

La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el *Zarathustra* de Nietzsche*

Volker Gerhardt

Humboldt-Universität. Berlin

Resumen

El cuarto discurso del libro primero del *Zarathustra* de Nietzsche está dedicado a criticar a los que desprecian el cuerpo mediante el concepto de una «gran razón». El presente artículo es un comentario e interpretación de este concepto nietzscheano que en realidad se identifica con el cuerpo mismo. El cuerpo es concebido por Nietzsche desde el modelo del artista creador, el genio, y la «gran razón» se lee como un concepto estético que justifica al tiempo su función organizadora, unificadora, y su carácter plural, su multiplicidad, así como su carácter al tiempo individual y comunitario.

Palabras clave: Nietzsche, razón, cuerpo, espíritu, unidad y pluralidad, tierra, concepto estético.

Abstract. *The great reason of the body. An essay on Nietzsche's Zarathustra*

Zarathustra's fourth discourse of the first part is a critique of those who designate as «despisers of the body». With this critical aim Nietzsche introduces the concept of a «big reason». This paper offers a commentary and an interpretation of this concept that Nietzsche self identifies with the body. The body is understood by Nietzsche in analogy with the artistic genius, and the «big reason» is read as an aesthetic concept which justifies both its organisational, unifying function and its plural condition, its multiplicity. Such an aesthetical interpretation justifies also the fact that the «great reason» shows a twofold dimension, individual and communitarian.

Key words: Nietzsche, reason, body, mind, unity and plurality, earth, aesthetic concept.

Sumario

Esperanzas de la época	Acerca de los que desprecian el cuerpo
El sueño filológico	El sentido del cuerpo
Dominio del pensamiento	El cuerpo y su yo

* Traducción de Gerard Vilar.

Esperanzas de la época

Zaratustra ha de cambiarlo todo. Con *Así hablaba Zaratustra* Nietzsche quiere hacer época. Habrá de ser el libro del cambio de época, un libro que incluso ha descrito como un *Nuevo Testamento*. En tanto que «Biblia del Futuro», debe substituir a sus supuestamente desencaminadas antecesoras y por su propia competencia establecer los signos de otro futuro. Debe convertirse en la escritura bajo cuya luz todo aquello que hasta entonces había valido como sagrado se consideraría tan sólo como invención vengativa. El informe sobre los hechos y la palabra del iluminado profeta Zaratustra debe lograr una autoridad supraindividual, esto es, mítica, en cuyo signo el espíritu mismo de la época sea superado. Nietzsche cree escribir su «mejor» libro, el «más profundo», el «más claro», espera seriamente que pueda introducir un nuevo cómputo temporal, y considera posible que con este escrito la humanidad «se divida en dos mitades».¹

Todo esto hace inteligible por qué el autor, según su propia versión, reúne todo cuanto tiene que decir «comme poète-prophète».² *Aurora* y *La gaya ciencia* fueron sólo «introducción, preparación y comentario» al *Zaratustra*, el cual a su vez debe representar solamente el *hall* de aquella filosofía que Nietzsche tiene por objetivo edificar en los años siguientes. «Los próximos milenios», cree el autor, harán a su «hijo Zaratustra» sus «máximas alabanzas».³

Ese futuro grande, nuevo y otro no ha de entregárnoslo ni la razón ni la ciencia ni la acción política. En lugar de ello debe resultar de una verdad que crece en las secretas profundidades, donde sólo puede ser adivinada, intuida y recogida por individuos especiales. Nietzsche habla a una comunidad que tiene que ser creada con este libro; escribe en una lengua que tiene que ser aprendida; busca el nuevo *pathos* de una alegría profética que debe ser tanto más perceptible cuanto más se aleje del púlpito y la cátedra.⁴

El sueño filológico

Uno se siente inclinado a considerar las sobredimensionadas expectativas de Nietzsche como anticipos de la locura tardía. La esperanza en una nueva hora cero se nos aparece hoy como el reflejo de una fijación anticristiana muy sospechosa. Y la cuestión de si las enigmáticas historias del *Zaratustra* representan lo mejor de la literatura de Nietzsche, es una cuestión de gusto sobre la que ya no se discute. Hay pasajes muy impresionantes en los discursos de Zaratustra, pasos enormemente oscuros, ambigüedades estimulantes y un exceso de fantasía

1. Borrador de una carta a M. Köckert, mediados de febrero de 1885; *KSB* 7, 13. Carta a F. Overbeck del 8.3.1884; *KSB* 6, 458, Nietzsche tiene aquí en mente la idea del eterno retorno.
2. Carta a Köselitz del 14.3.1885; *KSB* 7, 21.
3. Carta a Von Stein del 22.5.1884; *ibidem*, 508; véase la carta a Overbeck del 7.4.1884; *KSB* 6, 496.
4. Acerca del lugar literario del *Zaratustra*, véase Bennholdt-Thomsen 1974.

sin fondo. Todo en este libro está fuertemente cargado de significado. Incluso la forzada alegría del profeta tiene un sentido profundo reconocible.

