

JESÚS CONILL

*Universitat de València*

## La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo\*

Recibido: 15/1/15. Aceptado: 20/2/15

**Resumen:** El objetivo principal del estudio es doble: primero, mostrar la decisiva importancia de la concepción nietzscheana de la subjetividad corporal, para transformar una noción tan básica de la filosofía moderna y contemporánea, abriendo un nuevo horizonte filosófico que es capaz de superar el idealismo y el positivismo; y, segundo, dejar constancia de lo que esta aportación de Nietzsche ha supuesto como inspiración en gran parte del pensamiento español contemporáneo.

**Abstract:** The aim of this paper is twofold: first, to show the decisive import of the nietzschean concept of bodily subjectivity in order to transform such a basic notion of the modern and contemporary philosophy, by opening a new philosophical horizon, which enables overriding idealism and positivism; secondly, to state that this Nietzsche's contribution has inspired largely the Spanish contemporary thought.

**Palabras clave:** subjetividad, cuerpo, genealogía, sí mismo, razón, vida, Nietzsche, filosofía española.

**Keywords:** subjectivity, body, genealogy, self, reason, life, Nietzsche, Spanish philosophy.

\* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO de la Generalitat Valenciana.

## INTRODUCCIÓN

LAS TEORÍAS TRADICIONALES de la subjetividad han fracasado porque han estado dominadas por el esquema de la presunta autoconciencia epistémica inmediata, centrándose en un problema exclusivamente teórico, que acaba reduciéndose a la cuestión de cómo pensar estructuralmente un saber acerca de sí mismo. La razón principal del fracaso radica en que la subjetividad depende de una forma de entender la autoconciencia, que la reduce a autoconciencia epistémica inmediata, es decir, a aquella que consiste básicamente en referirse a sí mismo *constatando* la presencia de uno mismo. Con lo cual la subjetividad parece estar constituida por la autoconciencia epistémica, que consiste en “el saber inmediato que uno tiene de sí mismo, de sus propios estados conscientes” (TUGENDHAT 1979, 27). Esta filosofía de la subjetividad, basada en la autoconciencia epistémica, se ha sustentado principalmente en tres modelos, el ontológico, el de la relación sujeto-objeto y el introspectivo, que resultan inaceptables para esclarecer la subjetividad.

La vía de solución ha sido la de abrir el ámbito de un concepto práctico de autoconciencia, ya posible desde Aristóteles y transformado —cada cual a su modo— por diversos pensadores como Kant, Hegel, Dilthey, Heidegger, Ortega y Gasset, Tugendhat, Apel, Habermas, etcétera (CONILL 1991, cap. 6), o bien la de contar con otra instancia desde la que emerja un nuevo sentido de la subjetividad, como ha sido el caso de Nietzsche con su propuesta de un pensamiento, también de la subjetividad, pero “siguiendo el hilo conductor del cuerpo”, por tanto, más allá de la subjetividad entendida desde la sustancia y/o desde la conciencia.

### LA SUBJETIVIDAD CORPORAL EN LA HERMENÉUTICA GENEALÓGICA

La alternativa a la filosofía clásica antigua y moderna la proporciona Nietzsche con su pensamiento “siguiendo el hilo conductor del cuerpo”. La transformación nietzscheana del pensamiento implica llegar hasta los elementos no lógicos, sino corporales, tropológicos (metafóricos), lingüísticos y afectivos, de la subjetividad. Hay otros componentes de la subjetividad además de los lógico-reflexivos, como los impulsos y la pasión, que son los destacados en la versión psicofisiológica del nuevo criticismo nietzscheano, en la versión de una hermenéutica genealógica, por cuanto de ellos se nutren las perspectivas latentes de una subjetividad corporal.

La ampliación nietzscheana del criticismo kantiano, eminentemente lógico, mediante un criticismo fisiológico y lingüístico (metafórico), descubre

el carácter vital y perspectivista de la subjetividad. Lo cual obliga, a mi juicio, a que el criticismo se convierta en una peculiar hermenéutica de carácter genealógico, al percatarse de que la subjetividad, más que expresarse a través de conceptos puros, vive a través de procesos de interpretación. El sujeto humano transforma impulsos en interpretaciones (NIETZSCHE 1981, § 553).

Para dicha transformación de la noción de subjetividad Nietzsche cuenta con el avance de las nuevas ciencias naturales (D'ITORIO 1995, y 2014, 157-207; GORI 2007; FORNARI 2006), desde las físicas a las biológicas y psicológicas. Pero la necesidad de tener muy en cuenta las ciencias naturales no significa que haya que instaurar la hegemonía de la razón positivista. Pues, aunque “la ciencia ha aportado mucho de positivo” y “a uno le gustaría ahora [...] sujetar<se> plenamente a ella”, eso sería un “error”, porque la ciencia “no sirve para dar órdenes, para señalar el camino: sino que solo cuando uno sabe adónde, resulta la ciencia de provecho” (NIETZSCHE 2008, 735, 8 [98]). El propio Nietzsche resalta el carácter ambiguo del conocimiento científico y la necesidad de ir más allá para saber orientarlo, haciendo un uso crítico del mismo, es decir, para que resulte auténticamente liberador: “En general, creer que el conocimiento siempre llegará a conocer lo que sea más provechoso e indispensable para la humanidad es mitología — el conocimiento puede exactamente igual dañar que aprovechar...” (NIETZSCHE 2008, 735, 8 [98]). En el nuevo ámbito hermenéutico-genealógico, que está más allá de la ciencia y, por tanto, no sometido al positivismo científicista, pero tampoco al idealismo, es donde hay que situar la subjetividad corporal, uno de cuyos principales dinamismos es el de la valoración transvaloradora, por la que es capaz de valorar —estimar— el valor de la existencia, el valor de la vida.

