

NIETZSCHE, LEVINAS. CUERPO Y NARRATIVA

*Milton Bautista-Roa
Osman Choque-Aliaga*

Universidad Santo Tomás, Colombia.
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania.

Resumen

El artículo aborda la relación entre Nietzsche y Levinas, en particular se enfrenta a la concepción de cuerpo y narración sostenida por cada autor. En ese sentido se afirma que la aparente distancia que existe entre ambos pensadores puede reducirse a partir de las temáticas que se estudian en este trabajo. A la luz de todo ello, la lectura del cuerpo de Nietzsche y la comprensión de narración de Levinas no habrían sido solo reflexiones filosóficas, sino más bien el pretexto para que ambos pensadores critiquen el pensamiento establecido y propongan, cada uno a su modo, un quehacer filosófico que afecta directamente la existencia humana en cuanto reflexión sobre las formas como se comprende la vida misma.

Palabras clave: Nietzsche; Levinas; cuerpo; narración; persona.

Cómo citar este artículo: Bautista-Roa, M. & Choque-Aliaga, O. (2023). Nietzsche, Levinas. Cuerpo y narrativa. *Praxis Filosófica*, (56), 123-136. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12847>

Recibido: 17 de diciembre de 2021. Aprobado: 6 de septiembre de 2022.

Nietzsche, Levinas. Body and Narrative

Milton Bautista-Roa¹
Osman Choque-Aliaga²

Abstract

The article approaches the relationship between Nietzsche and Levinas, in particular, it confronts the conception of body and narration held by each author. In this sense, it is argued that the apparent distance that exists between both thinkers can be reduced from the themes studied in this work. In the light of all this, Nietzsche's reading of the body and Levinas' understanding of narration would not only have been philosophical reflections, but rather the pretext for both thinkers to criticize established thought and to propose, each in his own way, a philosophical task that directly affects human existence as a reflection on the ways in which life itself is understood.

Key words: *Nietzsche; Levinas; Body; Narrative; Person.*

¹ Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja. Docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral. Licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás; Magíster en Desarrollo Educativo y Social de la Universidad Pedagógica Nacional; Magíster en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura; Doctor en Educación y Sociedad de la Universidad de la Salle. Trabaja en las áreas de Filosofía de la Educación, Filosofía de la Tecnología y Ética. Es miembro del grupo de investigación Expedicionarios Humanistas.

ORCID: 0000-0003-4576-7451 **E-mail:** milton.bautista@usantoto.edu.co

² Osman Daniel Choque Aliaga, becario doctoral del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) en la Albert Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia y Especialista en Filosofía Contemporánea por la misma universidad. Estudió teología y filosofía en la Universidad Católica Boliviana. Sus intereses de investigación se centran en la filosofía clásica alemana, el pensamiento de Michel Foucault y Friedrich Nietzsche.

ORCID: 0000-0003-4374-8708 **E-mail:** osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de

NIETZSCHE, LEVINAS. CUERPO Y NARRATIVA

Milton Bautista-Roa

Universidad Santo Tomás, Colombia.

Osman Choque-Aliaga

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania.

I. Introducción

La filosofía de la diferencia expresa un aire de familia, en el sentido de *pensar de otro modo* no solo las preguntas clásicas de la filosofía, sino también analizar nuevos problemas desde otras formas de pensar. El objetivo de este escrito es el de establecer puntos de contacto entre Nietzsche, el pensador con el que se ‘inaugura’ la contemporaneidad y quien inspira esta filosofía de la diferencia (Muñoz, 2013), y Levinas, fenomenólogo de este periodo y figura relevante del siglo XX, y pensar así la relación entre cuerpo y narrativa, en el marco de la pregunta por la persona.

