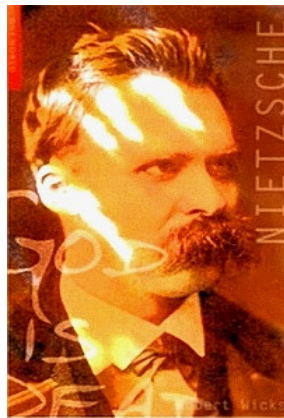




KONVERGENCIAS Filosofía y Culturas en Diálogo
ISSN 1669-9092
Año VI, N° 18, Agosto 2008

**NIETZSCHE Y SLOTERDIJK;
DEPAUPERACIÓN DEL NIHILISMO,
POSTHUMANISMO Y COMPLEJIDAD EXTRAHUMANA.**

Adolfo Vásquez Rocca (Chile)¹



Ponencia leída en el CONGRESO INTERNACIONAL NIETZSCHE “Filosofía, Arte, religión, ciencia y política en Nietzsche: memorias de un caminante intempestivo”, Universidad Veracruzana UV, México y Fundación Ética Mundial, [1 al 5 de octubre 2007]. Texto inédito.

1.- La elevación maníaca de la mediocridad autosatisfecha y semidepresiva o el hombre como animalitas fracasada.

1 Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV. Profesor de Postgrado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Profesor de Antropología y Estética en el Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello UNAB. – En octubre de 2006 y 2007 es invitado por la 'Fundación Hombre y Mundo' y la UNAM a dictar un Ciclo de Conferencias en México. – Miembro del Consejo Editorial Internacional de la 'Fundación Ética Mundial' de México. Director del Consejo Consultivo Internacional de Konvergencias, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Argentina. Director de Revista Observaciones Filosóficas. Profesor visitante en la Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Profesor Asociado al Grupo Theoria –Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado– UCM. Ha publicado recientemente el Libro: *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, N° 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.

El hombre –como ha señalado Nietzsche– es el animal que se predice, los propios hombres anuncian hombres venideros². Esta fórmula hace patente que la autoproducción de la condición humana no debe ser entendida de manera solipsista. Por el contrario los hombres tienen noticia de lo que pueden ser mediante una corriente continua de presagios, designaciones y proclamaciones. Los hombres anuncian a otros hombres, hablan de las posibilidades del hombre por venir. Quien corresponde a la invitación del discurso sobre las más eminentes posibilidades humanas va a parar al centro del proceso de humanización. Al dimensionar la importancia de tales discursos, los individuos experimentan el impulso de, no sólo ser oyentes de la palabra, sino convertirse en sus autores. Desde siempre la humanización ha sido un suceso en el que predicadores eminentes proponían a sus semejantes modelos de humanidad, historias ejemplares de los antepasados, los héroes, los santos, los artistas. A esa fuerza demiúrgica de la lengua cabe llamarla promesa, a la ciencia en la que se profiere le corresponde el nombre de profecía y el carácter que por ello asume no puede ser otro que el de los discursos escatológicos.

El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso ha de haberse referido a “grandes hombres”, en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos.

Nos hemos acostumbrado a caracterizar el movimiento de ideas de los tiempos modernos como relevo de la determinación cristiana del hombre mediante programas de autodeterminación mundana o humanista. Esto encuentra un apoyo en el hecho de que, a partir del siglo XVIII, la disciplina de la antropología nace como una nueva forma de antropodicea. En ella comienza “el” hombre a tomarse a sí mismo de manera empírica y a investigar su forma de ser inspirado en su “propia” revelación. En eso se expresa, a la vez, un nuevo *ethos* que no desea otra cosa sino que el hombre se tome a sí mismo humanamente a todo trance. Imagen y semejanza de Dios se va convirtiendo, cada vez más, en una idea molesta del parvulario ideológico de la especie. De ahora en adelante, el adulto de los tiempos modernos se contenta con querer ser igual que los mejores ejemplares de su propia especie, siempre y cuando éstos no vayan a ser imágenes de Dios, sino sólo hombres. La antropología es la ciencia de la condescendencia del hombre para con la mera humanidad –una condescendencia, por supuesto, segura de sí y que, en el fondo, ya sabe como tiene que tomar el hombre al hombre–. Así la antropología se obstina en ser humana, demasiado humana. Promueve una evolución al final de la cual Nietzsche podrá decir que nosotros –los hombres versados en el hombre– estamos hartos del hombre.

