

## NIETZSCHE Y EL DESCENTRAMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD\*

*Sergio Rojas*

Sabemos que una nota propia del pensamiento nietzscheano, digamos, de su escritura, es su carácter intempestivo. Cabe preguntarse, hoy, especialmente, en qué medida los textos que hacen de Nietzsche su “asunto” participan de esa intempestividad. ¿Por qué tendrían que hacerlo? Inicé mi intervención con esta cuestión porque me parece que Nietzsche goza hoy, por decirlo así, de una curiosa actualidad.

En efecto, para ciertos diagnósticos acerca de nuestro presente, enfatizando la pérdida de los referentes ideológicos, el debilitamiento de los credos religiosos, el agotamiento de aquellas ideas totalizantes conforme a las cuales es o era posible pensar el devenir histórico en el curso de un orden teleológico, etc., todo parece indicar que asistimos a una “insoportable levedad del ser”. En este contexto, Nietzsche aparece como una suerte de

---

\* Este texto fue leído el lunes 16 de Agosto en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, para la presentación del libro *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad* del filósofo José Jara (Editorial Anthropos en coedición con la Universidad de Valparaíso, 1999).

ideología de la resignación, una forma muy *sui generis* de enfrentar la desazón con una pretendida lucidez estética, que asume con cinismo el hecho de una descarga de toda responsabilidad, de toda política, de toda historia y, en consecuencia, de todo lo que aún queda pendiente en ella.

Pienso que, en este contexto, la aparición del libro de José Jara *Nietzsche, un pensador póstumo*, no deja de tener cierta intempestividad. Se trata, en efecto, de un libro filosófico y además académico. No obstante proponer una determinada perspectiva de lectura (enunciada en el subtítulo: *El cuerpo como centro de gravedad*), Jara aborda la multiplicidad de temas y problemas que articulan la totalidad de la obra de Nietzsche; lectura que nos dispone a un Nietzsche como texto antes que como “ideólogo” del nihilismo. Es precisamente en este sentido que hablo de cierta intempestividad, dado que el libro de Jara nos propone la lectura de Nietzsche como una recuperación de la gravedad.

“Nietzsche —*escribe Jara*—, se preocupa por pensar e investigar aquello que ha sido negado, o bien, marginado, subestimado, por esa tradición: el cuerpo. Por esto es Nietzsche un pensador intempestivo. Devuelve al cuerpo su condición de ser el “centro de gravedad” del hombre” (53) [las páginas citadas del libro de Jara se señalan simplemente entre paréntesis].

Es importante subrayar esta especial perspectiva en la lectura propuesta por el libro que hoy comentamos. En efecto, lo de “pensador intem-

pestivo” no le viene a Nietzsche sólo por el hecho de hacer del cuerpo “el lugar central para comprender la existencia del hombre” (53), sino también, y acaso ante todo, por el tema de la gravedad. Habremos de preguntarnos, por cierto, acerca del sentido de la inscripción de la gravedad en el cuerpo y como cuerpo.

Jara analiza el proceso de subordinación y desvalorización del cuerpo que tiene lugar en la historia de la cultura occidental, por la acción del platonismo y del cristianismo; la “opresión cristiano-eclesiástica” la llama Nietzsche en *Más allá del Bien y del Mal*.

“La descalificación del cuerpo en ambos casos —escribe Jara—, trajo como consecuencia que éste fuese abandonado como objeto de reflexión y análisis teórico consecuentes” (57).

Resulta fundamental a este respecto indagar el sentido de esta descalificación. El cuerpo, considerado conforme a las condiciones dispuestas por la tradición que Nietzsche pone en cuestión, carece tanto de la “pureza” del espíritu como de la estabilidad de lo “en sí”. De aquí, entonces, que el cuerpo no sólo habría sido desatendido por una suerte de “error”, sino que no puede ser atendido en absoluto por ser sólo fuente de engaños y de desviación. Atender al cuerpo es extraviarse con respecto al carácter uno y el mismo de la verdad. El cuerpo que la tradición ha producido es un cuerpo ajeno, un extraño al que sólo cabe intentar subordinar y reprimir.