En torno a Nietzsche y Levinas se han desarrollado investigaciones sobre el amor y el deseo (Ellis, 2021), la religión en clave del método genealógico y fenomenológico (Large, 2004), la naturaleza de la subjetividad y la responsabilidad posteriores a la *muerte de dios* (Stauffer y Bergo, 2009), y el sufrimiento ético desde la amistad, la compasión y la vida (Liviana Messina, 2016), entre muchas otras indagaciones, que han ocupado amplias reflexiones que interpelan la subjetividad del sujeto contemporáneo. En esta ocasión, se ha trazado una ruta que permitió dilucidar la narrativa como campo propio de la subjetividad, desde la experiencia del cuerpo, a partir de la reflexión del ‘filósofo del nihilismo’, para pasar luego a la meditación

sobre la excedencia del otro, incontenible en el lenguaje y abierto a los otros, como posibilidad de trascendencia, desde la huella del pensador de la alteridad. Se tratará, entonces, de dar respuesta a ciertos interrogantes que pueden servir como pretexto al lector: ¿Desde qué elementos se puede constituir un campo hermenéutico de la narración en estos dos autores? ¿Cómo configurar, desde los puntos de encuentro de estos, un concepto de persona? Estos interrogantes acompañarán este breve trabajo.

II. Un acercamiento al concepto de persona

Una de las cuestiones interesantes y complejas del pensamiento de Nietzsche tiene que ver con el concepto de persona³. Incluso otras nociones relacionadas con el léxico, al menos desde 1880 (por ejemplo, naturaleza, individualidad y cuerpo) se presentan cercanas y ofrecen una mayor recepción de dicha cuestión en la obra del pensador alemán (Ottmann, 2000, pp. 271-273). Esto nos sugiere dos panoramas. En primer lugar, el concepto de persona se encuentra relacionado con otros tópicos de por sí interesantes para el respectivo análisis; en segundo lugar, que el concepto de cuerpo, que ha acaparado la atención de los comentaristas, abriría un camino hermenéutico si se traza aquello que lo relaciona o distancia con la cuestión de persona. Una concretización en la concepción de persona podría complementarse y, sobre todo, expandirse a partir de la idea de cuerpo en Nietzsche.

La preocupación de Nietzsche por el cuerpo tiene un trasfondo histórico que se sitúa en el marco de la discusión sobre la separación del cuerpo y el alma. Dicha discusión encontró en la antigüedad su punto álgido con Platón, agudizándose con el cristianismo y retomándose después en la modernidad por Descartes (1596-1650). En el contexto de esta tradición filosófica, a la que Nietzsche denominó como los “despreciadores del cuerpo” (Nietzsche, 1997, p. 64; KSA 4, p. 39), él escribió un programa de trabajo en 1882 en el que resume su postura sobre los despreciadores y, a la vez, focaliza un problema filosófico: “con frecuencia me he preguntado si, a fin de cuentas, la filosofía no habrá sido hasta hoy únicamente una exégesis del cuerpo y un malentendido con relación al cuerpo” (Nietzsche, 2002, p. 14; KSA 3, p. 348). Una interpretación más cercana sobre las formas como Nietzsche se plantea los alcances de este problema puede bosquejarse en la lectura de uno de los discursos de Zarathustra titulado también “De los despreciadores del cuerpo”. En el análisis de este texto se halla una de las pistas, y por supuesto es necesario enfatizar que no es la única, sobre la importancia del cuerpo

³ Véase por ejemplo el excelente compendio de Benne y Müller (2014).

en Nietzsche. Comenzaremos explicando lo segundo para luego analizar la cuestión de la persona en Nietzsche.

El título del cuarto discurso de la parte primera de *Also sprach Zarathustra* se refiere explícitamente a la posición de Zarathustra y podría decirse que es el hilo vector del relato. Por un lado, al mencionar el “cuerpo” [*Leib*] pretende otorgarle un nuevo lugar en la filosofía y, en segundo lugar, relativizar la posición de los “despreciadores”. Según el texto, el significado del cuerpo debe ir de la mano de los consejos del niño, quien afirma que el alma y el cuerpo están unidos “Cuerpo soy yo y alma” (Nietzsche, 1997, p. 64; KSA 4, p. 39). Las palabras de quien fuera el niño, a diferencia de figuras tanto del ‘león’ como del ‘camello’, contienen relevancia y mayor eficacia en el contexto general de la obra. Pero, aquí se debe tejer con cuidado la lectura del texto: no es el niño quien lleva ‘un’ mensaje como tampoco es el ‘portavoz’ primordial de las palabras del libro. Al parecer, el texto sugiere una pluralidad de figuras en la que cada una tiene algo que decir en una multiplicidad de voces. Más adelante, Zarathustra afirma que el “cuerpo es una gran razón” (Nietzsche, 1997, p. 64; KSA 4, p. 39) y se refiere al significado de ‘espíritu’ [*Geist*] y en especial del ‘yo’ [*Ich*]. Aquí se ironiza sobre las palabras tan fundamentales en la tradición filosófica cercana, a saber, el idealismo alemán. Y, como el texto señala, se hace referencia al “despierto”, al “sapiente”; en ambas palabras se sintetiza agudamente las palabras del niño sobre el significado del cuerpo.

