

Medicina y Nietzsche: apuntes

Dr. Miguel Kottow¹

1.- Introducción

La seducción que ejerce Federico Nietzsche a través de sus fulgurantes escritos ha sido fuente de un intenso trajín académico, pero también de difusión y discusión entre quienes están lejos de poderse llamar filósofos o siquiera estudiosos serios del pensamiento filosófico. Es poco menos que *vox populi* considerar a Nietzsche como el nihilista que proclamó la muerte de Dios, pero esta opinión descontrolada ha dado pábulo a malos entendidos e interpretaciones erróneas. Camus señala que Nietzsche no mató a Dios, pues ya lo encontró muerto. El pensador testimonió y aprobó, pero no orquestó, el deicidio vigente, ni fue del todo reacio a la idea de una divinidad: “Solamente creería en un Dios que supiera danzar” (Así habló Zaratustra: Acerca de leer y escribir). Misterioso es su clamor, también por boca de Zaratustra: “Les abro mi corazón del todo; mis amigos: si los Dioses existiesen, ¿cómo toleraría yo no ser un Dios! Por ende no existen los Dioses.” Se oye el bíblico texto de Génesis 2, 26: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”, pero también resuena la herejía de Feuerbach (1843): “Los esenciales atributos o predicados del ente divino son los atributos o predicados de la filosofía especulativa.”

En lo referente a sus arranques destructivos, se asemejan más bien a la propuesta de Walter Benjamín, de demoler para reconstruir sobre los escombros. Nietzsche propicia el pensamiento a martillazos, una de sus últimas obras es “El ocaso de los ídolos, o: como se filosofa con el martillo” (1889), un instrumento que evoca la demolición antes que la aniquilación. En “Ecce homo” habla de “derrumbar ideales”, y frecuentemente se refiere a la necesidad de invertir los valores, que no es lo mismo que destruir o negarlos. A contrapelo del “significado manifiesto de Nietzsche”, comenta Norris, el alemán se sitúa, a la vera de Marx, como el primer “desconstructor de la historia de la metafísica”, y una de las “grandes figuras desmitologizadoras en el pensamiento moderno.”² Como nihilista, Nietzsche sería uno más, como desconstructor es, sin duda, pionero.

¹ Profesor Titular, Universidad de Chile. Docente Escuela de Salud Pública, Facultad de Medicina. U. de Chile.

² Norris, C. *Deconstruction*. New York, Routledge 2002, p. 70

Tal vez su nihilismo no sea sino la negación de la verdad de ascetismo religioso – que es, a su vez, un nihilismo basado en el rechazo de la vida desde la voluntad por la nada -, y lo exaspera la autosuficiencia de estar en posesión de la verdad que el saber científico y filosófico afirmaba con fervor decimonónico. Acaso no sea tan nihilista la frase final de “La genealogía de la moral”: “Y, para decir al final lo que dije al comienzo: aún prefiere el ser humano querer la nada que nada querer.” Escaso sabor nihilista muestra, asimismo, cuando al prologar “La gaya ciencia”, escribe que se propone celebrar festivamente la sanación de un espíritu largamente atormentado por la terrible presión de la enfermedad: “Todo este libro no es más que un apasionamiento tras largas privaciones e impotencias, es la alegría de la fuerza recuperada, el renacer de la fe en un mañana y un pasado mañana, la repentina sensación de presentir un porvenir de cercanas aventuras...” Y qué decir del conjunto de aforismos “Los siete sellos” que se encuentran en la tercera parte de “Así habló Zaratustra”, cada uno de sus siete acápites terminando con la frase “Pues a ti te amo, eternidad.”³

Derrida asesta un feroz golpe a los intentos hermenéuticos de buscar la “*oculta pero ‘verdadera’ significación*” de los escritos nietzscheanos, al descubrir en los cuadernos de Nietzsche una anotación marginal: “*he olvidado mi paraguas*”. Derrida, luego de jugar con posibles interpretaciones de esta frase, concluye que no hay motivo alguno para considerarla como más o menos susceptible de interpretación que el corpus textual: “*Contra esta filosofía [hermenéutica], Derrida aplica todo medio posible para liberar las energías estilísticas de Nietzsche, permitiendo a su texto ‘diseminar’ su sentido más allá de los límites de una clausura conceptual.*”⁴ Para el invasor desprevenido, si Nietzsche olvidó su paraguas, toda lectura está permitida.

