

HERMENÉUTICA GENEALÓGICA DESDE EL CUERPO

Genealogical hermeneutics from the body

Jesús Conill

Universidad de Valencia

RESUMEN: El objetivo de esta contribución es mostrar la transformación hermenéutica de la filosofía a través de la genealogía de Nietzsche, su consideración del cuerpo, el poder, el valor y el sufrimiento; a diferencia de Heidegger y Apel, ésta es una hermenéutica genealógica de la experiencia a partir del cuerpo, que puede conectarse con el pensamiento español de Zubiri y Laín Entralgo.

Palabras clave: hermenéutica – genealogía – cuerpo – experiencia – valores

ABSTRACT: The aim of this contribution is to show the hermeneutic transformation of philosophy through Nietzsche's genealogy, its consideration of body, power, values and suffering. Unlike Heidegger and Apel, this is a genealogical hermeneutics of experience from the body, which is connected with the Spanish thought of Zubiri and Laín Entralgo.

Keywords: Hermeneutics – Genealogy – Body – Experience – Values

A pesar de las dificultades que muchos autores han tenido y siguen teniendo para considerar a Nietzsche como filósofo, no resulta extraño encuadrar su pensamiento dentro de la filosofía hermenéutica, ya que, si bien es cierto que hasta hace relativamente poco tiempo no se ha llevado a cabo ningún intento de exposición sistemática de las relaciones entre Nietzsche y la hermenéutica, la problemática de la interpretación como tal no ha pasado inadvertida a quienes se han ocupado con cierta profundidad de Nietzsche¹. Lo que ocurre es que siempre se ha tratado de aspectos parciales de este problema, cuando lo principal es situar su pensamiento dentro de la modalidad hermenéutica como tal. Y aquí Nietzsche aporta ya una radicalización decisiva: el giro o la transformación hermenéutica de la filosofía. La primera gran aportación nietzscheana consiste en hacernos ver que no hay otro modo posible de seguir pensando más que de manera hermenéutica.

Si esto se confirma, ya no habrá motivo alguno para seguir temiendo que con Nietzsche nos deslicemos hacia lo irracional, dado que la hermenéutica es una de las actuales formas de entender la racionalidad. Lo que tendremos que resaltar será su modo específico de entenderla.

1. Cf. J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982; J. Conill, *El poder de la mentira*, Madrid: Tecnos, 1997.

Lo peculiar de la hermenéutica nietzscheana estriba en su *genealogía*. En ella se presenta una «historia genética» (*Entstehungsgeschichte*) y una «historia evolutiva» (*Entwicklungsgeschichte*) de los fenómenos de la experiencia. Este enfoque le permite descubrir y llegar a niveles que otros ensayos hermenéuticos han olvidado y 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. Cada una de estas relaciones precisa de un estudio específico, que no es ahora momento de desarrollar, pero que sería aconsejable llevar a cabo para orientar la investigación en este campo.

No obstante, para poner de manifiesto la peculiaridad nietzscheana conviene aludir a algunos aspectos de su hermenéutica que completan los otros intentos. En concreto nos referiremos de modo especial a los fenómenos del *cuerpo*, del *poder*, del *valor* y del *sufrimiento*, a través de los cuales surge otro modo de entender la racionalidad, la realidad, el sentido, la experiencia, el lenguaje y la interpretación, es decir, prácticamente todo el complejo hermenéutico.

Ante todo cabe destacar que la hermenéutica nietzscheana se rige *según el hilo conductor del cuerpo*. A diferencia 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 se restringe a ser una «hermenéutica lingüística», la inspiración nietzscheana sitúa el *cuerpo* en el centro mismo de su indagación hermenéutica.

Y no es que no pudiera haber algún punto de conexión entre Nietzsche y Apel, ya que este último, en su *Gnoseo-antropología*², pretendió complementar el *a priori* de la conciencia con un denominado «*Leibapriori*» (*apriori corporal*); pero este proyecto no ha sido desarrollado todavía por el propio Apel. Por eso, a mi juicio, había que tomar en serio el fenómeno del cuerpo para la racionalidad, desde la perspectiva de lo que en algún momento denominé (completando la posición de Apel) una «antropología de la experiencia»³, en la que deberíamos hablar de una *razón 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, como Nietzsche propuso.