En el género y la composición del libro hay algo completamente nuevo: el filólogo de formación que interprete textos clásicos de los que puede deducir de cada detalle una ingente cantidad de sentido intenta ahora escribir un texto clásico. Para ello lo atiborra tanto en el fondo como en la superficie con aquella multiplicidad de sentidos que los textos clásicos adquieren en el curso de los siglos. Así, el filólogo crea la obra en la que devendrá filólogo. Si se reflexiona además en el juego de máscaras que realiza Nietzsche aquí, que inventa a Zaratustra para distanciarse en la misma medida de Jesús, de Buda, de Sócrates y de sí mismo, y, sin embargo, llamar toda la atención sobre sí mismo en tanto que creador de todo ello, entonces estamos ante un libro que da mucho que pensar por sus meras pretensiones.

Pues ya la sola invención literaria de algo que como documento de la humanidad ha de cambiar la historia lleva a esta obra a una posición contraria a la de su objetivo: debe ser como una *acción*, que todo lo modifica —y no obstante es un *libro*, que no puede informar de ninguna acción que haga época—. Si hubiera en él la historia de un acontecimiento transformador que informara de un nuevo cometa, de un nuevo continente o de una segunda revelación, no tendríamos que tomar el libro tan en serio; sería entonces sólo el informe de lo que acontece. Pero se trata de que *el libro mismo* es el acontecimiento y que la revelación está en el pensamiento que lo ha puesto a mano por escrito.

Dominio del pensamiento

De hecho, Nietzsche estiliza el momento en que se le ocurrió este libro según el género de la revelación celestial: «Contaré ahora la historia de Zaratustra. La concepción básica de la obra, la idea del eterno retorno, esa fórmula de la afirmación, la más alta que se puede alcanzar, tuvo lugar en agosto del año 1881: está apuntada en una hoja con la firma: «a 6000 pies más allá del hombre y el tiempo». Aquel día fui al lago de Silvaplana caminando a través de los bosques; junto a un bloque en forma de torre piramidal, no lejos de Surlei, me detuve. Allí me vino la idea.»⁵

No se puede negar que el modo en que este relámpago golpea tiene el aspecto de *praxis* de una *teoría* formulada en pensamientos.⁶ La doctrina fundada completamente en el instante sólo se puede hallar estrictamente en un instante.

Mirando el libro se hace todavía más claro hasta qué punto el cambio carece de tiempo y lugar. La ocasión para el giro de la historia no reside en un acontecimiento histórico, sino en una vivencia intelectual. Así hace su entrada el poder del pensamiento con más fuerza que en todas las doctrinas reli-

5. EH, Z 1; KSA 6, 335.

6. V. GERHARDT, *Vom Willen zur Macht*, 1996, 167 s.

gias que han de disolverse a la luz de un nuevo pensamiento. Al principio hay una pura abstracción filosófica cuyos elementos empíricos no pueden remitir a otra cosa que al autor. Aun cuando toda la atención deba dirigirse al asombroso caminante y maestro Zaratustra, la peculiar ahistoricidad de la historia revelada está dispuesta en el libro de manera que el autor de esa creación, esto es, *el propio Nietzsche*, queda situado en el punto de mira.

El efecto decisivo de esta acrobacia del cambio personalizada consiste en la literarización total de la historia universal. Es un *escrito*, que debe invertirlo todo; un *libro* que ha de llevar de la derrota a un impulso. Y con el *texto* basado sólo en el *pensamiento* nadie más que el *autor* creador que bebe en sus propias fuentes se convertirá en *médium* en el que la historia real se muda a un nuevo estadio. Eso se puede contemplar como un auténtico deseo de filólogo y autor: el pensador e intérprete se convierte en verdadero *autor*. Escritura e historia real se superponen.

Sólo a la luz del propósito de Nietzsche entendemos las expectativas epicales que han de producirse con el escenificado retorno del sabio de la antigua Persia. Detrás de *Así hablaba Zaratustra*, el libro que ha de terminar por fin con el *mero* pensamiento y con el *puro* deber, se encuentra un *pensamiento imperativo*: aunque cada idea, cada virtud y cada ley sea quebrada estéticamente por el acaecer novelesco, el todo es expresión de una *Idea* que proviene de un solo hombre llamado Friedrich Nietzsche.

