



## *Ars vivendi* y terapéutica en Nietzsche: Algunos aportes para una filosofía de la medicina

Diana Aurenque Stephan<sup>1</sup>

Recibido: 11 de mayo de 2021 / Aceptado: 1 de julio de 2021

**Resumen.** Friedrich Nietzsche se ha convertido en uno de los exponentes más influyentes y conocidos de la filosofía. Y si bien muchos de sus conceptos fundamentales son cada vez mejor comprendidos y comentados, el mundo hispanohablante conoce menos de su filosofía terapéutica. Así, este artículo tiene por objetivo contribuir a enriquecer la lista de trabajos que han permitido redescubrir a Nietzsche no solo como un filósofo del *ars vivendi*, sino muy particularmente *de la medicina*. En especial me detendré a interpretar algunos de los planteamientos más fructíferos en su pensar para debates contemporáneos en filosofía de la medicina.

**Palabras clave:** Friedrich Nietzsche; filosofía de la medicina; *ars vivendi*; “cuerpo superior”; “cuerpo sano”; terapéutica.

### [en] *Ars vivendi* and therapeutics in Nietzsche: Some contributions for a philosophy of medicine

**Abstract.** Friedrich Nietzsche has become one of the most influential and well-known exponents of philosophy. However while many of its fundamental concepts are increasingly understood and discussed, the Spanish-speaking world knows less about its therapeutic philosophy. Thus, this article aims to contribute to enriching the list of works that have allowed Nietzsche to be rediscovered not only as a philosopher of *ars vivendi*, but very particularly as a philosopher of medicine. Specially, I will try to interpret some of the most fruitful approaches in his thinking for contemporary debates in the philosophy of medicine.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche; philosophy of medicine; *ars vivendi*; “upper body”; “healthy body”; therapeutics.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. ¿Qué significa filosofía de la medicina?; 3. *Ars vivendi* y terapéutica; 4. Aportes: Un “cuerpo superior”; 5. Cuerpo enfermo y “cuerpo sano”; 6. “Cuerpo superior” y el “sí mismo”; 7. Conclusiones: Las claves terapéuticas; 8. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Aurenque Stephan, D. (2023): “*Ars vivendi* y terapéutica en Nietzsche: Algunos aportes para una filosofía de la medicina”, en *Revista de Filosofía* 48 (1), 165-183.

<sup>1</sup> Universidad de Santiago de Chile  
diana.aurenque@usach.cl

## 1. Introducción

Friedrich Nietzsche (1844-1900) es sin duda alguna uno de los filósofos más conocidos tanto en la academia como fuera de ella. Sin embargo, la enorme popularidad de la que goza Nietzsche representa un caso bastante peculiar en la historia de la filosofía. Pues debe recordarse que Nietzsche no comenzó su carrera académica como filósofo, sino más bien como filólogo – de lo que es fruto que a los 24 años obtuviera la cátedra de Profesor de Filología en Basilea, Suiza. Más aún, quienquiera que lea incluso con ligereza alguno de sus textos o cartas, no deja de advertir la hostilidad con la que Nietzsche arremete contra la filosofía y sus representantes. En efecto, Nietzsche no se considera a sí mismo un filósofo, no al menos en los términos que él adscribe a la tradición. Precisamente por sus ataques contra la reflexión especulativa y por su afán incansable por reivindicar la relación de la filosofía con la vida individual de cada uno, le dará un nuevo fundamento a la filosofía. Nietzsche, quien a comienzos del siglo XX era llamado despectivamente el “filósofo artista”<sup>2</sup> o de quien cuya obra fue tergiversada y utilizada por la ideología NS durante el Tercer Reich, al menos desde la última década ha sido redescubierto como un pensador de la pluralidad y de la vida.

En este sentido, las páginas sucesivas tienen por objetivo contribuir a enriquecer la lista de trabajos que han permitido redescubrir a Nietzsche no solo como un filósofo del *ars vivendi*<sup>3</sup>, sino muy particularmente como *filósofo de la medicina*.<sup>4</sup> Como veremos, pese a que los orígenes disciplinares de la filosofía de la medicina se remontan a los años 1970s, ello no significa que antes de esa fecha no encontremos reflexiones, conceptos y teorías propiamente filosóficas sobre medicina.

En este trabajo no podremos dedicarnos a abordar *in extenso* su pensar sobre las “innumerables saludes del cuerpo”.<sup>5</sup> Se trata más bien, de destacar algunos de los asuntos fundamentales de la dimensión *terapéutica* que posee su filosofar. En efecto, debido a sus múltiples enfermedades y pesares, Nietzsche trata y se informa sobre medicina por la necesidad implacable de encontrar su propia cura y mejoría.<sup>6</sup> La filosofía de Nietzsche se convierte así en respuesta curativa ante la imposibilidad de tratamientos concretos que ofrecía la medicina fisiológica del siglo XIX.<sup>7</sup> En este trabajo, luego de acotar el significado de lo que se entiende hoy por filosofía de la medicina, expondré brevemente, pero de forma sistemática, el pensar nietzscheano como un *ars vivendi*. En especial me detendré a interpretar algunos de los planteamientos, a mi juicio, más fructíferos en su pensar para debates contemporáneos en filosofía de la medicina. Muy particularmente, expondré el rendimiento terapéutico de los conceptos de “cuerpo superior” y “cuerpo sano”, en la medida de que ambos permiten tener una visión más amplia del cuerpo acorde a nuestros tiempos –y coincidentes, como se concluirá, con posturas de los *gender-studies* y de los *disability-studies*.

<sup>2</sup> Vuarnet (1976).

<sup>3</sup> cf. Gödde, Loukidelis, Zirfas, (2016)

<sup>4</sup> En esta línea: Aurenque, (2018c); Rubinstein (2016); Schipperges (1975).

<sup>5</sup> Nietzsche (2014c), 800.

<sup>6</sup> Cf. Volz (1999)

<sup>7</sup> Cf. Aurenque, (2018)

## 2. ¿Qué significa filosofía de la medicina?

Si bien el término “filosofía de la medicina” parece ser utilizado cada vez con mayor frecuencia y en diversos debates filosóficos, médicos y también bioéticos, su definición no es sencilla. Entre los expertos existen interpretaciones divergentes sobre su significado específico. Es más, incluso la existencia misma de un área propia denominada “filosofía de la medicina” ha sido puesta en duda.<sup>8</sup> En este sentido, tampoco es sencillo determinar su inicio.

Ciertamente su origen, en tanto problema epistémico, puede situarse en la antigüedad.<sup>9</sup> Sin embargo, en cuanto disciplina filosófica institucionalizada, ésta debe situarse a partir de mediados de los 1970s, con la realización del primer simposio interdisciplinario de filosofía de la medicina en Galveston, Texas.<sup>10</sup> Desde ahí en adelante comienzan a ser fundadas revistas especializadas, aún vigentes, como el *Journal of Medicine and Philosophy* (cuyo editor fundador fue Edmund Pellegrino 1976); el *Theoretical Medicine and Bioethics* (antes llamado *MetaMed*, fundado en 1977 por Kazem Sadegh-Zadeh) y el *Medicine, Health Care and Philosophy* (1998, fundado por la European Society for Philosophy of Medicine)<sup>11</sup>. En consecuencia, podemos decir que la filosofía de la medicina si bien como campo epistémico puede asociarse al inicio mismo de la medicina y a su reflexionar sobre su praxis y alcance, el inicio formal se asocia a su institucionalización académica. Ello también la vincula a la filosofía de las ciencias, particularmente, e incluso para algunos constituye, “obviamente una parte” de ella,<sup>12</sup> sin por ello, sin embargo, reducirse a entender y explicar la medicina exclusivamente como ciencia.

