

EL HILO CONDUCTOR DEL CUERPO COMO LA METODOLOGÍA PARA UN CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

The Guiding Thread of the Body as Methodology to a Self-knowledge in Nietzsche's Philosophy

Carlos Felipe Díaz-Sterling*

Orcid ID: 0000-0003-4250-8622

Universidad de los Andes (Bogotá, D.C., Colombia)

cf.diazs1@uniandes.edu.co

RESUMEN

Este artículo propone reinterpretar la noción de cuerpo en la filosofía de Nietzsche contrastada con dos perspectivas relevantes de los estudios nietzscheanos en habla hispana: primero, la idea de que el cuerpo es sinónimo de naturaleza; y segundo, la idea de que el cuerpo es causa del sujeto. Pasando la mirada sobre una parte de la obra —publicada e inédita— de Nietzsche posterior al año 1885, se observa que la noción de cuerpo funge el papel de una metodología que permite llevar a cabalidad una renovada tarea de su filosofía, a saber, la tarea de conocerse a sí mismo. Así, la noción de cuerpo en Nietzsche, más allá de ser un concepto innovador o reivindicado, es una herramienta interpretante que le permite al autor establecer nuevas dimensiones “entre” el conocer y la experimentación corporal.

PALABRAS CLAVE: *Cuerpo, conocimiento, impulsos, metodología, naturaleza, ontología, subjetividad.*

ABSTRACT

This paper proposes a re-interpretation of the idea of Body in Nietzsche's philosophy to distinguish it from two important perspectives of Nietzsche-studies in Spanish: The first one maintains that the Body is comparable with Nature, and the second one, states that the Body is a cause of subjectivity. Analyzing part of Nietzsche's work after 1885 —published and unpublished— shows that the idea of the Body works as a methodology that allows Nietzsche to accomplish a new task of his philosophy, such as the task of self-knowledge. In this way, the Body in Nietzsche's philosophy, besides being an innovative and redeemable concept, is a performative tool that establishes new dimensions “in-between” human knowing and bodily experimentation.

KEYWORDS: *Body, drives, knowledge, methodology, nature, ontology, subjectivity.*

* Agradezco a los miembros del grupo de investigación Aurora de la Universidad Nacional de Colombia quienes llevan adelante la tarea de traer a la actualidad la filosofía de Nietzsche, especialmente a Greys Escobar, por su incansable lectura; Harold Villamil, por su valiosa lectura de Nietzsche y a Kevin Peña por sus sugerencias. Extiendo además agradecimientos al profesor Germán Meléndez por ser siempre un mentor en los estudios nietzscheanos.

EL HILO CONDUCTOR DEL CUERPO COMO LA METODOLOGÍA PARA UN CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

I. INTRODUCCIÓN

La noción de cuerpo en la filosofía de Nietzsche ha sido interpretada y reinterpretada por una larga tradición de especialistas en su obra. Esta noción es para muchos un “parteaguas” en el pensamiento del autor, precisamente porque marca la distancia de Nietzsche con respecto a la tradición metafísica en la filosofía. En medio de la variedad de interpretaciones que se desprenden de la noción de cuerpo, dos perspectivas saltan a la vista en los estudios de Nietzsche en habla hispana: la primera de ellas, planteada por José Jara, sugiere que el cuerpo es un “centro de gravedad” (1998, pp. 45-112) en torno al cual se modifican y se condicionan todas las relaciones que determinan nuestra naturaleza; y la segunda perspectiva, de Jesús Conill (2015), ve en la noción de cuerpo en Nietzsche la inauguración de una “hermenéutica genealógica”, que le permite construir la subjetividad a partir de la interpretación, no de conceptos, sino de impulsos y afectos. Ambos autores sobresalen en medio de varias miradas a la filosofía de Nietzsche en habla hispana, que traen a materia de investigación el rol que juega el cuerpo en las doctrinas de Nietzsche (Cragolini, 2016; Echeverría, 1972; Quintana, 2019; Salinas, 2004; Espinoza et al., 2009). La particularidad de Jara y Conill yace en que ambos conciben al cuerpo como en elemento central: por un lado, Jara precisa que el cuerpo es naturaleza viva y, por otro, Conill afirma que es materia interpretante. Tanto Jara como Conill, ven al cuerpo como el elemento sobre el que se pone en práctica la filosofía de Nietzsche y no solo como un material más de la crítica del autor a la tradición metafísica. En este sentido, Jara y Conill son quienes considero más cercanos al planteamiento que propondré en las siguientes páginas.

En este artículo sustentaré que Nietzsche concibe al cuerpo como el concepto de apertura de una metodología *cualitativa* que no está enmarcada ni en la búsqueda de la naturaleza humana ni en una “hermenéutica genealógica”, sino en una *filosofía experimental*. A partir de esta hipótesis, mostraré que interpretar el cuerpo en la filosofía de Nietzsche conduce a una metodología por medio de la cual *él* pone en práctica su visión de la filosofía, una filosofía de carácter personal que tiene como horizonte comprender, sentir, interpretar, querer y crearse a sí mismo.