Acerca de los que desprecian el cuerpo

El cuarto discurso de Zaratustra lleva por título *Acerca de los que desprecian el cuerpo*. No se dice quienes son estos despreciadores, y sólo se alude a aquello que constituye el desprecio. De todos modos, en seguida creemos saber quienes son estos despreciadores: son aquellos ascetas que huyen del mundo, los «transmundanos» a los que el discurso precedente se refiere, esos «predicadores de la muerte» (38) que huyen del mundo, que están cansados y ahora quieren «dar un salto a lo último» (36). Quiere decirse que los que desprecian el cuerpo quieren «invertir la enseñanza y el aprendizaje» (39). Según esto, se trata de hombres que buscan enseñar algo a sí mismos y al tiempo quieren enseñarlo a otros. Si su doctrina es (lo que podemos suponer) el desprecio del cuerpo, entonces «invertir el aprendizaje» significa que originalmente viven en el respeto del cuerpo, pero ahora quieren abandonarlo.

Esto suena a trivial, pero tiene un significado acorde con el contenido sistemático de la crítica de Nietzsche: cada hombre vive originalmente en una relación de reconocimiento con su cuerpo; lo respeta, y no sólo a él, sino a *su cuerpo* y a *sí mismo*. Puesto que Zaratustra predica en favor de la comprensión de esta relación original con el cuerpo, habla de los que desprecian el cuerpo en tiempo pasado:

Enfermos y moribundos eran los que despreciaban el cuerpo y la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentora (37).

Pero ya en la representación del despreciador del cuerpo Zaratustra consigue transmitir la inconsecuencia de la huida en el más allá del cielo:

Querían escapar a su miseria y las estrellas les resultaban demasiado lejanas. Así que suspiraron: «¡Oh si hubiera caminos celestiales para caminar despacio y sin ruido a otro ser y a la felicidad!» ¡Así que se inventaron sus intrigas y brebajes sangrientos! Y se defendieron de sus cuerpos y de esta tierra, los desagrados. Pero ¿a quién le debían en su rechazo espasmo y delicia? A su cuerpo y a esta tierra. (Idem)

Los despreciadores del cuerpo siguen en ese destierro. Incluso en su huida del cuerpo tienen que servirse de él. Ni siquiera en la «nada celestial» (36) dejan de estar ligados a su cuerpo y a la tierra que lo soporta. Tampoco entienden el «sentido de la tierra» (38). Pues éste se manifiesta sólo al «cuerpo sano»: sólo la «más sincera y pura» «voz del cuerpo sano» puede hablar del «sentido de la tierra» (ídem).

Esto es lo que sabemos hasta ahora sobre «los que desprecian el cuerpo» y sobre lo que les resulta imposible. Con ello comprendemos también la recomendación introductoria de Zaratustra a los «que desprecian el cuerpo», «a los que le dicen a su cuerpo hasta nunca —y se vuelven también mudos» (39). Pues su cuerpo está enfermo: de ahí que sólo puedan querer «salirse de la piel», y sólo puedan hallarse en una falsa relación con aquello que debería hablarles en ellos del modo «más sincero y puro». El respeto por su cuerpo les resulta vedado por su falta de salud.

Ésta no es, como se ve en seguida, una condición carente de problemas para el conocimiento: sólo quien está *sano* puede escapar a los «predicadores de la muerte» y puede dejar en paz a los «transmundanos» y dejar que el «sentido de la tierra» le hable desde su cuerpo.

En el segundo párrafo Zaratustra reconoce esta condición y habla del *niño* que simplemente suponemos sano y que expresa lo que piensa con toda «inocencia». Qué significado atribuye Zaratustra a la ingenuidad del niño es algo que sabemos ya por su primer discurso: puesto que el niño es, tras el *camello* y el *león*, la tercera figura del espíritu. El niño es la «rueda que gira por sí misma» en la evidencia originaria y que está por aquel «olvido» creativo que posibilita un «nuevo comienzo». En su «Sí» a la vida infantil libre de dudas el espíritu se encuentra de nuevo listo «para el juego de la creación» y gana para sí mismo el mundo perdido bajo el peso del *deber* y la fatigadora unilateralidad del *querer* (31).

Obsérvese que Zaratustra ya supone en este primer discurso un *juego común entre cuerpo y espíritu*: un niño no es, primero, más que un *cuerpo joven*. En él se han *rejuvenecido* —sin duda sólo por el juego común de dos *cuerpos más viejos* (el de los «padres») — la totalidad de condiciones de la vida que proviene de la tierra. Y precisamente sobre este rejuvenecimiento se funda la esperanza de la tercera metamorfosis del espíritu. En el cuerpo joven el espíritu aparece renacido, libre de las cargas y los agarrotamientos de su figura envejecida y, de este modo, es lo bastante despreocupado para empezar simplemente de nuevo, como todo niño empieza corporalmente de nuevo.

Para tener esta esperanza —¿y quién no la tiene?—, hay que tener una profunda confianza en la *fuerza regeneradora de la vida*. Y dado que la vida se da siempre como *cuerpo* —como *organismo singular*—, la confianza en el futuro está construida efectivamente sobre el cuerpo. Ahí donde se apuesta por un desarrollo —entendido siempre como— «racional», siempre se presupone la confianza en el cuerpo. No podemos pensar el «espíritu» y la «razón» unida a él de otro modo que como *vivientes*: en ellos se realiza siempre de nuevo un *comienzo*, siempre buscan *crear* algo y con ello llegar a un *final*.