Lo que Nietzsche tenía ante los ojos, en su visión de los últimos hombres era la elevación maníaca de la mediocridad autosatisfecha y semidepresiva. Los últimos hombres habrían de celebrar el abaratamiento del hombre mediante los hombres como su realización. ¿Quién podría negar que la época de los medios de comunicación ha conducido a un triunfo de la vitalidad atontada? Pero en toda civilización superior, coexisten ejemplares de excepción, hombres de rango aristocrático, que se autoexigen –como animales de lujo– que

2 SLOTERDIJK, Peter, “El hombre operable; Notas sobre el estado ético de la tecnología génica, Conferencia tuvo lugar el 19 de mayo de 2000, en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, EE UU. El texto alemán original se puede obtener en la red en el Goethe Institut Boston.

se elevan mientras el espíritu de la época decae. Para Nietzsche, el aserto “Dios está muerto” anuncia el desafío de que los hombres pueden aprender, según *Ecce homo*³, a producir sus entusiasmos en régimen de propia administración. La palabra superhombre es una cifra para el tránsito de la manía a la época de su reproducción artificial.

Es aquí donde se evidencia con mayor claridad el suelo nietzscheano desde donde Sloterdijk diseña sus *Reglas para el Parque Humano*⁴, allí da cuenta –precisamente– del acontecimiento antropológico fundamental, a saber, el de la antropogénesis, que no es otro que el milagro de la creación del hombre por el hombre.

El gran relato de Sloterdijk –donde intenta dar cuenta de la unidad de la evolución humana desde sus escenificados orígenes– se sitúa en el reconocimiento cómico y dramático del actual estatuto híbrido del hombre como espécimen biocultural. Para ello, Sloterdijk elabora su ensayo sobre lo que él denomina hiperpolítica, con el fin de mostrar claramente el suceso antropológico fundamental: la creación del hombre por el hombre. Un relato en el que intervienen Nietzsche y Sloterdijk por un lado y Heidegger –por otro– como dos mentalidades confrontadas en una radical ruptura entre épocas y sensibilidades.

2.- Nihilismo, resentimiento y surgimiento de la culpa y la mala conciencia.

Para Nietzsche la naturaleza forma figuras y las rompe, en un incesante proceso creador en el que triunfa lo vital lleno de poderío, y no lo adaptado. Sobrevivir no significa todavía ningún triunfo. La vida triunfa en la profusión, cuando se derrocha, cuando vive con exultación⁵.

La preocupación de Nietzsche giró, en un principio en torno al nihilismo [a la decadencia y disolución de los valores originales] cada vez más avasallador; los hombres llegarían al pesimismo sobre la vida y, siguiendo a Schopenhauer, renunciarían a ella.

La culpa encuentra su origen en el el resentimiento, se crea una mala conciencia que actúa como una camisa de fuerza moral para contener al fuerte y poderoso mediante la astucia y manipulación que se esconden bajo la moral de la renuncia y abnegación impuesta sobre bases nemotécnicas (Foucault), es decir la culpa y la mala conciencia, no tiene otro origen que el ideal ascético impuesto tras la rebelión del rebaño. Este ideal ascético-religioso se caracteriza por hacer del despliegue del poderío, de las fuerzas ascendentes de la vida, algo culpable, o si se quiere *culposo*, responsable y erróneo. “Han hecho de la voluntad algo malo –señala Deleuze– afirmando que había que rectificarla, frenarla, limitarla, e incluso negarla, suprimirla⁶.