Ahora bien, ¿qué debemos entender como “filosofía de la medicina”? Diversos autores se han ocupado de especificar su significado y en desentrañar su posible relación. Pues no se trata de una mera yuxtaposición entre ambas disciplinas. También se ha tenido cuidado de no confundir la aplicación de la filosofía a la medicina como constituyente de una filosofía de la medicina. Evidentemente, tanto la medicina como la filosofía constituyen teorías y prácticas autónomas, con objetos, métodos, contextos y propósitos propios; sin embargo, ellas pueden confluír en algunos de ellos. La medicina y la filosofía pueden, por ejemplo, tener temas comunes como la salud, el cuerpo o la muerte, pero sus perspectivas y formas de abordar a dichos conceptos o fenómenos son muy distintos. Adicionalmente, cabe también distinguir a la filosofía de la medicina de la bioética. Pues, pese a que la bioética constituye un área en el que la filosofía juega un rol importante –ésta última tampoco debe ser confundida con la bioética. La definición de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* me parece aquí importante de mencionar para acercarnos al significado de esta disciplina:

La filosofía de la medicina es un campo que busca explorar asuntos fundamentales en teoría, investigación y práctica de las ciencias de la salud, en particular, asuntos metafísicos y epistemológicos.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Caplan (1992); Engelhardt (1977); Engelhardt /Erde (1978); Pellegrino ED (1976); (1986a); (1986b); Potter (1991)

<sup>9</sup> Reiss/Ankeny (2016)

<sup>10</sup> Schramme (2017), 7.

<sup>11</sup> Schramme (2017), 7.

<sup>12</sup> Schramme (2017), 5.

<sup>13</sup> Reiss/Ankeny (2016). Traducción de D.A.

Ahora bien, pese a que en general se trata de una definición que se acerca a la particularidad de la filosofía de la medicina, quizás es demasiado limitada en cuanto menciona a las “ciencias de la salud”. Pues, un primer asunto que asumiría esta definición sería que la medicina se refiere a una ciencia; asunto que ha sido problematizado ya por diversos médicos y filósofos –recordemos que desde antaño se le llama una *ars medica*, una técnica médica.<sup>14</sup> Con todo, la medicina tiene una “posición especial” dentro de las técnicas, como reconoce Hans Jonas, porque la técnica curativa “no produce la mejora, sino restituye un estado” natural.<sup>15</sup>

En efecto, la medicina, como explica Schramme en su texto titulado *Philosophy of medicine and bioethics*, constituye una “práctica normativa” –Wieland la llamara abiertamente una “disciplina práctica”<sup>16</sup>– en tanto ella busca en primera instancia “el bien de los pacientes”. Ello implica que, incluso siendo ciencia, la medicina no se identifica con ser un saber en primer lugar empírico.<sup>17</sup> Con todo, como indica Schramme, tampoco esto implica que al modo de la bioética, la filosofía de la medicina busque o intente ofrecer una orientación ética. La definición de Schramme permite acercarnos más a la disciplina:

Philosophy of medicine is distinctive in focusing on conceptual, methodological, axiological, epistemological, metaphysical, and other philosophical issues regarding medicine from a theoretical point of view, i. e., in order to analyze, understand, or explain aspects of the theory and practice of medicine. Bioethics, in contrast, discusses normative problems in medicine from a practical point of view, i.e., in order to provide guidance as to how people should act.<sup>18</sup>

La filosofía de la medicina, a diferencia de la bioética, tiene un propósito propio y no busca necesariamente “resolver un problema práctico”, sino más bien “entender y evaluar aspectos normativos de la medicina”.<sup>19</sup> En ese sentido y tras lo hasta aquí expuesto, veremos que la filosofía de Nietzsche como *ars vivendi*, implica una terapéutica que nos presenta reflexiones con una actualidad y relevancia sin igual, para el cultivo de una filosofía de la medicina.

### 3. *Ars vivendi* y terapéutica

Desde hace ya varios años, se ha comenzado a situar el pensar de Nietzsche en la tradición de la filosofía como *ars vivendi* –tradición representada por pensadores del mundo antiguo como Sócrates, Platón, Séneca o Epicuro, u otros más modernos como Schopenhauer o Kierkegaard. Nietzsche actúa como un “médico filosófico”, y se pregunta, como indica Gödde et al.<sup>20</sup>, por aquello que sea “favorable o dañino” para el individuo y la cultura:

<sup>14</sup> Schramme (2017); Wiesing, (1995)

<sup>15</sup> Jonas, (1987), p. 146.

<sup>16</sup> Wieland, (2004), p. 24.

<sup>17</sup> Schramme, (2017), p. 3.

<sup>18</sup> Schramme (2017), p. 4.

<sup>19</sup> Schramme (2017), p. 4.

<sup>20</sup> Gödde/ Loukidelis/ Zirfas, (2016), p. VII.

Nietzsche buscaba probar(se), que con ayuda de la filosofía, se podía cambiar la vida, afrontar dolores y ganar ganas de vivir. Él se imaginaba la meta de una “salud más elevada”.<sup>21</sup>

En efecto, ya el joven Nietzsche, parece entender al filósofo como un médico. El filósofo posee entonces un rol, según pensaría Nietzsche, de diagnosticador y terapeuta de “problemas culturales, racionales y emocionales”.<sup>22</sup> Ahora bien, debido al profundo espíritu materialista de la filosofía de Nietzsche, se comprende su feroz crítica a la filosofía especulativa, la metafísica, así como a sus dos vertientes, la moral y la religión judeo-cristiana. El materialismo filosófico de Nietzsche se desarrolla, en gran medida, como una reflexión epistemológica profunda sobre la naturaleza de los organismos, muy especialmente del ser humano. Y éste será pensando como individuo, pero también desde la cultura. Como característica particular de la meditación nietzscheana, sin embargo, radica justamente la obligación de llevar a cabo dicho análisis considerando el punto de vista evolutivo y los conocimientos científicos-fisiológicos de su tiempo.<sup>23</sup> Así, lo interesante en este respecto consiste en atestiguar que Nietzsche se mueve por tierras difíciles para la filosofía. Pues, por un lado, rechaza de principio cualquier tipo de reduccionismo biologista que afirme una relación causal entre la conducta de un individuo y alguna estructura fisiológica localizable en el cuerpo; mas, por otro lado, Nietzsche sí está convencido de que *cada* organismo, sea un ser humano<sup>24</sup>, un animal o una planta<sup>25</sup>, en tanto organismos vivos están sujetos a condicionantes naturales específicos, que van más allá de los dominios de la conciencia o la autodeterminación.

Nietzsche distingue tempranamente entre culturas “sanas” y culturas “enfermas”. Mas el lenguaje no debe confundir. Pues pese a que en *El Origen de la tragedia* aparece una serie de metáforas médicas, será recién el período intermedio –fase fisiológica– donde Nietzsche no solo utilizará expresiones médicas, sino que además desarrollará su filosofía como una alternativa, una *terapéutica* médica. Pero ¿por qué se orienta Nietzsche a la medicina? ¿Qué tienen en común filosofía, terapéutica y medicina para él? Esto al menos por dos razones. En primer lugar, y dado que para Nietzsche la filosofía solo tiene sentido como una filosofía materialista, pero además centrada en el individuo, es probable que haya reconocido una orientación similar en la medicina. Pues la medicina ciertamente solo tiene sentido en la concreción y cumplimiento práctico de la vida humana. En efecto, años tras la muerte de Nietzsche, el notable médico y filósofo de la medicina Wolfgang Wieland, ratificará lo anterior y sostendrá contra la visión técnica y científicista de la medicina, que en primera instancia ella es “ciencia práctica”<sup>26</sup>. La medicina como “ciencia práctica”, siguiendo la nomenclatura aristotélica, pone en conjunción esta disciplina con otras tales como la ética y la política, pues éstas tienen que ver con saberes y juicios de corte normativo, propio del mundo de la acción humana. Nietzsche, mucho antes de conocer esta teoría, parece reconocer que tanto la medicina como la filosofía tienen el mismo objeto temático: la vida humana individual y concreta. En ese sentido, ambas consisten, para Nietzsche, en ser *ars vivendi*.

<sup>21</sup> Gódde/ Loukidelis/ Zirfas, (2016), p. VII. (traducción DA)

<sup>22</sup> Gódde/ Loukidelis/ Zirfas, (2016), p. 7.

<sup>23</sup> Cf. En detalle: Aurenque, (2018c).