Así se manifiesta ya en las expectativas puestas en el espíritu y la razón una orientación hacia la *vida* renovadora en individuos siempre nuevos. Si espíritu y razón no pueden pensarse de modo distinto que como *vivientes*, pero lo viviente sólo se da *corporalmente*, entonces ambos están no sólo exteriormente («casualmente», por decirlo así) unidos con el cuerpo, sino que le pertenecen *originariamente*, esto es, ya en sus capacidades inteligibles elementales. La fuerza del espíritu para *descubrir problemas* y para *solucionar problemas*, su capacidad para *posibilitar juicios* y para *descubrir conexiones*, su poder de sostén para mantener algo *presente* en todas las explicaciones, y, finalmente, su capacidad de llegar a una *consecuencia* por medio del *conocimiento*: todo esto va unido al *paradigma del cuerpo*. Si éste no diera de antemano la *forma cerrada* que su incesante *organización* practica, no sería en todo *inicio*, *proceso* y *finitud*, no se daría de antemano entre *necesidad* y *satisfacción* el espectro entero de los estados de comprensión —ni siquiera tendríamos idea de lo que podrían rendir el espíritu y la razón.

Cuando reconocemos todo esto, el desprecio por el cuerpo se disuelve por sí mismo. Es expresión de una *autocontradicción* fundamental *de la existencia humana*, y no una contradicción entre el espíritu y el cuerpo que se deja resolver en otras condiciones. Más bien es una contradicción en la que el mismo espíritu se enzarza porque no se deja separar de las condiciones corporales de sus funciones. Eso lo puede saber ya el lector antes de haber llegado al cuarto discurso de Zaratustra sobre «los que desprecian el cuerpo».

El sentido del cuerpo

Después de que Zaratustra les haya dado a los que desprecian el cuerpo el único consejo que pueden seguir de modo consecuente, esto es, que «enmudezcan», cita el modo de hablar de un niño sabio con conocimiento que sigue siendo la de la mayoría de los adultos: «Cuerpo soy y alma» — así habla el niño. ¿Y por qué no se debería hablar como los niños?» (39)

La distinción entre cuerpo y alma que conocemos en los debates filosóficos del presente⁷ es presuntamente también expresión de una consciencia ingenua. Los «niños» hablan de este modo y nos convertimos en adultos sólo cuan-

7. Véase al respecto la exposición de Hastedt 1988, que proporciona una buena mirada sobre el conjunto. Acerca del problema cuerpo-mente en Nietzsche, remito a Kaulbach 1980, Scheier 1985, y Parkes 1944, especialmente p. 171-212.

do podemos expresarnos así cuando hablamos sobre nosotros mismos como un artista, cuando no queremos conocernos en sentido estricto, sino cuando queremos animarnos y estimularnos. Como «despertador», como «sabor», tiene que hablar uno sobre sí mismo de otro modo: «Cuerpo soy, enteramente, y nada más; y alma es sólo una palabra para un algo en el cuerpo» (ídem).

En la claridad del despertar de la consciencia madura, en la perspectiva de saber, pues, la distinción entre cuerpo y alma ya no se puede mantener. Es importante ver que Nietzsche se sitúa aquí en el *punto de vista del saber*. Las siguientes declaraciones se hacen precisamente desde la conciencia que él quiere precisamente mostrar. En entendimiento agudizado reconoce también que sólo hay el cuerpo —«y nada más».

El cuerpo es así una *totalidad*, junto al que nada hay que tenga un estatus comparable. Cuando el ánimo infantil además del cuerpo cree descubrir un segundo algo ontológicamente comparable, esto es, el alma, cae víctima de un error, de un malentendido: interpreta un *atributo* del cuerpo como *substancia* independiente. Pero en realidad «alma» es sólo una «palabra» para un «algo en el cuerpo». Que pueda ser dicho «algo» lo dice Zaratustra de pasada en un discurso posterior: es «valor», con el que el hombre, «el más valeroso de los animales», puede dominar su vida (198 s.). Así como Platón en el *Laches* muestra con el ejemplo de la valentía (*andreia, andreia*) que hay más que la mera complexión corporal de un guerrero, igualmente Nietzsche remite al modo de comportamiento específicamente humano para ejemplificar ese «omnino» «algo en el cuerpo».