La presente incursión en el pensamiento de Nietzsche se concentra en sus reflexiones acerca de cuerpo, salud, enfermedad, terapia, temas que en una reciente mesa redonda fueron discutidos desde la lectura de “La gaya ciencia” (GS) (1ª Edición 1882; 2ª 1887), con agenda poética) y “La genealogía de la moral” (GM) (1887),⁵ obras a las que aquí se agregan algunas incursiones en otros escritos.⁶ A diferencia de las eruditas ponencias filosóficas, coteja el presente texto la nutrida correspondencia que Nietzsche despachaba en los años de aparición de los textos mencionados, en una mezcla que confirma el perspectivismo multifacético que el filósofo propiciaba por encima de la rigidez de visiones únicas y monolíticas. Perspectivismo que explica la fulguración de los textos nietzscheanos y la dificultad de encontrar en ellos conceptos que no sean planteados y desmentidos con igual vehemencia.

El perspectivismo de Nietzsche, interpreta Hopenhayn, es el “*desajuste entre lo que la Palabra prescribe como correlato intelectual del mundo y la respuesta disonante que el pensar de la carne produce, y mediante la cual frustra la pretensión totalizante de dicho Logos. Es el lugar de confrontación entre la carne y la ley, entre cuerpo y Logos.*”⁷

El mismo Nietzsche se encarga de sembrar una sombra de duda sobre la coherencia de su perspectivismo, cuando en la introducción de la Genealogía de la

³ Todas las cursivas son originales de las fuentes bibliográficas.

⁴ Norris, *op. cit.*

⁵ Schlechta K. (compilador), Frenzel I. (editor): *Friedrich Nietzsche: Werke in zwei Bänden*. München, Karl Hanser 1978.

⁶ Janz, C.P. *Nietzsche. Biographie*. (3 tomos). München, Karl Hanser Verlag 1978.

⁷ Hopenhayn, M. *Después del nihilismo*. Santiago, Editorial Andrés Bello, 2005, p. 181.

Moral se lee, a propósito de confesar la incubación de ideas del texto durante diez años: *“se refuerza mi alegre convicción, que estos pensamientos estaban en mí desde un comienzo...no son de creación espontánea, sino que provienen de una raíz común, desde una profunda presencia cada vez expresada en forma más determinada...una voluntad profunda de conocimiento?”* (Janz, p. 543).

No se trata de levantar pretensiones teóricas, necesariamente febles, desde la mirada de un practicante de la medicina y jardinero de la bioética premunido de más voluntad que idoneidad, sino de auscultar e incursionar en terrenos que son de otros, en busca algunos abonos y fertilizantes relevantes al pensamiento médico actual. Hay un atisbo de justificación en la lectura ingenua del exuberante estilo de Nietzsche, al parecer asequible a la mente inocente y que tal vez pudiese tener alguna validez frente a la pesada hermenéutica del erudito.

La biografía de Nietzsche, desplegada en tres latos tomos por el músico Curt Paul Janz, es una verdadera chismografía del filósofo y sus circunstancias de vida, en gran medida reflejadas en su nutrida correspondencia. De la obra del filósofo no se aprende gran cosa, pero mucho de su diario vivir. Abundan las cartas a su madre, a su hermana, a amistades que se acidularon -Wagner-, otras que sufrieron vaivenes -P. Rée-, y unas pocas marcadas por fidelidad -su ocasional secretario J. Kösterlitz- o por admiración -hacia el historiador J. Burckhardt-.