II. EL CUERPO COMO NATURALEZA Y SUJETO

Jara y el centro de gravedad

En su artículo *Recuperar el centro de gravedad* (1998), José Jara plantea que la noción de cuerpo y la noción de historia son los dos elementos con los que la filosofía de Nietzsche responde a la crisis del nihilismo (pp. 45-112; 2018). Jara, a diferencia de otros especialistas no hispanoparlantes del filósofo alemán (Fowles, 2020; Katsafanas, 2013a, 2013b, 2016), ve en la noción de cuerpo un puntal en todo su pensamiento el cual hace posible comprender una nueva definición de *naturaleza* humana. Su interpretación sugiere que el cuerpo es un “parteaguas” (Jara, 1998, p. 61) y los valores que se desprenden de él implican devolverle a la existencia humana “el centro de gravedad”, por lo que sería necesario replantear los valores, tanto gnoseológicos como morales y orientarlos —o “centrarlos”— a un “más acá” que sería el cuerpo y su organicidad (AC §43, p. 742; KSA VI, 217).¹ Consecuentemente,

¹ En el artículo se referencia la obra de Nietzsche bajo dos parámetros: (1) la abreviación de su obra en letras seguido del número de aforismo y su paginación en la edición al castellano; (2) según la edición canónica de Colli y Montinari en alemán de *Kritische Studienausgabe* (KSA). En el caso de los fragmentos póstumos (*Nachgelassene Fragmente*) se sigue el mismo parámetro. La abreviación de las obras empleadas a continuación: *Ciencia Jovial* (CJ), *Aurora* (A), *Así Habló Zaratustra* (AZ), *Más Allá del Bien y del Mal* (MBM), *Genealogía de la Moral* (GM), *Anticristo* (AC), *Ecce Homo* (EH), *Fragmentos Póstumos* (FP).

sería necesario “superar” o abandonar ese “más allá” que supone una existencia atada a la inmanencia, la eternidad y la jerarquía de la razón (Jara, 1998, pp. 62-63).

Con su interpretación, Jara ata tres problemas de la filosofía de Nietzsche en torno al cuerpo como “centro de gravedad”: (a) la superación del nihilismo (Jara, 1998, pp. 60-61), (b) la transvaloración de los valores (p. 61) y (c) el conocimiento de sí mismo (p. 68). Bajo la interpretación de Jara, estos tres problemas remiten unívocamente a la cuestión del sujeto: el nihilismo se supera cuando se entiende a la filosofía como “autosuperación”. La transvaloración es, en realidad, el inicio de dicha autosuperación, es decir, dejar atrás “las diferentes posadas en que se creyó haber arribado al final del viaje teórico” (Jara, 1998, p. 61). Y, finalmente, el conocimiento de sí mismo se aborda cuando una “mala comprensión del cuerpo’ [y, por ende, de lo que *no* es el sujeto] ha conducido al hombre al extravío con respecto a sí mismo [o dicho de otra forma, al nihilismo]” (Jara, 1998, p. 64).

No obstante, en la interpretación de Jara persiste una debilidad a la hora de plantear la problemática del “conocimiento de sí mismo” desde la perspectiva del cuerpo. Aquí Jara presenta dicha problemática como la pérdida del centro de gravedad, en tanto que es la consecuencia última del nihilismo:

Al no ser [el ser humano] ya inmediatamente para sí mismo algo que posee un valor en su existencia terrena [...] queda devaluado ante sus propios ojos como instancia decisoria de sus actos y conducta, queda debilitado teórica y prácticamente. Cuando pretenda asumir y valorar sus pensamientos y acciones, tendrá que hacerlo siempre desde una dimensión que le será, por definición, inalcanzable en su perfección. [...] Lo que ha sucedido con aquella pérdida es la introducción de una *peculiar moral*, asentada sobre una *valoración ontológica del hombre*. (Jara, 1998, p. 64)

De acuerdo con lo anterior, desde la perspectiva de Jara el cuerpo es decisivo en un momento de todo o nada: encontrarse como centro de gravedad o perderse a sí mismo. Retomando la

idea de que la transvaloración de los valores y la superación del nihilismo acarreen un retorno a la naturaleza fisiológica del ser humano parece que la idea de cuerpo como centro de gravedad se consolida en la discusión del conocimiento de sí mismo, y se consolida con una condición especial (Jara, 1998, pp. 61-64). Para Jara, lo que Nietzsche hace por medio del cuerpo es darle un nuevo hábitat a la naturaleza y desprenderla de todo valor metafísico. Siguiendo el hilo del argumento, para Jara el cuerpo *es* la naturaleza humana desplegada en su existencia (Jara, 1998, p. 111). Por lo tanto, que el cuerpo sea el “centro de gravedad” de nuestra existencia solo es equiparable con una atribución del ser, en este caso, del *ser* humano, una afirmación que entra en conflicto con la inveterada idea de la voluntad de poder:²

Si la vida se asienta en el cuerpo y este [sic.] está configurado por instintos, que permiten la reproducción y manifestación del uno y la otra, el desprecio de los instintos mediante el privilegio determinante del alma y el espíritu no significa solo una valoración gnoseológica y moral positiva de estos [sic.] y negativa de aquellos, sino que supone también un *juicio ontológico sobre el hombre*. Desde esa interpretación, *el ser del hombre*, es decir, su existencia concreta no reside en aquello que *le es inmediatamente presente, su cuerpo*. (Jara, 1998, p. 98)

Es coherente que Jara plantee que el cuerpo está configurado por instintos en pugna que, a fin de cuentas, se organizan a partir de un cuerpo viviente (AZ, “De los despreciadores del cuerpo”, KSA IV, 39; A §119, KSA III, 111; MBM §36, KSA V, 54). Asimismo, es coherente que se identifique la existencia humana *siendo* un cuerpo, esto es, sintiendo y viviendo, de forma que un “conoci-

² Menciono que entra en conflicto con la idea de la voluntad de poder, pues inmediatamente reconoce que la naturaleza humana es diferente y, quizá, única frente a la naturaleza de otros seres, incluso a la naturaleza del mundo. Desde luego, la voluntad de poder, al menos planteada en los últimos apartados de la obra de Nietzsche (FP IV), se presenta como la inacabable actividad de destrucción y construcción de fuerzas desde la que se configura la totalidad del mundo.

miento de sí” no apunte a otra cosa más que a un conocimiento del propio cuerpo, de su emergencia, su apetencia y su poder (AZ, “De los despreciadores del cuerpo”, KSA IV, 39). Sin embargo, el escaso desarrollo que Jara ofrece sobre los instintos desestabiliza su atribución de naturaleza en tanto corporalidad. Valdría cuestionarle a Jara, primero, ¿es la naturaleza humana una atribución dada por una noción agencial de los instintos? (Katsafanas, 2016; Díaz-Sterling, 2018, p. 59) Y, segundo, ¿se sigue de esta naturaleza de los instintos un postulado ontológico?