Heidegger señala⁷, a su vez, que la esencia del nihilismo se consume en el olvido del Ser –lo que también significa negar su valor, disminuirlo.

Nihilismo, como se ve, no significa no ser, sino, principalmente, *valor de nada*. La vida

3 NIETZSCHE, Friedrich , *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

4 SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000.

5 NIETZSCHE, Friedrich, *El Crepúsculo de los ídolos*, Editorial Alianza, Madrid, 2000 p. 78

6 DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986, p. 72

7 Véase *Acerca del nihilismo* de Ernest Jünger y Martín Heidegger, donde se publica “Sobre la línea” y “Hacia la pregunta por el ser”, Editorial Ágora, España, 2002, p.76

adquiere un valor de nada, deja de tener valor frente a algo que se sitúa por encima de ella y anula su valor. La vida toma un valor de nada cuando se la niega y se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción, una operación imaginaria. La vida entera se convierte, entonces, en irreal, se la representa como apariencia: toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida es lo que funda todo nihilismo. Los valores superiores a la vida no se separan de su función: la depreciación de la vida, la negación de *este* mundo.

La voluntad no se niega en los “valores superiores”, sino que los valores superiores y su institucionalización social son la expresión fundamental de la voluntad de negar, de aniquilar la vida. Aquí la pregunta esencial radica en el origen y fundamento de la inversión que ha subordinado la vida a un sistema de valores superiores.

La decadencia es pues el síntoma de algo más profundo que Nietzsche entiende a partir del concepto de nihilismo. En su filosofía, El nihilismo de Nietzsche expresa la devaluación de los valores supremos, la decadencia.

En el nihilismo hay una inversión fundamental, aquello que es causa primera de todo, la vida, aquello que es su fundamento, la realidad de primer orden, es puesta como lo secundario, lo que debe existir en función de otro algo: un sistema de valores, una realidad de segundo orden que usurpa la preeminencia de lo sustantivo, la vida, y se erige en medio y fin de ésta. Tenemos aquí la primer figura del nihilismo, su vertiente pasiva, negadora de las pulsiones afirmativas que exaltan y potencian la vida. Para Nietzsche, esta inversión de valores significa, primordialmente, negación de la vida: “atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es hostil a la vida”⁸.

3.- En torno al ascetismo y la negación del mundo o ¿A dónde van los monjes?

Kierkegaard, por su parte, sostenía⁹ que en el centro del mensaje cristiano funcionaba una especie de crueldad sin parangón posible, una inconmensurable y excesiva exigencia en el hombre en aras de lo absoluto frente a la cual siempre y de manera ilimitada carecemos de razón. Sin esta poderosa disposición masoquista primaria, apenas resulta posible tomarse en serio la entrega a la verdad: los resultados hablan por sí mismos. Esta conexión de bivalencia y ánimo serio es el mayor mal que puede acontecer en las culturas superiores, algo, sin embargo que acontece con necesidad sistémica, habida cuenta de que todas las culturas hasta la fecha han sido expertas en esta ética de la seriedad¹⁰. Se trata de la preconización del abandono de sí, un abandono reflexivo y negativo, el cual viene a ser la base de la ética rigorista y la matriz ontológica del sacrificio.

Esta lógica de autoinmolación o expiración mística en aras de la verdad-única-total está hondamente arraigada en las viejas tradiciones de sabiduría, por ello no debería sorprender si ella (re)aparece con connotaciones (auto)destructivas. Nietzsche lo expresa con su

8 NIETZSCHE, Friedrich, *El Crepúsculo de los ídolos*, Editorial Alianza, Madrid, 2000, p. 54.

9 KIERKEGAARD, Sören, *Temor y Temblor*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, Argentina, 1999

10 SLOTERDIJK, Peter y HEINRICHS, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte; Investigaciones dialógicas*, Editorial Siruela, Madrid, 2004, p.306

habitual claridad en una carta dirigida a Lou Salomé¹¹: “El heroísmo es la buena voluntad para el ocaso absoluto de uno mismo”. Cuando se dan todas las condiciones necesarias, se da el paso del claustro monástico o de la sala de meditación a la sala de armas y al hangar, donde aguardan las máquinas de los kamikazes. Así en la base de la tendencia monástica habría una disposición ascética y autoflagelante la que haría que la huída del mundo se reconvierta –finalmente– en la celebración del propio mundo negado y entregado al ocaso voluntario.