Pero tampoco el modelo heideggeriano es el más adecuado para expresar la innovación nietzscheana (como cree J. Figl). Recordemos que Heidegger ni siquiera incluyó la corporalidad entre los denominados «existencialistas». Su hermenéutica se rige por el problema del ser; constituye, sí, una hermenéutica ontológica, pero no una hermenéutica corporal. Y ésta, en Nietzsche, no conduce primordialmente a una ontología en sentido estricto (ni en sentido heideggeriano) sino hacia «nuevos mares». *Hay problemas más radicales que el problema del ser* y no es evidente que debamos aceptar la salida heideggeriana, porque primero hemos de ver *a qué nos abre el cuerpo*. Ya Plessner criticó en este sentido a Heidegger⁴. «Esencial, partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Él es

2. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vol. II, pp. 91 ss., y J. Conill, *op. cit.*, cap. 12.

3. J. Conill, *op. cit.*, cap. 4.

4. H. Plessner, *Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, ³1975, pp. XII-XIII, prólogo a la 2.^a ed.

el fenómeno más rico, el que permite un más claro examen. La fe en el cuerpo está mejor afianzada que la fe en el espíritu»⁵.

Según Nietzsche, hay que partir del cuerpo, si se quiere lograr una investigación radical. El cuerpo constituye el centro de las interpretaciones. En él es donde se digieren las vivencias 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: «aun pensando así, se puede continuar siendo [...] el más riguroso adversario de todo materialismo»⁶. 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— «a lo que más se asemeja ‘el espíritu’ es a un estómago»⁷.

Por eso, 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 corporalidad⁸.

De ahí que la «tarea» consista en «reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura* [el hombre naturaleza]»⁹. Creo que deberíamos ver en el cuerpo ese texto, al que Nietzsche alude; ésa 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 una condición existencial más que cualquier otro animal: el hombre *tiene que* creer de tiempo en tiempo que sabe *por qué* existe, su especie no puede desarrollarse sin una confianza periódica en la vida. ¡Sin creer en la *razón en la vida!* (*Vernunft im Leben*)¹⁰.

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 sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido...»¹¹.

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». Éste está subordinado a aquél: el sí mismo es «el dominador del yo». «El sí mismo creador se creó para

5. KGW VII 40[15]; cf. W. Stegmeier, «Leib und Leben»: *Hegel-Studien* 20 (1985), 173-198.

6. GM III, § 16, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, p. 150.

7. MBM § 230, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, p. 179.

8. Za II, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, «De los poetas», p. 188.

9. MBM § 231, p. 180; cf. también EH, ed. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1971, pp. 83 y 80.

10. GS § 1.

11. Za, pp. 60 ss.

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 *fuerza* de los conocimientos [...] [reside] en su edad, en su incorporabilidad (*Einverleibtheit*), en su carácter de condición vital»¹². Lo decisivo es la capacidad para incorporar algo; sin la experiencia de la incorporación, falta la sabiduría reguladora, falta el experimento decisivo. En el cuerpo se encuentran las *fuerzas de la vida*.

La hermenéutica genealógica de Nietzsche tendrá la peculiaridad de llegar hasta este nivel orgánico del cuerpo y sus fuerzas vitales. Así ha de entenderse su nueva concepción de la filología, consistente en «el arte de leer *bien*» a diferencia de «el arte de leer correctamente», que cuenta ya con el perspectivismo vital que se origina en el cuerpo¹³. La hermenéutica filológica se abre, por exigencias genealógicas, a la *fisiología*. El propio Nietzsche lo reconoce explícitamente en su visión retrospectiva de *Ecce homo*¹⁴. 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».

Y es que 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 y perdura hasta el final. Tendremos ocasión de comprobarlo cuando esta racionalidad hermenéutico-genealógica se desarrolle en su sentido político (la «gran política», según Nietzsche), pero sirva de anuncio la siguiente anotación: «[...] la gran política convierte a la fisiología en señora de todas las otras cuestiones...»¹⁵.

Pues bien, esta peculiar hermenéutica genealógica conecta, a mi juicio, muy bien con una tradición, que se remonta a la Antigüedad, se desarrolló en los siglos XVI-XVIII, normalmente entre médicos, y empezó a aparecer bajo el rótulo

12. GS § 110; también GS § 11.

13. HDH I, § 270 y 8; *Aurora*, Prólogo.

14. EH, pp. 79 ss., cita p. 82.

15. KGW VIII/3 452: 25[1] (Diciembre 1888-Enero 1889).

de «antropología», con la pretensión de no recurrir ni a la metafísica ni a la física, sino a la «descripción natural y a la experiencia de la vida»¹⁶.