Aunque la idea de cuerpo como “centro de gravedad” es la interpretación más fiel a la crítica de Nietzsche a la metafísica, debido a que no se compromete con los valores universales y esencialistas de una metafísica, Jara (1998) termina interpretando al cuerpo como algo ya dado y previo, como un hecho y no como una interpretación:

Es en la teoría de la gravitación universal [...] en donde podría decirse que Nietzsche encuentra elementos con los cuales repensar la realidad del hombre y de su cuerpo como constituido por un conjunto de fuerzas que, a partir de sus diversas redes de relaciones, configuran el fenómeno de la vida [...] Desde ese pensar relacional surge, a la vez para Nietzsche en la vida, lo que se considera como específicamente humano: el sentido, los valores y las ideas con que los hombres pueden identificarse, luchando por ellas para pensarlas, expresarlas y hacerlas prevalecer. (pp. 111-112)

Si bien es revelador e innovador interpretar que el cuerpo existe como un centro de gravedad sobre el cual los elementos son *en relación* a la fuerza con la que gravitan (Jara, 1998, p. 109); es la existencia misma del cuerpo, su materialidad, su organicidad y su finitud, lo que de entrada es premisa y condiciona lo “específicamente humano” de las relaciones. Lo anterior es problemático, ya que Jara relega a la mecánica y biología del cuerpo, no a su

estatus “interpretante” (Gama, 2014, pp. 171-196)³ y performativo (Barad, 2003), la manera como se ha de comprender la existencia corporal. Las relaciones de ese “conjunto de fuerzas” determinan desde la naturaleza biológica nuestras representaciones, y pese a que podría leerse a Nietzsche desde ese ángulo, no es claro para Jara cómo la misma figura de un “conjunto de fuerzas” no es de por sí ya una interpretación/valoración del fenómeno fisiológico (Díaz-Sterling, 2018, p. 59). Así, lo que es una prioridad en la interpretación de Jara no es el valor activo del cuerpo, sino su carácter unitario cuando menciona al cuerpo “como constituido por un conjunto de fuerzas que configuran el fenómeno de la vida” (Jara, 1998, p. 111). Esto tiene como consecuencia que el cuerpo esté en la base de esta interpretación como un postulado hilemorfista de la naturaleza y no como una noción transformadora de la existencia y de la comprensión de la vida.

Aun cuando Jara es enfático en señalar que “de ninguna manera” puede decirse que el cuerpo hace las veces de sustancia, está ofreciendo con su idea del centro de gravedad una manera como la naturaleza humana posee un estatus especial con respecto al resto de los seres, vivos y no-vivos (Jara, 1998, p. 109). Pese a que el lenguaje de Jara ofrece aparentemente una nueva perspectiva cuando habla de “relaciones”, “dinámica”, “azar” y “cambio”, dichas nociones se plantean, más bien, como elementos de una estructura analítica sobre *ser humano*.

³ Si bien Gama aborda apenas tangencialmente la discusión en torno al cuerpo, hago uso de su idea de lo “interpretante”, que en sus términos remite a la manera como la vida adquiere sentido en su devenir más que en sus características biológicas y mecanicistas. Dejando de lado la controversial idea de que la interpretación de la vida, y en el caso de este escrito, el cuerpo, nos obligue a reconocer una ontología en la filosofía de Nietzsche, la manera como se incorpora lo “interpretante” en este escrito apunta más a la manera como el cuerpo aparece en la filosofía de Nietzsche como “intérprete” y objeto de “interpretación” que, como lo plantea Gama, a una descripción del estatus en que acaece un susodicho ‘caos’ a la base de la realidad óntica” (Gama, 2014, p. 178).

Conill y la hermenéutica genealógica

Jesús Conill (2015) pone de relieve la noción de cuerpo en la filosofía de Nietzsche para mostrar dos aspectos en los que se diferencia tajantemente de la tradición filosófica a la hora de hablar del sujeto. Esos dos aspectos son: (1) que la construcción de la subjetividad y el consecuente “conocimiento de sí” se configuran a partir de impulsos fisiológicos y no de estados inmediatos de la conciencia o del uso de la razón; y (2) que al tratarse de impulsos, la comprensión del sujeto viene dada *a través* de una *interpretación del cuerpo*, lo que Conill define como una “hermenéutica genealógica” (Conill, 2015, p. 63) en la medida en que indaga el origen de los síntomas del cuerpo caracterizados en dichos impulsos.

Conill, a diferencia de Jara, tiene muy presente el rol metodológico que el cuerpo juega en la filosofía de Nietzsche, pues considera que es el eje sobre el cual gira un auténtico conocimiento de sí mismo (Conill, 2015, p. 62). No obstante, lo que no puede apreciar Conill —pero Jara sí— es que la problemática del conocimiento de sí mismo no es equiparable a la problemática de la subjetividad. El propósito de Conill, en efecto, consiste en mostrar el desplazamiento de la pregunta por la subjetividad, ahora en el terreno del cuerpo, como se aprecia en el siguiente pasaje:

¿Significa, entonces, que también hay que despedirse de la subjetividad? ¿No cabe ninguna “metamorfosis”? [...] A mi juicio, que haya que superar la noción ontológica y epistémica (basada en la conciencia) de la subjetividad no implica necesariamente renunciar a cualquier otra nueva noción de la subjetividad, como la corporal. (Conill, 2015, p. 64)

Con el uso del término “hermenéutica genealógica”, Conill pretende otorgarle un rostro al procedimiento con el que Nietzsche busca darle lugar a la noción de sujeto. Si bien para Conill es claro que Nietzsche *no* utiliza la noción de sujeto, pues remite inmediatamente a la metafísica epistémica de la tradición, para él la idea de cuerpo es una noción atractiva para comprender el

inicio y punto de partida de la interpretación de la experiencia (Conill, 2015, p. 64). Así, la “hermenéutica genealógica” es una herramienta que, a juicio de Conill, le permite a Nietzsche centrar su pregunta por las “relaciones de dominio en que surge el fenómeno ‘vida’” (MBM §19, p. 52; KSA V, 34) en un ámbito donde el cuerpo y los impulsos ofrecen una verdad distinta atada al “sentido de la tierra” (AZ, “de los transmundanos”, p. 75; KSA IV, 37-38).