En un primer momento, el tono del discurso suena extraño. Primero se entendería por «algo en el cuerpo», una pieza de ropa, un anillo, un reloj de pulsera o una prótesis. Ciertamente puede querer decir también lo que pertenece al cuerpo mismo, como una joroba, una úlcera o una pilosidad. Pero ¿es eso comparable al «valor»? En realidad debemos acordarnos de que un determinado modo de caminar, de reír o de hablar se señala como algo que alguien tiene «en el cuerpo».⁸

La constitución de un ser viviente no puede mostrarse en otro lugar que no sea «en» su cuerpo. Aun cuando sólo reconozcamos el valor en una única palabra enunciada, tal vez incluso sólo en el parpadeo de los ojos, aun cuando el comportamiento aparezca —en una sonrisa o en una observación ingeniosa— como totalmente «espiritual», sigue siendo un «algo en el cuerpo». Pero ¿no es por ello también ya un «nada más»? Ésta es la gran pregunta que Zaratustra intenta responder mediante una suerte de sermón. Pero el esfuerzo que pone en ello deja entrever que ese «nada más» está extraordinariamente cargado de

8. Derivado de *habeo* (= tengo), *habitus* indica primero la *disposición* y *situación* del cuerpo, después su *aparición* y su *configuración*, después su *aspecto* y *agilidad*, y por fin serán trasladadas también metafóricamente a su *comportamiento*, a su *situación*, a su *estado global* y a su *carácter*. El *habitus* es así precisamente este «algo en el cuerpo». Y la fórmula de Zaratustra se acerca por lo demás a la descripción de Aristóteles: σωμα μὲν γὰρ οὐκ ἐστὶ, σωματὸς δὲ τί [El alma] no es un cuerpo, sino algo en el cuerpo' (*De anima*, I, 414a 20/21).

significados. Pues la razón, que no puede ser otra cosa que un «algo en el cuerpo», tiene que ver mucho con esta «nada» y no en último término, porque la nada también tiene el significado que le corresponde a la «palabra» que da para el alma.

Antes de que Zaratustra acabe formulando el significado expreso de esta razón de préstamo, la «pequeña razón», introduce la «grande». Y ello ocurre de un modo sencillo: La *aúna* con el cuerpo. *El cuerpo es la «gran razón»*: «El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor» (39).

Si se quisiera proceder históricamente, habríamos de remitirnos a Platón, que planteó tanto lo *múltiple* como lo *uno*, tanto el asegurar la conexión de la *guerra* con la *paz* como la relación entre *pastor* y *rebaño* como condiciones de la existencia guiada por la razón (Platón, *Politikos*, 267b-d). No cabe duda de que Nietzsche alude en este contexto como ningún otro lector de Platón, al fuerte apego al cuerpo que está presente en este pensador. También habría que tener en cuenta la relación con el libro segundo del *De anima* (Aristóteles, *De anima* II, 412b 10 y s.). A la vista de la cercanía buscada por Nietzsche entre la figura de Zaratustra y el «Jesús hebreo», con el «pastor y el rebaño», tendríamos que pensar además en los profetas del Viejo Testamento y en los Evangelistas del Nuevo Testamento. Sin embargo, vamos a prescindir de todo ello para concentrarnos en el sentido objetivo de la ecuación entre cuerpo y razón.

Pues, en primer lugar, tenemos la sencilla constatación de que el discurso no trata de la «gran razón», sino de *una* razón entre otras posibles. La pluralidad de una «gran razón» tampoco se excluye con ello. Al contrario: se da a entender que la pluralidad de los cuerpos también representa un *pluralismo de la razón*. Puesto que si *nada hay aparte del cuerpo*, pero el cuerpo siempre es sólo *uno entre muchos*, también su razón tiene que ser *una entre muchas*.

La pregunta que se plantea inmediatamente es, sin embargo, ¿qué es entonces eso a lo que se llama «razón»? Pues la razón puede ser siempre solamente *una* —al menos en su *uso* y en que se muestra «en el cuerpo»—. Si fuera de otro modo, habría una auténtica pluralidad (esto es, no sólo distintos *portadores* de la razón, sino efectivamente distintas *funciones* e *instancias*), ya no podría hablarse de razón en el caso singular. Porque sólo tiene sentido hablar de la razón de un ser humano cuando tiene *la* razón sobre la que otros también disponen. Una clarificación sólo puede resultar de una consideración más precisa de aquello en lo que consiste la razón.

Según la afirmación de Zaratustra, la razón crea *unidad* allí donde hay *pluralidad*; más concretamente: le da a la pluralidad un *sentido*. Lo que esto pudiera significar en la estricta relación con el cuerpo se reconoce en seguida en el recurso a la connotación vectorial de «sentido»: «el sentido de las agujas del reloj» indica en qué *dirección* se mueve algo. El *movimiento orientado* del cuerpo también puede indicar aquel «sentido» en el que una «pluralidad» se concentra en un punto. Sólo se necesita pensar en la infinita pluralidad de impulsos al movimiento que son necesarios para un solo paso determinado en una direc-

ción para comprender al instante qué significa «una unidad con un sentido» en el proceder del cuerpo.