2.- Voluntad y cuerpo

Nietzsche es reiteradamente explícito en su filosofía con respecto al cuerpo, claramente expresada en *“Así habló Zaratustra”* (AZ), a través de una gavilla de aforismos que titula *“De los despreciadores del cuerpo.”*⁸ *“El despierto, el que sabe, dice: soy del todo cuerpo y nada fuera de eso; y el alma es sólo una palabra para un algo en el cuerpo”,* y *“Hay más razón en tu cuerpo que en tus mejores sabidurías”,* puesto que *“El cuerpo creador generó para sí el espíritu como una mano para su voluntad.”* (AZ, p. 565-566). Con lo dicho, el filósofo no puede sino rechazar a los ascetas y despreciadores del la corporalidad, y les enrostra: *“No seguiré vuestra huella, despreciadores del cuerpo. No os veo como un puente hacia el superhombre.”* Llega a plantear acaso la filosofía no sea más que una comprensión errónea del cuerpo (GS, p. 485). Reiteradamente explica *“desde la fisiología”* estados psíquicos y sucesos culturales; la *“pecaminosidad”* imputada al ser humano no es un hecho sino la interpretación de un hecho, *“cual es una desafinación⁹ fisiológica.”* Tampoco es *“el dolor del alma un hecho... sino la interpretación mal fundamentada en una mala digestión.”* El ser humano *“que no logra hacerse cargo de sus vivencias sufre de una especie de indigestión tan fisiológica como cualquier otra, tal vez incluso como consecuencia de ésta”*.¹⁰ (GM, p. 264-265).

Cuando reiteradamente vuelve sus dardos contra Wagner y su música, no la rechaza por motivos estéticos, sino porque le produce dificultad respiratoria, su pié se

⁸ Nietzsche, F. *Also sprach Zaratustra*. Ver Ref. 3.

⁹ El alemán coloquial gusta usar el término de *“Verstimmung”* para indicar un malestar gástrico o entérico, refiriéndose a una desazón o desorden - illness - más sentido que médicamente diagnosticado - disease - . Etimológicamente, proviene de *“stimmen”* = afinar.

¹⁰ La indigestión psíquica entendida como comparable y posiblemente causada por la indigestión corporal.

rebela por cuanto la obra wagneriana no incita a danzar, su cuerpo entero clama por alivio y facilitación de sus *“funciones animales”* a través de la música, todo ello faltando en el drama musical que Wagner se había propuesto cultivar. (GS, p. 518-519). Esta corporalidad tan vívidamente presentada, pierde nitidez cuando la extrapola hacia colectivos humanos. Los pueblos, escribe, sufren de tanto en tanto una sensación de inhibición fisiológica, erróneamente interpretada y remediada por la religión, cuando en realidad el decimonónico *“Weltschmerz”*, el *“pesimismo”* europeo, es producto de cruces raciales o sociales, desadaptaciones climáticas, errores dietéticos, o el malogro de la sangre por malaria, sífilis y otras *“malas enfermedades que apestan a media Alemania y preparan el terreno para el servilismo y la pequeñez de ánimo del alemán.”* (GM, p. 265-266). Todo, en suma, pasa por el cuerpo, se origina y se manifiesta en él. Lo cual parece una *tour de force* por la ingenuidad de su fisiología y por buscar un fundamento corpóreo tanto para las vivencias individuales como para grandes tendencias culturales que cree detectar en los pueblos.

Habría más, pero queda en evidencia que Nietzsche vive su corporalidad con sufrimiento físico, además de depresión, angustia, impotencia. Sus debilidades y dolores son irreductiblemente orgánicos, las molestias son visuales, estomacales, sufre de cefaleas, ataques convulsivos, molestias urinarias, falta de fuerza, que lo llevan a consultas médicas, a encamarse y a buscar refugio en el aislamiento. Más que por digestión psíquica, su cuerpo clama por redención orgánica. En diversas cartas escritas durante su crisis de 1876, expone Nietzsche su sospecha de padecer una enfermedad cerebral, recordando la muerte de su padre a la edad de 36 años a consecuencia de una encefalitis. Al comenzar el año siguiente, celebra el alivio que le significó una estada de cinco semanas en un balneario donde recibió *“duchas nasales”*, pero al mes siguiente, nuevamente muy descompensado, consulta a profesores de medicina en Basilea. En Nápoles acude a la *“excelente Facultad de Medicina”* de la Universidad napolitana acogiéndose a los cuidados del Prof. Schrön, el *“más famoso médico”*. Algunos meses después se deja prescribir medicamentos a base de bromo y sodio. Nuevamente se entrega a cuidados alopáticos cuando en 1879 un panadizo lo lleva a recurrir a la clínica para curaciones diarias.