<sup>24</sup> Aurenque, (2018a).

<sup>25</sup> Lemm, (2010), (2015).

<sup>26</sup> Wieland, (2004), p. 12.

Y en segundo lugar, la filosofía de Nietzsche se puede legítimamente comprender como una *ars vivendi* precisamente en cuanto ambas comparten una misma intuición algo pesimista sobre la vida; a saber, que ella en mayor o menor medida se relaciona con un sufrimiento. Según Gödde et al. las “artes del vivir (*Lebenskünste*) son implícita o explícitamente reacciones a experiencias de sufrimiento”, que obligan a “torcer” una “carencia vital”.<sup>27</sup> En gran medida, la filosofía de Nietzsche se relaciona precisamente con una narrativa, como veremos, que busca no solo darle un sentido a la vida, sino más bien, a resignificar incluso cada uno de los dolores o sufrimientos que la acompañan.

Vemos, pues, que la filosofía como *ars vivendi* aquí se entiende en sentido literal: Para Nietzsche la filosofía consiste, ante todo, en contribuir al *arte de vivir*. Siguiendo una larga tradición que va desde Sócrates, pasa por los estoicos y continúa en el mismo Kant, la filosofía como *ars vivendi* tiene por objeto proporcionar mecanismos, argumentos, fundamentos y/o reglas para el buen vivir. Nietzsche se adhiere a una tradición según la que, la filosofía ofrece directrices fundamentales para la orientación de una “vida buena” (respetando obviamente una pluralidad de visiones que se puedan entender contenida en ella). Bajo esta perspectiva, el lugar de la filosofía no se encuentra verdaderamente en la protección de las aulas o de la academia. Para Nietzsche, el lugar de la filosofía es siempre y de suyo, *la propia vida*. En este sentido, la filosofía como *ars vivendi*, como arte del buen vivir, deviene en una filosofía que es a la vez una filosofía del *auto-cuidado*. Precisamente en dicho aspecto limita con la medicina.

La medicina desde sus orígenes ha sido también un *ars medica*, un arte médico, que se desarrolla por medio de la dietética. El arte de vivir de la dietética médica de los antiguos enseñaba al ser humano a preocuparse de sí y de su salud, de responsabilizarse por su bienestar. En el aforismo *Vivir, en lo posible, sin médico* nos dice Nietzsche sobre la relación entre salud y responsabilidad: “Tiendo a pensar que un enfermo es más descuidado cuando tiene médico que cuando se ocupa él mismo de su salud.”<sup>28</sup> Cada uno debería ser responsable de sí mismo y no depositar el autocuidado en los consejos de un tercero. De modo similar, Nietzsche piensa que la filosofía en tanto *ars vivendi*, contribuye a que el ser humano asuma su propio cuidado para así, logrado un mejor autoconocimiento, pueda llegar a ser, lo que se es. El imperativo pindárico del “¡vuélvete lo que eres!”, se muestra como una exigencia nietzscheana indudable, y como una “instrucción para experimentar con uno mismo” (*Anleitung zum Selbstexperiment*).<sup>29</sup> Experimentar significa ejercitar, probar y en cierta forma crear diversas formas de ser, instancias de descubrir y afirmar no solo aquello que uno es, sino que *debe* ser. Convertirse en lo que uno es, deviene a través de un proceso activo y auto-creador.

Sin duda, en el momento en que la filosofía (como *ars vivendi*) es vinculada a la medicina (como *ars medica*) resulta evidente que su relación ocurre mediante el arte y la técnica. Precisamente ya desde su etapa temprana, Nietzsche está convencido de la funcionalidad artístico-existencial de la filosofía: “El producto del filósofo es su vida (antes que sus obras). Esta es su obra de arte.”<sup>30</sup> Como nos recuerda

<sup>27</sup> Gödde/ Loukidelis/ Zirfas, (2016), p. 7.

<sup>28</sup> Nietzsche, (2014b), p. 629.

<sup>29</sup> Jaspers (2016), p. 46.

<sup>30</sup> Nietzsche, (2010), p. 545.

Heidegger (quien a su vez sigue muy de cerca a Aristóteles) no debemos olvidar que para los griegos la *techné* designaba tanto los aparatos técnicos como también las obras de las bellas artes. Evidentemente, entre un instrumento y una obra de arte hay, también con Heidegger, un “mundo” de por medio; sin embargo, ambos objetos son posibles solo si se cuentan con la experticia del técnico/artista, así como con los materiales apropiados.<sup>31</sup> Por su parte, la filosofía se transforma en un arte de vivir cuando pregunta por las posibilidades y límites de la existencia, particularmente, de una existencia soberana. En ello, la filosofía no necesita de reglas fijas como las instrucciones de un saber técnico y/o artístico, sino que le bastan las normas de un método filosófico. Precisamente la filosofía de Nietzsche en tanto arte para el vivir no instaura cánones o reglas que orienten la existencia, tampoco determina el contenido que debería motivar su normatividad. Muy por el contrario, nos ofrece una *estructura formal* desde la cual podemos evaluar y determinar las normas desde nuestra propia singularidad, darle un sentido, reafirmando, en consecuencia, lo que somos. En efecto, la filosofía entendida como una actividad artístico-técnica, es decir un arte vinculado a la vida misma y a cómo ésta debe desarrollarse, como nos dice Günther Figal, “no crea mundo ni vida, pero les da a ambas un *sentido*.”<sup>32</sup>

Otro aspecto que permite comprender la relación fundamental entre filosofía y medicina para Nietzsche radica precisamente en la *dimensión trágica* de la vida. O como decíamos antes, precisamente la consideración nietzscheana de la vida como algo relacionado al sufrimiento y a la crisis, permite entender a su filosofía como una *ars vivendi* terapéutica. Nietzsche concibe la existencia humana como una ocasión profundamente trágica, es decir, atravesada por una falta de sentido radical que solo es posible de superar por medio de un rendimiento artístico. En efecto, ambas, medicina y filosofía, parecen tener su origen a partir de situaciones de crisis: La medicina surge como necesidad ante la enfermedad, la filosofía ante la tragedia que es la vida. Así, la filosofía de Nietzsche es siempre una *ars vivendi*, una técnica terapéutica, para sobrellevar la vida en sus diversas crisis y situaciones de infelicidad. De hecho, la palabra “crisis” probablemente fue tomada desde la filosofía y la poesía de la medicina.<sup>33</sup> Así, ambas disciplinas surgen desde la necesidad y la carencia. En la medida en que falta el sentido, se activa la reflexión filosófica; del mismo modo, si se siente malestar y/o dolor, se busca el consejo del médico. Aquel anhelo terapéutico por la mejoría, tan propio de la medicina, caracteriza fundamentalmente a la filosofía de Nietzsche. El arte de vivir de la medicina tal como el arte de vivir de su filosofía coinciden en tener una función profundamente *terapéutica*.<sup>34</sup>

Mediante la comprensión de la propia vida como una obra de arte, la existencia adquiere un sentido, y el individuo pasa a ser el constructor de sí mismo. En *Humano demasiado humano* advierte: “¡Ah, hay que superar mucho aburrimiento, es necesario mucho sudor, antes de hallar los propios colores, el propio pincel, la propia tela –Y ni siquiera entonces uno es maestro en el propio arte de vivir pero al menos es dueño del propio taller”<sup>35</sup>

Para Nietzsche, vivir significa entonces *ser artista de sí mismo*, forjar la propia existencia como una obra de arte, dándole un sentido que no ha sido dado por

<sup>31</sup> Aurenque, (2018b); (2012).

<sup>32</sup> Figal, (2012), p. 245.

<sup>33</sup> Schönplug, (1976), p. 1240-1241.

<sup>34</sup> Gerhardt, (2006<sup>4</sup>), p. 89.