#### HERMENÉUTICA GENEALÓGICA DESDE EL CUERPO

Ya no es raro considerar a Nietzsche como un filósofo dentro del marco del pensamiento hermenéutico (FIGL 1982; CONILL 1997), a pesar de que subsistan ciertas reticencias (GRONDIN 2009, 53-66), pero todavía sigue siendo un tópico que su pensamiento contribuye a acabar con el sujeto humano o a que nos percatemos del “ocaso del sujeto”, y cosas por el estilo, porque al asimilar el sujeto con la conciencia y esta con la instancia máxima de la persona, hay quienes han resaltado el carácter ficticio de tal entidad (VATTIMO 1986A, 1986B), fomentando que a Nietzsche se le haya asociado habitualmente con la crisis de la noción de sujeto y del humanismo, e incluso con la “muerte del hombre” (en conexión con la “muerte de Dios”).

¿Significa, entonces, que también hay que despedirse de la subjetividad? ¿No cabe ninguna “metamorfosis”? (SÁNCHEZ MECA 2014, especialmente 215 ss). 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. Sin duda, la crisis de la noción de “sujeto”, en el sentido de lo que está debajo (*subjectum*), lo que permanece en el cambio y lo que asegura la unidad del proceso, se agrava con la crisis de la noción moderna de conciencia y autoconciencia, así como con el fracaso de la relación sujeto-conciencia con el objeto-objetividad (SALENI 2000, 334-5). Precisamente Nietzsche desenmascara la superficialidad y la presunta ultimidad de la conciencia, mostrando genealógicamente que responde a una necesidad de comunicarse y entenderse: el hombre se hace consciente de lo que era “común” mediante la conciencia y el lenguaje. Pero “la conciencia no pertenece a la existencia individual del hombre, antes bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y de rebaño” (NIETZSCHE 1986, § 354).

Una de las peculiaridades de la hermenéutica nietzscheana radica en su *genealogía* del sujeto. Este enfoque le permite descubrir y llegar a niveles que otros ensayos hermenéuticos han olvidado o silenciado. La orientación nietzscheana de la hermenéutica, aunque tiene puntos de contacto, difiere de las de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Apel y Ricoeur, por citar algunos puntos de referencia bien cualificados, debido precisamente a que su carácter genealógico ofrece un especial tratamiento del *cuerpo*, del *poder*, del *valor* y del *sufriamiento*, y, por tanto, también de la subjetividad corporal (CHRISTIANS 2000, 321-4).

Lo decisivo es que, “siguiendo el hilo conductor del cuerpo”, la hermenéutica nietzscheana sitúa el *cuerpo* en el centro mismo de su indagación, diferenciándose de la gadameriana, que expresamente constituye un intento de llevar a cabo una ontología hermenéutica “según el hilo conductor del lenguaje”, y de la apeliiana, que también propone prioritariamente una “hermenéutica lingüística”. Y no es que no pudiera haber algún punto de conexión entre Nietzsche y Apel, ya que este último, en su *Gnoseo-antropología* (APEL 1985, II, 91 ss; CONILL 1988, cap 12), pretendió complementar el *a priori* de la conciencia con un denominado “*Leibapriori*” (*apriori corporal*); pero este proyecto no ha sido desarrollado plenamente por el propio Apel (2011). Por eso, a mi juicio, había que tomar en serio el fenómeno del cuerpo, no solo para la transformación de la racionalidad, sino también en la cuestión de la subjetividad experiencial. Ahora bien, en ese caso, el cuerpo deja de ser un mero *a priori* en el ámbito de la reflexión trascendental y se convierte en un auténtico fenómeno hermenéutico-experiencial, como Nietzsche propuso (2010, 848, 40 [15]; STEGMAIER 1985, 173-98): “Es esencial partir del cuerpo

y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. La creencia en el cuerpo está mejor afianzada que la creencia en el espíritu”.

Hay que partir del cuerpo, si se quiere lograr una investigación radical, según Nietzsche. Porque el cuerpo constituye el centro de las interpretaciones. En él es donde se digieren las vivencias (incluidas las acciones) y “cuando ‘no acaba’ con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra”. Sin embargo, para evitar toda posible confusión agrega Nietzsche (1978A, III, 16, 150): “aun pensando así, se puede continuar siendo [...] el más riguroso adversario de todo materialismo”. Hay que partir de la “realidad de hecho” (*Thatbestand*) del cuerpo, de su “fuerza asimiladora” y apropiadora, de su “fuerza digestiva”, porque en todas las manifestaciones de la cultura, incluso de la “cultura superior”, pervive la animalidad (el “animal salvaje”), pues —como precisa Nietzsche (1978B, 230, 179)— “a lo que más se asemeja ‘el espíritu’ es a un estómago”.

Cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la “experiencia vital” y comprenderemos, por haberlas vivido, “las razones de [las] opiniones”, de modo que “el espíritu” ya no será más que “un modo de expresarse”, un mundo de símbolos, cuya raíz está en la corporalidad (NIETZSCHE 1984, II, 188). De ahí que la “tarea” consista en “reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura* [el hombre naturaleza]” (NIETZSCHE 1978B, 230, 180; 1984, 80 y 83). Creo que deberíamos ver en el cuerpo ese texto, al que Nietzsche alude; esa es la “naturaleza”, la animalidad humana, a la que hay que “retraducir” las “vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias”, que se han ido produciendo. Porque, si cumplimos esta tarea, lograremos que “el hombre se enfrente al hombre”, se enfrente a su sí mismo más profundo, al *inframundo* de todos los ideales posibles.