Para Conill (2015) es importante mostrar que Nietzsche tiene una visión innovadora con respecto a los filósofos hermeneutas que pasan por alto al cuerpo (p. 65). En este punto, la noción de cuerpo toma protagonismo para Conill, pues, similar a lo que plantea Jara, el cuerpo es el síntoma de una naturaleza animal distinta a la naturaleza racional que la tradición ha privilegiado (p. 65). Además, según Conill, gracias al cuerpo se nos hace mucho más evidente que la existencia contempla *fuerzas vitales* que no pueden ser interpretadas bajo otra línea que siguiendo el “hilo conductor del cuerpo” (Conill, 2015, pp. 66-67).

Sin embargo, Conill parece no desplazarse de su punto de partida inicial: ver una teoría del sujeto en Nietzsche. Pese a que Conill ofrece argumentos para creer que el sujeto es una noción más bien contraproducente en la comprensión de la filosofía de Nietzsche (Conill, 2015, p. 66), sostiene que el cuerpo es una nueva forma de comprender la subjetividad, una que para Conill no pone en la balanza una idea del tipo “yo vs. el mundo”, sino, antes bien, la idea del “sí mismo” como creador y soberano. Aunque es claro que Conill es fiel a una lectura del discurso “De los despreciadores del cuerpo” de AZ, parece que su lectura de Nietzsche no se dirige a obras posteriores a este periodo, donde la cuestión sobre el conocimiento de sí mismo parece tener mucha más relevancia y donde el cuerpo juega un rol más importante que el de ser una máscara de la subjetividad, como veremos más adelante al examinar unos pasajes de su producción posterior a 1885.

El problema con la postura de Conill no es intentar ver una hermenéutica genealógica en Nietzsche, sino ver que el objetivo de dicha hermenéutica es una narrativa sobre la subjetividad.

Si bien Conill menciona que “se ‘hermeneutiza’ el mundo de la fisiología, al estilo como han hecho los médicos con la sintomatología” (Conill, 2015, p. 67), lo que no es afortunado de su interpretación es que el propósito de la genealogía sea un conocimiento sobre el sujeto. Es incluso infructuoso que la riqueza de la interpretación del cuerpo termine reducida a una reciclada idea del sujeto cognoscente. La “subjetividad corporal” (Conill, 2015, p. 64), como la llama Conill, no es más que otra teoría del sujeto, que puede ubicarse al lado del resto de teorías empiristas —como la de Hume— y que, al final del día, no se diferencia de lo que planteaba Heidegger, para quien Nietzsche fue el último de los pensadores metafísicos: “que Nietzsche ponga el cuerpo en lugar del alma y de la conciencia, no cambia nada a la posición fundamental establecida por Descartes” (Stiegler, 2003, p. 131).

Se puede recoger de la perspectiva tanto de Jara como de Conill que el cuerpo es un eje fundamental no solo para articular las doctrinas de Nietzsche, sino especialmente para construir una idea general de cómo emerge la identidad humana. Es claro que desde A y más explícitamente en AZ, Nietzsche equipara la existencia de los individuos a la existencia vital del cuerpo. La configuración de la subjetividad no obedece al *ex nihilo* del que depende la tradición del sujeto moderno (incluido el origen prometeico y el mito de Dios), sino a una multiplicidad de seres (impulsos) que gobiernan y *hacen* lo que, por medio de la razón, se ha llamado con o sin justicia “yo”.

Cabe notar que, desde la perspectiva de Nietzsche, el lugar que ocupa el cuerpo no es pasivo: que el cuerpo sea la congregación de los impulsos y, metafóricamente hablando, “su lugar”, no implica que el cuerpo no sea justamente el protagonista de nuestra subjetividad y, consecuentemente, de nuestra identidad. Sobre esto último es importante resaltar que los postulados de corte ontológico y epistemológico, que en apariencia ofrece Nietzsche en un periodo de entrada madurez de su obra, se transforman hacia el final de sus años de lucidez (EH) en una estética de la existencia (para tomar prestado un término de Foucault), donde

las acciones del cuerpo, su cuidado y su correspondiente conocimiento, determinan la forma particular de nuestro vivir, de cómo llegamos a “ser lo que se es”.

A continuación, explicaré cómo desde GM el concepto de cuerpo tomó un significado especial para Nietzsche, no solo porque le permitió criticar a la tradición, sino también porque le permitió comprender lo que fue la tarea de su filosofía hacia el final de su vida: el conocimiento de sí mismo. Así pues, siguiendo el enigmático prólogo de GM, se puede interpretar que el “conocimiento de sí” para Nietzsche es un conocimiento distinto al que ha llegado la filosofía y que, consecuentemente, se hace necesario plantear un método distinto, uno que siga el “hilo conductor del cuerpo”.