En su desesperación solicita los escritos del fisiólogo E. Dubois-Reymond, quien había realizado investigaciones sobre electricidad animal e inspirado una terapia en base a *“electricidad atmosférica”*, cuya ineffectividad terminó por desanimar a Nietzsche por cuanto *“la medicina meteorológica aún está en su infancia”* (a Overbeck, 1881), defraudando su inicial confianza en la medicina científico-natural tan celebrada en su época.

Flagelado por episodios mórbidos invalidantes que lo postran y aíslan, y de los cuales se queja profusa y detalladamente en sus cartas, Nietzsche recurre una y otra vez a los cuidados de la medicina académica y confía en las terapias prescritas, a pesar que los alivios son parciales y pasajeros; pone sus esperanzas en dietas, cambios climáticos, paseos y abstinencias. Su biografía y patografía no dejan entrever el fundamento de sus ingenuas observaciones *“fisiológicas”*, ni las variadas acepciones de lo que es enfermedad y terapéutica que jaspean sus escritos formales. Vive los desórdenes de su cuerpo como un flagelo orgánico, sin interpretaciones psicosomáticas más allá de sentirse paralizado e impotente por sus enfermedades.

3.- Enfermedad y creatividad

Lo primero que llama la atención es que Nietzsche fue un hipocondríaco en el triple sentido del término: tendencia enfermiza a la observación de sí mismo, exageración de síntomas, y la acuciosa contabilidad de un conjunto de síntomas itinerantes –gástricos, oculares, urinarios, nerviosos, psíquicos, neurológicos– que lo inclinan a plantearse diagnósticos sombríos con los cuales salpica sus cartas sin recato alguno. Todo lo cual no es de extrañar, por cuanto la hipocondría aqueja a pacientes neuróticos, pero también a aquellos con daño cerebral orgánico, lo cual en Nietzsche se desprende de su patografía y la sospecha fundamentada que padecía de parálisis cerebral de origen luético.

De sus cartas es posible extraer las más variadas citas, desde sobrias –“*aún no me siento bien*” (a la madre, Febrero de 1880)-, observaciones mesuradas –“*El viaje ha sido muy dañino a mi salud*” (a Köselitz, Junio 1880)-, quejumbrosas –“*En Locarno me vi obligado a quedarme por tres días en el peor de los estados*” (a casa, Octubre 180)-, hasta rematar en expresiones de desesperación cuando pocos días después escribe, también a casa: “*En el intertanto me persiguió todo malestar y una confusión de ataques, accidentes e imprevisibles, que jamás he sufrido tanto.*” Un año más tarde, comenta su estado como “*sum in puncto desperationis...la muerte me atisba por la axila, todo el verano he sufrido horriblemente*” (a Overbeck, 1881), sensaciones que en carta a casa expresa como “*mi vida convertida en sufrimiento bestial.*”

Su deplorable estado subjetivo, entremezclando molestias orgánicas con depresiones, no amaina hasta comienzos de 1882 cuando Nietzsche, psíquicamente recuperado, termina de redactar su obra “*Gaya scienza*” con un texto poético, sus renovadas energías permitiéndole relatar en una carta “*En el intertanto ha estado activa en mí una energía vital y toda forma de fuerza: de este modo uso esta segunda existencia [Dasein]*” (1882). A la madre, depositaria de tantas quejas, le escribe: “*Me siento muy bien, todo avanza y me resulta*”.

La introducción a la 2ª edición de “*La gaya scienza*”, redactada en 1886, rebosa “*agradecimiento por la sanación...El agradecimiento del sanado, la fiesta popular de un espíritu liberado de una terrible presión, largamente tolerada...ahora poseído de la embriaguez de la sanación...del festejo tras largas privaciones e impotencias...la alegría de las fuerzas recuperadas.*” “*Todo el libro no es más que...la alegría de la fuerza recuperada, el renacimiento de la fe en un mañana y un pasado mañana...el sentimiento y presentimiento de cercanas aventuras, de mares reabiertos, de metas nuevamente permitidas y creídas.*” (GS, p. 483). Una lectura inquietante para quienes sostienen el nihilismo de Nietzsche, así como para la imagen de un pensador que cosecha creatividad en sus estados mórbidos.

