

CAPÍTULO V

ASCEISIS Y VIDA¹

Diego Tichione Saez

RESUMEN

No resulta casual que, entre una gran cantidad de estudios dedicados a la filosofía nietzscheana, las figuras del artista y el sacerdote sean expresiones privilegiadas para estudiar aquellas expresiones de la vida que Nietzsche tiene a la vista tanto a la hora de hacer una crítica a la moral occidental como al pensar en la posibilidad de una transvaloración que revierta el nihilismo. No obstante, estas figuras suelen ser estudiadas aisladamente, olvidando con ello las semejanzas que la filosofía nietzscheana deja ver entre una figura y otra. En virtud de lo anterior, nos proponemos aquí realizar una comparación entre ambas figuras, analizándolas en cuanto expresiones fisiológicas de la vida en cuanto Voluntad de Poder en las que se

1 Para la citación de las obras de Nietzsche, se utilizará la nomenclatura consignada en la edición de las *Obras Completas* dirigida por Diego Sánchez Meca y editada por Tecnos

cristaliza una forma de ascesis específica en cada caso. Con ello, no pretendemos otra cosa que entender los rendimientos de visualizar ambas figuras en conjunción, para así abrir nuevos caminos de exploración en la filosofía de Nietzsche.

Conceptos clave: Vida, Ascesis, Voluntad de Poder, Sacerdote asceta, Artista.

ABSTRACT

It is not a coincidence that, among many studies dedicated to Nietzschean philosophy, the figures of the artist and the priest are privileged expressions to study those expressions of life that Nietzsche has in view both when making a critique of Western morality as well as when thinking about the possibility of a transvaluation that reverses nihilism. However, these figures are usually studied in isolation, thereby forgetting the similarities that Nietzschean philosophy reveals between one figure and another. By virtue of the above, we propose here to make a comparison between both figures, analyzing them as physiological expressions of life as a Will to Power in which a specific form of asceticism is crystallized in each case. With this, we do not intend anything other than to understand the benefits of visualizing both figures in conjunction, to open new paths of exploration in Nietzsche's philosophy.

Key Words: Life, Ascesis, Will to Power, Ascetic Priest, Artist.

1. Problematicación

Desde una perspectiva extramoral², las diversas aspiraciones de nuestras vidas, junto con la existencia de ellas, y el sentido que ins-

2 Con atención al ensayo temprano de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (WL), ésta perspectiva de interpretación puede entenderse como un intento de descripción de la utilidad que tienen los elementos con los que el ser humano se relaciona consigo mismo para la vida humana.

criben en la vida humana, parecen compartir un aspecto en común, a saber: la necesidad de darle un sentido al sufrimiento inherente a la existencia misma, en cuanto esta solo puede tener lugar encargándose de elaborarse y superarse a sí misma, sin una meta que le permita justificar su existencia de manera definitiva (GM III §27). Como comenta Sánchez (2016), estas aspiraciones, o ideales perseguidos, pueden ser considerados como sistemas morales, susceptibles de una evaluación centrada en el acrecentamiento o disminución de fuerza elaborada en sus interpretaciones del mundo, pues, en último término, ellas no son sino sistemas morales (pp. 35-36).

En este marco, los exponentes máximos de cada forma de valoración —acrecentamiento/disminución— se encontrarían, de acuerdo con la literatura especializada, en las figuras del artista y del sacerdote asceta, respectivamente, dándose en el primero un acrecentamiento en el que la realidad queda a completa disposición del artista como creador de ella (Espinosa, 2021; Evangelista, 2020), mientras el segundo expondría un deseo de nihilismo, concebible solo bajo medios consistentes en una tortura de sí mismo (González, 2020; Estepa, 2022). Pero el artista y el sacerdote están relacionados por un aspecto en común, señalado en el hecho de que ambos se relacionan, cada uno a su modo, con ideales ascéticos, asunto crucial para comprender lo indicado en ambas, aunque, no obstante, soterrado en el olvido de las interpretaciones.