Lo anterior explica el hecho de que, según

Nietzsche, lo que se ha determinado en cada caso, como verdad, no ha podido ser buscado sino más allá de la vida; esto significa, siguiendo la tesis de Jara, más allá del cuerpo. Esto es lo que Nietzsche trabaja como el desplazamiento del centro de gravedad. Escribe Nietzsche en *Ecce homo*, citado por Jara:

“Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el “más allá” — en la nada—, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad” (62).

Quisiera insistir en este punto acerca del problema del sentido de la desvalorización del cuerpo, o mejor dicho de su imposible valoración, pues no se trataría simplemente ahora de recuperar el cuerpo como una suerte de “aliado” o como fuente de placeres después de todo beneficiosos o realidad recién develada acerca de lo somato-psíquico, etc. Es decir, no se trata de una nueva disciplina para el cuerpo como objeto de prácticas y saberes (dietas, aeróbica, pesas, las bondades del sexo, etc.), sino de algo muchísimo más complejo y grave.

Se trata de que la necesidad de lo “en sí” padecida por el hombre (para el conocimiento, para la moral, para la belleza), cuya impronta platónica recorre toda la historia de occidente, sólo puede satisfacerse en un más allá que protege a lo humano de la precariedad, contingencia y, en general, de la falta de necesidad del presente vivido. Es en este sentido que entre la cristiandad y el escepticismo racionalista de la “mayoría de

edad” de la ilustración, se articula una misma tradición: la necesidad humana de pensar, decidir y actuar “sobre seguro”, conforme a un fundamento que no es parte del juego, un fundamento que, precisamente por ser tal, no está él mismo en juego. El hombre ha querido, pues, estar protegido del sin sentido, pero el costo es la debilidad. Escribe Jara:

“Al no ser él ya inmediatamente para sí mismo algo que posee un valor en su existencia terrena, ni al poder considerarse las sensaciones ni los afectos ni las pasiones corporales como elementos a partir de los cuales poder conocerse a sí mismo, él queda devaluado ante sus propios ojos como instancia decisoria de sus actos y conducta, queda debilitado teórica y prácticamente” (64).

La gravedad de esta cuestión no consiste simplemente en un problema de locación del fundamento de la verdad o como se la quiera llamar; el problema es que no existe tal fundamento. En efecto, muchas veces nos hemos encontrado con lo que podríamos denominar un Nietzsche “existencialista”, en que la cuestión consistía en desplazar el fundamento desde Dios o desde la “naturaleza” como verdad absoluta, hacia el hombre mismo como conciencia soberana. He aquí el orgullo enfrentado a lo absoluto. Pero, siguiendo la lectura que Jara realiza, ni hay tal fundamento, ni se da tal absoluto, y con respecto a la soberanía..., bueno, sabemos lo que Nietzsche escribe acerca del orgullo del hombre, cuestión, por lo demás, tratada en varios lugares del libro de Jara.

La historia de la cultura occidental exhibe un proceso de progresiva inmanentización, proceso que tiene uno de sus momentos fundamentales en la consolidación de la sociedad burguesa y su sistema de valores universales, patrón moral y epistemológico del sujeto moderno;

“haciendo —escribe Jara— un uso acríptico de una serie de conceptos, ideas y valores provenientes de esa racionalidad lógico-metafísica que les permitía confiar en la existencia de un único modelo fundamental de conocimiento, que les garantizaría la posesión de una verdad absoluta acerca de los fenómenos estudiados por ellos” (54).

Esto no significa, por cierto, que la modernidad hubiese consistido en la predominancia de un único modelo determinado de conocimiento, sino que en cada caso el modelo es uno. La unidad es, pues, la matriz de la racionalidad moderna.