A partir de este “texto básico *homo natura*”, que es el cuerpo humano, la “naturaleza humana se ha transformado” y el hombre se ha convertido en un “animal fantástico”, que ha de cumplir “un condicionamiento existencial más que cualquier otro animal: el hombre *tiene que* creer de tiempo en tiempo, saber *por qué* existe; su especie no puede desarrollarse sin una confianza periódica en la vida. ¡Sin creer en la *razón vital (Vernunft im Leben)*!” (NIETZSCHE 1986, 1, 65-6). Pero nunca hay que olvidar que somos cuerpo y que en él radica la auténtica razón: “cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido...” (NIETZSCHE 1984, 60 ss). Todo lo demás son “instrumentos” del cuerpo: “el sentido” y “el espíritu” o la “pequeña razón”; el “cuerpo creador” se los creó para sentir y pensar. Y en el cuerpo habita el “sí-mismo”: “detrás de tus pensamientos y sentimientos [...]

se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo (*Selbst*)—. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.

El “sí-mismo” no ha de confundirse con el “yo”. Este está subordinado a aquel: el sí mismo es “el dominador del yo”. “El sí mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor”, “y el valor y la voluntad”. “El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad”. Por consiguiente, en el cuerpo hay una “razón” (*Vernunft im Leibe*) y una oculta sabiduría, la sabiduría del cuerpo y de la vida, que detenta un sí-mismo, sabio y poderoso, cuya “gran razón” “no dice yo, pero hace yo”.

El cuerpo es, pues, un centro de *sabiduría* y de *acción*; es el verdadero centro de gravedad del ser humano, desde donde surgen todas las creaciones vitales. El núcleo del ser humano ha dejado de ser la conciencia, como venía siendo habitual en las corrientes preponderantes de la filosofía moderna, y se traslada al organismo corporal. Por eso, la medida básica no podrá consistir en criterios provenientes de alguno de los instrumentos del cuerpo, como por ejemplo la verdad, sino que “la *fuera* de los conocimientos [...] [reside] en su edad, en su incorporabilidad (*Einverleibtheit*), en su carácter de condición vital” (NIETZSCHE 1986, 110; 11, 74-5). Lo decisivo es la capacidad para incorporar algo; sin la experiencia de la incorporación, falta la sabiduría reguladora, falta el experimento decisivo. Es en el cuerpo donde se encuentran las *fuerzas vitales*.

La hermenéutica genealógica de Nietzsche (1996, I, 270 y 8; 1981, Prólogo) tiene la peculiaridad de llegar hasta este nivel orgánico del cuerpo y sus fuerzas vitales, desde las que emerge el perspectivismo vital que se origina en el cuerpo. Esta hermenéutica de origen filológico se abre, por exigencias genealógicas, a la *fisiología*. El propio Nietzsche lo reconoce explícitamente en su visión retrospectiva de *Ecce homo*. Se siente impulsado a corregir su tarea filológica y a superar todo enfoque idealista accediendo a lo que ahora considera “las *realidades*” más básicas, que no son otras que las que nos ofrece el cuerpo humano: “Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales” (NIETZSCHE 1984, 79 ss, cita de 82). Ésta es la única manera de superar todo idealismo y toda “necesidad metafísica” (en el sentido nietzscheano) estriba en decidirse a llegar hasta las infraestructuras del “hombre físico”, profundizando más allá de la lógica del pensamiento del “hombre moral”.

El camino de este proyecto es la hermenéutica genealógica, que sigue el hilo conductor del cuerpo. Este enfoque penetra todas las dimensiones de la filosofía nietzscheana, por ejemplo, llega significativamente al trasfondo de la estética transfigurándola desde la “fisiología de la estética” (NIETZSCHE 1978A, III, 8, 130; DE SANTIAGO 2014, 25-46) y hasta incluso cuando Nietzsche

(2006, IV, 774, 25 [1]) desarrolla su tardía filosofía política en la versión de la “Gran Política”: “...la gran política convierte a la fisiología en señora de todas las otras cuestiones...” Porque en el trasfondo está en juego la “fisiología del poder” y las “relaciones de poder” en “lucha” constante (NIETZSCHE 2006, IV, 97, 2 [76]; 2010, III, 860, 40 [55]; GORI 2007, 252 ss).

#### DE LA CONCIENCIA AL SÍ-MISMO (*SELBST*) SABIO Y PODEROSO

Queda claro, pues, que la orientación de la hermenéutica genealógica abre un nuevo horizonte para entender la subjetividad, porque al partir del cuerpo humano ofrece un nuevo punto de referencia diferente del de la conciencia, pero lo consigue por otra vía que la heideggeriana, temerosa siempre de la animalidad humana. La hermenéutica genealógica arranca de ese inframundo de la animalidad y corporalidad humanas, del hombre físico, del *sí-mismo corporal* como sabio soberano, creador de todas las demás manifestaciones. Es decir, se profundiza no biologicistamente en la biología y fisiología humanas. Se “hermeneutiza” el mundo de la fisiología, al estilo como han hecho los médicos con la sintomatología. En ocasiones así lo expresa el propio Nietzsche remitiendo a lo que denomina “la *gran salud*” (NIETZSCHE 1986, 382; 1984, 95), frente a las tendencias enfermizas que debilitan, como “presupuesto fisiológico”.

El propio Heidegger (2000, 473 ss) defendió a Nietzsche de un “presupuesto biologismo”, recordando el rico sentido del término griego “*bíos*”, más cercano al biográfico; y, por tanto, una biología como teoría de la vida abarcaría todo lo viviente, desde sus niveles inferiores hasta la psicología (como ocurre en Aristóteles). Pero al cabo, Heidegger no hace justicia a Nietzsche debido, a mi juicio, a una inadecuada concepción de las relaciones entre la filosofía y las ciencias; y, por supuesto, por su amañada y fija interpretación metafísica de toda la filosofía nietzscheana. La relación entre filosofía y ciencia constituye una cruz para Heidegger, que se resuelve mediante su mutua exclusión, por su miedo —por otra parte comprensible— a que el cientificismo invada por completo el reino del pensamiento y llegue a anularlo en su peculiaridad esencial. Pero existen otras posibilidades de interseccionar las interpretaciones científicas y filosóficas y esto es lo que ofrece precisamente la hermenéutica genealógica de Nietzsche, posibilitando realmente una nueva forma de comprender la subjetividad desde el cuerpo.