Ciertamente, los ideales ascéticos suelen ser atribuidos a nuestra segunda figura, el sacerdote asceta. Esta figura, paradójicamente necesaria para la vida (GM III 11-13), configura su vida con vistas a una existencia ‘después de la muerte’, caracterizada fundamentalmente por la negación de la finitud de esta. Será por tanto aquella ‘otra vida’, resultante de dicha negación, la que operará como meta y fundamento de los ideales que se aplicarán sobre la vida propia del sacerdote (GM III 11). En tanto, para el artista los ideales ascéticos no serán “nada, o demasiadas cosas diferentes” (GM III 1, 5), y, por lo mismo, aquél podrá colocarse o no al servicio de estos (GM III 25). Con todo, el artista y el sacerdote no pueden intercambiar roles u ocupaciones, pues estos no constitu-

yen identidades prácticas³ adoptables y constitutivas de la identidad personal de cada uno; antes bien, en cuanto figuras no serán sino la expresión fisiológica de dos tipos radicalmente opuestos de Voluntad de Poder, distinguibles según el tipo de relación que guardan con la vida, pero caracterizados por un exceso de sí mismos en cuanto manifestaciones de la vida misma entendida como Voluntad de Poder.

¿Qué significa, empero, que la vida deba ser entendida como Voluntad de Poder, y que en dicho respecto pueda esta ir más allá de sí misma y, simultáneamente, en contra de sí misma? Más aún, ¿cómo debe comprenderse esto, si, por un lado, tanto afirmación como negación de la vida son dos modos de relación que fuerzan la trascendencia de la vida misma, y, por otro, estas formas de relación se expresan mediante figuras? Y, por último, ¿qué clase de oposición puede ser aquella entre creatividad y negación, si las figuras que las llevan a cabo comparten ciertos caracteres fisiológicos en común? Resulta claro que sin preparar un terreno que permita la comprensión de estos conceptos, ninguna de las preguntas podrá obtener una adecuada respuesta. Pero a su vez ya puede intuirse que aquí parece haber un problema, que se enmarca en las relaciones, no necesariamente oposicionales, entre el artista y el sacerdote asceta, en cuanto ambos son comprendidos con referencia a la posibilidad de que la vida humana pueda verse justificada.

Para llegar a una recta reconstrucción del problema escindido entre ambas figuras en la filosofía de Nietzsche, será prudente comprender, en primer lugar, en qué términos la vida es comprendida como Voluntad de Poder, y qué significa este concepto capital para la empresa nietzscheana, pues solo sabiendo cómo

3 Como sostendrá Kosgaard en *Sources of Normativity* (1996), toda identidad práctica es descrita con referencia a un sistema moral a través del cual tenemos una conciencia de nosotros mismos en cuanto agentes de nuestras acciones (pp. 100-102). El sacerdote y el artista no pertenecerían a este terreno, pues la descripción de estos no se ve saturada ni fundada en la descripción moral que pueden realizar acerca de sí mismos. Por el contrario, dicha descripción constituiría, en último término, una conciencia moral fundada en el tipo de fisiología de cada figura.

la vida es Voluntad de poder, podremos saber cómo esta se expresa en figuras cuya realidad es esencialmente fisiológica. Por lo pronto, permítasenos señalar lo siguiente: si para Nietzsche el arte será aquello que podrá confrontar y superar la existencia de los ideales ascéticos (GM III §27), aun así, el sacerdote tendrá su propio arte, y, al igual que el artista, este pertenecerá a “las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida*” (GM III §13). Así las cosas, el problema por preparar tendrá su campo de resolución en la visualización de los aspectos convergentes y diferenciadores de estas figuras.

2. Vida, Voluntad de Poder y fisiología

Como sostiene Leiter (2013), la filosofía de Nietzsche aboga por un naturalismo *sui generis*, en cuanto pretende explicar el modo en que los humanos actúan, piensan y sienten a través de una interpretación constituida por esquemas conceptuales referidos a la corporalidad del humano mismo. Pero la corporalidad no debe ser entendida como cuerpo en cuanto unidad inerte de conjunto de órganos, sino, antes bien, como el lugar de despliegue de la vida misma. Es así como los conceptos de pulsión, instinto, fuerza, dolor, digestión, entre otros, entran en escena para explicar el movimiento humano en general (Leiter, 2013, pp. 577-578), colocando al cuerpo, de acuerdo con José Jara (1998), como la base desde y hacia la cual tiene lugar la vida.

