

también en este caso particular a los filósofos profesionales interceder y mediar, tras haber logrado, en un plano general, transformar la relación originariamente tan fría y suspicaz de la filosofía con la fisiología y la medicina en cordialísimo y fecundísimo intercambio. En efecto, todas las tablas de bienes, todos los *tú debes* de que tienen conocimiento la historiografía y la investigación etnológica requieren ante todo la consideración e interpretación *fisiológica*, en todo caso con preferencia sobre la psicológica; esperan asimismo la crítica de la ciencia médica.<sup>13</sup>

Frecuentemente apela Nietzsche a metáforas médicas para explicar ciertos aspectos del origen, desarrollo y consecuencias de la moral dominante en la Europa de su tiempo, el judeocristianismo. El hombre bueno, por ejemplo, le parece «la hemiplejía representada por la virtud». La «paz del alma», un «mal crónico». La gravedad, tema filosófico si lo hubo, se le ocurre una cuestión que atañe a los fisiólogos (III, 977). El intelecto kantiano, privado de voluntad, afectos e intereses, es el resultado de un ideal ascético como el de las religiones orientales, sólo que traducido a términos laicos. Por ello, producto de una castración. Es un vivir contra la vida, algo absurdo desde el punto de vista psicológico y fisiológico (fuente de enfermedad, por lo tanto). No obstante, le concede la utilidad de servir como cura a la vida en trance de degenerar y, en este sentido, manifiesta el instinto de protección (III, 984).

Toda la cultura es la enfermedad convertida en criterio de normalidad y sus instituciones son «hospitales y manicomios». Sólo una minoría de mejores, de «sanos» puede escapar de ellos y salir al aire libre. La raíz de esta construcción está en que, para los ideales ascéticos, como el judeocristianismo, el hombre es esencialmente un animal enfermo, eternamente en estado de malestar, no porque sufra (al sufrimiento se puede habituar), sino porque no se le da una respuesta a la angustiada pregunta: *¿Para qué el sufrimiento?* (III, 1022/3). Provisoriamente, se le dice que su querer profundo no es la vida, sino la nada, la muerte. Un cierto nihilismo no exento de impulsos suicidas, en que la preferencia es extrema y negativa: prefiere la muerte antes de no preferir nada. Tan provisoria es esta respuesta del ascetismo, que, enseguida, surge la pregunta inevitable: *Entonces, ¿para qué la vida?*

Nietzsche no puede menos que observar la utilidad filosófica de la enfermedad: «Estar enfermo es instructivo, no dudamos de que es aún más instructivo que estar sano». Este es el paso previo a la cuestión esencial: el vínculo de necesidad entre moral y enfermedad:

¿Existe un nexo causal entre la moral y la enfermedad? El mejoramiento del hombre considerado en términos generales, por ejemplo, la innegable domesticación y humanización del europeo que ha tenido lugar en el curso de este último milenio ¿es acaso la consecuencia de un largo, fatal y secreto achaque y malogro, de frustración y atrofia? ¿Habría la enfermedad vuelto mejor al europeo? O, planteando la cuestión en otros términos: ¿será nuestra moralidad... la expresión de una decadencia fisiológica? (IV, 506/7)

En principio, pues, el problema parece sencillo: la moral no es natural, ha sido montada contra la naturaleza y contra la vida, ya que los fenómenos no son, en sí mismos, morales ni inmorales: su eticidad está constituida por la mirada del moralista. Si esta moral de la abnegación, la despersonalización, el altruísmo, la ayuda al desvalido, la

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, en *Obras Completas*, traducción de Pablo Simón, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, III; 914/5. En adelante, cito por esta edición.

exaltación del débil, la igualdad, etc., es enfermante, nada hay como volver a la naturaleza para recuperar la salud. El verdadero progreso sería un regreso, a favor de la naturaleza y de la vida, o sea hacia la inmoralidad. Lo natural es la voluntad de poder (*Wille zur Macht*) y el predominio de los más fuertes. Una vida basada en la inmanencia corporal del hombre, privada de toda trascendencia.

Este ideal naturalista es, desde luego, metafísico en medida similar a la de su opuesto, el ideal trascendentalista. En efecto, nadie ha podido aislar en el hombre su estado de naturaleza, su arcádico ser anterior a la sociedad. En este sentido, el hombre es un ser que carece de naturaleza y si se pretende despojar a su condición de todo lo crecido sobre lo fisiológico, se lo mutila de su condición humana y se lo reduce a la animalidad, lo cual es tan castrante como la maniobra del ascetismo.

A Nietzsche no se le escapa esta circunstancia al estudiar el origen de las normas éticas y jurídicas (pautas de convivencia, en todo caso) en las páginas de su *Genealogía de la moral*. Hay una paradoja en la naturaleza y es que se ha impuesto respecto del hombre la tarea de desarrollarlo como el *animal capaz de promesa*. El hombre es el único animal que, por naturaleza, puede prometer, endeudarse, deber algo, tener culpas (en alemán una misma palabra, *Schuld*, designa la culpa y la deuda, o sea la obligación de pagar en términos morales y jurídicos a la vez). Si no se paga el precio prometido, se paga el castigo por el incumplimiento, aun con ritos y fiestas (las ejecuciones públicas) no privados de placer (¿sadismo?). Se apela a la conciencia turbada, al pecado, que es, para Nietzsche, una enfermedad comparable al embarazo (por lo tanto, natural, pasajero, henchido de vida).