Nietzsche plantea en boca de Zarathustra una posición crítica sobre el dualismo, e incluso rechaza tal posición por su factor exclusivamente sistemático. Dentro de la tradición filosófica, Descartes había afianzado un proceso de racionalización que se inicia en el “yo” y que produce una subjetivación que da como resultado una lógica general que puede comprenderlo todo. Zarathustra, en cambio, cambia los roles. Dicho cambio de roles no obedece a llenar un vacío, por llamarlo de algún modo, o sugerir algo nuevo cuando él no estaba de acuerdo con lo anterior. La cuestión tiene otro enfoque. El cuerpo, el “sí-mismo” (Nietzsche, 1997, p. 65; KSA 4, p. 40) en sustitución del “yo” cartesiano, sería el punto medular, el “centro de interpretación”, en la comprensión del mundo. Pero dicha comprensión está siempre en una constante agitación. Así, este ‘nuevo rol’ del cuerpo no puede entenderse completamente si antes no se analiza la tarea de un concepto fundamental en Nietzsche y en el idealismo alemán: el espíritu.

Dice Zarathustra: “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” (Nietzsche, 1997, p. 64; KSA 4, p. 39). El espíritu es la “pequeña razón” que se desprende de la “gran razón”

en cuanto, como dice el texto, es “instrumento y juguete”. Dicho de esa forma el espíritu tendría, contrario a la posición de idealismo alemán, un sentido inferior y secundario, supeditado a la categoría del cuerpo, cuya importancia se deriva incluso del mismo. El espíritu cobra mayor claridad en el texto, si miramos la cuestión con más detalle, cuando lo que significa se encuentra unido al cuerpo en cuanto, en primer lugar, este último es “creador”. El cuerpo se caracteriza como un acto de interpretar y, por otro lado, su comprensión del mundo está en juego ya que observa y analiza desde el ‘mismo’ sin dejar el ‘espíritu’. Esta relación entre el espíritu y el cuerpo efectivamente señala un socavamiento del dualismo.

Zaratustra insiste en la inversión radical y efectiva de posiciones. En primer lugar, el “yo” es reemplazado por el “sí-mismo”, “Tu sí-mismo se ríe de tu yo” (Nietzsche, 1997, p. 65; KSA 4, p. 40) dando así paso a un nuevo orden de roles, como dijimos arriba, que se mueve en medio del “sí-mismo”, el “cuerpo” y el “espíritu”. El “cuerpo” es ahora el que interpreta ‘creativamente’ el mundo – este concepto tiene para Nietzsche varios matices – y a la vez, cumple una tarea mediadora que une el “espíritu” y el “sí-mismo” para conseguir una “conciencia de sí mismo” (Müller, 2019, p. 185). Sin embargo, hay que considerar que dicha inversión no termina ni obedece en una simplona forma de organizar la función del cuerpo, dando a entender que sin el cuerpo no es posible comprender el mundo. En el concepto de cuerpo, Nietzsche descubre, en reiteradas formas, su onda importancia y recalca su indudable riqueza; pretende desarrollar una ‘filosofía del cuerpo’, donde se pueda enriquecer el “alfabeto” del cuerpo. Dice Nietzsche en los *Fragmentos Póstumos*: el cuerpo es “el fenómeno más claro, más aprehensible” (Nietzsche, 2008, p. 161; KSA 12, p. 205). La frase puede leerse fácil, pero es difícil de interpretarse.

Ahora bien, si la reflexión del cuerpo se desprende, en medio de otros acentos, de lo que acabamos de decir ¿qué sucede con el concepto de persona? El cuerpo, según vimos, por su carácter interpretativo está en medio de una terna la cual une los polos que arriba mencionamos, no podría subsumirse a la noción de persona. De lo que resultaría que el cuerpo ayudaría a su interpretación en cuanto este se desprende del primero. Valdría la pena preguntarse si la noción de persona se encuentra en una tensa relación con los conceptos de máscara, juego, salud en relación con la conocida sífilis (Choque, 2021a). Incluso si este puede analizarse como un ejercicio experimental⁴. Aún se debe aclarar, sin embargo, el estatus del concepto de persona.