No obstante, este naturalismo, entendido como una perspectiva de explicación de la vida, no consiste en una mera batería de conceptos. Más bien, para la filosofía nietzscheana, esta postura implica suprimir el recurso a la agencia humana como vía explicativa. En lugar de comprender el movimiento humano en función de los principios que nos determinan como agentes capaces de proponernos fines, Nietzsche sostiene que dicha agencia está en realidad fundada en pulsiones e instintos inherentes a la vida misma⁴. Como sostendrá en lo que habría sido el primer capítulo del primer libro de su obra capital, *Voluntad de Poder*:

Desde muy antiguo hemos puesto el valor de una acción, de un carácter, de una existencia en la intención, en el fin por el que ha sido hecha, ejecutada, vivida: esta antiquísima idiosincrasia del gusto toma finalmente un giro peligroso, — suponiendo, en efecto, que la falta de intención y de fin del acontecer llega cada vez más al primer plano de la conciencia (...) Ante esto, el «fin» requiere una crítica más rigurosa: hay que comprender que una acción no es nunca causada por un fin; que el fin y el medio son interpretaciones en las que se subrayan y escogen ciertos puntos de un acontecer a costa de otros, a costa de la mayoría. (FP 7[1]).

Desde este punto, ya se percibe la necesidad de abandonar una explicación tradicional del movimiento humano, centrada en la racionalidad con la que se realiza, para dar paso a una interpretación de la vida como *Voluntad de Poder*.

Este concepto, que forma parte de la fallida obra capital de Nietzsche, no hace referencia a un deseo de poderío o dominación sobre el comportamiento de otros, ni menos aún a una carencia de fuerzas en virtud de lo cual se busca un aumento de las capacidades propias. Más bien, *Voluntad de Poder* es el nombre que recibe el *principium* de todo elemento existente y constitutivo de la vida, en el que la vida es vista como una pluralidad de fuerzas orgánicas que existen en una relación de dominación mutua (FP 1[30], [59], [64], 2[108]). Sin embargo, con este concepto no se accede a un conocimiento objetivo de la vida, sino que se instaure una interpretación por principio falsa (Vermal y Llinares, 2008, pp. 18-19). Así, la *Voluntad de Poder* aparece como una interpretación sobre las reuniones y luchas de fuerzas, de modo que lo que aparece como “algo” (por ejemplo. un animal humano), debe ser visto como una reunión de fuerzas que se jerarquizan entre sí. Estas fuerzas, ciertamente, no tienen como finalidad la conservación de la vida, sino que buscan trascenderla, elevándose por encima de su estado actual (Heidegger, 2013, pp. 47-48; p. 67),

4 Más aún, en los párrafos 13 y 14 del primer tratado de la *Genealogía de la moral*, se esboza una crítica a la distinción entre agente de la acción y la acción misma, de la cual se desenvuelve la afirmación según la cual, así como el trueno y el rayo son una y la misma acción, todo será acción (GM I 13-14).

es decir, proyectando su existencia sobre sí misma con vistas a su ‘sobrepotenciación’ (pp. 51-523).

Ciertamente, dicha ‘sobrepotenciación’ puede ser entendida prestando atención al carácter fisiológico que Nietzsche le atribuye a su interpretación de la *Voluntad de Poder* (FP 2[76]), en el que la atención se encuentra centrada en el cuerpo entendido como instancia activa de un conflicto de fuerzas instintivas, en la que se funda el movimiento de dominación sobre el resto de las fuerzas existentes (ZA I 4). En esta línea, la ‘sobrepotenciación’ se presenta como aquello en lo que consiste la *Voluntad de Poder*: la determinación de todo lo existente a exigirse, en su inmediato e inevitable hallarse referido a un mundo, a extraer de sí todo aquello que le sea útil para reconfigurarse y complejizar la manera en que se encuentra determinada su referencialidad al mundo mismo. Con ello, como destaca Elizalde (2023), es posible constatar que la *Voluntad de Poder* exhibe una temporalidad escatológica, puesto que su “ser más” siempre guarda relación con aquello en lo que se consuma esa ‘sobrepotenciación’, en la medida que aquello es lo que se presenta a sí misma como “ser más” que lo que ya es.

Pero ¿qué significa que esto deba ser explicado en términos fisiológicos? Aunque podría pensarse que con ello Nietzsche intenta comprender el movimiento humano a través de los flujos que habilitan el desplazamiento e interacción kinésica de un cuerpo vivo con su entorno, lo que realmente tiene en mente el filósofo alemán es el tipo de corporalidad del ser humano en relación con su marco de posibilidades de modificación dentro de un entorno compuesto por una pluralidad de relaciones entre fuerzas, es decir, un entorno en constante ejecución y cambio.