Así pues, si bien es cierto que el uso de términos biológicos por parte de Nietzsche no ha de entenderse en su sentido puramente biologicista, la solución no se encuentra en la interpretación de Heidegger, según la cual Nietzsche utiliza términos como “vida”, por tanto, valdría lo mismo decir “subjetividad

corporal” como centro de las fuerzas vitales, en sentido propiamente metafísico tradicional, porque en Nietzsche alcanzaría su plenitud lo que desde el comienzo de la filosofía se expresó como *physis*. Esta apreciación heideggeriana, entendida en un sentido metafísico ontológico tradicional, me parece inapropiada e incluso incoherente con otras reflexiones que el propio Heidegger ofrece sobre la interpretación biológica del conocimiento en Nietzsche. Si prestamos atención brevemente a este punto tal vez comprendamos mejor el significado de la hermenéutica genealógica a partir del cuerpo y, por tanto, las fuerzas vitales que operan en la subjetividad corporal.

Cuando Heidegger reflexiona sobre lo que significa la interpretación nietzscheana del conocimiento, destaca que el pensamiento categorial tiene carácter perspectivista, porque depende de las condiciones vitales. La necesidad de pensar de un modo determinado tiene su origen en razones biológicas y vitales. Así, por ejemplo, la necesidad subjetiva de no caer en contradicción surge de una necesidad vital. De modo que el principio de no-contradicción, que habitualmente se ha considerado como un principio gnoseológico básico de la razón, constituye una necesidad subjetiva para evitar efectos indeseables en la vida humana. De modo que, con tal principio, lo que expresa es una “incapacidad”. El *adýnaton* aristotélico expresa una imposibilidad. Pero ¿dónde radica tal imposibilidad? ¿En las cosas, en el pensamiento? Heidegger reconoce que Nietzsche ve tal imposibilidad en nuestra capacidad humana de pensar, en nuestra constitución biológica. Por consiguiente, el principio de contradicción, que en Aristóteles tenía valor ontológico, en Nietzsche se interpreta como un mandato y un *imperativo de la vida* misma. La imposibilidad no es, en su raíz, ontológica, ni siquiera lógica, sino vital. Hemos pasado desde la ontología, a través de la lógica, a la biología del pensamiento, pero se trata de una peculiar biología, hermeneutizada genealógicamente, que no se puede reducir a la interpretación metafísica tradicional que hace Heidegger, porque la vida del cuerpo humano constituye la raíz originaria de la creación de formas, perspectivas, horizontes y mandatos, desde su profundo “sí-mismo” (*Selbst*), sabio y poderoso creador de todos los medios necesarios para vivir. Lo biológico adquiere el carácter de foco de libre creación e interpretación, al que es posible llegar justamente mediante una hermenéutica genealógica, que ha sido capaz de indagar el origen y la evolución de los fenómenos, como el de la subjetividad, desde la fuente vital que es el cuerpo humano.

En efecto, este enfoque genealógico de la hermenéutica nietzscheana pone de relieve fenómenos que otras hermenéuticas silencian y que, sin embargo, tienen enorme importancia para una profunda comprensión de la subjetividad corporal y experiencial, del sentido vital del lenguaje y del dinamismo de la *interpretación*, es decir, de lo que en último término puede significar el



pensamiento, la razón y la vida de la subjetividad. Por eso afirma Nietzsche (2010, III, 812, 37 [4]): “Consideramos que es una ligereza el que durante tanto tiempo se haya visto justo en la conciencia humana el nivel supremo del desarrollo orgánico y lo más asombroso de todas las cosas terrenas, es más, por decirlo así, su apogeo y destino. Lo más asombroso es más bien el *cuerpo*”. La vida del cuerpo y de la subjetividad no depende de la conciencia, que no es más que un instrumento, sino del entero dinamismo corporal, no mecánico, que selecciona inteligentemente las vivencias y es superior a la conciencia y al espíritu. ¿Cómo es posible y ejecutable? “Siguiendo el hilo conductor del cuerpo [...] aprendemos que nuestra vida es posible por un juego combinado de muchas inteligencias de muy distinto valor y, por tanto, solo por un obedecer y mandar constante y de mil maneras” (NIETZSCHE 2010, III, 812-3, 37 [4]; WOTLING 2014, 139-56).

El dinamismo corporal consiste en una pluralidad de fuerzas y de impulsos en acción. “Desde cada uno de nuestros impulsos fundamentales existe una distinta apreciación perspectivista” y es imposible reducirlos a una unidad común: “*el hombre es una pluralidad de ‘voluntades de poder’: cada una con una pluralidad de medios de expresión y de formas*” (NIETZSCHE 2006, IV, 52, 1 [58]). Aquí está el origen de nuestras valoraciones y de las interpretaciones; por ejemplo, nuestras valoraciones epistémicas, morales, artísticas, religiosas, que se expresan en las interpretaciones (artísticas, científicas, religiosas, morales) del mundo, surgen de los impulsos o instintos y de las condiciones vitales, es decir, de las condiciones de conservación y crecimiento. Igualmente, las relaciones entre “verdadero” y “aparente”, los “predicados del ser”, es decir, todos los productos de nuestro intelecto, de nuestros sentidos y de nuestra voluntad nos remiten a “*relaciones de valor*”, cuyas “*instancias valorativas*” son los impulsos o instintos dominantes, que quieren ser considerados como “*poderes creadores y gobernantes*” (NIETZSCHE 2006, IV, 192, 7 [3]; IV, 242-3, 9 [38]). Todos los impulsos o instintos quieren dominar, por consiguiente, no puede haber unidad, sino un antagonismo en el que los impulsos o instintos buscan imponer su dominio y convertirse en instancia valorativa suprema: relaciones de dominio en vez de unidad es el dinamismo que aquí se descubre como base de la subjetividad corporal. “[Nuestras *estimaciones de valor*] corresponden a nuestros instintos [*Triebe*] y sus condiciones de existencia. Nuestros instintos son reducibles a la *voluntad de poder*. La voluntad de poder es el *factum* último a que descendemos” (NIETZSCHE 2010, III, 863, 40 [61]).