<sup>35</sup> Nietzsche, (2014a), p. 444-445.

naturaleza, sino que es asignado, es decir, *afirmado* por uno mismo –incluso de un sentido, que pueda llevar a la propia aniquilación. No obstante, aquella donación no trata de una mera asignación arbitraria o voluntariosa. *Quod natura non dat*, diría Nietzsche, no se puede forzar por voluntad. Así, pues, la donación/transformación de sentido que cada uno debe dar a la propia existencia va necesariamente de la mano de un autoconocimiento experimental previo, que permita el reconocimiento de posibilidades y talentos auténticos, fortalezas, debilidades y fuerzas vitales primordiales de las cuales entramar y fortificar la existencia.

Como vemos, la noción de donación de sentido y de autoafirmación de la existencia, no se funda en una noción voluntarista de la acción humana. En realidad, el planteamiento de Nietzsche es mucho más modesto, pues surge de la convicción de que todos los objetivos o metas humanas, incluso nuestras orientaciones de vida más importantes son resultado de nuestro cuerpo (*Leib*). De hecho, Nietzsche será taxativo y nos dirá, como veremos más adelante, que todas nuestras valoraciones, normas morales o metafísicas no son más que *interpretaciones* de nuestro cuerpo, no son más que sus “síntomas”:

El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual va terriblemente lejos, - y con mucha frecuencia me he preguntado si, tomada en general, la filosofía no ha sido hasta ahora sólo una interpretación del cuerpo, una (sic!) *malentendido del cuerpo*.<sup>36</sup>

La medicina y la filosofía, ambas como *ars* particulares, tienen por objeto generar una praxis determinada. Para Nietzsche, la filosofía en cuanto *ars vivendi* tiene por fin contribuir a darle un “estilo” propio a la existencia:

“Dar estilo” al propio carácter – un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. Se añade en un lado una gran masa de segunda naturaleza, se quita en otro un fragmento de naturaleza primera: - ambas cosas con un prolongado ejercicio y un trabajo cotidiano.<sup>37</sup>

Esto quiere decir que si bien, de acuerdo con Nietzsche, todos los seres humanos en tanto partícipes de la especie *homo sapiens* podríamos decir que tenemos más o menos el mismo cuerpo, justamente, eso común y homologable es una especie de primera naturaleza, aún no apropiada ni distintiva de nuestro carácter, personalidad, o utilizando la expresión de Nietzsche, “estilo”. Por su parte, la medicina como *ars* tiene por fin, en el caso curativo, de restituir la salud o bien, en el caso preventivo-dietético, de evitar que la enfermedad aparezca. En efecto, en la concepción nietzscheana de la apropiación del ser humano de sí, lo que es equivalente a la creación de su propio estilo, reposa un modo poético, es decir, artístico-técnico. Así, Nietzsche no se interesa por el arte en tanto manifestación romántica, sino en su relación con la *physis* griega y por eso incitará a una “(v)uelta al concepto *griego*:

<sup>36</sup> Nietzsche, (2014c), p. 719. Cf. Ebeling, (2008), p. 237.

<sup>37</sup> Nietzsche, (2014c), p. 834.



arte como *physis*<sup>38</sup>. Su filosofía artística, o lo que es lo mismo, su filosofía como arte de vivir, busca incorporar la fuerzas e impulsos vitales fundamentales en la existencia humana, y particularmente afirmar su importancia para la creación del propio estilo. Nietzsche, como vemos, entiende la vida bajo la óptima del artista y, de modo análogo, entiende el arte desde la vida.

En este sentido, el filósofo es también quien domina el arte de vivir. Estos corresponden a los “hombres superiores”, como dirá en la *Gaya ciencia*, que gozan de más y mejores capacidades, y que permiten al filósofo percibir más y mejor la realidad. Ellos son quienes “por ver y oír indeciblemente más y por ver y oír pensando”.<sup>39</sup> Lo interesante de esta caracterización radica en la convicción de que los verdaderos filósofos, contrario a la tradición, experimentan su medio de forma más intensa, viven su mundo circundante desde una vivencia rica y en la abundancia del mundo y de sus diversas formas de ser percibido. El filósofo, pues, no se caracteriza por poseer una capacidad racional contemplativa especial, sino más bien un talento sin igual para percibir, sentir el mundo activamente. Así nos dirá que el filósofo es “él mismo el auténtico poeta de la vida y quien la prolonga poéticamente”.<sup>40</sup>

El filósofo artista, es decir, potencialmente cada uno de nosotros, debe entonces ser capaz de vincular la teoría con la práctica:

En otro tiempo los filósofos tenían miedo de los sentidos: nosotros - ¿hemos desaprendido quizás demasiado ese miedo? Hoy nosotros, hombres del presente y del futuro en filosofía, somos todos sensualistas, *no* en cuanto a la teoría sino en cuanto a la *praxis*, a la práctica...<sup>41</sup>

En ese sentido, Nietzsche intenta relevar una forma de vida en la que ocurre un tipo particular de acción. Se trata de una actividad creadora, constructora, en cierto sentido, técnica:

Nosotros, los pensantes-sientientes, somos los que *hacemos* real y continuamente algo que aún no existe: todo el mundo, en terno crecimiento, de estimaciones, colores, pesos, perspectivas, escalas, afirmaciones y negaciones.<sup>42</sup>

Quienes viven de esa forma que es a la vez filosófica, artística y técnica, son llamados “hombres superiores”, precisamente porque le dan un valor y un sentido al mundo:

Lo que en el mundo actual tiene *valor* no lo tiene en sí, por su naturaleza –la naturaleza carece siempre de valor: –sin que en un momento se le ha dado, donado un valor, ¡y hemos sido *nosotros* los dadores, los donantes! Sólo nosotros hemos creado el mundo *que incumbe en algo al hombre!*<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Nietzsche, (2010), p. 407.

<sup>39</sup> Nietzsche, (2014c), p. 839.

<sup>40</sup> Nietzsche, (2014c), p. 840.

<sup>41</sup> Nietzsche, (2014c), p. 886.

<sup>42</sup> Nietzsche, (2014c), p. 840.

<sup>43</sup> Nietzsche, (2014c), p. 840.

En este punto, se observa que Nietzsche rehabilita de forma fundamental la relación de la filosofía con la praxis. De este ímpetu se sigue que el filósofo pone en el centro de sus meditaciones una serie de actividades y fenómenos comunes de la vida humana que, sin embargo, escasamente fueron tratados por la filosofía tradicional. La filosofía, no es pues actividad teórica, sino una actividad enlazada siempre a un sujeto encarnado. Su filosofía corresponde por ello a una filosofía de la vida, a una filosofía fisiológica.<sup>44</sup>

Muy por el contrario, y siguiendo su propia convicción, Nietzsche le concede a su filosofía la posibilidad de practicar una dietética fundada en la fisiología. En *Ecce homo* Nietzsche expone su pensar como doctrina dietética de forma paradigmática. Aquellos aspectos dietéticos, los denomina Nietzsche las “nimiedades” olvidadas por la metafísica, la realidad del ser humano que vive y enferma, come y muere:

[E]stas nimiedades – alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo – son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta la fecha se ha considerado importante.<sup>45</sup>

Contrario a la metafísica tradicional Nietzsche dirá que la filosofía debe atender a aquellas “nimiedades” propias de la dietética: La alimentación, al lugar donde se habita, y el clima y el descanso. Como es conocido, el mismo Nietzsche siguió indicaciones dietéticas en lo que respecta a la búsqueda del clima y de la comida apropiada (según Nietzsche la comida del Piamonte es la mejor de todas<sup>46</sup>). La importancia que le da Nietzsche en toda su obra a la geografía no es por tanto solo como demostración de una “geofilosofía” (*Geophilosophie*),<sup>47</sup> sino que es ante todo parte de su dietética. En *Ecce homo*, que es una suerte de biografía filosófica de Nietzsche, nos dirá explícitamente que, tras dejar su puesto de profesor en Basilea, él no se dedica a la filosofía, sino a la medicina:

(U)na sed verdaderamente abrasadora se apoderó de mí: desde entonces no he cultivado de hecho otra cosa que fisiología, medicina y ciencias naturales – ni siquiera he vuelto a estudios propiamente históricos más que cuando la *tarea* me ha forzado de modo imperioso a ello.<sup>48</sup>

#### 4. Aportes: Un “cuerpo superior”

El significado de la salud, de acuerdo con el planteamiento individual de Nietzsche, tiene directa relación con las exigencias particulares que el propio cuerpo le hace a un individuo. Desde ahí que la teoría de la salud en sentido nietzscheano se oriente también a (su) práctica filosófica. Para comprender esto mejor se debe precisar en algunos elementos centrales de la “filosofía del cuerpo” nietzscheana.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Cf. Ebeling, (2008): p. 236.