Nuevamente aludiendo a la aclaración de Heidegger al respecto, si con *Voluntad de Poder* debemos pensar en el querer, lo relevante de este no es principalmente aquello que se quiere, sino el hecho de que todo querer tiene una referencia sobre la que de antemano se ha apropiado (Heidegger, 2013, pp. 48-49, 65-67). Con ello, la interrogación nietzscheana apunta al problema del tipo de realidad que tiene lugar ahí donde un cuerpo se encuentra con-

figurado de una manera en la que bien puede ir más allá de sí, o bien se encuentra en una condición enfermiza que no le permite consumir la autosuperación a la que por principio se encuentra orientado. Pero, como bien sigue la pista Aurenque (2020), para Nietzsche el humano es el animal enfermo por excelencia, vale decir, no puede ir más allá de su propia y más íntima finitud corporal.

¿Qué quiere decir, sin embargo, esto último, y en qué medida es relevante para comprender la oposición entre el artista y el sacerdote en relación con el problema de si la vida pueda ser dotada de un sentido que la justifique? En su ensayo temprano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche, mediante una comparación del cuerpo de animales de otras especies y el de los humanos, en relación con sus capacidades para enfrentar las adversidades propias del planeta Tierra, establece una sentencia de tintes antropológicos. Según ésta, el humano es el animal más débil entre todas las especies, ya sea porque carece de un pelaje que le permita cubrirse del frío, porque no posee ni dentadura ni garras que faciliten la ingesta de alimentos, o, en última instancia, porque es débil en un sentido fisiológico (WL I). No obstante, en lo que respecta al carácter enfermizo de la naturaleza humana, Nietzsche parece estar pensando directamente en la finitud humana y su ineludible referencia a la muerte.

Que el ser humano sea el animal enfermizo por excelencia no es un asunto que agote su explicación en la debilidad fisiológica con la que, de antemano, debe lidiar para lograr sobrevivir. Con anterioridad, la condición enfermiza del animal humano se encuentra directamente vinculada con su conocimiento sobre su muerte, y la relación que este conocimiento guarda con su vida (GM III 14). En efecto, desde la *Segunda Consideración Intempestiva*, se sostiene que el humano, por su naturaleza, se encuentra forzosamente determinado a proyectar la manera en la que conduce su vida atendiendo a la forma en la que ha determinado su pasado (HL I). Aunque podría pensarse que el punto de Nietzsche en esta consideración radica simplemente en mostrar que el ser humano, a diferencia del resto de los animales terrestres, no está restringido

al presente ni a una conciencia inmediata de su situación, lo relevante de esta reflexión es que el ser humano siempre se encuentra anímicamente modelado por su carácter histórico. Al respecto Nietzsche sostiene:

El ser humano, por el contrario, se resiste a la gran carga, cada vez mayor, del pasado: que lo aplasta o lo doblega ladeándolo, le dificulta el paso como un fardo invisible y oscuro (...). Por eso se emociona, como si evocase un paraíso perdido, al ver el rebaño paciendo o, en confiada intimidad, al niño que no tiene aún nada pasado que negar y juega por entre las cercas del pasado y del futuro en venturosa ceguera. Y, sin embargo, su juego se le ha de interrumpir: demasiado pronto será sacado del olvido. Entonces aprende a comprender la palabra «érase (una vez)», ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al ser humano para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia —un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección. *Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento, que la existencia no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma* (HL I; cursivas propias).

Quien ponga su atención en lo señalado en cursivas, no tardará en notar que el sello que el conocimiento sobre la muerte imprime en el entendimiento de la naturaleza y existencia propias no pertenece al ámbito de una deliberación sobre cómo llevamos y podemos llevar adelante nuestras vidas, según evaluemos nuestra propia muerte en cada caso. Más bien, que el olvido sea anhelado al pensar en la muerte a partir de la vida, permite reparar en que el carácter histórico de la existencia del animal humano involucra necesariamente encontrarse afectado en y por la condición de que su propia vida, al menos en principio, no pueda ser factible ahí donde se encuentra fundamentalmente retenida a su presente. Por el contrario, es a través de su existencia que se ve forzosamente realizada y en constante realización. Por lo pronto, queda abierta la posibilidad de profundizar en la temporalidad escatológica de la que habla Elizalde (2023) y su relación con el carácter histórico, asunto que queda pendiente de un mayor análisis.