En definitiva, son las condiciones de existencia, “nuestras necesidades”, las que suscitan nuestros impulsos, cada uno de los cuales intenta dominar e imponer “su perspectiva” a los demás, *su* interpretación del mundo. Pero las condiciones de existencia son variables, estimulando en cada tiempo unos

impulsos, unos afectos y hasta unos instintos diferentes (NIETZSCHE 2010, III, 623, 27 [29]; III, 533, 25 [462]; 2006, IV, 222, 7 [60]). De ahí que las diversas valoraciones e interpretaciones sean síntomas de los impulsos, de los afectos, de los instintos y sus condiciones de existencia, pues, en último término, “son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*”. Este es el contexto de la famosa afirmación nietzscheana: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno ‘solo hay hechos’, yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones” (NIETZSCHE 2006, IV, 222, 7 [60]). Y lo mismo cabría decir del presunto subjetivismo, que afirma “todo es subjetivo”, al que replica Nietzsche en este mismo fragmento, insistiendo en que “ya eso es *interpretación*”, porque no hay un “sujeto” dado, sino un proceso de interpretación, con “innumerables sentidos”, por tanto, una subjetividad de carácter perspectivista (STELLINO 2011, 125-45), en la que los impulsos subyacentes con ansia de dominio quieren imponer sus posibles perspectivas e interpretaciones.

La hermenéutica genealógica nos conduce así hasta las profundidades de la voluntad de poder, que es desde donde a través de los impulsos y los afectos se valora e interpreta; de este modo se puede llegar a sopesar “el valor de las interpretaciones”, un ámbito de sentido en el que se mueve la subjetividad corporal. Ahora, la cuestión del valor se convierte en un asunto central y básico de la nueva hermenéutica de carácter genealógico. Hace falta una *hermenéutica de los valores* y aquí se nos presenta una. Su peculiar carácter hermenéutico queda bien patente, cuando Nietzsche en el contexto de su propuesta de valoración de las interpretaciones (de las ficciones regulativas) deja bien claro que no se trata ya de la cuestión “esto es”, sino de “esto significa”: “sea cual sea el ‘esto es’ que haya sido postulado hasta ahora, una época posterior y más aguzada ha puesto siempre una y otra vez de manifiesto que ‘esto es’ no es más que ‘esto significa’” (NIETZSCHE 2010, III, 853, 40 [27]; III, 887, 43 [1]). De ahí que la hermenéutica genealógica, en tanto que “historia genealógica del pensamiento”, sea la “verdadera crítica de los conceptos”, que es capaz de conducirnos hasta la raíz de las *valoraciones* que están en juego en las *interpretaciones*, y que emergen en el cuerpo y en la subjetividad corporal.

Por consiguiente, esta hermenéutica nos revela los procesos orgánicos que se presuponen antes de entrar en el ámbito de la conciencia, de la lógica (conceptos, juicios) y de la moral. Partiendo del cuerpo descubrimos que la “función orgánica fundamental” es “el impulso de la asimilación”, por el que opera la voluntad de poder. Antes de cualquier proceso lógico hay un proceso orgánico de *asimilación*, “una actividad intelectual que no entra en la conciencia” (NIETZSCHE 2010, III, 848, 40 [15]; III, 846, 40 [7]; III, 854, 40 [33]). Hay una actividad inteligente antes de los procesos lógicos (conceptuales y judicativos) y racionales, “un acontecer interno”, que tiene carácter volitivo,

factitivo, impulsivo y orgánico, que configura los dinamismos de la subjetividad corporal. Es un “querer”, un “hacer”, un impulso orgánico radical, un acontecer inteligente, origen de las valoraciones e interpretaciones ulteriores de la conciencia racional, del sentido lógico y la moral.

La hermenéutica como “historia genealógica”, siguiendo el hilo conductor del cuerpo, descubre una sabiduría y una actividad orgánica más profunda y básica que la del espíritu, puesto que “nuestro cuerpo es más sabio que nuestro espíritu” (NIETZSCHE 2010, III, 598, 26 [355]). “Si *yo* tengo en mí algo de unidad, ciertamente no se halla en el yo consciente y el sentir, querer, pensar, sino en otra cosa: en la inteligencia [*Klugheit*] de mi organismo entero, que se conserva, se apropia, elimina, vigila, del que mi yo consciente es solo un instrumento” (NIETZSCHE 2010, III, 725, 34 [46]). En nuestro cuerpo opera una actividad inteligente, ¿en qué consiste fundamentalmente esta inteligencia corporal? No en aquello que comúnmente se atribuye al espíritu, sino al contrario, porque “aquello que comúnmente se atribuye al *espíritu me parece la esencia de lo orgánico*: y en las funciones superiores del espíritu encuentro una especie sublime de función orgánica (asimilación, selección, secreción, etcétera)” (NIETZSCHE 2010, III, 515, 25 [356]). Y, todavía con más profundidad, según Nietzsche (2010, III, 830, 38 [10]; III, 533, 25 [463]; III, 882, 42 [3]), consiste en una fuerza determinadora, que crea (inventa) formas y ritmos, impone esquemas en sus procesos de apropiación e incorporación, es decir, en un *dinamismo inteligente* a través de la *invención de formas* (*Erfinden von Gestalten*). La superioridad “intelectual” del cuerpo sobre el espíritu se muestra, en este contexto nietzscheano, en que en el cuerpo se produce un “entendimiento” (*Verständigung*) originario muy rápido por procedimientos prediscursivos y preracionales (prelógicos) (NIETZSCHE 2010, III, 812, 37 [4]). El centro neurálgico de la inteligencia y de las interpretaciones se halla en el cuerpo: en él hay que situar los procesos, por los que Nietzsche afirma que antes de haber pensado (*gedacht*) se tiene que haber inventado, compuesto y poetizado (*gedichtet*). A partir de este acontecer y actuar originarios surgen las interpretaciones lógicas y morales; y si el mundo nos “aparece” (*erscheint*) lógicamente estructurado, se debe a que “*nosotros lo hemos* logificado primero” (NIETZSCHE 2006, IV, 279, 9 [144]), es decir, debido a que hay una actividad inteligente primordial, que está interpretando continuamente. De ahí procede igualmente el carácter poético que se ha atribuido a la razón. El desarrollo de la razón y de la subjetividad corporal depende de los procesos corporales de interpretación y de invención de formas.