El punto es que el desplazamiento nietzscheano del fundamento, desde ese “más allá” de la vida hacia la vida misma, no consiste simplemente en la asunción soberana del sujeto de la modernidad con respecto a su existencia (esto en verdad sería simplemente ideología), sino que ese desplazamiento del fundamento significa el desfundamiento mismo, y en esto radica precisamente la gravedad de la cuestión. Es aquí en donde el cuerpo alcanza el protagonismo que el subtítulo anuncia. El problema no consiste en un cambio de lugar del fundamento o del sujeto, sino en la puesta en cuestión radical del fundamento y del mismo sujeto.

Escribe Nietzsche, citado por Jara:

“¡El concepto alma, espíritu, y por fin incluso alma inmortal, fue inventado para despreciar el cuerpo, para hacerle enfermar —hacerle santo—, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima” (66).

¿Qué tenemos aquí? ¿Acaso un Nietzsche ecológico, socialista, democrático, piadoso ante el dolor humano? ¿Cómo decir que no es así?... ¿Cómo decir que es así? Por ahora, ni lo uno ni lo otro.

El problema que Nietzsche nos presenta no se puede resolver en términos de si acaso nos conduce hacia el sentido o no (si acaso nos conduce “más allá” de lo inmediatez abrumadora de la existencia), sino que nos exige hacernos cargo de eso que ocurre cuando la voz de la razón no se hace escuchar, y sin embargo la necesidad de articular un discurso sigue estando allí, necesidad de contar(nos) una historia, necesidad de fundar un mundo para poder habitar, necesidad de construir una morada. Eso se llama, en Nietzsche, interpretar, inventar, idear, en el vértigo, para no caer sucumbiendo al desfondamiento del mundo. Pues bien, de esta operación de invención, de interpretación, se origina precisamente eso que se denomina “la realidad”. La realidad, como opuesto a la apariencia, a la falsedad, es aquella construcción del mundo cuya condición de construida se ha olvidado. Este es el humanismo

que cree ver el destino del hombre y los valores que lo gobiernan escritos en un más allá trascendente o trascendental. [Señalo así, entre paréntesis, que la conocida noción nietzscheana de “super hombre” apunta precisamente a la superación del humanismo. En este sentido, la traducción que hace Jara como supra hombre hace explícita esta cuestión, a la vez que despeja una serie de equívocos en la interpretación de este término, tan importante en la lectura que hace Nietzsche de la historia de la cultura occidental]

Cuando Nietzsche se refiere a lo serio de la vida, está señalando precisamente la gravedad de la vida. Esta consiste en que la criatura que vive esta vida es un ser finito. He aquí, pues, la gravedad: sólo un ser finito puede en verdad vivir, la vida se le da entonces como una posibilidad, y por lo tanto el cuerpo es la condición y el centro de gravedad de la vida. La producción moderna del sujeto soluciona la cuestión del fundamento en función de principios y conceptos que ofrecen la seguridad de lo universal y lo necesario. Pero, escribe Jara:

“el sujeto teórico de conocimiento no puede reemplazar al conjunto de condiciones y de elementos a través de los cuales se manifiesta la vida entera del hombre, ni siquiera ser el soporte único ni privilegiado de ellos” (56).

Ahora bien, es necesario enfatizar el hecho de que el desplazamiento del centro de gravedad que se produce en la historia de occidente, por el poder que ganan nociones tales como las de “alma”,

“espíritu” y “sujeto”, no significa simplemente que el centro de gravedad se desplaza desde el cuerpo hacia lo que tales nociones nombrarían, sino que consiste en sentido estricto en una pérdida del centro de gravedad. En consecuencia, centro de gravedad no significa “fundamento”, y por lo tanto la cuestión no estriba en si caso el fundamento de la vida es el cuerpo u otra cosa. Más bien, el cuerpo como centro de gravedad implica el hecho de que el cuerpo no puede ser fundamento ni soporte, sino que la experiencia del cuerpo es la necesidad de articular un mundo, como necesidad de interpretar, de inventar, de violentar, para dar sentido a las cosas, darles forma, hacerlas aparecer, tornarlas bellas, para poder entonces soportar la existencia.