Su espíritu solo se activa al encontrarse libre de dolores y malestares, en nada insinuando que el enfermar orgánico sea inspirador o creativo. Todo lo contrario, sus dolores y sufrimientos corpóreos lo apabullan y lo encierran: “*Salud significa para mí salir de allí*” –carta a Overbeck (1876)-. Se presenta en forma marcada lo que Laín Entralgo denomina ‘succión del cuerpo’, cuyo rasgo principal consiste en estrechar el espectro de vivencias y obstaculizar toda concentración en lo que es ajeno al enfermar.¹¹ Su confesado perspectivismo se acompaña de una fácil tendencia a la contradicción, y es posible leer en una misma, página en que hace recuerdos del año

¹¹ Kottow M. & Bustos, R. *Antropología médica*. Santiago, Ed. Mediterráneo, 2005.

1879 cuando escribiera “El caminante y su sombra”, que la enfermedad lo lleva “al punto más bajo de mi vitalidad”, viviendo “como una sombra”. Pero no hesita en evocar como, en medio de un ataque de intensa cefalea jaquecosa que duró tres días, se sintió poseedor de la “claridad par excellence de un dialéctico.” (Ecce homo, 1888).

Cuando escribe que “el dolor no nos enaltece, pero nos profundiza y estimula la voluntad de indagar con más fuerza” (GS, p. 486), no está hablando del dolor físico, aquel que lo debilita y desanima, sino de un dolor psíquico, un Weltschmerz que recuerda la angustia –desesperanza– que Kierkegaard despliega en “La enfermedad mortal”, y que será, varios decenios más tarde, el malestar del existencialismo. Algunos años más tarde vuelve a relacionar salud y creatividad, en carta a Meta von Salis: “Al parecer, con el retorno de la salud también ha aumentado mi fuerza intelectual.” Una vez más, el testimonio informal del filósofo contradice la conclusión que “su enfermedad recurrente parece compensarlo con esta adquisición con que beneficia al pensar en medio del padecimiento, y que a la larga amplía su gama cromática. (Hopenhayn, p. 188).

Esta diversa manera de entender el vínculo entre enfermedad y creatividad podría provenir de considerar que “la autonomía del sujeto como autopoiesis e incesante reinterpretación singular de sí mismo” (Hopenhayn, p. 192). La autopoiesis aparece aquí como una fuerza creativa y transformadora, modificando el concepto original de Maturana y Varela, para quienes la autopoiesis es la marca de un trascendental conservadurismo biológico, empeñado en estabilizar los componentes y procesos del ser vivo. Tienta la idea de pensar que en el superhombre nietzscheano emerge una superautopoiesis.

4.- Sentido y terapia de la enfermedad

Es efectivo que Nietzsche iterativamente, pero con desprecio, vincula sufrimiento con filosofía, ciencia y religión, disciplinas todas ellas destinadas a generar dependencias presuntamente terapéuticas, pero que en general son terapias que emanan de la mala fe por cuanto imponen verdades que no son tales. A despecho de su profunda convicción que el cuerpo es el eje central y único de la vida, refiere los sufrimientos a un estado más bien anímico, psíquico, que recuerda la desesperación de la vida estética y la angustia de la vida ética que algunos decenios antes planteara Kierkegaard. Hay dos modos de sufrir, explica Nietzsche: el sufrimiento causado por la exuberancia de la vida y aquella ocasionada por el empobrecimiento de la vida. (GS, p. 521). La primera busca solaz en un arte dionisiaco, la segunda alterna entre dos respuestas: la crispación del delirio ofrecido por el romanticismo o, a la inversa, la liberación de la quietud entregada por la religión y por la explicación lógica y fundada.

Son terapias de mala fe porque los grandes problemas no se resuelven con sistemas religiosos o científicos, el modo de abordarlos es como el baño en aguas frías: entrar rápido y salir igualmente rápido. La vida ha degenerado de plétorica a inhibida y cansada, reducida a buscar la protección para sobrevivir. El ser humano es el animal enfermo, es “el más osado y dotado de los animales, pero cuya fuerza no le da reposo por cuanto el futuro le emponzoña el presente, convirtiéndole en el animal más amenazado, el que más intensa y profundamente enferma entre todos los seres vivos enfermos.” GM, p. 258). Resuenan acá las voces de Pico de la Mirandola y de J.G

Herder, quienes ven y describen la extrema vulnerabilidad del ser humano, capaz de forjar su destino orientado hacia Dios, pero también de perderse en la animalidad.