⁴ La discusión sobre la filosofía experimental puede verse en Schwab (2015), Choque (2021b; 2020; 2019).

La noción de persona, ¿está condensada en una sustancia o se trata de algo en formación? Para Nietzsche el concepto de persona tiene una concreción específica y esto se lleva a cabo en un marco legal, por llamarlo de algún modo. La persona es el resultado de un reconocimiento específicamente jurídico, pues así ha llegado a ser “calculable, regular, necesario” (Nietzsche, 2005, p. 77). Nietzsche comprende que la persona sobre todo debe ser reconocida por otro a partir de sus facultades y una de ellas se da en el sencillo gesto que dentro de una sociedad puede existir un contrato: “la más antigua y originaria relación personal que existe [...] la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por primera vez se enfrentó la persona a la persona” (Nietzsche, 2005, p. 91). Dichos contratos se dan, como dijimos, en la sociedad y es ella la que reconoce a la persona como apta para los pactos. Nietzsche tiene en mente el concepto de persona en el marco del derecho romano, pues efectivamente en este contexto la persona, libre y no esclavo, podía realizar contratos. En el marco de los convenios se lleva a cabo una apreciación [*Wertschätzung*] de la propia persona ante lo pactado, por un lado, y, por otro, con la persona que lo hace, es decir hay una promesa [*Verpreschung*]. De ese modo se puede decir que en el concepto de persona surgen los primeros trazos de lo que se conoce como ‘relaciones sociales’ (Kerger, 2014, pp. 109-110). Evidentemente, el pacto o contrato no es el mismo ni se ha mantenido en cada época histórica, es posible rastrear importantes variantes en especial en lo que se refiere a la moral. En especial, es en este análisis de la persona donde se halla el foco del que Nietzsche parte para otros análisis que se enfocan en la personalidad y su permanente enfoque como proceso social⁵.

El significado de persona tal parece que significa para Nietzsche, al menos desde 1884, un fenómeno leve, una característica universal, una cualidad exterior. En sus fragmentos póstumos de 1884 dice Nietzsche: “‘Persona’ es sólo una acentuación, un resumen de rasgos y cualidades” (Nietzsche, 2010, p. 516; KSA 11, p. 108). E incluso dicho concepto llevaría una referencia bastante general para referirse a lo relativo de la existencia. En un fragmento de 1887 dice Nietzsche: “la ‘persona’ un hecho relativamente *aislado*; respecto de la importancia mucho mayor del flujo de la continuidad y del término medio es, por lo tanto, casi algo *antinatural*” (Nietzsche, 2008, p. 318; KSA 12, p. 492). Si entendemos persona como parte del cuerpo, es decir, “persona-corporal” la interpretación cobra un nuevo matiz. La persona como cuerpo viviente agudiza la interpretación del mundo; el cuerpo como una creación sobre la base cultural de la que es deudor.

⁵ Para un análisis de la persona en relación con la moral (Kerger, 2014, pp. 121-130).

III. Levinas y la narración, huella del infinito

Contrariamente a la tradición kantiana, para el filósofo de la alteridad la razón no es el punto en el que se apoya la dignidad humana, lo es la sensibilidad que se encarna en el cuerpo, en la llamada del otro, en el grito y clamor que su rostro expresa: “El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión” (Levinas, 1977, p. 211). Es esa sensibilidad la que se encuentra con el otro antes de la conciencia de ese mismo acto de encuentro, antes del nacimiento de cualquier idea del propio Yo, en la susceptibilidad originaria, en la sensibilidad de la “piel con arrugas” (Levinas, 2011, p. 14). La irrupción del rostro del otro, previa a todo *connatus essendi*, marca decisivamente en el filósofo lituano toda la evasión permanente que se esconde en la existencia misma y que se expresa en el deseo de una tierra ignota “deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca” (Levinas, 1977, p. 58). El deseo supera entonces todo gozo momentáneo, y vive latente en el hombre, especialmente en los momentos de vigilia, como evasión de Ser (Levinas, 1982). Es en el cuerpo donde precisamente se experimenta esta pesadez del Ser, ese estado de cautividad del sí mismo, de ipseidad permanente, de egoísmo, únicamente posible de romper o deshacer con la epifanía del otro.