El cuerpo no puede ser el fundamento de la vida porque todo en él es gravedad, fatalidad de lo que carece de sentido o, mejor dicho, de lo que es acontecimiento antes de todo sentido. El cuerpo no es un obstáculo para el trabajo humano del sentido, por el contrario, lo exige; pero lo que queremos decir es que no es por el sentido que el cuerpo está allí. El sentido viene después, es histórico. ¿Qué es entonces el cuerpo en Nietzsche? Pues, incluso la representación (no sólo la metafísica, también la de las ciencias positivas) es ya un diferimiento del cuerpo, cuerpo sabido, articulado para y por la comprensión. Bueno, entonces, ¿qué es el cuerpo?

“Antes —escribe Nietzsche en *Voluntad de Poder*, citado por Jara— se explicaba el movimiento de los astros como un efecto de

seres conscientes de una finalidad; ya no se requiere más de eso, y también en lo que concierne al movimiento corporal y al transformarse a sí mismo, desde hace mucho ya no se cree más que sea preciso recurrir a la conciencia que pone fines. La gran mayoría de los movimientos no tiene nada que ver con la conciencia: tampoco con la sensación. Las sensaciones y los pensamientos son algo extraordinaria-mente insignificante y escaso en relación con lo innumerable que acontece en cada instante” (*par. 676; 214*).

Entonces, la representación, los mapas, las cartografías, las estructuras categoriales, no serían sino operaciones mediante las cuales ordenar aquello que en sí mismo carece de regularidad, es decir, que carece de “sí mismo”. El sujeto mismo se constituye en la modernidad filosófica como dispositivo de representación del mundo en cuanto que ordenador de las cosas que de otro modo se le viene encima o simplemente se le escapan.

En consecuencia, el cuerpo en Nietzsche no puede ser considerado sólo como aquella parte de la existencia humana desatendida por la tradición. El cuerpo no es “una parte”, por importante o decisiva que se la quiera considerar. El libro de Jara, tanto por las lecturas que propone como por los textos de Nietzsche que convoca, recogidos, citados y ordenados en función del tema, resulta ser no sólo interesante, sino indispensable para abordar y re-*visar* el complejo problema que comentamos.

“Aquellos pensadores —escribe Nietzsche— en

los que todas las estrellas se mueven en órbitas cíclicas, no son los más profundos; quien mira dentro de sí como en un inmenso espacio sideral y lleva vías lácteas dentro de sí, sabe cuan irregulares son todas las vías lácteas; ellas conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia” (Ciencia Jovial., *par.* 322; 213).

Pues bien, lo que aquí se denomina el “caos y el laberinto de la existencia” no se refiere sólo al cuerpo como espectáculo, sino también al cuerpo como la condición finita del mismo espectador. Es necesario entonces hacerse de imágenes para poder entrar en relación con lo por pensar, en cuanto que la imagen viene a ser, por decirlo de alguna manera, la impronta de la finitud en el pensamiento. Jara aborda explícitamente este punto en la primera parte del libro, titulada precisamente *Imágenes del Pensar*. Mucho más adelante, ya en la segunda parte del libro, señala que Nietzsche recurre a imágenes para:

“seguir pensando con ellas, y no como simples elementos literarios con los cuales embellecer o aligerar su discurso” (213).