La enfermabilidad es normal en el ser humano, pero no por ello universalmente presente, de modo que los sanos, los bien nacidos, “poderosos en cuerpo y alma” no han de contagiarse con los enfermos, deben ser separados y abstenerse de ser los médicos o los cuidadores de ellos: lo superior no ha de ser rebajado a ser herramienta de lo inferior”. “Que los enfermos no enfermen a los sanos...que los sanos sean separados de los enfermos...¿O acaso su tarea es ser los enfermeros o los médicos [de los enfermos]?...no es tarea de los sanos cuidar a los enfermos y sanarlos...”, para eso están “los médicos y los enfermeros que ellos mismos son enfermos.” (GM, p. 261). Como en los médicos del tolstoyano Ivan Illich, el afán diagnóstico se acompaña de un completo desinterés terapéutico, de una expresa negativa de ayudar al desvalido cuyo deplorable estado se ha hecho merecedor de las represiones con que los sacerdotes ascéticos lo pretenden curar.

Con gruesas pinceladas, Nietzsche sostiene que la enfermedad es de los débiles, es la fuente de lo erróneo, de la hipocresía, del fariseísmo, pero no de una filosofía como la suya. Nietzsche ve enfermedad por doquier, pero la condena, no la ensalza. Ya en “Aurora”, una obra temprana que no es acogida en la cuidada edición que Schlechta hace de los escritos nietzscheanos por considerarla incorporada en trabajos posteriores, afirma Nietzsche la ominosa vinculación entre impurezas raciales, religiosidad autoritaria y compasiva, y moralidad degenerada a moralina; son fuerzas enemigas de la vida que ve conspirando contra todo lo que enaltece la vitalidad. Brega contra las doctrinas de consuelos y compasión: “la mayor enfermedad del ser humano proviene de la lucha contra sus enfermedades, y las aparentes terapias han provocado, a la larga, empeoramiento con respecto a lo que había y que con esos tratamientos se pretendía remover.”¹² Y habla de enfermedad como un fenómeno cultural, una degeneración de los pueblos, especialmente el germano, lo cual hace difícil concordar con la interpretación según la cual la “debilidad queda revertida como singularidad del filósofo, y el modelo de filosofía que Nietzsche construye a partir de su exacerbada vulnerabilidad consiste en un pensar que hace de su cuerpo la pantalla de la cultura, una filosofía que transita desde la auto-observación (del sujeto singular) a la interpretación del sujeto colectivo” (Hopenhayn, p. 187).

Interpretar al filósofo como reconociendo en la enfermedad una fuente de experiencias y reflexiones podrá proceder de una interpretación hermenéutica de sus textos, pero no se reflejan en sus escritos informales. Queda abierta la pregunta por la legitimidad de la interpretación docta, o la posibilidad de una falta de congruencia entre el hombre y el filósofo. Al respecto, escribe su amiga Meta v. Salis, refiriéndose al año 1888 en que visitara a Nietzsche, y respondiendo a la pregunta acaso habría en su oportunidad notado signos de su inminente derrumbe mental: “Normal – anormal, son palabras altisonantes si se piensa que, tal como Nietzsche gustaba de recalcar, las personas normales no existen...”. Con ello quiere señalar que, si el filósofo fuese considerado mentalmente enfermo a fines de 1888, habría que aceptar las conclusiones de Lombroso [quien estimaba que todo genio es anómalo], que los destacados espíritus de todos los tiempos serían sospechosos.” (Janz, p. 539). Decididamente queda negado

¹² Nietzsche, F. *Aurora*. (Citado en Althaus H. *Friedrich Nietzsche, la vida de un genio en el siglo XIX*. Berlin, Ullstein 1993).

que las ideas de Nietzsche, por muy afiebradas y excesivas que parezcan, sean producto de una mente en disolución, debiendo más bien reconocerse, insiste Frau v. Salis, como fulguraciones de genialidad, confirmando así que lo intelectual no se explica simplemente desde el cuerpo.