Del mismo modo en *Extrañamiento del Mundo*¹² Sloterdijk piensa al hombre como mediocridad insatisfecha, semidepresiva, como una vitalidad atontada que triunfa, como un animal triste que se menosprecia, hundido en la ambigüedad del propio yo. Y hallará en la música el abastecimiento de la necesidad de huida del mundo y en las drogas, un fallido intento para derribar la ontología de la trivialidad. El mundo diagnosticado como “enfermo” o “decadente” –donde la vida se halla empobrecida y mutilada– es, pues, un mundo suspendido en un mecanismo ciego de autoconservación, vertebrado en torno a la huida.

Con la revolución anacoreta, que esconde el modelo oriental en la historia de la revolución de Occidente, comienza la ofensiva del extremismo diádico contra toda forma de constitución triangular del mundo. En Occidente, el joven Agustín flanquea ese movimiento de crítica universal con su trascendental limitación de los intereses de conocimiento a Dios y el alma, la pareja vuelta hacia sí misma¹³.

Aquí se ve claramente qué significa el principio-desierto para la ecología del espíritu. Quien va al desierto escoge el espacio que le es más apto que ningún otro para minimizar el mundo desde un lugar mundano. El desierto es la opción de agregar sólo el resto inevitable del mundo; en el mundo dañino, el lugar menos propicio para la vida es el menor de los males. El desierto conforma una película transparente de existencia que mantiene al alma ante la inmediata desaparición en última instancia; es el casi-no-ser real que no reclama ningún interés para sí, sino que permanece abierto como una gran sala de terapia vacía y cósmica para la escenificación del alma¹⁴.

El desierto invita, más que ningún otro espacio, a la actuación de la metáfora psicoteológica. Allá, hombres que, alguna vez, en su niñez, han oído campanas de algo así como la sujeción del cuerpo turbulento mediante la voluntad, vagan por la parte más árida del desierto, con cadenas reales de cincuenta libras de peso alrededor de la cintura; intentando dominar mediante la vía ascética la debilidad de la carne. Son noches de tremendos combates con alucinaciones sensuales y las horas meridianas en lucha con los demonios del ardor. Es conocido cómo la *vita de San Antonio* ha aprovisionado el arsenal de imágenes de la cultura onírica crepuscular europea hasta la Edad Moderna con inspiraciones inagotables, como la imaginería de Luis Buñuel plasmada en su notable filme “Simón del Desierto”¹⁵. Película que trata sobre Simón el estilista, un anacoreta que se mantiene en penitencia, de pie sobre una columna por más de seis años y que no quiere

11 NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia*, (Presentación de Fernando Savater y traducción de F. González), Editorial Aguilar, Madrid, 1989.

12 SLOTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2001.

13 SLOTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Editorial Pre-Textos, Valencia, p. 97.

14 SLOTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Editorial Pre-Textos, Valencia, p. 101.

15 BUÑUEL, Luis, “Simón del desierto” (1964), México, Blanco y Negro (mediometraje).

ser ni tener nada propio; sobre todo, ni voluntad ni mundo propios. Así, en bien de la desmundanización, los monjes se prohibieron la risa; muchos fueron desnudos toda su vida, igual que animales en éxtasis; otros prohibieron el uso del calzado y algunos incluso el uso de posesivos de primera persona.