Esta tradición ha sido aprovechada en gran parte de la antropología contemporánea, como la de Scheler, Plessner y Gehlen, que buscan, a partir de las ciencias positivas, una combinación entre naturaleza y espíritu en el cuerpo humano como «base existencial natural». Curiosamente este enfoque de una filosofía del cuerpo, y en conexión con Nietzsche, persiste en algunos círculos médicos, como es el caso de Hermann Schmitz¹⁷ y de Heinrich Schipperges¹⁸, 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 humano.

También conectaría con una fenomenología de la corporalidad y del mundo de la vida a partir de Husserl y Merleau-Ponty. Y, entre nosotros, con la fenomenología hermenéutica del raciovitalismo orteguiano, la noología genealógica y antropológica de Zubiri, así como la teoría del cuerpo humano de Laín Entralgo. Sin olvidar su parentesco con las actuales tendencias de la biología evolutiva del conocimiento y de la acción (K. Lorenz, G. Vollmer, R. Riedl, etcétera).

Sirvan estas meras alusiones para señalar que la orientación de la hermenéutica genealógica abre un nuevo marco, diferente del heideggeriano, porque al partir del cuerpo humano ofrece un nuevo punto de referencia diferente del de la conciencia, pero 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» (valga la expresión) el mundo de la fisiología, al estilo como han hecho los médicos en la sintomatología. En ocasiones así lo expresa el propio Nietzsche: su propósito es la *salud* radical frente a las tendencias enfermizas que debilitan¹⁹, como «presupuesto fisiológico».

El propio Heidegger defiende a Nietzsche del «presupuesto biologismo»²⁰, recordando el rico sentido del término griego *bios*, 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

16. O. Marquard, «Anthropologie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. de J. Ritter, vol. 1, Darmstadt, 1971, pp. 362-374 (cita p. 364); cf. W. Stegmaier, «Leib und Leben», *loc. cit.*, pp. 181 ss.

17. H. Schmitz, *System der Philosophie*, vol. 2, parte 1: «Der Leib», Bonn, 1965.

18. H. Schipperges, *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart, 1981. Este mismo autor, historiador de la medicina, tiene otra obra sobre los aspectos terapéuticos de la concepción de Nietzsche con el significativo título *Am Leitfadens des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik F. Nietzsches*, Stuttgart, 1975 (agradezco a Diego Gracia sus oportunas indicaciones sobre esta línea de interpretación nietzscheana).

19. GS § 382; EH, p. 95.

20. M. Heidegger, *Nietzsche I*, pp. 517-526 y 590-615.

resuelve mediante su mutua exclusión, por su miedo —por otra parte comprensible— a que el científicismo invada por completo el reino del pensamiento y llegue a anularlo en su peculiaridad esencial. Pero tal vez existan otras posibilidades de interseccionar las interpretaciones científicas y filosóficas; y esto es lo que se ofrece en la hermenéutica genealógica nietzscheana (y, al menos, en algunas de las tendencias filosóficas que antes hemos vinculado con ella).

Por otra parte, 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 vía interpretativa de Heidegger, según la cual Nietzsche utiliza términos como «vida» (por tanto, valdría lo mismo decir «cuerpo» como centro de las fuerzas vitales) en sentido propiamente metafísico tradicional: 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 tradicional fijo, me parece inapropiada e incluso incoherente con otras reflexiones que el propio Heidegger ofrece sobre la interpretación biológica del conocimiento en Nietzsche. Tal vez prestando atención brevemente a este punto comprendamos mejor el significado de la hermenéutica genealógica a partir del cuerpo y, por tanto, de la vida.

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 lo que habitualmente se ha considerado como un principio básico de la razón, el principio de no-contradicción, constituye una necesidad subjetiva para evitar efectos indeseables en la vida humana. Pero con tal principio no se expresa ninguna necesidad real, puesto que algo contradictorio no excluye su realidad, según Nietzsche. Lo que expresa es una «incapacidad». El *adynaton* 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 radicalmente 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, 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, sabio y poderoso creador de todos los medios necesarios para vivir. Lo biológico adquiere el carácter de foco de libre creación hermenéutica. La hermenéutica genealógica indaga el origen y evolución de los fenómenos desde esa fuente vital que es el cuerpo humano.