Se ve entonces también la posible relación con la comprensión tradicional de la razón: ley sin la cual un cuerpo viviente sería incapaz de seguir el sentido de su dirección; sin el que se desmoronaría ya al primer impulso al movimiento o sólo se tambalearía, se desequilibraría o agitaría (naturalmente sin estar preparado por su naturaleza):⁹ entonces el cuerpo ya no sería posible, pues no tendría nada hacia lo que dirigirse; no podría buscar alimentos o protección, no podría atacar ni huir. Su existencia carecería del «sentido» que está presente en sus actos naturales y con ello ya habría también fracasado. Un cuerpo que no pueda llevar la *multiplicidad* que es a la *unidad de sus actos* sería simple y llanamente imposible.

Con ello estamos muy cerca de la comprensión clásica de la razón: el sentido de la dirección del cuerpo es el sentido de la acción del ser viviente únicamente en el cual encuentra su unidad procesual. Pero si el cuerpo es un algo «organizado y que se organiza» (Kant, *Crítica del juicio*, § 65; AA 5, 374), entonces de entrada no es otra cosa que una *unidad que se produce a sí misma*. Este es el mínimo de «sentido» que el cuerpo ha de poner en cada acto. Por tanto, tenemos un todo consistente en una multiplicidad que encuentra su unidad en la armonía de sus movimientos internos y externos.

La «razón» del cuerpo reside así en el carácter concluyente de sus actos. El cuerpo, podríamos decir conectando con una conocida definición de la razón, es la «capacidad de concluir» en sí.¹⁰ Esta «conclusión» puede ser considerada según la perspectiva como «mediata» o «inmediata». Es mediata en la medida que está «mediada» siempre por la pluralidad de los órganos que participan en ella; y es «inmediata» en la medida que el cuerpo está presente en la «consecuencia» que «saca» en cada acto de su existencia.

Este lazo *formal* entre el cuerpo y la razón viene apoyado por las expectativas *materiales* que siempre están en juego cuando se trata de la razón: la razón, así se espera tanto en contextos cotidianos como en contextos filosóficos, debe producir algo que esté en consonancia con algún bien o valor. Este valor puede ser pensado de tal modo que lo pueda garantizar un *Dios*. Ésta es sin duda la más vieja opción del pensamiento que Nietzsche considera históricamente superado. El valor también puede ser pensado de modo que coincida con un *orden natural* o simplemente como vinculado con el *todo de la existencia*. En este sentido, Kant y Hegel han intentado enlazar razón y realidad.

Nietzsche no confía en este esquema de la conexión entre racionalidad y realidad mediado por el *concepto*. Acertadamente sospecha que el supuesto de un Dios sigue presente. Por tanto, se necesita otra *realidad sensible y presente*

9. También el vuelo alocado de la mariposa tiene un sentido que posee la «univocidad» propia de su especie.

10. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 335/A 299: en relación con su uso formal, es decir, lógico, la razón se define como «capacidad de concluir mediatamente».

con la que la razón pueda coincidir a fin de que también pueda satisfacer la pretensión material de racionalidad.

Esta realidad es el *cuerpo*. El cuerpo es la *efectualidad enteramente presente*, que se realiza en su actividad y orientación. Visto sistemáticamente, la ecuación entre razón y cuerpo llena el vacío que se abrió con la «muerte de Dios». Pues la llamada a un orden dado cósmicamente o desplegado históricamente queda desacreditada tras la declaración de la muerte de Dios. La mirada comparativa a la función tradicional de Dios permite comprender también por qué se trata de la *gran razón* del cuerpo. El tamaño no está aquí en modo alguno relacionado de manera meramente comparativa con la «pequeña» razón. Sino que permanece en el recuerdo algo de la vieja pretensión metafísica de la razón que puede abrir para sí no sólo un todo *formal*, sino que también reemplaza *materialmente* el todo divino, natural o histórico. El cuerpo es ahora el lugar de ese todo; en consecuencia, es la «gran razón».

Eso suena temerario, pero no es ninguna usurpación. Pues el cuerpo, dependiente como es en todo también de las condiciones naturales e históricas de las que proviene y a las que necesariamente permanece referido en cada acto de su propia organización, no pone en realidad sólo el *comienzo* y el *final* del sentido cumplido *únicamente a partir de sí mismo*; el cuerpo está determinado por la peculiaridad de su organización y por el *ritmo* y el *compás* de la actividad que realiza. Qué es *encanto* y qué *reacción*, qué *necesidad* y qué *satisfacción*, son cosas que están basadas en su constitución orgánica; lo que en cada caso se pueda comprender como un «todo» o como una «parte» está condicionado a él y a su constitución. Por tanto, es en realidad el cuerpo el que prescribe el orden en el que se desenvuelve el sentido de una existencia.