III. SIGUIENDO EL HILO CONDUCTOR DEL CUERPO

En el aforismo §19 de MBM Nietzsche emprende una búsqueda por hacer comprensibles nuestras vivencias. A lo que responde provisionalmente en el prólogo de GM de la siguiente manera: “Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, [...] en lo que a nosotros se refiere no somos ‘los que conocemos’” (GM, *Prólogo*, p. 26; KSA V, 247-248). Si bien es enigmático que Nietzsche dé una respuesta negativa a la tentativa por conocerse a sí mismo, en EH logra transformar su perspectiva con respecto a sí mismo al establecer una nueva metodología que ubicaba al cuerpo al inicio de su filosofar. De ahí que lo que inició de forma pesimista con la afirmación “necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos* que confundirnos con otros” (GM, *Prólogo*, p. 26; KSA V, 247-248) se transformó en “me parece insoslayable decir *quién soy yo* [...] *¡Escuchadme!, pues soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis!*” (EH, *Prólogo*, p. 781; KSA VI, 257). Veamos, entonces, cómo el cuerpo se configura como una herramienta metodológica para alcanzar el “conocimiento de sí mismo”.

“Nosotros, conocedores”

El prólogo de GM es conocido por empezar de manera enigmática. A pesar de la diversidad de interpretaciones sobre este prólogo (Conway, 2008; Gemes, 2006; Janaway, 2007), hay dos vertientes exegéticas que buscan identificar a quién se refiere Nietzsche en la primera línea del prólogo: “Nosotros, los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos” (GM, *Prólogo*, p. 25; KSA V, 247-248). ¿Quiénes son esos “nosotros, los que conocemos” (*wir Erkennenden*)? Por un lado, hay una corriente que plantea que “nosotros, los que conocemos” remite sin duda a nuestra “condición humana” de *animales racionales*, es decir, toda la especie humana en la medida en que se ha vanagloriado de su condición cognitiva (Janaway, 2007, p. 16). Tal vez con esta referencia Nietzsche busca llamar la atención con respecto a lo poco útil que ha sido este privilegio de la razón para un conocimiento de sí mismo. Por otro lado, hay otra corriente que plantea que “conocedores” remite al limitado grupo de personas asociadas a la búsqueda del conocimiento, entre las que se encuentran científicos, “doctos” y filósofos (Janaway, 2007, p. 17). No obstante, ambas vertientes sostienen que esa incapacidad para conocerse a sí mismo está directamente asociada con esta condición de “conocedor”. Mi análisis en esta parte se refiere a dicha asociación.

Cerca de la mitad del primer aforismo del prólogo de GM Nietzsche plantea:

En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas “vivencias” [*Erlebnisse*] – ¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo? Me temo que en tales asuntos jamás hemos prestado bien atención “al asunto”: ocurre precisamente que no tenemos allí nuestro corazón —y ni siquiera nuestro oído! —. (GM, *Prólogo*, pp. 25-26; KSA V, 247-248)

Cuando Nietzsche se refiere al “nosotros” de este fragmento habla de los filósofos, quienes pretenden alcanzar un “más allá” que se ubica por fuera de la experiencia y al cual solo es posible

acceder por el uso de la razón. Recordemos que justo antes Nietzsche dice: “Con razón se ha dicho: ‘Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón’; *nuestro* tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento” (GM, *Prólogo*, pp. 25-26; KSA V, 247-248). Esta frase es clave en la interpretación del aforismo. Esos filósofos, a quienes va dirigida esta primera parte del prólogo, privilegian el conocimiento y “atesoran” el lugar donde se aloja, esto es, la razón, el alma, el intelecto, etc. Sin embargo, lo que Nietzsche reclama es que lo que tanto se ha atesorado no hace parte de nuestras vivencias; es más, no se ha prestado siquiera atención a las vivencias. Esto refleja dos aspectos: primero, que el conocimiento de “nosotros, los que conocemos” no ha sido buscado, e incluso no ha sido *querido* (“no tenemos allí nuestro corazón”); y segundo, que ese mismo conocimiento es sordo a nuestras vivencias, es decir, no puede advertir su presencia.

Cabe preguntar ahora qué pasaría si tuviéramos suficiente corazón y oído para nuestras vivencias: ¿encontraríamos allí nuestro tesoro? Si con lo anterior se hace patente que el tipo de conocimiento que tradicionalmente ha sido privilegiado por la filosofía no es, de hecho, el tipo de conocimiento de sí adecuado para comprender nuestras vivencias, ¿qué es el conocimiento de sí? O como pregunta Nietzsche, “¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?, más aún, ¿quiénes *somos* nosotros en realidad?” (GM, *Prólogo*, p. 26; KSA V, 247-248).

Con estas preguntas Nietzsche parece persuadirnos de que, en efecto, son nuestras vivencias la más clara muestra de la “realidad” de todo aquello que somos. Pero cabe advertir que todo lo que somos no está condicionado por el mero hecho de existir. Antes bien, es la particularidad de nuestras vivencias lo que nos permite trazar un esbozo de nuestra singular forma de ser. En otras palabras, lo que indica Nietzsche desde el comienzo no es que no sea posible conocernos, sino que, más bien, es imposible conocernos por medio de las vías tradicionales. Lo que queda por indagar y confirmar es si el conocimiento de sí mismo es una labor que nunca ha sido emprendida ni deseada en realidad por la filosofía.

Ahora bien, hay evidencia de la época previa a la publicación de GM, más exactamente en los fragmentos póstumos de 1885 a 1886, que muestran que el paso que le permitió a Nietzsche desestimar el uso de la razón para emprender la tarea de conocerse a sí mismo fue la introducción de la noción de cuerpo, ya no solo como una respuesta a la metafísica, sino como una metodología que tenía “oídos” y “corazón” para las vivencias, formulada bajo el lema: “seguir el hilo conductor del cuerpo”.