El Otro se encuentra en la ausencia que anticipa toda presencia, en el pasado ahistórico, en la huella de miles de víctimas que ha dejado la violencia genocida en el transcurso del tiempo. Es en esa violencia que es totalidad, donde surge el llamado de responsabilidad por las víctimas, y también es donde provienen, principalmente, dos elementos que pueden dar lugar a configurar un campo narrativo: un imperativo y un acontecimiento. El imperativo es el de “*no matarás*” (Levinas, 1994, p. 127), es decir, el del clamor por la salida de la Totalidad, que es violencia. La violencia fagocita todo concepto en un mismo lenguaje y reduce toda diferencia y singularidad al primado de *lo mismo*, del ego que se amplía desmedidamente y convierte al otro en un ser para la muerte. El clamor del otro por vivir es un grito, un gemido, una herida abierta que se repite infinitamente por los millones de víctimas que la humanidad, concepto totalitario, ha dejado en su camino. Levinas no defiende un humanismo clásico cartesiano, centrado en la razón, sino al hombre que se configura en apertura hacia un *humanismo de otro hombre* (Levinas, 2011). No matar refiere a los relatos donde se generan víctimas interminables de la violencia genocida, a los actos que incluso no se pueden nombrar, a los rostros que han perdido su vida, a las expresiones

donde la boca y la mirada remiten a la vida como algo sagrado que se violenta, que se profana, y que se consume en la totalidad.

En segundo lugar, el campo narrativo es configurado por el *Decir*, antes que por lo *Dicho*, como un atender al llamado del rostro del otro, como narración responsable: “La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho” (Levinas, 1987, p. 95). El mandado del *no matarás* no es una ley que se impone racionalmente, sino que, previo a esta institucionalización de un código, existe como responsabilidad, como sensibilidad, proximidad y hospitalidad. La intrusión del Otro en el Mismo, descoloca su primacía, llevándolo a salir de sí mismo, de su propia morada. La sensibilidad anárquica, que desafía toda conceptualización de la diferencia y toda reducción del lenguaje a un concepto, lleva a reconocer en el Otro a un prójimo que exige justicia como lo han reconocido las más antiguas tradiciones religiosas o culturales: “la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano” (Levinas, 1977, p. 262). Esos prójimos sienten hambre, frío y soledad, y desafían con su lenguaje corporal todos los discursos institucionalizados, exigiendo justicia y cuestionando el dar con manos vacías. La narración, en este caso, no se verbaliza sino que se silencia y sensibiliza, desarmando la violencia, y reconociendo el dolor y el sufrimiento en el rostro del otro. Más allá del debate por una dignidad humana legitimada por la corriente kantiana o neokantiana, de lo que se trata aquí es del hombre desnudo que exige justicia, que narra su abandono y ante el cual no queda más que responder, incluso sustituyéndolo en la vivencia de su injusticia, de la violencia sufrida.

131

En ese mismo sentido la proximidad despierta la fraternidad, llevando a despertar el lenguaje de la hospitalidad. El Otro es un próximo. La expresión levinasiana “*después de usted*” (Levinas, 2004, p. 36), significa reconocer que antes de cualquier ley o código moral, la obligación se posee con el Otro, con su humanidad desposeída, con el imperativo de dar la vida para que esté viva. En ese sentido, el relato del sacrificio, de la sustitución, del testigo que ha experimentado la violencia y ha visto morir al otro, le lleva de ser *un ser para la muerte* a *un ser contra la muerte* (Peñalver, 2010). La propia morada, el Yo, se convierte en apertura, destinando al Otro las pequeñas bondades que le hacen justicia, y que al mismo tiempo lo interpelan a narrar la búsqueda de esa justicia que quizás sea una utopía, pero que lanza a caminar siempre hacia adelante. Es así como la hospitalidad, cual sensible acogida maternal, deja que el Otro irrumpa en el propio Yo para transformarle hacia esa apertura más allá de la Totalidad.