Esto también forma parte del entrenamiento de los jóvenes guerreros kamikazes, pero también del de los caballeros cruzados. Allí donde los japoneses disponían de sus soldados zen, Europa y Occidente tuvo las cruzadas, esa acción mística modélica encaminada al sacrificio que ha sido subestimada considerándola una idea extinguida propia de la Edad Media. Sin embargo el retorno de la acción mística se ha facilitado cada vez que los Estados utilizan en sus guerras proclamas heroicas de sacrificio, situación que se dio en Alemania y Japón respectivamente durante la segunda guerra mundial.

Ahora bien, en nuestra sociedad secular parecen haberse perdido el sentido de estos heroísmos crepusculares. El Occidente moderno ya no tiene monjes, y – si llegase a haber una casta de últimos monjes– estos no tendrían desierto, es decir, no dispondrían de monasterios. De modo que en la modernidad, caracterizada por la soberanía de la mundanidad, una de las preguntas antropológicas fundamentales debería ser ¿qué pueden hacer los monjes en una época sin monasterios? ¿A dónde se orientan ahora los impulsos fugitivos del mundo? En definitiva ¿A dónde van los monjes?.

4.- Origen y alcance del nihilismo; la culpa y el espíritu de venganza.

Llegados a este punto, las preguntas obligadas que debemos hacernos se refieren al origen del nihilismo y a su alcance. El nihilismo es el presupuesto de toda metafísica. Toda metafísica deprecia la vida en nombre de valores superiores.

La metafísica clásica es la manifestación plena del nihilismo: “El instinto de venganza — dice Nietzsche— se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad, en el curso de los siglos, que toda la metafísica, la psicología, la historia y, sobre todo, la moral, llevan su huella”¹⁶.

Con el mismo sentido, Heidegger afirma: El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas reconocido en el destino de los pueblos de Occidente. El nihilismo no es, pues, un fenómeno histórico entre otros, o una corriente espiritual que, en el cuadro de la historia occidental se encuentre al lado de otras corrientes espirituales [...]¹⁷ El nihilismo no es un fenómeno exclusivo de Occidente, incluye a todo el pensamiento religioso, sustantivamente negativo, aquel que niega los valores afirmativos de la vida¹⁸ y forma parte de la lógica decadente del pensamiento humano.

¹⁶ Citado en Deleuze, op. cit., p. 53; Cfr. *La voluntad de poderío*.

¹⁷ Acerca del nihilismo, op. cit., pp. 22-23.

¹⁸ Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia adentro —esto es lo que yo llamo interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado en dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad [...] hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran contra el hombre mismo. A partir del nacimiento de la “mala conciencia”, explica Nietzsche, se introdujo la dolencia más grande y siniestra de la que el hombre no se ha podido

La posibilidad siempre presente de la muerte, el dolor, la experiencia del fracaso, la incertidumbre, la tentación del suicidio, la angustia y otras situaciones existenciales extremas son sombras en las que se insinúa un “poder fundamental”, la nada, que, sin embargo, se caracteriza por su condición esencialmente elusiva.

La culpa como mecanismo fundamental, estructurador de toda la vida social, está en el origen de la pléyade de ideas y comportamientos nihilistas o espíritu de venganza, que es como Nietzsche denomina al conjunto del nihilismo y sus formas: “El espíritu de venganza es el elemento genealógico de nuestro pensamiento, el principio trascendental de nuestro modo de pensar”¹⁹.

Nietzsche enunció su intención de liberar al pensamiento del nihilismo y sus formas y abrirlo hacia las figuras de la total afirmación, las figuras de lo trágico. Para Nietzsche eso supone un nuevo modo de pensar, una conmoción de los principios, una transvaloración de todos los valores.

La preocupación de Nietzsche giró, en un principio en torno al nihilismo (decadencia, disolución de los valores originales) cada vez más avasallador; los hombres llegarían al pesimismo sobre la vida y, siguiendo a Schopenhauer renunciarían a ella.

Hay algo, que, según Nietzsche caracteriza a todos los hombres, y ello es el impulso a dominar. Toda voluntad es voluntad de poderío, de apropiación.