No hay, pues, hombre natural exterior o anterior a la sociedad, ni sociedad sin institucionalización de la deuda, que sirve de modelo a la culpa y al deber. No hay humanidad sin poder, pues ser poderoso es tener derecho a exigir el pago de las deudas y administrar castigos en caso de mora.

A partir de ahora, Nietzsche se desliza hacia conclusiones contrarias a su planteamiento inicial de retorno a la naturaleza. El hombre es un animal naturalmente culposo y, por lo mismo, culpógeno. Carga con culpas y las reproduce, tiñendo de ilicitud y promesa de castigos una serie de conductas que se definen como injustas. Lo que mueve al hombre a construir sociedades es su voluntad de poder y lo que obliga a unos a someterse a otros es la escasez de medios para satisfacer ese ansia de dominio, condicionando la vigencia de códigos que distinguen lo lícito de lo ilícito.

No tiene sentido hablar de lo justo e injusto en sí; el agravio, la violación, la explotación y la destrucción no pueden ser en sí una *injusticia*, toda vez que la vida es *esencialmente*, es decir en sus funciones fundamentales, agravio, violación, explotación y destrucción, y no se concibe sin ese carácter. Es preciso admitir aún algo más penoso: el hecho de que desde el supremo punto de vista biológico los estados jurídicos en todos los casos deben ser *estados de excepción*, nada más, como restricciones parciales de la voluntad vital ávida de poder y medios específicos subordinados al fin de conjunto de ella, es decir, como medio de crear unidades de poder *más grandes* (III, 937).

En toda teoría de la culpa se emboza la creencia en la divinidad. Si Dios existe y ha creado todo lo existente, el hombre es deudor del universo y Dios, su acreedor (III, 949). Vivir es deber, tener deudas. El judeocristianismo sólo ha enfatizado esta concepción «naturalmente» culposa de la vida, agregándole la figura del redentor que la misma

divinidad (el acreedor) envía a la tierra para redimir las deudas del hombre (el deudor). Para anular la causa primera de la culpa y restaurar la inocencia sólo hay un camino: el ateísmo. Nietzsche propone, en rigor, la supresión de la divinidad y de sus mediadores (el clero) para que los hombres dominen y se sometan sólo conforme a las categorías naturales (fuerza y debilidad).

Las distintas explicaciones religiosas del fundamento de la culpa (la vida como deuda) son consideradas mitológicas por Nietzsche:

— El mito de Adán (el hombre que instaura el pecado destruyendo la paz original del Paraíso).

— El mito del Demonio (el Diablo impregna a la naturaleza de malignidad y la desequilibra).

— El mito nihilista o budista (la vida en todas sus manifestaciones carece de valor y el desarrollo espiritual del hombre debe llevar a un desprendimiento de las funciones vitales).

— El mito cristiano, «paradójico y espantoso expediente en que la humanidad atormentada ha encontrado un alivio temporario» (III, 953): Dios se sacrifica a sí mismo para pagar la culpa del hombre, o sea que el acreedor se inmola por su deudor por causa del amor, resarcando lo que para el hombre es irreparable.

Frente a estos mitos, Nietzsche propone otro: la vuelta del hombre al estado animal de naturaleza, suprimiendo las construcciones de la cultura, y dejando en libertad las fuerzas biológicas de la dominación, que son las naturales. O sea: una sociedad donde, igualmente, hay débiles y poderosos, pero justificada a partir de «otra» naturaleza que no es la ética, sino la fisiológica. La diferencia estaría dada por el carácter «sano» del hombre en una sociedad naturalista en oposición al carácter «enfermo» del hombre en una sociedad de moral ascética.

Las aporías nietzscheanas quedan sin resolver, dado que no puede demostrarse cómo ha sido el hombre en estado de naturaleza. Por el contrario, el hombre es un animal «naturalmente» ético, ya que lo moral no ha sido agregado a su «naturaleza» desde fuera. Por eso el mismo Nietzsche puede definirlo como ser capaz de enfermedad moral, o sea de culpa y de pecado. Lo que caracteriza al hombre no es que se enferme (los animales y las plantas también lo hacen), lo caracteriza que es consciente de su enfermedad, tiende a curarse y, eventualmente, se cura. Pareciera, pues, que su naturaleza es doble y paradójica, es decir dialéctica: toma conciencia de sí mismo a través de la enfermedad y se define como aspirante a la salud. Por ello existe la historia de la medicina y por ello, también, se especula sobre las posibilidades de la libertad en sociedad. Comentando a Nietzsche y la naturalidad de la moral, concluye Thomas Mann:

La cultura es la nobleza de la vida y está unida a ella. Sus fuentes y condiciones son el arte y el instinto. La conciencia y el conocimiento, la ciencia y —por fin— la moral figuran como enemigos mortales y destructores de la cultura y de la vida cuando, en verdad, la moral, como realizadora de la verdad de la vida, la acompaña. La vida, más allá de toda ilusión, apariencia, arte o perspectiva, sigue siendo, en forma total y esencial, ilusión y extravío de sus propios orígenes.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Thomas Mann, Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, en Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, Fischer, Frankfurt, 1968, tomo 3, p. 35.