<sup>45</sup> Nietzsche, (2016d), p. 807.

<sup>46</sup> Nietzsche, (2016d), p. 798.

<sup>47</sup> Cf. Günzel, (2001).

<sup>48</sup> Nietzsche, (2016d), p. 827.

<sup>49</sup> Cf. Schipperges, H. (1975).

El cuerpo (*der Leib*), según Nietzsche, no existe de forma generalizada. Cada uno es un cuerpo, mejor dicho, *su* propio cuerpo. A su vez, el cuerpo de cada cual –en tanto cuerpo de un ser vivo y no mera res extensa–, si bien tiene siempre un correlato fisiológico incuestionable, sería un error entender este componente orgánico bajo un esquema biológico reduccionista. Nietzsche defiende una visión de la corporalidad mucho más integral que la tradición cartesiana y que en algunos aspectos se acerca a planteamientos más contemporáneos de la llamada “embodied cognition”.<sup>50</sup> Tanto Nietzsche como defensores de la “cognición encarnada” coinciden en sostener que el desarrollo de capacidades y habilidades cognitivas, teóricas y/o simbólicas tiene como común origen un fundamento corporal físico-biológico. Se piensa por y mediante el cuerpo. Sin embargo, mientras que los defensores de la “cognición encarnada” sostienen que esto ocurre en “ciertos” procesos cognitivos, Nietzsche es más radical aún y sostiene que *todos* los conceptos y construcciones teóricas que desarrollamos tienen como fuente primordial nuestra existencia corporal.

En este sentido hablará paradigmáticamente en *Zaratustra* del cuerpo como “una gran razón”.<sup>51</sup> Dicha “gran razón” no es grande porque sea más racional que la racionalidad de la “pequeña razón” del “espíritu”, como él llama, sino más grande en tanto fuente primigenia de sentido y de toda comprensión de mundo de un individuo. La “gran razón” del cuerpo indica la relevancia del cuerpo como eje fundamental para nuestra orientación en el mundo, siendo el “espíritu”, la racionalidad en sentido teórico, una mera “obra del cuerpo”; “un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.”<sup>52</sup> Nietzsche dirá que el cuerpo de un ser humano, al igual que el cuerpo para cualquier otro organismo vivo, constituye el punto de partida y de anclaje de sentido en su entorno. En concordancia con la visión evolutiva propia de Nietzsche, para el filósofo existe una continuidad entre el cuerpo del ser vivo no humano y el cuerpo del humano; sin embargo, a causa de que el ser humano se define desde el punto de vista de su estar en la naturaleza, como “*el animal enfermo*”<sup>53</sup>, como un ente que deficitariamente se orienta en el mundo, necesita crear otras herramientas para suplir sus carencias –entre dichos instrumentos cuenta Nietzsche, la “pequeña razón” del espíritu.

En segundo lugar, el cuerpo constituye también “una gran razón” porque *integra* diversas dimensiones antagónicas en sí, un adentro y un afuera, un ser y un hacer, un sentir y un padecer, una praxis y una teoría. A ello se refiere Nietzsche cuando nos comenta que el cuerpo es “una pluralidad con *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.”<sup>54</sup> El “*único* sentido” aquí enunciado, puede interpretarse en conexión con la “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*) en tanto que dicho concepto representa el esfuerzo del filósofo, al menos en una época de su filosofar, por dar con un principio unitario que sea fundamento de todo, o al menos, de todo en cuanto lo relativo a la vida. Ahora bien, “voluntad de poder” no quiere decir “voluntad de vivir”, como corrige Nietzsche a su maestro Schopenhauer. Nietzsche se opone a la

<sup>50</sup> Cf. Esta última aparece definida por la Stanford Encyclopedia of Philosophy de la siguiente manera: “Cognition is embodied when it is deeply dependent upon features of the physical body of an agent, that is, when aspects of the agent’s body beyond the brain play a significant causal or physically constitutive role in cognitive processing.” Wilson, R./ Foglia, L. (2017):

<sup>51</sup> Nietzsche, (2016a), p. 89.

<sup>52</sup> Nietzsche, (2016a), p. 89.

<sup>53</sup> Nietzsche, (2016c), p. 531.

<sup>54</sup> Nietzsche, (2016a), p. 89.

creencia Schopenhaueriana así como a la lectura de Darwin sobre la dinámica de los organismos vivos como reacción al medio (teoría del *milieu*), y en cercanía a Lamarck, sostiene que los organismos tienen *internamente*, una especie de impulso vital originario. Este último, que podemos denominar “voluntad de poder”, no refiere a una voluntad de permanencia o duración en la existencia, sino más bien de una voluntad de poderío, de dominación.

## 5. Cuerpo enfermo y “cuerpo sano”

Como se sabe, gran parte de los argumentos que utiliza Nietzsche para atacar la metafísica de corte tradicional platónica-socrática, consiste justamente en su forma de despreciar la triada naturaleza, sensibilidad y cuerpo. De acuerdo a Nietzsche, la filosofía metafísica es responsable de la separación de la realidad en dos esferas incompatibles e irreconciliables; por un lado, se posiciona la esfera de las ideas, comandada por una razón incorpórea, rodeada de valores-virtudes absolutas, supra históricas y universales, y por otro; la esfera del devenir, al cual pertenece la naturaleza, el cuerpo y todo aquello sensible que, en tanto sujeto al cambio, constituyen falsedades.

Nietzsche intenta mostrar que la metafísica solo es posible si atendemos a que existen procesos fisiológicos, es decir, precisamente no metafísicos que la posibilitan. La metafísica es responsable de una división, o mejor dicho de una separación del mundo en dos ámbitos irreconciliables: lo interno y lo externo. Sin embargo, dicha separación constituye para Nietzsche una ilusión que justamente se devela como tal al rehabilitar la función e importancia del cuerpo para la constitución de sentido. Si el cuerpo se reconoce como aquel elemento de triangulación de sentido, es decir, como la estructura desde la que tanto la sensibilidad como la racionalidad tienen cabida, entonces la metafísica con su visión y valoración del cuerpo pierde su legitimidad y se descubre incluso como falsa. Así, rehabilitar el cuerpo no es solo volver a religar la discordia entre interioridad y exterioridad, sino también rehabilitar todo el ámbito propio del mundo sensible, esta vida terrenal y finita que lleva cada uno de nosotros. Con ello, la filosofía del cuerpo nietzscheana, mediante una imbricación entre fenomenología y hermenéutica, consigue elaborar una teoría de la salud no metafísica.

Cuando *Zarathustra* habla de los enfermos y los moribundos, no se refiere realmente a personas con determinados males o disfunciones claramente identificables. Lo relevante de su crítica consiste en recalcar que lo enfermo radica en el rechazo y/o desprecio del cuerpo:

Enfermos y moribundos fueron los que despreciaron el cuerpo y la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras: ¡pero incluso esos venenos dulces y tenebrosos los tomaron del cuerpo y de la tierra!<sup>55</sup>

En la cita, los enfermos y moribundos refieren a quienes rechazan no solo el cuerpo, sino todo aquello que tenga relación con la naturaleza y el devenir. Por ello, negar la tierra y el cuerpo significan negar la vida, rechazar la existencia tal y como

<sup>55</sup> Nietzsche, (2016a), p. 87.

se nos regala; negarla como el lugar propio en el que habitamos y poner el verdadero sentido de la existencia en otro lugar – el cielo, como lugar de Dios, de la salvación y de las ideas platónicas. Así, los “enfermos” pueden también mejorar en la medida en que “creen para sí un cuerpo superior”,<sup>56</sup> es decir, un cuerpo al que escuchen y atiendan. Con firmeza nos dirá Zaratustra que no se debe creer ni en “trasmundos” ni en las “gotas de sangre salvadoras”, sino que se debe “creer en el cuerpo”.