Pero si la condición enfermiza del humano, descrita como el tener que lidiar con la propia existencia afectado por las condiciones que determinan el cómo ésta puede realizarse, toma por referencia elementos que exceden su situación actual, ¿cómo entender que dicha condición deba encontrarse relacionada con el carácter fisiológico de la naturaleza humana? Como ya habíamos mencionado, Nietzsche niega una explicación que busque las causas del comportamiento en la agencia humana, pero esto no significa que su modo de explicación niegue la causalidad; siguiendo a Heidegger (2013), lo que hace es invertir el orden entre causas y efectos. Así, será el carácter corporal de la existencia humana aquello que resultará determinante para la posibilidad de ser animales históricos⁵, lo cual puede describirse en dos niveles: (1) con atención al humano como el animal más débil entre todas las especies terrestres, que cuenta con su intelecto como una herramienta de autoconservación optimizada en el curso del tiempo a través de la crianza (GM II 5-8), y (2) con atención al tipo de cuerpo del humano, según cada caso, de acuerdo con la capacidad para superarse a sí mismo, entendiéndose esto como el marco de posibilidades que como cuerpo puede asumir para lograr interacciones cada vez más complejas con su entorno. Esto se destaca en (GM III 1), donde Nietzsche establece una tipología de cuerpos en su relación con el ascetismo y los ideales ascéticos en general.

En tanto que el primer modo de entendimiento sobre el fundamento del carácter histórico del humano se extiende a todo animal humano, el segundo modo de acceso a este nos permite indagar directamente en el sacerdote y el artista como dos expresiones peculiares de este mismo carácter. Sin embargo, sigue sin quedar claro cómo es que esto guarda una relación con el carácter fisiológico de la realidad en el que tiene lugar, es decir, con el cuerpo. ¿Cómo

5 Esta característica puede ser remitida a los animales que, saliendo por primera vez del agua, hicieron de su existencia una carga que debe llevarse a sí misma (GM I 16). Ahora bien, lo distintivo en el caso del humano es que de antemano debe encargarse de su existencia, pero porque esta se ve socialmente comprometida, y, por tanto, excediendo radicalmente su escenario actual.

debe ser comprendido el cuerpo, entonces? Hasta ahora hemos mencionado los conceptos clave con los que Nietzsche establece como principio fundamental de la existencia al cuerpo, entendiéndose este en clave fisiológica. No obstante, precisamente esos conceptos, que anticipan la fisiología nietzscheana, como los del instinto, dolor, placer, digestión, fuerza, entre otros, demuestran que esta aún falta explicar y relacionar este cuerpo con el carácter histórico de la vida humana. Esto alcanza el punto en que no se percibe la relevancia del lugar que ocupa el cuerpo en la determinación de este carácter, cuestión que concierne al primer nivel de descripción mencionado anteriormente.

Si se partiera de la suposición de que Nietzsche entiende la fisiología al modo de un *corpus* de conocimientos sobre anatomía, inmunología, u otras disciplinas que abordan la dimensión cárnica y mecánica del cuerpo, se cometería un error al malinterpretar lo que Nietzsche busca señalar al utilizar este concepto (FP 7[6]). Para Nietzsche, la fisiología constituye un modo de acceso privilegiado para reconocer y evaluar las causas del comportamiento humano, tanto en general como en particular, tal que esta funciona a la vez como un método para elaborar una tipología útil al diagnóstico de los valores morales, encarnados en diversas figuras, pero de manera intencionadamente destacada en el sacerdote asceta. Más aún, la fisiología pareciera ser el elemento rector de un programa de determinación del futuro de la humanidad, tal como se acredita en algunos escritos preparatorios para *Ecce Homo* (FP 25).

Los sitios y los objetivos con los que Nietzsche utiliza el término ‘fisiología’ son diversos. Sin embargo, uno de los usos más comunes que podemos notar, ya sea en los escritos preparatorios para *Voluntad de Poder* como en *Más allá del bien y el mal*, o en la *Genealogía de la moral*, es a la hora de hablar de instintos. No obstante, no encontramos en su filosofía una atención a aquellos elementos que consideramos tradicionalmente instintivos, como lo es la autoconservación. Con el afán de entender rectamente qué está pensando Nietzsche con ‘instinto’, prestemos atención a los siguientes fragmentos:

en el supuesto de que la creencia en Dios ha desaparecido: se plantea de nuevo la pregunta: «¿quién habla?» — Mi respuesta, no desde la metafísica sino tomada de la fisiología animal: *habla el instinto gregario. Él quiere ser señor: de allí su «¡tú debes!»*, sólo quiere dejar valer al individuo en el sentido del todo, para el bien del todo, odia a los que se separan — dirige contra ellos el odio de todos los individuos (FP 7 [6]; cursivas propias).