“Hilo conductor”

En un fragmento póstumo de otoño de 1885, Nietzsche plantea:

Si nuestro “yo” es para nosotros el único *ser* de acuerdo con el cual hacemos y comprendemos todo *ser*: ¡muy bien! Entonces resulta muy justificada la duda de si hay aquí una *ilusión* perspectivista – la unidad aparente en la que todo se une como en una línea del horizonte. Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una enorme *multiplicidad*; está permitido metodológicamente emplear el fenómeno *más rico*, que puede ser estudiado mejor, como hilo conductor para la comprensión del más pobre. Por último: suponiendo que todo es devenir, el *conocimiento solo es posible sobre la base de la creencia en el ser*. (FP IV, p. 103; NF 1885-1887, 2 [91], KSA XII, 106)

Siguiendo el argumento del fragmento, el cuerpo acá no es sustituto del sujeto moderno recogido en el concepto “yo”. El cuerpo aparece en este fragmento como una herramienta metodológica que le garantiza a Nietzsche un conocimiento más amplio que el de la ilusión del “yo”. Lo anterior puede ser un poco confuso, ya que las problemáticas parecen presentarse de manera entrelazada: por un lado, se habla del conocimiento en general con respecto a la “ilusión del yo”; y por otro, se habla del fenómeno “más rico” por el cual se “muestra una enorme multiplicidad”, es decir, el “hilo conductor del cuerpo”. Tanto el conocimiento que es resultado de la “ilusión del yo” como el conocimiento del “fenómeno rico” del cuerpo —que es el conocimiento de sí mismo— se muestran en el mismo aforismo.

La relación de este aforismo con el prólogo de GM yace en que la dificultad de conocernos a nosotros mismos aun siendo “los conocedores” amerita concebir de manera distinta toda la problemática del conocimiento en general. Pero parece que nuestra misma facultad de conocimiento encausada en la “ilusión del yo” nos obliga a entrelazar las problemáticas, desafortunadamente, para subsumir la problemática del conocimiento de sí en la problemática del conocimiento del sujeto (caracterizado por el “yo”) y no para complementarlas. Ahora bien, gracias a que Nietzsche introduce la noción de cuerpo como un fenómeno rico que muestra una “gran multiplicidad”, lo que debemos hacer, al menos a partir de este punto, es abordar la problemática del conocimiento desde otra metodología diferente a la del cálculo de la razón. Seguir el “hilo conductor del cuerpo”, entonces, es un recurso metodológico que plantea Nietzsche como alternativa a una eventual ilusión del yo e incluso a una total ausencia del yo.

Si antes era posible plantear el conocimiento a través de un sujeto cognoscente cuya unidad (el yo) servía para sintetizar y *asimilar* tanto el mundo exterior como el mundo interior del individuo, Nietzsche prueba que la multiplicidad de la que el cuerpo es evidencia carga una riqueza superior para la comprensión de un mundo igualmente múltiple y dinámico. Bajo estos términos, el cuerpo no posee una naturaleza única y particular a partir de la cual haya que asimilar la experiencia del mundo, contrario a lo que Jara finalmente da a entender en su interpretación. Antes bien, el cuerpo, así como el mundo, es un devenir que está en constante interpretación: “No se debe preguntar: ‘¿entonces *quién* interpreta?’, sino que el interpretar mismo, en cuanto forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ‘ser’, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto” (FP IV, p. 123; NF 1885-1887, 2[151]; KSA XII, 140).

De manera similar a como lo interpreta Conill, Nietzsche estuvo cerca de plantear una hermenéutica genealógica, una interpretación que se hace cuerpo y recorre una y otra vez sus pasos

para poder comprenderse a sí misma. Sin embargo, a diferencia de lo que plantea Conill, esta hermenéutica no es una construcción de la subjetividad, sino una construcción de sí mismo o, dicho de otro modo, lo que hacemos gracias al cuerpo y para el cuerpo es construirmos como personas y no descubrir una noción de sujeto. Esto tiene sentido cuando echamos una mirada a la metodología: para descubrir al sujeto hay que tener presente las unidades y el cálculo de los fenómenos; pero para construir el cuerpo hay que saber apreciar la multiplicidad según los matices y diferencias, hay que saber distinguir las cualidades.

“Cualidades”

Seguir el hilo conductor del cuerpo implica, para Nietzsche, replantear la forma como se entiende el “conocimiento de sí mismo”. Si el cuerpo es el “sí-mismo” (*das Selbst*) que “hace yo” (AZ, “de los despreciadores del cuerpo”, p. 181; KSA IV, 39), un conocimiento de sí mismo es el conocimiento del cuerpo. Pero el cuerpo (*Leib*) no se conoce como una unidad material o biológica (*Körper*).⁴ Este fue el desafío de Nietzsche: no adecuar la noción de cuerpo al aparato del conocimiento, sino replantear el tipo de conocimiento que se obtiene del cuerpo y para el cuerpo. En efecto, el cuerpo refleja muchos más aspectos que los materiales, y es aquí donde surge la idea de plantear una metodología cualitativa:

Las cualidades son nuestros límites infranqueables; no podemos evitar de ninguna manera sentir meras diferencias de cantidad como algo fundamentalmente diferente de la cantidad, como cualidades que no son reducibles unas a otras. Pero todo aquello para lo que la palabra “conocimiento” tiene un sentido se refiere

⁴ Como, de hecho, sí pasa con la razón y el conocimiento de sí en la tradición: “tomamos casi como un signo de degeneración que un instrumento trate de ‘conocerse a sí mismo’: nosotros somos instrumentos de conocimiento y quisiéramos tener la entera ingenuidad y precisión de un instrumento; –por consiguiente, es lícito que no nos analicemos a nosotros mismos, que no nos ‘conozcamos’” (FP IV, p. 515; NF 1887-1889, 14 [27]; KSA XIII, 230-231).

al ámbito en el que se puede contar, pesar, medir, a la cantidad; mientras que, a la inversa, todas nuestras sensaciones de valor (es decir, justamente nuestras sensaciones) están relacionadas precisamente con las cualidades, es decir, con nuestras verdades perspectivistas, que solo nos pertenecen a nosotros y que no pueden ser “conocidas” en absoluto [...] Las cualidades son nuestra auténtica idiosincrasia humana: exigir que estas interpretaciones y estos valores nuestros, humanos, sean valores universales y quizás constitutivos, es una de las locuras hereditarias del orgullo humano que sigue teniendo en la religión su asiento más firme. (FP IV, p. 181; NF 1885-1887, 6[14]; KSA XII, 238, énfasis añadido)