Ese momento donde el Otro irrumpa, ese trazo que se cruza en los rostros por un instante, es una “huella del infinito” (Levinas, 1998, p. 45),

un trazo realizado por cualquier hombre que posee tras de sí una historia, enriquecida por experiencias y vivencias, inconmensurables para la razón. Es por ello que la narración es una huella, una apertura que escapa de la totalidad, esbozada en el lenguaje que fluye y que escapa a todo intento de determinación. Por ello, *el Decir*, ese acto permanente que realiza el hombre, siempre superará *lo Dicho*, la memoria y los códigos utilizados por ella para conservar la cultura y transmitirla. El Decir permanentemente traerá la voz de los ausentes, el testimonio de su humanidad, impactado así la humanidad de quien los escucha, quien, aunque nos los vea, los puede encontrar en las huellas de un pasado latente, sensible y perceptible. De este modo, el pensador del rostro invita a pasar de una verdad epistemológica a una verdad en la justicia, como la responsabilidad infinita ante el llamado del rostro del Otro y de los otros, del tercero, de la sociedad.

Desde el pensamiento de Levinas se puede configurar una narración del testimonio de quien experimenta al Otro en un intento de traducir la sensibilidad en palabras, pero que reconoce al mismo tiempo la violencia que éstas poseen cuando tratan de limitar y cerrar cualquier realidad humana. Por ello la narración es una fuga de la violencia, una crítica a las instituciones jurídicas y económicas que con sus discursos hegemónicos desdibujan la subjetividad de los hombres, envolviéndolos en la totalidad, en cálculos y estadísticas, en datos. La narración, desde el espíritu levinasiano, es eso mismo, espíritu, que desde una herencia judía no puede ser determinado en su origen y en su finalidad, que se escapa de toda conceptualización, pero que guarda en sí el poder de trastornar, de dejar una huella, una herida, que rompa con el primado de la totalidad; la narración es anarquía del espíritu de las palabras y una opción clara por el *nunca más* (Bautista, 2021).

IV. Puntos de encuentro

El potencial de la reflexión filosófica sobre la persona en Nietzsche puede notarse en el énfasis constantemente crítico de sus postulados. Dicha filosofía pone en entredicho no solo una sino varias tradiciones filosóficas cercanas. Valdría la pena preguntarse si hay, y en qué medida, una continuidad o discontinuidad entre lo que Nietzsche plantea y su contexto filosófico. Un elemento hermenéutico, por su parte, que une tanto el pensamiento de Nietzsche como de Levinas es la mirada a los problemas filosóficos. Para Nietzsche dichos problemas no se encuentran en el pensamiento abstracto, cada vez más dialéctico que podría encontrarse en Hegel o Fichte, sino en la propia persona. Es decir, para él los problemas filosóficos se revelan en las personas y encuentran en ellas un profundo potencial. Para Nietzsche la cuestión de la persona también se sitúa en un frecuente socavamiento,

esto quiere decir que incluso el concepto de persona es de varias formas reinterpretado por el filósofo alemán.

En este mismo sentido, Levinas busca evadir el pensamiento de la totalidad del espíritu absoluto, para encontrar el rostro del otro y la sensibilidad que antecede a toda conciencia primigenia, en una sabiduría primera como constante ruptura de los límites, en tanto afirmación de la vida y disrupción de lo prefilosófico (Murray y Thomas, 2022). Es el cuerpo el lugar hermenéutico donde concluyen los dos pensamientos y desde donde el sacrificio aparece como acción que produce tanto la voluntad de poder como la responsabilidad infinita por el otro, así se constituye un pensamiento de la diferencia desde lo individual que en Nietzsche supera la presencia del logocentrismo hacia el significado ausente, y en Levinas es huella de la ausencia del infinito (Jutta, 2012).

Cuando Nietzsche se refiere al concepto de persona hay un pensamiento que camina por debajo. Es decir, la dirección de su reflexión sobre la persona está en constante tensión con conceptos cercanos como máscara, juego, etc. Para Nietzsche hay una diferencia entre el concepto de persona, que nace como vimos del contrato entre dos hombres, y la noción de personalidad, la cual debe comprenderse como concepto posterior: en primer lugar, hay un reconocimiento por parte de la sociedad en el que las personas sean ‘aceptadas’ y ‘vinculadas’ en una práctica sencilla y cotidiana como es un convenio o un contrato. Es un ejercicio de poder, por llamarlo de algún modo, frente a otro poder; el primero se mide frente al segundo como ‘sujeto de derecho’ y aquí se da efectivamente un reconocimiento. En segundo lugar, el concepto de persona no es una noción estática sino en constante movimiento; de ahí que, en la personalidad, la persona lleve a cabo un juego y coquette con el uso de la máscara, etc. Lo anterior puede entenderse como una ‘lucha’ entre personas en las que cada una pretende ser ‘diferenciada’ o reconocida, incluso también esconderse. Hay una apropiación de la sociedad ante la persona mediante, podríamos decir, de prácticas éticas. En Nietzsche el concepto de persona tiene una fuerte relevancia ética y moral y este es uno de los puntos de conexión entre ambos autores.