Este impulso alrededor del que gira la naturaleza del hombre, es de la voluntad de poder.

Esa voluntad de poder es algo más que el deseo de sobrevivir; es un impulso interior que lleva a la expresión de la afirmación vigorosa de las fuerzas ascendentes del hombre, el acrecentamiento de su poderío.

En el “Crepúsculo de los Ídolos” Nietzsche refuta a Darwin y de paso a Schopenhauer: “En lo que se refiere a la famosa ‘lucha por la vida’ a mi me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida no es la situación calamitosa –o precaria- la situación de la necesidad [del hambre], sino más bien de la abundancia –o riqueza-, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda [el desborde] donde se lucha, se lucha por el poder. Pero suponiendo que esta lucha exista – y de hecho se da- termina, por desgracia, al revés, de cómo ‘sería lícito’ desearlo con ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes – es que ellos son el gran número- es que ellos son también más astutos (más sagaces); los débiles tienen más sentido de la manipulación. Hay que tener necesidad de la astucia para llegar a adquirirla – se la pierde cuando ya no se tiene necesidad de ella. Quien tiene fortaleza prescinde de la astucia (prescinde de tomar recaudos o resguardos). Nietzsche entiende por astucia, como se ve; la previsión, el cálculo, la manipulación, la simulación, (hacerse el herido para sacar ventaja.) El mimetismo abarca una gran parte de la llamada virtud”²⁰.

curar.

19 En Deleuze, op. cit., p. 84

20 NIETZSCHE, Friedrich, *El Crepúsculo de los ídolos*, Apartado “Anti-Darwin”, Editorial Alianza, Madrid, 2000.

Nietzsche afirma que la selección natural actúa en el hombre en sentido inverso: aumenta la especie en detrimento del tipo. Las razas fuertes y nobles, al prodigarse a sí mismas, resultan las más frágiles y precarias. Los débiles, los mediocres, triunfan siempre porque son los más numerosos y, sobre todo, los más astutos. La astucia es su moral que ahora las pasiones peligrosas y los instintos poderosos, lo que ridiculiza a los fuertes, pero a ellos, a los mediocres, a los sufrientes, a los humildes, los preserva.

Sloterdijk en *Extrañamiento del Mundo*²¹ avizora que el humano potencial de huida abrirá nuevas rutas, pero que estas serían, a su vez, “una huida del mundo a hacia el mismo mundo”. A esto se refiere la “negatividad concreta”: a que el mismo mundo se reciclaría abriendo la esperanza escatológica en un mundo venidero.

5.- Más allá del nihilismo; la *Decadence*, Nietzsche y la gran salud.²²

Por otra parte resulta esclarecedor que Jünger acepte la comprensión Nietzscheana del nihilismo como un estado normal que abarca tanto lo sano como lo enfermo. Aunque el término “nihilismo” posee una antigua genealogía, al parecer Nietzsche lo toma prestado (junto con la noción de *decadence*) de Paul Bourget, concretamente de sus *Essais de Psychologie contemporaine*, en lo que dicho autor llama la atención de los psicólogos sobre el desarrollo de una gran “enfermedad” europea, visible en las obras de Baudelaire, Flaubert, Amiel, Renan, los hermanos Goncourt y que, precisamente, caracteriza con el nombre de “nihilismo”, definiéndola como “una mortal fatiga de vivir, una percepción sombría de la vanidad de todo esfuerzo.”²³

Pero, al mismo tiempo, rechaza tajantemente la concepción del filósofo como “medico del alma” cuyo propósito es “mejorar” a la humanidad, lo que para Nietzsche es sinónimo de “domesticar”, “criar”, transformar al individuo en un animal gregario, dócil, inofensivo, mediante la aplicación de una meditación ascética o sacerdotal:

“Todos los predicadores de moral, al igual que todos los teólogos, incurren en el mismo despropósito: tratan de convencer a los hombres de que están muy enfermos y de que les es indispensable una cura definitiva, enérgica y radical. Y como todos los hombres sin excepción han prestado demasiada atención durante siglos a estos maestros, han acabado suscribiendo la superstición de que están enfermos [...]”.