Con este fragmento póstumo toma más claridad lo dicho en el prólogo de GM. Si el conocimiento de sí mismo se subsume al conocimiento en general, el primero no es posible representarlo por vía tradicional, puesto que la facultad del conocimiento procura medir y cuantificar cualidades como las que nos son propias, que son intransferibles e inconmensurables. No obstante, esta crítica no debe poder agotarse en nuestra imposibilidad como “conocedores”, sino, más bien, debe exhortarnos a replantear la manera como nos conocemos. Nietzsche propone que nuestras experiencias del mundo se manifiestan en su forma cualitativa, es decir, como nuestra “auténtica idiosincrasia humana”, lo que nos lleva a interpretar que el conocimiento también puede adecuarse a la cualidad. Esto deja por lo menos dos inconvenientes que la propuesta de Nietzsche debe sortear: (1) la capacidad y posibilidad de “desaprenderse a sí mismo” y “desconocerse”, para así (2) conocerse a sí mismo cualitativamente. Hay una buena respuesta por parte de Nietzsche cuando plantea su noción de perspectivismo.

El perspectivismo plantea una multiplicidad que es característica de la cualidad y el cuerpo, asimismo surge como respuesta a una teoría del conocimiento tradicional que busca determinar y “fijar” verdades como unidades de cantidad:

Nuestro “conocer” se limita a fijar cantidades [...] Pero no podemos impedir de ningún modo sentir estas diferencias de cantidad como cualidades. La cualidad es una verdad *perspectivista*

para *nosotros*; no un “en sí”. Nuestros sentidos tienen un determinado *quantum* como medio dentro del cual funcionan, es decir, sentimos lo grande y lo pequeño en relación con las condiciones de nuestra existencia. [...] sentimos también las *relaciones de tamaño*, en relación con lo que hace posible nuestra existencia, como *cualidades*. (FP IV, pp. 155-156; NF 1885-1887, 5[36]; KSA XII, 197)

Siguiendo este fragmento, si la cualidad se manifiesta como una “verdad perspectivista”, el conocimiento viene dispuesto por nuestras propias cualidades y es, precisamente, *conocimiento* porque nos afecta cualitativamente. Esta manera de caracterizar al conocimiento es útil para disolver la dualidad sujeto-objeto y poder dirimir el problema principal del prólogo de GM: ¿cómo es posible ser “conocedor” sin un conocimiento de sí mismo? La solución no es separar el conocimiento por clases o tipos, de suerte que el conocimiento de sí mismo cumpla con ciertas especificidades con respecto a un conocimiento más “general”. La respuesta de Nietzsche es mostrar que el conocimiento es en todo momento conocimiento de sí mismo: no hay verdades externas e independientes al individuo que esperan a ser descubiertas por facultades cognitivas. Lo que hay, en cambio, es un cuerpo que se mueve en un mundo que se le presenta cualitativamente y del cual aprende una y otra vez formas de valorarse a sí mismo para poder vivir.

Para ampliar un poco más la idea que quiero exponer es importante tener en cuenta que las cualidades a partir de las cuales el conocimiento humano se construye se cruzan en la corporalidad. Justamente en la concepción de un cuerpo como hilo conductor, esto es, como metodología y actividad del conocimiento, se entrelaza la comprensión de cualidades con la experimentación de la vida. No hay que olvidar que ser corporales no necesariamente indica que prescindimos del cálculo y las habilidades simplificadoras del intelecto; es más, que por ser corporales no necesariamente dejamos de vivir en un mundo (demasiado humano) condicionado por la lógica y los signos del lenguaje. Es en la “tensión” entre la racionalidad que “digiere” (MBM §240) y el cuerpo que vivencia,

que la filosofía de Nietzsche parece presentar, todavía, una alternativa a la pura “demonstración, pero también al de la inmediatez sin más” (Cragolini, 2016, p. 20). Sobre este punto, una subjetividad “entre” la existencia corporal y la representacionalidad muestra una compatibilidad con el cuerpo como hilo conductor: “no se trata de construir sobre lo negado, sino de mantener en tensión ambos momentos, para que ninguno de los dos se constituya como elemento último” (Cragolini, 2016, p. 26).

IV. CONCLUSIÓN

Si todo el conocimiento del individuo está atado y es en relación consigo mismo, el conocimiento de sí no versa sobre las partes constitutivas del ser (como lo sugiere Jara) y el sujeto (como lo plantea Conill), sino sobre el tránsito y las relaciones del individuo con sus experiencias. Esto muestra que conocerse a sí mismo no es una tarea aislada, sino la principal fachada que adquiere la comprensión del fenómeno vida. Ahora bien, es claro que Nietzsche le da relevancia al conocimiento de sí mismo porque busca comprender su vida desde el fenómeno más rico que es el cuerpo. En este sentido, “dar testimonio de sí” se vuelve un imperativo para la filosofía, es el discurso más fiel a nuestras “verdades perspectivistas” con el que se puede dar a entender la manera como somos los “conocedores” y como, en efecto, “conocemos”. Pero esta renovada idea de conocimiento no será algo que se logre de buenas a primeras con la intención de sustituir metodologías; por el contrario, en conquistar el cuerpo y su conocimiento consistirá “llegar a ser lo que se es”. “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es una vida voluntaria en el hielo y las altas montañas —una búsqueda de todo lo extraño y problemático que hay en la existencia—” (EH, *Prólogo*, p. 782; KSA VI, 258).