El cuerpo enfermo no se define, pues, por poseer o carecer de características biológicas o anatómicas determinadas, sino por el conflicto entre *lo que se es* y *lo que se cree se debe ser*. Así, el cuerpo de cada cual nos impone, en cierta medida, un marco de acción y de ejecución determinado que debemos apropiarnos. Esto significa que el “cuerpo sano” no refiere a un fenómeno dado. Se trata más bien, de un fenómeno que ha sido apropiado, precedido por una condición enferma de la que es resultado: “El cuerpo sano habla más honestamente y más puro el cuerpo perfecto y cuadrado: y este habla del sentido de la tierra”.<sup>57</sup> ¿Qué quiere decir que el cuerpo habla?

La frase es enigmática. Mas lo que Nietzsche pareciera querer decirnos es que el “cuerpo sano” corresponde a un fenómeno discursivo. En concordancia con la idea de que el cuerpo es una “gran razón”, la discursividad del cuerpo a la que se refiere Zaratustra busca enfatizar la dimensión racional del cuerpo. El cuerpo sano, pues, es aquel que se manifiesta más puro y correcto que el cuerpo enfermo, pues se ha vuelto consciente de ser punto intermedio que articula todo sentido. Y el cuerpo sano, nos dirá, “habla del sentido de la tierra”. Como sabemos, la tierra es la metáfora para referirse a todo aquello que llamamos naturaleza; incluido el devenir, la vida, la sensibilidad y la animalidad. Así, si el cuerpo sano habla del sentido de la tierra, nos habla del sentido de todo aquello que es parte del mundo sensible. Y aquel sentido, se llama el superhombre (*Übermensch*). La vuelta a la tierra es, pues, siempre y en primera instancia vuelta a la vida, o mejor dicho aún, a revalorar la propia vida como *factum* encarnado: “Traed de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se escapó volando – sí, de vuelta al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano!”<sup>58</sup>

En este punto, incluso el matrimonio tiene un rol especial. Pues para Nietzsche la creación de un cuerpo sano, un “cuerpo más elevado” llamará aquí, significa crear a un sujeto que, desde su propia vida y fuerzas, determina aquello que le resulta valioso. En esta capacidad de autodeterminación valórica, ligada a la propia existencia y teniendo validez en solo ese contexto, radica la virtud creadora del superhombre:

¡No solo debes enraizarte, sino también crecer hacia arriba! ¡Que para ello te sirva el jardín del matrimonio. Debes crear un cuerpo más elevado, un primer movimiento, una rueda que se mueve por sí misma, -debes crear un creador.<sup>59</sup>

Crear un “cuerpo más elevado” significa en realidad permitirle a un individuo determinar desde sí mismo, es decir, ajeno a las reglas provenientes por cualquier tipo de autoridad externa –divina, social o cultural– la forma de vida que ha de seguir; la forma en la que interpreta y asume su propio cuerpo.

<sup>56</sup> Nietzsche, (2016a), p. 88.

<sup>57</sup> Nietzsche, (2016a), p. 116.

<sup>58</sup> Nietzsche, (2016a), p. 88.

<sup>59</sup> Nietzsche, (2016a), p. 111.

## 6. “Cuerpo superior” y el “sí mismo”

Nietzsche relacionará la idea de quien tiene un “cuerpo superior” con la figura de un bailarín: “Si mi virtud es la virtud de un bailarín y a menudo salté con ambos pies en un éxtasis de oro y esmeralda”.<sup>60</sup> La figura del bailarín es interesante y precisa para encarnar la forma en la que un individuo puede vivir su cuerpo sano, dado que quien danza tiene una forma especial de relacionarse con su propio cuerpo. Por un lado, quien danza tiene una teoría encarnada en cada uno de sus pasos. El cuerpo se manifiesta como el lugar de encuentro y de articulación de sentido, imbricando teoría y praxis en sí. Adicionalmente, Nietzsche quiere destacar que quien danza posee una ligereza insólita. Pues a diferencia de los “despreciadores del cuerpo” – que rechazan la vida, su animalidad y el devenir –, y que se caracterizan por poseer un espíritu de la pesadez (*Geist der Schwere*), quien danza es ligero. La ligereza no quiere decir idealidad ni trivialidad, sino por el contrario, se trata de quien, si bien tiene los pies en la tierra, dichos pies no son cadenas. Quien tiene un cuerpo sano y es un bailarín, no conoce conceptos estables y fijos, tampoco valora y norma la vida *a priori*. Muy por el contrario, se trata de un individuo que puede valorar de un modo, pero también puede hacerlo de otra forma. Por otro lado, un bailarín se reconoce como un sujeto que celebra y ama la vida; de ahí su ímpetu por danzar. Para Nietzsche, solo quien tiene una alegría vital fundamental puede realmente ser libre para su propia creación:

Y si mi Alfa y Omega es que todo lo pesado se vuelva ligero, que todo cuerpo se vuelva un bailarín y todo espíritu, un pájaro: ¡y, en verdad, tal es mi Alfa y mi Omega! –<sup>61</sup>

Hay una distinción importante para la filosofía terapéutica de Nietzsche. Según Nietzsche, cada uno de nosotros no se reduce al yo, sino que el yo en tanto principio identitario no es más que una puesta en escena que escapa a nuestro arbitrio, se trata más bien de un constructo conducido por diversas fuerzas y/o pulsiones de orden psico-fisiológico. En este sentido, antes del “yo” opera, de acuerdo con Nietzsche, el “sí mismo”. Dicho “sí mismo” se aleja de cualquier conceptualización racional identitaria y desafectada, caracterizándose por ser una reunión de fuerzas y pulsiones caóticas, e incluso contradictorias que, como constante confusión, constituyen el motor de la construcción racional posterior que es el “yo”. Desde aquí se comprende la siguiente cita: “El sí mismo le dice al yo: „¡siente dolor aquí!“ Y él sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir – y para eso precisamente debe *pensar*.”<sup>62</sup> El “sí mismo”, como conjunto identitario primordial, sintiente y a-moral, dirige al yo en cuanto le proporciona un guiño de comprensión afectiva a su situación, le proporciona *sin razones* un sentido desde la pura afeción. Por ello, será luego el “yo” quien haga recurso del pensamiento, como instrumento, para poder actuar o reaccionar frente a lo sentido, en este caso, el dolor. Lo mismo ocurrirá con el placer: “El sí mismo le dice al yo: „¡siente placer aquí!“ Y entonces se alegra y reflexiona sobre cómo disfrutar más a menudo – y para eso precisamente *debe pensar*.”<sup>63</sup> De este modo, Nietzsche nos señala que el “sí mismo” es un conjunto unitario de suyo encarnado, sintiente

<sup>60</sup> Nietzsche, (2016a), p. 217.

<sup>61</sup> Nietzsche, (2016a), p. 217.

<sup>62</sup> Nietzsche, (2016a), p. 89.

<sup>63</sup> Nietzsche, (2016a), p. 89.

y así fuente primordial de todo sentido y valoración posterior. Tanto el placer como el dolor, ambos sentires antagónicos, no vienen, pues, dados por la representación conceptual que se tenga de ellos, sino que se originan como placenteros o valiosos a partir de una esfera identitaria, pero altamente confusa e individual, más elemental que el yo. Mientras que el yo calcula en función de una valoración anterior, el “sí mismo” es la entidad valorativa primordial, una entidad que valora desde sí y para sí en la absoluta soledad de la propia individualidad: “El sí mismo creador creó para sí el aprecio y el desprecio, creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad.”<sup>64</sup> En la cita Nietzsche no deja duda de que la interpretación aquí ofrecida es coherente con su filosofía del cuerpo; el “sí mismo creador” es justamente creador en sentido primordial porque es un “sí mismo-cuerpo”. Así dicho, toda valoración primordial en tanto experiencia concreta de un individuo, en tanto actividad y no imagen o representación estática, es siempre pre-reflexiva y encarnada, mientras que el “espíritu” ofrece solo direcciones, asentamientos y fijaciones de una experiencia comprensiva más extensiva.