Con el contrato social y sus “martillazos...que eliminan del mundo una increíble cuota de libertad” mediante la insuflación de la “mala conciencia”, se introduce “la mayor y más espantosa enfermedad de la cual la humanidad hasta ahora no ha curado, el sufrimiento del ser humano en el ser humano en sí.” (Citado en Janz p. 549). Aquí se encuentra un punto de inflexión en que Nietzsche claramente delimita responsabilidades terapéuticas, pues los únicos que se prestan para apoyar y cuidar a los enfermos son quienes “a su vez están enfermos”. El reino del sacerdote ascético es la soberanía sobre los sufrientes, su intervención alivia el dolor, pero “al mismo tiempo emponzoña la herida” (GM p. 262). La vida es dolor, y el asceta ofrece alivio a través de “una anestesia del dolor mediante emociones”; ante la pregunta por qué tanto sufrimiento, el sacerdote infunde odio, deseo de venganza, resentimiento hacia sí mismo, hacia la propia culpa por sufrir. Resentimiento del “enfermo” contra sí mismo, soledad, y un residuo de la instintiva voluntad de poder son canalizada por el ascetismo hacia la formación de jaurías: “Todos los enfermos, los enfermizos, buscan instintivamente, desde el deseo de desembarazarse de la apatía y de la sensación de debilidad, una organización de masas” (GM p. 269).

El >origen< de su sufrimiento ha de buscarlo el enfermo en sí mismo, en su culpa, en un trozo de pasado, ha de entender ese sufrimiento como un estado de culpabilidad. ¿Quién no oye, en esta condena, el llamado del sacerdocio médico contemporáneo a la autoresponsabilidad en salud? Y si el dolor es señal de pecado y llamado a la redención, la influencia del ascetismo logra convertir la queja contra el dolor en un ansia por más dolor, insuflando un falso sentido en los padecimientos, una espuria significación en el enfermar (GM p. 273). Premonitorio de quienes evocan significados de culpa, de reto en la enfermedad y, como lo preconiza C.S. Lewis, celebran la necesidad del dolor para acercarnos nuevamente a Dios.¹³

5.- Ascetismo y enfermedad

Bajo los regímenes terapéuticos de la religión, la enfermedad, individual y colectiva, se expande y se profundiza, y aquí el fisiólogo Nietzsche vuelve su mirada hacia el cuerpo, creyendo detectar la incorporación de estos sufrimientos en forma de ataques epilépticos, parálisis, depresiones crónicas, pero también de delirios masivos y de neurosis religiosa. En suma, el sacerdocio es tan destructivo de la salud como los ya nombrados tres grandes flagelos: el debilitamiento de la raza, el alcoholismo, la sífilis. Las diatribas contra el sacerdocio del ascetismo provienen de quien escribe a su madre en Junio 1887: “En Chur he revisado y mandado reparar mi vestimenta, ropa (camisas, calcetines, botas, etc.): de modo que ahora estoy nuevamente bien ordenado.” (Janz, p. 537).

Hay en Nietzsche un profundo deprecio por la enfermedad, por de pronto por la patología orgánica que lo hace padecer, le resta fuerza, paraliza su intelecto y lo reduce a un ser sufriente y quejumbroso que sólo ansía confiar en la medicina para sanar. Pero

¹³ Lewis, CS (1960). *El problema del dolor*. 5a. edición. Santiago, Ed. Universitaria, 1995.

en cuanto filósofo, ve Nietzsche enfermedad existencial y cultural por doquier, empeñada en erosionar la sustancia vital, emascular la voluntad, e ingenuamente receptiva a los paliativos que proclaman los ascetas. Esta enfermedad no tiene cura y Nietzsche, enemigo de la misericordia, abandona a los afectados y se dispone a celebrar a los sanos, aquellos en quienes la voluntad de poder flamea intacta.

Cuando señala que la fe y la conducción moral son solicitadas desde el enfermar de la voluntad, apunta a su reflexión sobre el ascetismo, desarrollada en “La genealogía de la moral” (1888) apenas a dos años de su colapso mental definitivo. Hay que invertir los valores, reconocer que “el único sentido de todo nuestro ser no puede ser sino que toda nuestra voluntad de verdad se entienda a sí mismo como problema.” (GM p. 287).