La fuerza determinadora que actúa continuamente interpretando en todos los procesos orgánicos es, en último término, la voluntad de poder: “La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una

interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados y diferencias de poder. [...] El proceso orgánico supone un continuo *interpretar*” (NIETZSCHE 2006, III, 122, 2 [148]). Y este “*factum* último” de la voluntad de poder como fuerza interpretadora originaria constituye, a su vez, según Nietzsche (2006, IV, 48, 1 [33]), aquello que se ha denominado *libertad*: “El ansia más terrible y más fundamental del hombre, su impulso en busca de poder —a este impulso se la llama ‘libertad’”. Es en el cuerpo donde se origina ineludiblemente esta “apetencia de poder” del “individuo tiránico”, del “sí-mismo” sabio y poderoso, creador de formas y ritmos. En él reside el *instinto de libertad* radical, de la que surgen todas las formas de rebeldía de la subjetividad humana. Porque, en último término, en los propios términos de Nietzsche (2010, III, 831, 38 [12]; 1978B, 36): “*Este mundo es la voluntad de poder — ¡y nada más! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder — y nada más*”.

#### INSPIRACIÓN NIETZSCHEANA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO

La peculiar hermenéutica genealógica de Nietzsche conecta, a mi juicio, muy bien con una tradición, que se remonta a la antigüedad y se desarrolló en los siglos XVI-XVIII, normalmente entre médicos, y que empezó a aparecer bajo el rótulo de “antropología”, con la pretensión de no recurrir ni a la metafísica ni a la física, sino a una “descripción natural y a la experiencia de la vida” (MARQUARD 1971, 362-74, cita de 364; STEGMAIER 1985, 181 ss), en la que se sitúa la subjetividad humana propia del cuerpo viviente y vivido (*Leib*) (HEIDEGGER 2000, I, 453).

Esta tradición ha sido aprovechada en gran parte de la antropología biológica contemporánea, como la de Huxley, Klaatsch, Scheler, Plessner y Gehlen, que buscan de diverso modo, a partir de las ciencias positivas, una combinación entre naturaleza y espíritu en el cuerpo humano como “base existencial natural”, donde tiene su lugar la subjetividad humana (GRACIA 2013, 611-43). Este enfoque de una filosofía del cuerpo y la subjetividad, y en conexión con Nietzsche, persiste en algunos círculos médicos, como es el caso de Hermann Schmitz (1965) y de Heinrich Schipperges (1981; 1975), que consideran los procesos orgánicos como procesos de un continuo interpretar en el cuerpo y desde esta corporalidad hermenéutica tratan de reconstruir sistemáticamente las categorías del pensamiento y de la subjetividad.

Asimismo, este sentido de una subjetividad corporal prosigue, a su modo, en ciertas vertientes actuales de la fenomenología de la corporalidad y del mundo de la vida a partir de Husserl y Merleau-Ponty (WALDENFELS 2000; ALLOA, BEDORE, GRÜNY y KLASS 2012). Y, entre nosotros, en España,

tuvo una temprana y decisiva penetración al inspirar el pensamiento español de gran parte de la denominada Generación del 98 (LAÍN ENTRALGO 1997), a poetas filósofos como Miguel de Unamuno y Joan Maragall, la fenomenología hermenéutica del raciovitalismo de José Ortega y Gasset, la noología genealógica y antropológica de Xavier Zubiri, así como la teoría del cuerpo humano de Pedro Laín Entralgo.

Pero, más allá de la importante cuestión historiográfica, lo que emerge en la obra de Nietzsche y en su repercusión en el pensamiento español, es el problema filosófico que supone la apertura de un nuevo modo de entender la razón y la subjetividad, que en vez de estar marcadas por la logificación epistémica tienen un carácter corporal y vital, afectivo, sentiente y experiencial, sígnico y poético, proyectivo y cordial (CONILL 2001A, 211 ss).

En el estudio de la presencia de Nietzsche en España han destacado Gonzalo Sobejano y Udo Rukser (este ampliándolo a Hispanoamérica) (SOBEJANO 1967; RUKSER 1962; ILIE 1964, 80-96; PINTOR 1974, 135-50; ABELLÁN 1989, V (II), 182-210; FLEISCHER 1991, 1-47; CONILL 2001B, 113-32). El pionero y meritorio trabajo de estos estudios, sin embargo, no logra aportar una interpretación adecuada del significado filosófico fundamental de la influencia de Nietzsche en general, ni tampoco de su impronta en la nueva noción de una subjetividad corporal, por cuanto se trata de “un trabajo de carácter histórico acerca de la presencia de Nietzsche en la literatura española” (SOBEJANO 2004, 667). Sin embargo, el significado fundamental de la orientación nietzscheana del pensamiento español podría caracterizarse, a mi juicio, con la fórmula de “aurora de la razón impura” en versión española, es decir, como la apertura de un nuevo horizonte filosófico, capaz de superar el idealismo y el positivismo cientificista.