Y:

En todas partes en que se han buscado responsabilidades, el que las ha buscado ha sido el *instinto de venganza* (FP 15 [30]; cursivas propias).

Ambos pasajes nos revelan elementos que, en principio, pertenecen a órdenes de cosas distintos entre sí y que difícilmente pueden ser comprendidos como instintos. Esquemáticamente, desde una perspectiva tradicional, el ser humano se encuentra constituido por su gregarismo, pues este no sería sino la expresión de la dependencia del individuo con respecto a su sociedad para que su existencia sea posible, así como de la anterioridad ontológica de la sociedad respecto al individuo (Aristóteles, *Política* I 1253a). Por otro lado, la venganza se presenta como un tipo de acto imaginado como placentero, en el que genero una lesión a otro individuo que ha entorpecido la realización de mis deseos o actividades, siendo esta motivada por la ira (Aristóteles, *Retórica* II 2 1378a-b).

De este modo, la caracterización de ambos elementos no solo resulta incompatible entre sí en cuanto a las condiciones en las que cada uno se hace real, sino que incluso la misma definición de ‘instinto’ puede aceptarse de dos maneras: por un lado, como una disposición enmarcada en la autoconservación, lo que restringiría la posibilidad de entenderla como un anhelo derivado de un estado anímico; o, *mutatis mutandis*, aceptando esto último y suprimiendo lo primero. En virtud de lo anterior, lo pensado por ‘instinto’ en la filosofía nietzscheana escapa de los planteamientos que llegaríamos a producir según nuestro sentido común, o, en palabras de Nietzsche, nuestra moral. Una correcta aproximación a aquello que nos puede indicar el concepto de instinto sobre la fisiología nietzscheana reclama, por tanto, que elaboremos una exégesis de los pasajes

citados, por cuanto la función del concepto en cuestión al interior de estos contiene una concepción *sui generis* del cuerpo.

Atendiendo a lo que se nos muestra en ambos pasajes, es posible inferir que, para Nietzsche, los instintos no son elementos que surjan a partir de una deliberación de un yo pensante. Más bien, parecen tener una realidad a la que resulta inaccesible acceder para la consciencia, siendo en último término fuerzas cuya realidad es esencialmente visceral. No obstante, esto no quiere decir que los instintos se encuentren aislados del mundo. Por el contrario, son ellos los que mantienen una estructura intencional con el mundo, en cuanto se encuentran referidos siempre a algo que va más allá de sí mismos. Pues, como fuerzas conflictivamente organizadas entre sí, constituyen una forma de *Voluntad de Poder*. Siguiendo esta interpretación, Nietzsche no discreparía de la tradición filosófica sobre el carácter intencional de los estados anímicos; más bien, mostrará que estos tienen una realidad motivada por un flujo de pulsiones que se jerarquizan dinámicamente entre sí, los cuales, a su vez, ven su orientación en constante configuración en su interacción con el ambiente cultural (Sánchez, 2016, p. 36).

A partir de lo expuesto, sin embargo, no se explica de manera suficiente cómo el cuerpo llega a establecer una relación consigo mismo. Aunque ahora podemos comprender en qué consiste la interpretación de Nietzsche sobre los instintos, ya que lo común a la venganza y al instinto gregario no se limita únicamente a poseer una estructura intencional, sino que en dicha estructura se lleva a cabo una actividad que impone una interpretación específica de la situación, útil para el dominio de esta por parte del instinto. Si bien de aquí se pueden extraer algunas claves sobre la autorreferencia del cuerpo, Nietzsche presenta una exposición crucial para abordar nuestra pregunta en el capítulo “Los despreciadores del cuerpo” de *Así habló Zaratustra*, donde sostiene:

El sí mismo siempre escucha y busca: compara, subyuga, conquista, destruye. Domina y es también el dominador del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, hay un soberano pode-

roso, un sabio desconocido — que se llama el sí mismo. Vive en tu cuerpo, *es tu cuerpo* (ZA I 4; cursivas propias).