Así pues, en Levinas, la persona se da generosamente al otro en una relación ética, en la que irrumpe el tercero para inaugurar una relación política de reconocimiento mutuo. Tanto en la relación ética y política la persona entra en relación con los otros como cuerpo que se dona generosamente (Diprose, 2002) en un tránsito permanente hacia lo novedoso que habita en lo desconocido, en una actitud de descentramiento de sí mismo, de vagabundeo y errancia en la cual se experimenta la curvatura de lo infinito, la ruptura del límite, el dolor y la vergüenza ante el fin del hombre, hacia

el Superhombre, hacia el infinito (Liviana Messina, 2012). Es la persona, pues, la excedencia de la pregunta por otro humanismo que se narra a través de las infinitas y diversas respuestas en la experiencia de vivir.

V. Conclusión

La relación entre Nietzsche y Levinas va cobrando cada vez más interés en la reflexión contemporánea como lo deja ver el número reciente de publicaciones (Stauffer y Bergo, 2009; Winkler, 2018). En lo que respecta a este trabajo, dicha relación contiene dos puntos de encuentro.

En primer lugar, Nietzsche y Levinas critican los modos de pensamiento establecidos. Nietzsche enfatiza que a partir de la percepción de los valores se ha desvirtuado el sentido del cuerpo y con el tiempo se dio paso a su desprecio. El análisis que desglosa Nietzsche se desprende del concepto de cuerpo, en el sentido de [*Leib*], para completar la noción de gran razón, [*grosse Vernunft*]. En el cuerpo se fundamenta la manera como el hombre forma parte y, sobre todo, se introduce en el mundo, es decir, el cuerpo es el acceso a su comprensión del mundo. El cuerpo tiene una raíz estrictamente natural y esto lo une al mundo. Esto quiere decir que el hombre forma parte de la naturaleza, tiene elementos de la misma, a saber, la vitalidad que es intrínseca a ella. El cuerpo comprende entonces fuerzas vitales y sobre todo de necesidades. En la crítica a los despreciadores del cuerpo, Nietzsche se une a la explicación de la propia naturaleza y de esta a la cultura. Por su parte, Levinas da un paso más allá en la convencional interpretación sobre el Otro. En dicha comprensión del Otro, no reduce su postura a la contemplación de la razón, sino que apuesta a la “sensibilidad” que nace de la mirada a los cuerpos como punto de interpretación. Como contestatario de la violencia genocida comprende la lógica interna que deambula en esos principios y se aleja críticamente.

En segundo lugar, ambos pensadores se preocupan por nuevas formas de pensamiento y no se limitan solo a criticar el pensamiento establecido, sino que plantean, cada uno a su manera, un desarrollo y práctica del quehacer filosófico. Para Nietzsche no hay un momento preciso en el que, a partir del cuerpo, se pueda comprender el mundo. El mundo está compuesto de una trama de orientaciones que podríamos denominar incluso indescifrable. Quien pretende leer el mundo no solo intenta leer lo que el mundo es, sino que empieza a crear, “narrativamente”, un acto de lectura en la medida en que en el acto mismo de leer está su creación. Este quehacer filosófico no persigue un programa, sino que se desarrolla a medida que se elabora. Eso se refiere exclusivamente a la hora de producir el “texto-mundo”. El mundo es un texto que se escribe en el momento justo cuando el lector intenta comprenderlo.

Levinas, por su parte, apuesta por su campo narrativo como “imperativo” y como “acontecimiento”. Critica la violencia a partir del imperativo *no matarás*. Para Levinas no solo es comprender este imperativo, sino que el problema medular es el alejamiento de la propia conciencia por el Otro, que no es otra cosa que el desprecio por la vida misma. La apuesta narrativa de Levinas cae en la configuración por el *decir*. El *no matarás* comprende para Levinas un alcance mayor que va hasta aquellos nombres que no son tomados en cuenta convencionalmente como por ejemplo: los huérfanos, la viuda, etc. La apuesta de Levinas no se reduce a una sensibilidad con un gran potencial solidario. El alcance de su filosofía es explicar narrativamente la situación del Otro en cuanto crea una fraternidad que fundamentalmente irrumpe íntimamente en la propia comprensión de quien narra. El alcance de ambas filosofías es sin duda un potencial para el pensamiento.