Tanto en la intelectualidad de la *Reinaixença catalana*, especialmente con Joan Maragall y su “palabra viva”, como en la Generación del 98, surge en España un grupo con un espíritu “criticista y regenerador”, que desarrollará tanto un pensamiento poético como filosófico, bajo una muy significativa influencia de Nietzsche. De esa generación que sentía la necesidad de una renovación espiritual, Azorín llegó a decir: “nuestro inspirador, en lo espiritual, era F. Nietzsche” (SOBEJANO 1967). De entre las diversas características de este nuevo pensamiento inspiradas por Nietzsche, destacaré a continuación dos aspectos, que son especialmente relevantes para la configuración y expresión de una subjetividad corporal.

En primer lugar, la innovadora práctica de una “filosofía literaria” (FERNÁNDEZ ALMAGRO 1943, 54 [citado por LAÍN 1997, 65]), que más radicalmente cabe denominar “filosofía poética”, es decir, un peculiar acercamiento a la realidad a través primordialmente de la literatura, como una expresión de la

radical vinculación entre pensar y poetizar (CONILL 1997, caps. 2 y 6; 2004, 37-50).

Y, en segundo lugar, su rica aportación a una filosofía del sentimiento, que responde al fracaso epocal de la razón y que va a contribuir decididamente a la formación de una nueva noción de razón y de subjetividad. En especial, hay que destacar la revelación del sentimiento trágico de la vida, que sitúa el pensamiento primordialmente en el orden experiencial, más básico que el lógico y el metodológico.

En este sentido, hay que destacar que las innovaciones literarias de la Generación del 98 enriquecieron la sensibilidad para captar la realidad en el contexto del pensamiento europeo de fines del siglo XIX, marcado por una crisis del positivismo, que produjo un giro innovador en la filosofía, para el que Nietzsche fue decisivo: de la razón a la vida. Como espléndidamente nos recuerda Laín (1997, 149-50), “a fines del siglo XIX es sustituida la antigua fe de los hombres en su razón por una entusiasta afirmación de la vida portadora de esa razón humana, una vida que en modo alguno podría ser reducida a razones”. “La vida es superior e irreductible a la razón, el sentimiento superior a la lógica, la sinceridad más valiosa que la consecuencia”.

Por eso, con espíritu nietzscheano destacaba Unamuno (1966, I, 958) una subjetividad vivencial de fondo: “¿Ideas verdaderas y falsas, decís? Todo lo que eleva e intensifica la vida refléjase en ideas verdaderas, que lo son en cuanto lo reflejen, y en ideas falsas todo lo que la deprime y amengüe... *Vivir verdad* es más hondo que tener razón”. Ahora ya no valen las dudas del sujeto cartesiano, porque la incertidumbre vital es algo más que una mera duda. La duda metódica de Descartes es provisional, es la duda de uno que hace como que duda sin dudar: era una “duda de estufa” (UNAMUNO 1971, 86). En cambio, la incertidumbre de la que habla Unamuno se vive como una “duda de pasión”.

Según Unamuno, nuestra comprensión de la subjetividad brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Pues el hombre es un “animal afectivo o sentimental”. Si no nos cerramos a la vía del sentimiento descubriremos los “valores afectivos”, que transforman el pensamiento. Como en Nietzsche, también en Unamuno el sentimiento trágico de la vida lleva consigo una concepción de la vida y del universo, toda una filosofía, cuyo problema es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Porque es el sentimiento trágico de la vida el que determina las ideas y constituye la base afectiva de la subjetividad humana.

En este contexto favorable a adentrarse en la subjetividad por la vía del sentimiento vital surge el proyecto orteguiano de una reforma de la razón (GARAGORRI 1985). Efectivamente, la experiencia unamuniana del sentimiento trágico de la vida, de innegables resonancias nietzscheanas, fue uno de los

aspectos de la “filosofía” de Unamuno más significativos para Ortega y Gasset, quien opuso a la presunta exclusividad del “sentimiento trágico de la vida” un “sentido deportivo y festivo” de la existencia. La vida es la unidad radical de esas dos dimensiones (desesperación y fiesta, angustia y deporte). “La vida es angustia y entusiasmo y delicia y amargura e innumerables otras cosas”. Es una realidad de mil nombres, un sabor miriádico, que nos sumerge, eso sí, en un enigma vital (ORTEGA Y GASSET 2009, 1137 ss). El “Mundo” no es solo piélago en que me ahogo sino también playa a que arribo; no solo “resistencia” sino también “asistencia”. Existen, pues, diversos registros en los que se puede detectar la influencia nietzscheana. Si bien Unamuno congenia con el Nietzsche más trágico, Ortega incorpora el aspecto festivo, jovial y dionisiaco. Pero ambos aspectos se encuentran en Nietzsche.

A mi juicio, este intento de establecer una radical vinculación entre *razón y vida* es una de las aportaciones del pensamiento español desde la Generación del 98 hasta la actualidad. Ya Unamuno escribió: “Aspiro a la fusión del pensar y del sentir: a pensar el sentimiento y a sentir el pensamiento”. Y Ortega comentó en alguna ocasión que su propósito era sumar “la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera”. La clave se hallaba en la noción de “vida”, un tema indudablemente de moda en su época (MORÓN 1968) y a cuya innovación nietzscheana alude repetidamente el propio Ortega (2004, I; 2007, VII) desde sus primeros escritos. Pero esta noción de vida no puede entenderse en sentido biologicista, ni irracionalista, y está muy lejos de la utilitarista y hedonista. La vida no consiste radicalmente en adaptarse al medio, sino en adaptarse el medio para vivir. Porque la vida es en principio creación, experimento creador. De ahí que la subjetividad corporal sea la propia de un “animal fantástico” (CONILL 1991), cuya capacidad fundamental es la fantasía, que consiste en abrirse a las “sensaciones liberadas” (ORTEGA Y GASSET 2009, IX, 1017) de la subjetividad vital.



## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L. 1989, *Historia crítica del pensamiento español*, V (II), Madrid: Espasa-Calpe.
- ALOA, E., BEDORF, TH., GRÜNY, CH., KLASS, T. N. (Hrsg.) 2012, *Leiblichkeit. Geschichte und Akualität eines Konzepts*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- APEL, K. O. 1985, *Transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus.
- APEL, K. O. 2011, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Berlín: Suhrkamp.
- CHRISTIANS, I. 2000, “Selbst”, en *Nietzsche Handbuch*, H. OTTMANN (Hrsg.), Stuttgart: Metzler.
- CONILL, J. 1988, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos.
- CONILL, J. 1991, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. 1997, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. 2001A, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos, 2ª ed.
- CONILL, J. 2001B, “Nietzsche y la Filosofía Española”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVII-1: 113-32.
- CONILL, J. 2004, “La poetización nietzscheana del pensamiento y del lenguaje”, *Estudios Nietzsche*, 4: 37-50.
- D’IORIO, P. 1995, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*, Génova: Pantograf.
- D’IORIO, P. 2014, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, en *Guía Comares de Nietzsche*, J. CONILL y D. SÁNCHEZ MECA (eds.), Granada: Comares.
- DE SANTIAGO, L. E. 2014, “Nietzsche y la justificación estética de la existencia”, en *Guía Comares de Nietzsche*, J. CONILL y D. SÁNCHEZ MECA (eds.), Granada: Comares.
- FERNÁNDEZ ALMAGRO, M. 1943, *Vida y literatura de Valle-Inclán*, Madrid.
- FIGL, J. 1982, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlín/Nueva York: de Gruyter.
- FLEISCHER, M. 1991, “Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im Geistigen Leben seit der Jahrhundertwende”, *Nietzsche-Studien*, 20: 1-47.
- FORNARI, M. C. 2006, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa: ETS.
- GARAGORRI, P. 1985, *La filosofía española en el siglo XX*, Madrid: Alianza.
- GORI, P. 2007, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Bosovich*, Nápoles: La Città del Sole.
- GRACIA, D. 2013, “El puesto del hombre en la realidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40: 611-43.



- GRONDIN, J. 2009, “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica?”, *Estudios Nietzsche*, 9: 53-66.
- HEIDEGGER, M. 2000, *Nietzsche*, I, Barcelona: Destino.
- ILIE, P. 1964, “Nietzsche in Spain: 1890-1910”, *PMLA*, 79/1: 80-96.
- LAÍN ENTRALGO, P. 1997, *La generación del 98*, Madrid: Espasa-Calpe, 2ª ed.
- MARQUARD, O. 1971, “Anthropologie”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. RITTER (Hrg.), Bd. 1, Darmstadt: Schwabe.
- MORÓN, C. 1968, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Alcalá.
- NIETZSCHE, F. 1978A, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 3ª ed.
- NIETZSCHE, F. 1978B, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 4ª ed.
- NIETZSCHE, F. 1981, *Aurora*, Barcelona: Olañeta.
- NIETZSCHE, F. 1984, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 12ª ed.
- NIETZSCHE, F. 1984, *Ecce homo*, Madrid: Alianza, 8ª ed.
- NIETZSCHE, F. 1986, *El gay saber*, Madrid: Espasa-Calpe.
- NIETZSCHE, F. 1996, *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal.
- NIETZSCHE, F. 2006, *Fragmentos póstumos*, IV, Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. 2008, *Fragmentos póstumos*, II, Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. 2010, *Fragmentos póstumos*, III, Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2004, *Obras completas*, I, Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2007, *Obras completas*, VII, Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. 2009, *Obras completas*, IX, Madrid: Taurus.
- PINTOR, A. 1974, “¿Revitalización de Nietzsche en la filosofía española?”, *La Ciudad de Dios*, 187: 135-50.
- RUKSER, U. 1962, *Nietzsche in der Hispania*, Berna/Múnich: Francke.
- SALENI, D. 2000, “Subjekt”, en *Nietzsche Handbuch*, H. OTTMANN (Hrsg.), Stuttgart: Metzler.
- SÁNCHEZ MECA, D. 2014, “Figuras del ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano”, en *Guía Comares de Nietzsche*, J. CONILL y D. SÁNCHEZ MECA (eds.), Granada: Comares.
- SCHIPPERGES, H. 1975, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik F Nietzsches*, Stuttgart.
- SCHIPPERGES, H. 1981, *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart.
- SCHMITZ, H. 1965, *System der Philosophie*, Bd. 2, Teil 1, Bonn: Der Leib.
- SOBEJANO, G. 1967, *Nietzsche en España*, Madrid: Gredos.
- SOBEJANO, G. 2004, *Nietzsche en España*, Madrid: Gredos, 2ª ed.
- STEGMAIER, W. 1985, “Leib und Leben”, *Hegel-Studien*, 20: 173-98.
- STELLINO, P. 2011, “Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano”, en *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, P. GORI y P. STELLINO (eds.), Pisa: ETS.

- TUGENDHADT, E. 1979, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Fráncfort: Suhrkamp.
- UNAMUNO, M. 1966, *Obras completas*, I, Madrid: Escelicer.
- UNAMUNO, M. 1971, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa-Calpe, 12ª ed.
- VATTIMO, G. 1986A, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península.
- VATTIMO, G. 1986B, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa.
- WALDENFELS, B. 2000, *Das leibliche Selbst*, Fráncfort: Suhrkamp.
- WOTLING, P. 2014, “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche”, en *Guía Comares de Nietzsche*, J. CONILL y D. SÁNCHEZ MECA (eds.), Granada: Comares.