Ahora bien, consecuentemente, la negación del cuerpo que Nietzsche diagnóstica como la gran enfermedad del ser humano, tampoco es mero resultado de una pura teorización. Ello se deja ver en otra enigmática y complejísima cita del *Zaratustra*:

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo quien desesperó del cuerpo –palpó los últimos muros con los dedos de un espíritu trastocado.

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo quien desesperó de la tierra –escuchó hablar al vientre del ser.<sup>65</sup>

La expresión “vientre del ser” es probablemente una de las tantas metáforas misteriosas del *Zaratustra*. Pero ¿será solo una metáfora? En tanto para Nietzsche las metáforas son expresiones primordiales de sentido, justamente por corroborar la relación entre cuerpo y cognición de forma clara, la metáfora no es solo eso, sino expresión de la articulación inexorable entre sentido, cognición y cuerpo encarnado. Escuchar al “vientre del ser” significa escuchar del ser, a aquello que junto con Dios corresponde a uno de los conceptos más puramente metafísicos, significa darle carne y cuerpo a la ontología. El “ser” no pertenece pues al ámbito de los conceptos, sino que el ser ha sido corporizado y, así, se le han dado pulsiones y fuerzas irracionales, de nuevo, a-morales. El cuerpo, nuestro cuerpo, se “desesperó de la tierra” porque escuchó al “vientre del ser”, es decir, nuestro propio cuerpo necesitó crear un relato como la vida extraterrenal, la metafísica y sus ideas, porque escuchó, es decir, sintió y padeció (por ello la alusión de “desesperar”) y desde ahí surgió la necesidad de un relato justificatorio, un consuelo. Como nos dirá Nietzsche también en la *Genealogía*, toda la filosofía –así como cualquier otra creación considerada obra espiritual- no es más que un síntoma del cuerpo<sup>66</sup>, es decir, reacción sublimadora de impulsos fisiológicos.

<sup>64</sup> Nietzsche, (2016a), p. 89.

<sup>65</sup> Nietzsche, (2016a), p. 87.

<sup>66</sup> Cf. Hick, (2000).

## 7. Conclusiones: Las claves terapéuticas

Hasta aquí hemos expuesto la filosofía de Nietzsche como una *ars vivendi* fundamentalmente terapéutica. En ella descubrimos una serie de reflexiones y nociones que permiten ampliar nuestras nociones de cuerpo y salud. Pero dicho más concretamente: Desde mediados de los años 80, la singularidad y objetividad del concepto médico de “salud” ha sido objeto de múltiples cuestionamientos. La medicina contemporánea vive desde entonces un proceso de revisión y reevaluación de su comprensión de salud y así, de enfermedad, justamente a causa de la diversidad de valoraciones e interpretaciones del propio cuerpo y del propio estado psíquico.

En este contexto, ello ha obligado a que la medicina contemporánea reconozca la necesidad de *pluralizar su comprensión de la salud*. Esta pluralización está relacionada con la aceptación por parte de la praxis clínica, de que determinados estados anatómicos, tradicionalmente considerados como discapacidades, puedan ser considerados como expresiones legítimas de identidad. Evidencia de ello constituye el reconocimiento de determinadas discapacidades, como por ejemplo la sordera, o de determinados Desordenes del Desarrollo Sexual (DSD), como formas legítimas de existir.

Dado que en la literatura sobre filosofía y teoría de la medicina es poco conocida, cabe enfatizar la contribución explícita que hace en este respecto la consideración de Nietzsche sobre la noción del “cuerpo superior”. Como se señaló, ya desde los años 80s críticos del modelo médico, apoyado en una visión biológica-anatómica, defienden que determinados estados fisiológicos no deben ser interpretados como trastornos médicos, sino como formas legítimas de existencia, es decir, como *posibilidades* de salud. Adrienne Asch, bioeticista y pionera de los *disability studies* y fallecida hace unos años, sostenía lapidariamente:

Most people with conditions such as spina bifida, achondroplasia, Down syndrome, and many other mobility and sensory impairments perceive themselves as healthy, not sick, and describe their conditions as givens of their lives – the equipment with which they meet the world.<sup>67</sup>

Con el establecimiento de los *disability studies* (lo mismo ocurre gracias a los *gender-studies*), de los que Asch y las comunidades con capacidades diferentes son parte, contraponen al modelo médico, un *modelo social* de la salud. Según este último, diferencias anatómicas deben ser comprendidas en primera instancia como construcciones sociales y culturales, y no como realidades médicas objetivas negativas (como discapacidades). Dado que Nietzsche precisamente defiende una pluralización radical de la salud, sus meditaciones se presentan con una actualidad inaudita para pensar algunos de los grandes desafíos que ocurren en la medicina contemporánea y por ello, en nuestras vidas. En efecto, su filosofía se orienta al cuerpo y promueve con ello una terapéutica encarnada, que releva la percepción y auto-comprensión del individuo como eje fundamental para cualquier tipo de evaluación de salud, enfermedad o capacidad.

En efecto, en otra cita de *Zaratustra* podemos observar el sentido fundamentalmente terapéutico que tienen las reflexiones sobre el cuerpo propuestas por Nietzsche.

---

<sup>67</sup> Asch (1999).



Cuando Zaratustra comenta que “no se enoja” con los compasivos (ni con “sus formas de consuelo e ingratitud”), sino que enfatiza: “¡Ojalá que se curen y se sobrepongan y creen para sí, un cuerpo superior!”<sup>68</sup> la clave está en dilucidar lo que el filósofo entiende por “cuerpo superior”. Aquí cabe resaltar que Nietzsche acentúa la necesidad de “crear” dicho cuerpo superior, lo que ya nos comunica que aquello no se relaciona a una condición dada por naturaleza.

El “cuerpo superior” constituye una creación “para sí”, es decir, el individuo debe otorgar una significación a aquello que constituye su cuerpo digamos, natural. No se trata pues que el “cuerpo superior” sea considerado superior por poseer capacidades o cualidades que objetivamente podamos denominar superiores (aquí comienzan serias diferencias con posturas que defienden algunos transhumanistas). La cualidad de superior está, más bien, dada en función de la propia significación que un individuo le reconozca a su propio cuerpo. Por ej. quizás la anatomía de un individuo viene ligada a una carencia auditiva importante, su cuerpo natural viene, pues, asociado a una forma de ser no oyente y, sin embargo, el individuo puede crear desde ahí un “cuerpo superior”. El ejemplo, no es arbitrario, puesto que el propio Nietzsche comentará en un fragmento póstumo algo similar aludiendo el caso de Beethoven. Lo verdaderamente significativo de este planteamiento, radica en que Nietzsche no considera que existan cualidades anatómicas superiores o inferiores de suyo, no hay cuerpos mejores ni peores, sino que el cuerpo natural de un individuo constituye simplemente el suelo desde el que un individuo, siendo consciente de sus fortalezas y debilidades, logra darle un *estilo*, un sello y significado propio al cuerpo, desde lo que se es. Dicho en otros términos, desde una construcción que vincula, por un lado, el reconocimiento de lo que se es (el cuerpo natural), y por otro, a una significatividad absolutamente vinculada al fortalecimiento de la propia vida, tenemos como resultado el “cuerpo superior”. La tesis de Nietzsche es clara: En virtud de la propia creación del “cuerpo superior”, de lograr el acuerdo con lo que se es en virtud de una existencia encarnada y autoafirmadora de sí, ya no se necesita recurrir a un mundo extraterrenal; ni de escuchar “a predicadores de la muerte” (los sacerdotes y metafísicos tradicionales) ni sus “trasmundos”.