Precisamente en el concepto de la secularización del viejo “Estado teocrático”²⁴ pervive la superstición a la que se refiere Nietzsche, aunque ahora bajo la forma de estados y disposiciones hipocondríacas solidarias de la extensión de ideologías en torno a la ecuación seguridad = salud. En realidad, la predisposición de tratar de forma médica hábitos y manifestaciones de la vida humana puede considerarse como herencia secularizada de funciones asignadas antiguamente a la figura del sacerdote:

21 SLOTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Editorial Pretextos, Valencia 2001.

22 OCAÑA, Enrique., *Más allá del nihilismo: meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidad de Murcia, 1993, p. 113.

23 Ibid.

24 SZASZ, Thomas, *The Therapeutic State, Psychiatry in the Mirror of Current Events*. Buffalo NY: Prometheus Books., 1984

“A partir de ahora todas las cosas de la vida están ordenadas de tal modo que el sacerdote resulta indispensable en todas partes; en todos los acontecimientos naturales de la vida, en el nacimiento, en el matrimonio, la enfermedad, la muerte y acaba por desnaturalizarlos.”

Sustituyamos en este fragmento “sacerdote” por “médico” y obtendremos un fiel retrato de la función desnaturalizadora que el Estado terapéutico ejerce sobre la vida cotidiana del “material humano”, especialmente con el desarrollo de la moderna tecnología médica. Nos encontraríamos así ante lo que Thomas Szasz bautizó con la expresión de “teología de la medicina”.

El nihilismo se encuentra estrechamente conectado con la extensión planetaria de múltiples sistemas de orden económico, político o social. Y no por casualidad, tiene como representante característico al “último hombre” amparado bajo el Estado del bienestar en cuyo seno se absolutiza el valor de la salud en la que la figura del médico –en cuanto peón del “Estado terapéutico”²⁵ –adopta el papel del antiguo curador eclesiástico del alma, ahora reconvertido a la verdad secularizada de la ciencia y capaz de ejercer una función de control y tutelaje de la vida cotidiana de la población: alimentación higiene, vida sexual, hábitos de uso extramédico de sustancias prohibidas, etc. Asistimos así a una forma contemporánea de desnaturalización de los acontecimientos fundamentales de la vida humana semejante a la que, según Nietzsche, ejerció la ascética, la médica-terapéutica. Si tenemos en cuenta este hecho, ni siquiera la “ebriedad”, como nos recuerda Jünger, puede considerarse un síntoma esencial del orden nihilista. Por el contrario, éste absolutiza el valor de la sobriedad y la higiene como condiciones indispensables para el funcionamiento mecánico del engranaje social-corporal:

Si se tiene la oportunidad de contemplar de cerca un gremio nihilista –no se necesita ni siquiera pensar en un grupo de dinamiteros o en una “escuadra de la muerte”, sino quizás en una reunión de médicos, técnicos o de funcionarios de la burocracia administrativa que se ocupan de cuestiones de su gremio – entonces se podrán observar seguramente muchas cosas, excepto un especial estado enfermizo.

No hay que olvidar lo que significó para los alemanes la participación del médico –en cuanto agente del Estado – en los programas eugenésicos y de exterminio-experimentación del nacionalsocialismo. Las siguientes palabras de Sloterdijk son especialmente significativas:

“Lo que en la medicina de campo y universitaria tuvo lugar entre 1934 y 1945 no delata la casual locura de algunos médicos hacia la ideología del nacionalsocialista, sino que muestra un desnudamiento, fascistamente atrevido, de una antigua tendencia médico-sensorial a la que siempre le pareció que hay demasiados hombres cuyo tratamiento “propiamente” no merece la pena y que más bien son bastante buenos como objetos de ensayo [...] Detrás de las puntas criminales había un gran aparato médico que ya había llevado a cabo un gran trecho de la transformación, paso a paso, de los pacientes en material humano [...] Lo que hoy día tiene lugar con toda tranquilidad, sin ser molestado seriamente por nadie, como investigación de la tortura, como investigación genética y protética, como investigación bélico-farmacológica y biológico militar, porta ya en sí mismo todo aquello que suministrará los instrumentos a un fascismo médico del

25 Ibid.

mañana.”²⁶

Tras las palabras del joven Sloterdijk escritas en 1983 oigamos la voz del ya ”viejo” Jünger quien en 1951 – con los crímenes médicos del nazismo todavía recientes, o que quizás un tanto olvidados ante las halagüeñas perspectivas del nuevo Estado asistencial – señalaba: “La influencia cada vez mayor del Estado empieza a ejercer en los servicios médicos, casi siempre con pretextos sociales, es algo que resulta sospechoso y que incita a la máxima cautela. A eso se añade que cuando uno acude a consultar al médico es recomendable la desconfianza, ya que los médicos se sienten cada vez más dispensados del secreto profesional. Nunca se sabe en que estadísticas irán a inscribir a uno, estadísticas que se llevan no sólo en los despachos de los médicos. Resultan sospechosas todas esas fábricas de salud en las cuales trabajan médicos que son unos funcionarios y que están mal pagados, y cuyas curas son vigiladas por la burocracia; de la noche a la mañana, y no sólo en caso de guerra, pueden esas fábricas trocarse en algo que inspira angustia. Por lo menos no es imposible que entonces los ficheros llevados de una manera ejemplar proporcionen los documentos virtud de los cuales pueden internar, castrar o liquidar a uno.”²⁷

También la imagen del deportista se confunde con la del asceta secularizado. El adiestramiento del deportista tiene una característica ascética y podemos observar también que un curioso puritanismo baña el deporte, una rigurosa higiene de las costumbres cotidianas, que ordenan el sueño, la alimentación, la vida sexual en vista a la adecuación de un fin. No se trata de personas propensas a excesos de potencia gracias a una superabundancia de fuerza vital, sino de un gremio de profesionales que observan una estricta economía de sus fuerzas y la manejan del modo más ahorrativo posible.

Tampoco la enfermedad es un poder esencialmente negativo. En Nietzsche puede ser o bien la ocasión para una búsqueda de apaciguadores o remedios consoladores o por el contrario la oportunidad para autofortalecerse mediante la pedagogía del dolor. En Jünger encontramos una secuencia de pensamiento paralela. Frente al enfermo hipocondríaco, angustiado por la muerte y necesitado de consuelos sacerdotales o amparos paternalistas, la enfermedad aparece como una pregunta dirigida a su potencia vital.

Así pues el “corazón aventurero” tiene experiencia de la enfermedad aunque en su seno se aloje el anhelo de la “gran salud” a la que se accede desde la verdad del propio cuerpo. Se podría establecer un vínculo esencial entre el espíritu libre nietzscheano y este corazón aventurero que posteriormente será bautizado como “emboscado”: ambos tipos existenciales no llegan a trascender, ciertamente, el campo semántico de la metáfora médica y del binomio salud-enfermedad.

Bibliografía:

- SLOTERDIJK, Peter, “El hombre auto-operable”, en revista Sileno, Madrid, 2001.
- SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, (Re-edición) Siruela, Madrid, 2004.
- SLOTERDIJK, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2001.

²⁶ SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, (Re-edición) Siruela, Madrid, 2004

²⁷ Ibid.

- SLOTERDIJK, Peter, “El hombre auto-operable”, en revista Sileno, Madrid, 2001.
- SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I. Burbujas*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.
- OCAÑA, Enrique, *Más allá del nihilismo: meditaciones sobre Ernst Jünger*. Universidad de Murcia, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Crepúsculo de los Ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.