky**, Sonja (2008), "Rethinking Rumination", *Perspectives on Psychological Science*, 3, 5: 400-424.
- Paletti**, Giovanni (2004) (comp.), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità* (Pisa: ETS).
- Papageorgiou**, Costa, **Wells**, Adrian (2004) (comps.), *Depressive Rumination: Nature, Theory, and Treatment* (New York: Wiley).
- Patton**, Paul, comp. (2009), *Nietzsche, Feminism and Political Theory* (Londres: Routledge).
- Péguy** (*OPC*), Charles, *Oeuvres en prose complètes*, edición presentada, establecida y anotada por Robert Burac (Paris: Gallimard, 1987-1992).
- Platon** (*Tim.*), *Timée- Critias*, texto establecido y traducido por Albert Rivaud, en *Œuvres complètes*, vol. X (Pari: Les Belles Lettres, [1925] 2002).
- (*Rep.*), *La République*, introducción de Auguste Diès, texto establecido y traducido por Emile Chambry, vols. VI-VII (Paris: Les Belles Lettres, [1932] 2002).
- Rancière**, Jacques (2003), *Le destin des images* (París: La Fabrique éditions).
- Rey**, Jean-Michel (1991), *Paul Valéry. L'aventure d'une oeuvre* (París: Seuil).
- Reuschke**, Renata (1992), "'Korruption'. Ein kulturkritischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik", *Nietzsche Studien*, 21: 137-162.
- Rilke**, Rainer Marie (1922), *Sonette an Orpheus*, en *Werke. Kommentierte Ausgabe*, edición de Manfred Engel et al., vol. 2. (Fráncfort del Meno: Insel Verlag, 1966) 237-272.
- Stafford**, Barbara Maria (1980), "Beauty of the Invisible: Winckelmann and the Aesthetics of Imperceptibility", *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 43, 1: 65-78.
- Stingelin**, Martin (1992), "Moral und Physiologie. Nietzsches Grenzverkehr zwischen den Diskursen", en Dotzler (1992: 41-57).
- Valéry**, Paul, *Oeuvres (Œ)*, edición establecida y comentada por Jean Hytier, tomo 1, (Paris: Gallimard, 1957).
- (*CH*), *Cahiers*, edición establecida, presentada y anotada por Judith Robinson (Paris: Gallimard, 1973-1974).
- Warburg**, Aby (1923), *Reise-Erinnerungen aus dem Gebiet der Pueblos*, Warburg Institute Archive III, 93.4.
- Weineck**, Silke-Maria (2006), "Digesting the nineteenth Century: Nietzsche and the Stomach of Modernity", *Romanticism*, 12, 1: 35-43.