Referencias bibliográficas

- Bautista, M. (2021). *El pensamiento ético-político de Emmanuel Levinas*. En D. Moya (Comp.), *Sociedades en transición y construcción de paz. Desafíos y perspectivas* (pp. 358-380). Ediciones Usta.
- Benne, C. y Müller, E. (2014). *Ohnmacht des Subjekts - Macht der Persönlichkeit*. Schwabe.
- Choque, O. (2019). “Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche. *Estudios de Filosofía*, (59), 139-166. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a07>
- Choque, O. (2020). El pensador bajo la máscara. Aporías a la *filosofía experimental*. *Revista Filosofía UIS*, 19(2), 21-34. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020002>
- Choque, O. (2021a). Rezension zu Christian Niemeyer: Nietzsches Syphilis – und die der Anderen. Karl Alber: Freiburg/München 2020, 552 S. *Coincidentia. Zeitschrift für Europäische Geistesgeschichte*, 12(2), 519-521.
- Choque, O. (2021b). Nietzsche y la filosofía experimental. Estudios y perspectivas. *Praxis filosófica*, (51), 109-132. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11188>
- Diprose, R. (2002). *Corporeal Generosity. On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas*. State University of New York Press.
- Ellis, F. (2021). Nietzsche and Levinas on Love and Desire. En R. P. Hanley (Ed.), *Love: The History of a Concept*. Oxford University Press.
- Jutta, G. (2012). Ethik des Leibes. Nietzsche und Lévinas. En G. Goedert y M. Scherbel (Eds.), *Perspektiven der Philosophie* (pp. 343–361). Brill. https://doi.org/10.1163/9789401208796_014
- Kerger, H. (2014). Die sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns bei Nietzsche. En C. Benne y E. Müller (Eds.), *Ohnmacht des Subjekts - Macht der Persönlichkeit* (pp. 109-130). Schwabe.
- Large, W. (2004). La diferencia entre genealogía y fenomenología: el ejemplo de la religión en Nietzsche y Levinas. *Eidos*, (2), 109–123.

- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Levinas, E. (1982). *De l'évasion*. Fata Morgana.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá que la esencia*. Sígueme.
- Levinas, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra.
- Levinas, E. (1998). *La huella del otro*. Taurus.
- Lévinas, E. (2004). *Difícil libertad*. Lilmod.
- Levinas, E. (2011). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI.
- Liviana Messina, A. (2012). ¿Cuán liviana puede ser la risa? Nietzsche y Levinas frente al “fin del hombre”. *Nómadas (Col)*, (37), 157-169.
- Liviana Messina, A. (2016). Souffrance éthique et souffrance tragique: l'élaboration levinassienne de la critique nietzschéenne de la compassion. *Kriterion: Journal of Philosophy*, 57(134), 379-399. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2016n13401alm>
- Müller, E. (2019). *Nietzsche-Lexikon*. Brill/Fink. <https://doi.org/10.36198/9783838550152>
- Muñoz, D. (2013). Nietzsche y los filósofos de la Diferencia. *Franciscanum*, 55(159), 17-56. <https://doi.org/10.21500/01201468.799>
- Murray, P. y Thomas, E. (2022). *Nietzsche and Levinas*. Walter De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Edaf.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos IV. 1885-1889*. (2ª. ed.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos III. 1882-1885*. Tecnos.
- Ottmann, H. (Hrsg.). (2000). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05197-4>
- Peñalver, P. (2010). Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Emmanuel Lévinas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 31(103), 29-46. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2010.0103.02>
- Schwab, P. (2015). Critique of ‘the System’ and Experimental Philosophy – Nietzsche and Kierkegaard. En K. Hay y L. R. dos Santos (Eds.), *Nietzsche, German Idealism and Its Critics* (pp. 223-245). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110308181>
- Stauffer, J. y Bergo, B. (2009). *Nietzsche and Levinas: “after the death of a certain God”*. Columbia University Press.
- Winkler, R. (2018). *Philosophy of finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*. Bloomsbury Academic.