Y es justamente porque el “cuerpo superior” es una creación, transfiguración, individual y absolutamente transparente de lo siendo como cuerpo natural, Nietzsche dirá que este cuerpo superior es un “cuerpo sano” que posee “una voz más honesta y más pura”. Sano, es el cuerpo superior, insisto, no por poseer determinadas características que signifiquen sanidad; se trata más bien de un cuerpo sano porque se habita y reconoce en sus necesidades y formas. Si como nos dirá en otras partes, el superhombre constituye el sentido de la tierra, y si siguiendo la argumentación, el “cuerpo sano” y “superior” también conoce este sentido, nos damos cuenta que el sentido mismo de la doctrina del superhombre bien puede interpretarse como la traducción filosófica de un tratado de medicina. Y a lo largo de este texto se argumentó que el propio Nietzsche se autodenomina como médico. Sobre el “sentido de la tierra” nos decía Zaratustra: “Mi yo me enseñó un nuevo orgullo que yo le enseñé a los hombres: ¡no esconder más la cabeza en la arena de las cosas celestiales, sino llevarla con libertad, una cabeza terrena, que cree un sentido para la tierra.”<sup>69</sup> Desde aquí es evidente el poder terapéutico, pluralista, cercano a corrientes de los

---

<sup>68</sup> Nietzsche, (2016a), p. 88.

<sup>69</sup> Nietzsche, (2016a), p. 87.

*disability studies* que abogan por aceptar formas de ser, de cuerpos, diversos, como identidades saludables y legítimas y contrario a un modelo médico tradicional, que postula la normalización y normación de los cuerpos y las “saludes”.

## 8. Referencias bibliográficas

- Asch A. (1999): “Prenatal diagnosis and selective abortion: a challenge to practice and policy”. *Am J Public Health*, 89(11), pp. 1649-57.
- Aurenque, D. (2018a): “El hombre como “el animal enfermo”: sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche”, *Valenciana*, 11(21), pp. 235-256.
- Aurenque, D. (2018b): “El cuidado de los fenómenos: Repensando el significado ético de la crítica de la técnica de Martin Heidegger”, *Revista De Filosofía Odos - 'Oδός*, 5(7), pp. 108-128.
- Aurenque, D. (2018c): *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches: Genese, Bedeutung und Wirkung*, Springer.
- Aurenque, D. (2012): “Heideggers Ethik der Phänomene: Die moderne Technik als Gefahr und Rettung”. En Friesen, H. / Lotz, C. / Meier, J. / Wolf, M. (ed.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, Fink Verlag: Paderborn, pp. 141-153.
- Caplan, A. (1992): “Does philosophy of medicine exists?”, *Theor Med*, 13, pp. 67-77.
- Ebeling, K. (2008): „Die Anzeichen der Kultur(philosophie). Nietzsches fröhliche Wissenschaft vom Sichtbarem“, en: In A.U. Sommer (eds.). *Nietzsche Philosoph der Kultur(en)*; Berlin /New York: Walter de Gruyter, pp. 227-239.
- Engelhardt, H.T. Jr (1977): “Is there a philosophy of medicine?” en Asquith P, Suppe F (eds.), *PSA (Philosophy of Science Association) 1976*, vol 2 *Philosophy of Science*, East Lansing, pp. 94-108.
- Engelhardt, H.T./Erde, E.L. (1978): “Philosophy of medicine” en: Reich W (ed.) *Encyclopedia of bioethics*, vol 3-4. Macmillan/Free Press, New York, pp. 1049-1054.
- Figal, G. (2012): “Nietzsche und Heidegger über Kunst”, en: Neymeyr B/Sommer A.U. (Hrsg.), *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg, pp. 241-251.
- Gerhardt, V. (2006<sup>d</sup>): *Friedrich Nietzsche*, ciudad, C.H. Beck.
- Gödde, G., Loukidelis, N., Zirfas, J (ed.) (2016): *Nietzsche und die Lebenskunst: Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart, Metzler-Verlag.
- Günzel, S. (2001): *Geophilosophie – Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin.
- Hick, Ch. (2000): „Denken als Symptom – Symptom von Gedanken. Zur Kreisgestalt von Nietzsches ‚gro. er Gesundheit‘“, *Nietzscheforschung*, 5(6), pp. 83-103
- Jaspers, K. (2016): “Friedrich Nietzsche: Leben als Experiment”. En: *Nietzsche und die Lebenskunst: Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Gödde, G., Loukidelis, N., Zirfas, J (eds), Stuttgart, Metzler-Verlag, 38-46.
- Jonas, H. (1987): *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a M, Suhrkamp.
- Lemm, V. (2010): *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales,
- Lemm, V. (2015): “What we can learn from Plants about the Creation of Values”, *Nietzsche Studien*, 44: 78–87.
- Nietzsche, F. (2016a): *Así habló Zaratustra*. En: *Obras Completas, Volumen IV, Escritos*

- de Madurez II y Complementos a la edición, edición dirigida por Diego Sanchez Meca Madrid: Tecnos editorial.
- Nietzsche, F. (2016b): *Más allá del bien y el mal*. En: Obras Completas, Volumen IV, Escritos de Madurez II y Complementos a la edición, edición dirigida por Diego Sanchez Meca Madrid: Tecnos editorial.
- Nietzsche, F. (2016c): *De la Genealogía de la Moral*. En: Obras Completas, Volumen IV, Escritos de Madurez II y Complementos a la edición, edición dirigida por Diego Sanchez Meca Madrid: Tecnos editorial.
- Nietzsche, F. (2016d): *Ecce Homo*. En: Obras Completas, Volumen IV, Escritos de Madurez II y Complementos a la edición, edición dirigida por Diego Sanchez Meca Madrid: Tecnos editorial
- Nietzsche, F. (2014a): *Humano demasiado humano I y II*. En: Obras Completas Volumen III; Obras de Madurez I, edición dirigida por Diego Sanchez Meca, Madrid: Tecnos editorial.
- Nietzsche, F. (2014b): *Aurora*. En: Obras Completas Volumen III; Obras de Madurez I, edición dirigida por Diego Sanchez Meca, Madrid: Tecnos editorial.
- Nietzsche, F. (2014c): *La Gaya ciencia*. En: Obras Completas Volumen III; Obras de Madurez I, edición dirigida por Diego Sanchez Meca, Madrid: Tecnos editorial.
- Nietzsche, F. (2010): *Fragmentos Póstumos (1869-1874)*. En: Obras Completas, Volumen I; Obras de Madurez I, edición dirigida por Diego Sanchez Meca, Madrid: Tecnos editorial.
- Pellegrino, E. (1976): "Philosophy of medicine: problematic and potencial", *J Med Philos*, 1(1), pp. 5-31.
- Pellegrino, E. (1986a): "Philosophy of medicine: towards a definition", *J Med Philos*, 11(1), pp. 9-16.
- Pellegrino, E. (1986b): "What the philosophy of medicine is?", *Theor Med Bioeth*, 19, pp. 315-336.
- Potter, R. (1991): "Current trends in the philosophy of medicine", *Zygon*, 26(2), pp. 259-276.
- Reiss, J/ Ankeny, R. A. (2016): "Philosophy of Medicine", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/medicine/>>.
- Rubinstein, E. (2016): *Nietzsche y la medicina*, Buenos Aires: Del Hospital Ediciones.
- Schipperges, H. (1975): *Am Leitfaden des Leibes*. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart, Klett.
- Schönplug, U. (1976): Krise, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*. Ritter, J./ Gründer, K./Gabriel, G. (ed.), Tomo 4, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1235-1245.
- Schramme, T. / Edwards. S. (Eds.), (2017): *Handbook philosophy of medicine*, vol I, Dordrecht, Springer.
- Schramme, T. (2017): "Philosophy of medicine and bioethics". En: *Handbook philosophy of medicine*, vol I, Dordrecht, Springer, pp. 3-15.
- Volz, P. D. (1990): *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinischbiographische Untersuchung*, Würzburg, Königshausen u. Neumann.
- Vuarnet, J.N. (1986): *Künstler-Philosoph*, Merve Verlag, Berlin.
- Wilson, R./ Foglia, L. (2017): "Embodied Cognition". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta Ed. (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/>>.
- Wieland, W. (2004): *Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie*, Warendorf.
- Wiesing, U. (1995): *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik*, Stuttgart: Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.