6.- Conclusión

Desde el discurso filosófico y en tanto se hable de “Nietzsche y la medicina”, habría que respetar las opiniones “fisiológicas” que reiteradamente presenta para explicar la enfermedad que, en individuo o sociedad, tendría raíces orgánicas pero manifestaciones psíquicas y culturales. Pareciera que el alma sufre y la cultura decae, pero en el fondo no se trata sino de indigestiones del todo similares, o posiblemente debidas, a deficiencias orgánicas vestidas de desórdenes en lo conceptual e inmaterial. Nietzsche mezcla vivencias, intuiciones, desplazamientos categoriales entre materia significada y símbolo significante, para diagnosticar lo patológico, pero también sus opiniones sobre lo terapéutico son inconsistentes. En su momento celebra a filosofía, poesía y música para aquietar las turbulencias profundas cuya conexión con el cuerpo es confusa, en otros critica las terapias paliativas de la religión y la ineficacia de la medicina, para terminar por desconocer toda responsabilidad de sacar a los enfermos de su miseria.

Utilizando conceptos que en su tiempo no estaban disponibles, ya que por primera vez aparece en los escritos de Merleau-Ponty (1947), se deduce que el cuerpo vivo de Nietzsche sufre desórdenes que el cuerpo vivido –la vivencia subjetiva de cuerpo y enfermedad- enfatiza y por momentos aumenta. No es que extrapole de su enfermedad orgánica para diagnosticar una cultura enfermiza, más bien vive su enfermedad en términos tanto de sufrimiento individual como de modelo patogénico para la sociedad de su tiempo.

Más de un siglo después de Nietzsche, se reconoce que biología y medicina son nutrientes fundamentales del pensamiento filosófico.^{14,15} Para la medicina y para la bioética, la perspectiva filosófica –Nietzsche y la medicina-, parece invertirse, para habla de “la medicina y Nietzsche”, en busca conceptos nietzscheanos cuya vigencia conceptual reclama una ponderación desde la práctica médica y la reflexión bioética: ¿en qué medida es relevante para la biomedicina contemporánea el pensamiento nietzscheano? Su discurso nace de un ser humano desvalido, mas provisto de un enérgico intelecto iconoclasta que todo lo disecciona con precisión. Entremezcla el filósofo disfunción corporal y degradación cultural, es incongruente en su entrega personal a la medicina alopática de su tiempo frente a sus grandilocuentes trazados “fisiológicos” y

¹⁴ Toulmin, S. *How medicine saved the life of ethics. Perspectives in Biology and Medicine.* 1982; 25: 740.

¹⁵ Kottow M. *Fundamentos médicos del filosofar.* Cuadernos de la Universidad de Chile, 1989; 8:17-32.

“terapéuticos”, escorzando lo que él diagnostica como enfermedad cultural, y propiciando una actitud que la medicina jamás tendrá: abandonar a los enfermos, ceder al temor de contagio e incitar a los sanos a desvincularse de toda responsabilidad por los que sufren.

Al menos desde “Némesis médica (I. Illich, 1976) la apabullara de críticas, ha sido la medicina occidental contemporánea motivo reprobaciones y rechazos, pero sus insuficiencias y deficiencias más bien requieren la mano correctora de la bioética, que la demolición nietzscheana a martillazos. Medicina y bioética se resisten a concederle sentido al enfermar y al proceso de muerte, lo cual enfáticamente no excluye que el sufriente y su entorno, el moribundo y sus allegados, encuentren significaciones existenciales, religiosas o racionales a sus padecimientos. Sería inconsistente, no obstante, que los esfuerzos terapéuticos se acompañaran de una dotación de sentido a aquello que se busca eliminar o paliar. Nietzsche, con una vida plagada de desórdenes corpóreos, siempre buscó alivio de sus padecimientos, a los cuales no asignaba sentido ni estímulo creativo. Sus diagnósticos fisiológicos de degeneración cultural en tanto enfermedad, son más entendibles como metáforas. El enfermizo y enfermo F. Nietzsche, con su estilo “delirante” (Hopenhayn), y su razón al borde del colapso, cabalga triunfante hacia un superhombre que no supera los males del mundo, simplemente los desprecia e ignora.