No hay que temer que de este modo el cuerpo se aísle de las condiciones de su entorno como una conciencia idealista. Pues el cuerpo permanece referido en todo a la legiformidad de los materiales que lo componen y con los que realiza su metabolismo; está unido sin solución de continuidad a un complejo efectivo de la naturaleza en el que se mantiene. Además, tanto su constitución fisiológica como el ritmo de su organización se pueden referir a la legiformidad elemental de su entorno: la sucesión del día y de la noche, del verano y el invierno, el alimento disponible, el tamaño de la población, el número y la clase de enemigos o —no en último término— el elemento en el que vive están todos determinados por la *tierra* —y con ello por el lugar que en ella ocupa.

El sentido unitario en el que la multiplicidad de la organización corporal se realiza y a la que hemos conceptualizado como «gran razón» del cuerpo y con ello se encuentra inserto en el *complejo efectual de la tierra*. Todo cuerpo se mueve ciertamente según su propia ley; con ello tiene también su propia razón. Sin embargo, su ley solo podía surgir en condiciones mundanas determinadas por su entorno terrenal. De modo que el *sentido del cuerpo* está condicionado originariamente por la *tierra* que le ha permitido crecer. Por ello habla Zaratustra también del «sentido de la tierra» (38).

Tras esta corta aclaración debería estar claro que en el «sentido de la tierra» no hay alternativa alguna a la «gran razón» del cuerpo. Más bien el «sen-

tido del cuerpo» puede surgir solamente bajo las condiciones efectuales puestas por la tierra; sólo puede afirmarse de acuerdo con ellas; finalmente, sólo se puede hablar con sentido del «sentido de la tierra» donde hay un sentido del cuerpo. Pues sentido en sentido estricto sólo lo hay «en el cuerpo»; a la tierra se le puede atribuir un sentido sólo en la medida que en ella hay algo que se corresponde al sentido del ser corporal. En consecuencia, el sentido de la tierra remite a la razón del cuerpo.

El cuerpo y su yo

La amplitud de la «gran razón» del cuerpo, no restringible con sentido por otra cosa, aclara de entrada que lo que se muestra en el cuerpo tiene que aparecer como «pequeño»: es o bien órgano particular de la organización total del cuerpo o bien es efecto tranquilizante sobre el sentido de la actividad. Da lo mismo si se trata de la fuerza física o del valor, del flujo armónico de movimientos o de la presencia intelectual: todo es «un algo en el cuerpo». Para el *espíritu*, que según la costumbre se entiende como el *totum* de una unidad concebida también como siempre, esta perspectiva puede significar una *ofensa*. Eso parece apuntar Nietzsche: si caracteriza al espíritu sólo como «instrumento», o incluso como «juguete», entonces tiene que herir al entendimiento humano que se comprende a sí mismo necesariamente como ser espiritual. Pues quien se apoya en su hacer sobre *fundamentos o razones* propios pone su entendimiento en el comienzo y pone su cuerpo como un *medio* para sus fines. Zaratustra invierte esta priorización necesaria para el ser pensante: «También es instrumento de tu cuerpo tu pequeña razón, hermano mío, ésa a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un juguete de tu gran razón» (39).

Pertenece a los refinamientos de los discursos de Zaratustra que de repente pase a dirigirse directamente a otro. Así ocurre en este punto y no es difícil descubrir en ello un sentido. Pues precisamente en este punto la exposición pasa a la cuestión objetiva de la *conciencia individual* que se encuentra en situación de decir «yo». Pero el yo tiene su sentido en la delimitación frente al tú. Para poder aclarar el significado del «yo», es precisa la relación con el tú. El tú está en el habla directa dado por sí mismo, por así decir. Así que en el propio lenguaje ya se tiene precisamente la intuición de lo que se quiere decir teóricamente.

Pero el espíritu del que estamos hablando también se puede desplegar solamente en la relación con otro yo. Mediante la interpelación de otro humano como «hermano» no sólo se acentúa una comunidad fundada corporalmente, sino al mismo tiempo un *entendimiento inmediato*. En una tal comprensión pensamos —sobre todo entre hermanos— en un *sentimiento* vinculante; pero si el entendimiento ha de ser *fiable*, si debe estar asegurado por una *descripción exacta* de un estado de cosas, entonces precisa de *concepto*. Aquí resulta imprescindible el espíritu en sentido estrecho, esto es, como entendimiento; pero aquí es también por primera vez *necesario*. No se llegaría al exigido *entendimiento sobre uno y lo mismo* si no hubiera ningún concepto. Así que es la *diferencia entre yo y tú* que hace necesario el espíritu como *médium* del concepto.

Y precisamente el espíritu que se hace preciso de este modo es la «pequeña razón». Se la describe como «instrumento» del cuerpo; según esto sólo debe realizar una función de servicio, *instrumental*. Pero dado que el cuerpo no nos confiesa inequívocamente los fines de su hacer, no sabemos con exactitud para qué sirven sus medios. Por tanto, el «instrumento» tiene que calificarse como «juguete». Está ahí para algo sin lo que no se avanza y que parece en sí mismo de algún modo pleno de sentido. En tanto que «instrumento y juguete» obedece las reglas del juego en cuyo mantenimiento colabora. En el contexto del juego tiene un valor evidente; se manifiesta como útil, sin que se pueda mencionar una finalidad que esté más allá del ámbito del juego. Puede calificarse como *conforme a fin* aun cuando el fin no pueda ser nombrado con exactitud. La «finalidad sin fin» se insinúa. En el espíritu como «juguete» del cuerpo tenemos una alusión directa a una *relación estética*.