El proceso de conocerse a sí mismo es un devenir, un “llegar a ser” que se conquista no por medio del discurso, sino por medio de una vida filosófica. Quizá en este aspecto es donde más se le debe dar crédito a Nietzsche, pues conquistó a la filosofía como una for-

ma de vida e involucró en su filosofía lo “extraño y problemático que hay en la existencia”. De ahí que se hiciera necesario para la comprensión de la vida tomar en cuenta lo negativo y complejo de la vida que afecta al cuerpo. Esa “negatividad” que se integra en la vida como un fenómeno digno de comprensión emerge desde una nueva definición del cuerpo. Si el cuerpo es de nuevo escuchado, la filosofía y el conocimiento derivado de ella deben prestar oídos a las enfermedades y a los problemas (CJ, *Prólogo*, pp. 719-720; KSA III, 349-351), para poder complementar una visión que se despliega con mucha más amplitud sobre la experiencia:

Esa multiplicidad de nombres, de máscaras, de experimentos sobre la propia subjetividad, suponen que Nietzsche, en *Ecce Homo*, no hará un relato de un “yo” idéntico a sí o identificable, sino por el contrario, será el desarrollo que muestra que cómo llegar a ser lo que se es no es un ejercicio de aseguramiento de una identidad, de algo que ya estaba en nosotros y que reconocemos como identidad. Es más bien, el largo ejercicio de conocerse a sí mismo, como ejercicio y experimento de autoconocimiento, comprendido este [sic.] como la larga serie de fracasos y desvíos de un pretendido fin, de una pretendida vida. (Berríos, 2015, p. 285)

La problemática del conocimiento de sí mismo en Nietzsche tomó un rumbo diferente a la tradición gracias a su noción de cuerpo. En consecuencia, gracias al cuerpo Nietzsche pudo no solo criticar a la tradición, sino también proponer una nueva manera en la que se pueda pensar la facultad del conocimiento sin remitirse a las nociones de sujeto y razón. Justamente gracias al cuerpo, la experiencia humana en todas sus formas podía ser apreciada según sus cualidades y no según el cálculo cuantificable del intelecto. El cuerpo no es un concepto inscrito en una nueva definición de la naturaleza humana ni es el medio a través del cual se plantea una nueva definición de sujeto. El cuerpo es el planteamiento de una metodología cualitativa que desplaza la concepción de “conocimiento” de la filosofía hacia la experimentación de un conocimiento de sí.

REFERENCIAS

- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831. Recuperado de <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/345321>
- Berrios, V. (2015). *Retórica del cuerpo. Nietzsche y la escritura filosófica* [Disertación de doctorado, Departamento de teoría del conocimiento, estética e historia del pensamiento, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid]. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/id/eprint/30928/1/T36160.pdf>
- Conill, J. (2015). La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo. *Quaderns de filosofia*, 2(1), 61-78. Doi: 10.7203/qfia.2.1.4556
- Conway, D. (2008) *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Reader's Guide*. London: Continuum.
- Cragolini, M. B. (2016). *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del "entre"* (2a. ed.) Buenos Aires: La Cebra.
- Díaz-Sterling, C. F. (2018). *Ni "conocimiento" ni "sí-mismo": de cómo "llegar a ser lo que se es" leyendo a Nietzsche* [Tesis de maestría, Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá]. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/69620>
- Echeverría, J. (1972). La resurrección de los cuerpos. En Trías, et al. (Eds.), *En favor de Nietzsche* (pp. 177-200). Madrid: Taurus.
- Espinoza, R., Vargas, E. y Ascorra, P. (2012). Nietzsche y la concepción de naturaleza como cuerpo. *Revista Alpha*, (34), 95-116. Recuperado de https://www.scielo.cl/pdf/alpha/n34/art_07.pdf
- Fowles, C. (2020). The Heart of Flesh: Nietzsche on Affects and the Interpretation of the Body. *Journal of the History of Philosophy*, 58(1), 113-139. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n39/n39a08.pdf>
- Gama, L. E. (2014). Nietzsche y la vida interpretante. *Práxis filosófica*, (39), 171-196.

- Gemes, K. (2006) We Remain of Necessity Strangers to Ourselves: The Key Message of Nietzsche's Genealogy. En Acampora, C. (Ed.) 191-208). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Janaway, C. (2007). *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press.
- Jara, J. (1998). Recuperar el centro de gravedad. En Autor (Ed.), *Nietzsche un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad* (pp. 45-112). Barcelona: Anthropos.
- Jara, J. (2018). La igualdad y más allá de la modernidad. *Instantes y Azares*, (21-22), 17-28. Recuperado de <https://www.instantesyazares.com.ar/article/la-igualdad-y-mas-alla-de-la-modernidad/>
- Katsafanas, P. (2013a). Philosophical Psychology as a Basis for Ethics. *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 297-314. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.5325/jnietstud.44.2.0297>
- Katsafanas, P. (2013b). Nietzsche's Philosophical Psychology. En J. Richardson y K. Gemes (Eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado de <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199534647.001.0001/oxfordhb-9780199534647-e-024?result=7&rskey=Za6FJw#:~:text=Nietzsche%20tells%20us%20that%20psychology,selfhood%2C%20morality%2C%20and%20evaluation>
- Katsafanas, P. (2016). *The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889)* [Ed. D. Sánchez Meca]. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2013). *Así Habló Zaratustra* [Trad. A. Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). *La Genealogía de la Moral* [Trad. A. Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I* [Ed. D. Sánchez Meca]. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Más Allá del Bien y del Mal* [Trad. A. Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición* [Ed. D. Sánchez Meca]. Madrid: Tecnos.
- Quintana, L. (2019). ¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal. *Ideas y valores*, 68(Sup. 5), 163-182. <http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Sup1.80622>
- Salinas, H. (2004). La escritura nietzscheana: expresión del cuerpo-pensamiento y disolución de la obra-Nietzsche. *Eidos*, (2), 34-51. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3662193.pdf>
- Stiegler, B. (2003). ¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología. *Eidos*, (1), 128-141. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/854/85400108.pdf>