Jara expone rigurosamente, a lo largo de todo el libro, esto que aquí señalamos como la condición finita del pensamiento. Es decir, lo que se nos señala en esta lectura de Nietzsche no es una suerte de reparación, en el sentido de, por ejemplo, pensar eso que es el cuerpo, desatendido en la tradición filosófica occidental, sino que todo apunta a destacar la condición corporal, somática, del pensamiento mismo. Jara cita a Nietzsche: “(...) el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo

íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.— (...) Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (Así habló Zaratustra; 276). Entonces, el hombre, como individuo, tiene razón, pero ésta lo excede, debe hacerse de algo que le permita entrar en relación con ella. A este “instrumento” lo denomina Nietzsche la “pequeña razón”. Esta “pequeña razón” no se refiere sólo a una especie de facultad de la cual la subjetividad dispusiese como su poseedora, sino que, en la medida en que Nietzsche la nombra como “espíritu”, es la subjetividad misma, articulada para poder saber, sin exponerse a ser desmantelada o aniquilada por lo que ha de saber. De aquí que Jara es explícito en señalar que “una lectura que enfatice en su interpretación supuestas primacías del individuo (...) es, por lo menos, insuficiente, cuando no es abiertamente miope o distorsionadora de sus propuestas” (278). En efecto, Jara desarrolla en más de un lugar, como ya lo dijimos, la crítica nietzscheana del orgullo humano.

De lo anterior se sigue el perspectivismo y la historicidad que Nietzsche atribuye a toda empresa humana.

“El cuerpo —escribe Jara— es el lugar de separación de las aguas de su pensamiento con respecto al de la tradición” (61).

La filosofía viene a ser una tarea de continua “autosuperación”. Jara la explicita en los siguientes términos: “tener que dejar una y otra vez tras de

sí las diferentes posadas en que se creyó haber arribado al final de viaje teórico, para verse luego impulsado a tener que continuarlo” (61). En efecto: “Todo ha llegado a ser”, escribe Nietzsche.

Ahora bien, la historicidad, como el cuerpo, no es simplemente un asunto que espera se le dirija la atención. Por el contrario, exige una forma de pensar histórica. “El sentido histórico —escribe Jara— aparece como una herramienta decisiva de aquél filosofar histórico propiciado por Nietzsche para lograr la mencionada secularización del pensar, es decir, otro estilo de ejercerlo” (93). En ello consistirá el pensamiento genealógico. Se trata de una operación de des-naturalización o de des-trascendentalización de aquello sobre lo cual reposan los pensamientos que hacen historia para, luego de ganada la batalla, proponerse como verdades supra históricas: los valores. El pensamiento genealógico es, pues, la pregunta por el valor del valor, esto es, por el origen del valor como diferencia acontecida en la historia. Jara cita a Nietzsche:

“Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores — y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos “valores” como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda” (Genealogía de la Moral, *par.6; 236*).

Bueno. De todo lo dicho hasta aquí se desprende que el texto de José Jara no sólo desarrolla el problema del cuerpo en la obra de Nietzsche, revisando por lo menos todos los lugares relevantes y decisivos para la lectura que él mismo propone, sino que articula este problema con los motivos fundamentales del pensar nietzscheano, como son el eterno retorno y la voluntad de poder. Cuestión en la que los límites necesarios y saludables de una presentación nos eximen de entrar por ahora.

Decía al comienzo que Nietzsche parece gozar de una curiosa actualidad en este fin de siglo. Con respecto a esto es que considero que el libro que hoy comentamos se inscribe con una cierta intempestividad, pues la abundancia de los materiales que analiza y la coherencia de la lectura que propone viene de alguna manera a debilitar y cuestionar al Nietzsche ideólogo de la decadencia o esteta de la desazón (actualidad de la levedad). Por el contrario, nos presenta a un Nietzsche complejo, como texto y como reserva; un Nietzsche cuyo asunto no son tanto los diagnósticos finalistas, sino la tarea y el encargo de lo por pensar. La lectura del libro de Jara no me sugirió en ningún momento un texto de “fin de siglo”, y eso, tratándose de un libro sobre Nietzsche, lo hace intempestivo.

*Santiago, Agosto de 1999.*