Después de todo lo dicho hasta aquí, debería estar más allá de toda duda que el cuerpo está pensado por analogía con el *artista*. El cuerpo es pensado como *fundamento creador*, del que surge toda la energía del comienzo, toda la fuerza plástica de la configuración y, por último, también toda la receptividad para el placer y el dolor. Es la *pura instancia creativa* de la que surge todo lo que puede tener sentido y significado.

La *analogía con el artista* aclara también la distinción no tratada por Nietzsche con mayor detenimiento entre el *cuerpo* y su *razón*. Kant describe en su estética al artista como «naturaleza». Pero la fuerza natural que se manifiesta en su productividad no dirigida en último término por reglas conscientes se distingue energicamente de las fuerzas físicas y fisiológicas de dicha naturaleza. La naturaleza se manifiesta aquí en el «genio», esto es, en una forma de *espíritu* claramente conformada según las reglas procedentes de la razón. Y si vemos que el *genio del artista* es el que tiene que calificarse como auténtico productor de aquella unidad de la obra de arte, la analogía con la razón también está a la vista: la totalidad que el genio creador produce, por así decir, «por inercia», se corresponde con la unidad que conquista la razón que procede conscientemente con sus reglas —pero por necesidad propia enteramente—. La multivocidad de la obra de arte, cuya «idea estética» según Kant «da mucho que pensar», es inagotable. A pesar de su forma cerrada, contiene un *sentido infinito* que está por encima del rigor y la consecuencia del esforzado concepto de la razón, aunque también apunte a una *totalidad*, no sólo en su procesualidad no cerrada, sino también es su plenitud en igual medida sensible que intelectual.

Con ello llegamos al resultado de que la fórmula de la «gran razón» del cuerpo es paralela al *concepto estético de genio*. El concepto de «gran razón» del cuerpo tiene su tradición en un contenido de referencia al *arte* y en éste entendemos también la paradoja del concepto. El cuerpo se entiende según la analogía con un «gran artista». Si queremos comprender el calificativo de «gran razón» del cuerpo, hemos de pensar en el «tamaño» de su obra. Es un tamaño que siempre sobrepasa a su autor, que es más amplio y abarca más que él y por ello no se puede reducir fácilmente a él, a su origen, a su formación y a su técnica. Al mismo tiempo, la gran obra del gran artista tiene una unidad que

sobrepasa toda simple comprensión conceptual: por cerrada y acabada que pueda resultar, contiene no obstante una *pluralidad* infinita de significados que hacen aparecer como *paradójica* su *unidad*.

La «gran razón» del cuerpo tiene que entenderse, así pues, como *concepto estético*. Es mucho más que una mera *metáfora* para el maravilloso rigor y pregnancia de los actos corporales. Quien sea modesto puede naturalmente conformarse con esta interpretación. Sin embargo, en el concepto estético está pensada también la diferencia entre productor y producto. La actividad del cuerpo regulada, en sí conclusiva, resulta distinguible de la forma producida por ella. Con ello tenemos una auténtica analogía con las capacidades específicas de la razón que se realizan en las deducciones y los juicios y que se pueden comparar con la consecuencia interna de una obra de arte.

Ambos, tanto la razón como el arte, tienen su origen y su meta en los sentidos sin que se puedan reducir a ellos. Así, el paradójico concepto estético de «gran razón» del cuerpo tiene no sólo el mérito de ilustrar la *cercanía* de cuerpo e intelecto, sino a la vez su *diferencia* generada en la producción. Cuerpo y razón no son igualados por Nietzsche. La razón es mucho más que lo que se *muestra* —como lo bello en el arte— sólo en las manifestaciones del cuerpo. Está ahí sólo para un *observador*.

Pero esto significa que la razón del cuerpo se impone únicamente en un mundo de perspectivas plurales. Aparece como *expresión* individual de un cuerpo sólo para individuos con cuerpo a los que provoca una *impresión*. Tiene que haber una *esfera de la percepción* en la que una impresión corresponda a una expresión. La razón del cuerpo individual y necesaria sólo se puede desplegar en un espacio interindividual. También aquí funciona la analogía con el arte que en tanto que arte sólo puede tener efecto individualmente —y sin embargo sólo en un espacio accesible para sus iguales—. No es casual que Kant buscara en su estética darle al *sensus communis* una nueva dimensión (Kant, *Crítica del juicio*, § 40; AA 5, 293 s.). También la «gran razón» del cuerpo se corresponde con un sentido que es en igual medida corporal y comunitario.