Como ya comentamos desde un comienzo, el enfoque de la hermenéutica genealógica de Nietzsche pone de relieve fenómenos que otras hermenéuticas silencian y que, sin embargo, tienen enorme importancia para una profunda comprensión de la experiencia humana, del sentido vital, del lenguaje y, por supuesto, de lo que significa radicalmente *interpretar*, es decir, lo que en último término puede significar el pensamiento, la razón y la vida. «Siguiendo el hilo

conductor del cuerpo [...] aprendemos que nuestra vida es posible por un juego combinado de muchas inteligencias de muy distinto valor»²¹.

La corporalidad es una pluralidad de fuerzas y de impulsos. «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*»²². Aquí está el origen de nuestras valoraciones y de las interpretaciones; por ejemplo, nuestras valoraciones veritativas, morales, artísticas, religiosas, que se expresan en las interpretaciones (artística, científica, religiosa, moral) del mundo, surgen de los impulsos y de las condiciones vitales (de las condiciones de conservación y crecimiento).

Del mismo modo, 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 dominantes, que quieran ser considerados como «*poderes creativos y gobernantes*»²³. Todos los impulsos quieren dominar, por consiguiente, no puede haber unidad, sino un antagonismo en el que los impulsos buscan imponer su dominio y convertirse en la instancia valorativa suprema: dominio en vez de unidad es la estructura que aquí se descubre. «[Las valoraciones] se hallan en correspondencia con nuestros impulsos y con sus condiciones de existencia. Nuestros impulsos son reductibles a la *voluntad de poder*. La voluntad de poder es el *factum* último al que descendemos»²⁴.

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 diferentes²⁵. 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, «nuestras necesidades son las que interpretan el mundo».

La hermenéutica genealógica nos conduce hasta las profundidades de la voluntad de poder, 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». La cuestión del valor se convierte en un asunto central y básico de la nueva hermenéutica. Hace falta una *hermenéutica de los valores* y aquí se nos presenta una. Su 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»²⁶: «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'».

21. KGW VII/3 304: 37[4].

22. KGW VIII/1: 1[58].

23. KGW VIII/1: 7[3] y 9[38].

24. KGW VII/3: 40[61].

25. KGW VII/2 283: 27[29]; VII/2 132: 25[462]; VIII/1 323: 7[60].

26. KGW VII/3: 40[27] y 43[1].

La hermenéutica genealógica, en tanto que «historia genealógica del pensamiento», es la «verdadera crítica de los conceptos», que es capaz de conducirnos hasta la raíz de las *valoraciones* que están en juego en las *interpretaciones*.

Esta hermenéutica nos revela los procesos orgánicos que se presuponen antes de entrar en el ámbito de la conciencia, de la lógica (conceptos, juicios), 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»²⁷. 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. 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 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: «nuestro cuerpo es más sabio que nuestro espíritu»²⁸. En nuestro cuerpo opera una actividad inteligente, una «inteligencia (*Klugheit*) vigilante separadora apropiadora de mi organismo entero»²⁹. ¿En qué consiste fundamentalmente esta inteligencia corporal? En una fuerza determinadora, que crea (inventa) formas y ritmos, impone esquemas en sus procesos de apropiación e incorporación, es decir, un *dinamismo inteligente* a través de la *invención de formas* (*Erfinden von Gestalten*)³⁰. 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 prerracionales (prelógicos)³¹. 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 logicizado primero»³², 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 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*»³³. Y este «*factum* último» de

27. KGW VII/3: 40[15]; cf. 40[7] y 40[33].

28. KGW VII/2 242: 26[355].

29. KGW VII/3 154: 34[46].

30. KGW VII/3 336-337: 38[10]; VII/2 132: 25[463]; VII/2 81 s.: 9[144]; VII/3 428: 42[3].

31. KGW VII/3 302 ss.: 37[4].

32. KGW VIII/2 81-82: 9[144].

33. KGW VIII/1: 2[148].

la voluntad de poder como fuerza interpretadora originaria constituye, a su vez, según Nietzsche, 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 lo llama ‘libertad’»³⁴.

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.

34. KGW VIII/1: 1[33].