Este fragmento nos muestra una comprensión profundamente activa del cuerpo, en el que la dimensión cognoscitiva del yo pensante es subsumida al ámbito corporal, de suerte que se acredita aquí el carácter inconsciente e inaccesible del cuerpo en su carácter activo frente a la realidad en la que existe. No solo se destaca aquí una referencia del cuerpo hacia sí mismo que no se limita a la dominación del consciente por parte del cuerpo como actividad inconsciente, sino que esa dominación está al servicio de una dominación superior. En este sentido, las operaciones realizadas por el cuerpo, en su posición de soberano, revelan que el cuerpo, al orientarse hacia la dominación de su realidad como actividad fundamental, evalúa simultáneamente la realidad a la que se enfrenta y busca dominar.

De esta manera, se infiere que el cuerpo es su propio principio de autodeterminación, es decir, que es esencialmente Voluntad, y más precisamente, Voluntad de Poder. Esto implica que aquello que quiere, aquello a lo que se determina, es lo que puede llegar a ser de acuerdo con la constitución fisiológica de la Voluntad de Poder en cada caso (Marchiori, 2020, pp. 113-114). Con esta constatación, podemos justificar el tratamiento de figuras con las que iniciamos nuestra problematización, a saber, el artista y el sacerdote, pues ellas quedarían de antemano comprendidas como dos formas de Voluntad que, fisiológicamente diferentes, buscan una forma de Poder a su vez diferente.

Si el cuerpo es Voluntad de Poder, esto solo es posible si existe ejercitándose a sí mismo, es decir, lo que el cuerpo puede hacer es todo aquello que tiene una repercusión sobre sí mismo, anulando así la posibilidad de concebir la actividad humana separada de su carácter corporal y de su referencia a sí misma. Si se pierde de vista la consideración, la consistencia y relevancia de este aspecto, el camino a una indagación sobre el artista y el sacerdote perderá el elemento principal que en cada caso les permite recibir su determinación como figuras de la Voluntad de Poder en cuanto tal.

3. El carácter ascético de la existencia.

La tradición filosófica denomina a aquella clase de acción que guarda una referencia explícita a su agente ascesis o ejercicio (McCarthy, 2009, pp. 23-25). Nietzsche no escapa por completo de la tradición, al menos en lo concerniente a la apropiación del término como tal. Sin embargo, su posición, tal como ha sido reconstruida, exige que todo el actuar humano sea comprendido bajo la óptica de su carácter intrínsecamente ascético. ¿Pero qué es la ascesis, y en qué medida nos aproxima a un entendimiento sobre las figuras que buscamos abordar? El ejercicio físico quizá constituya el caso ilustrativo por excelencia de toda ascesis, por cuanto quien lo realiza se toma a sí mismo para ejecutar una modificación sobre sí mismo, tal que queda inserto como el motivo, el medio y la finalidad de su actuar (Sloterdijk, 2012). Con todo, una explicación que sitúe como principio de la acción al agente que la realiza elimina la posibilidad de que otras clases de acción, como las productivas o las teóricas, puedan ser subsumidas en el rótulo de la ascesis, o, en otros términos, nos coloca fuera de la filosofía de Nietzsche.

El entendimiento sobre la ascesis en Nietzsche supone una dificultad exegetica no menor, fundada en dos motivos: por un lado, Nietzsche habla más de ideales ascéticos que de ascesis en cuanto tal, lo cual es acreditable a partir del título del tercer tratado de la *Genealogía de la Moral* —“los ideales ascéticos”—, sosteniendo que en dichos ideales se encarna la degeneración fisiológica de nuestra especie, es decir, el nihilismo (GM III §10-17), y, por otro, sus afirmaciones sobre la ascesis se encuentran asociadas a los procesos de crianza a través de los cuales el animal humano es domesticado para vivir en sociedad, asunto que también se torna un foco de crítica con referencia al sentimiento de culpa y labor de servicio a las sociedades modernas (GM II §5-12). Con ello, sostener la necesidad de un carácter ascético en el cuerpo como *Voluntad de Poder* entra en tensión con las afirmaciones nietzscheanas mismas, pues ideal ascético y negación de la vida resultan ser una y la misma cosa; aunque también nos posiciona, con referencia al estado actual del arte, en una posición cercana a la de Sloterdijk (2012) y su inter-

pretación de la filosofía nietzscheana expuesta en *Has de cambiar tu vida*, por cuanto sostenemos que toda acción constituye una ascesis no declarada (p. 124).

Dicha tensión, sin embargo, es solo aparente. Quien repare en los escritos inconclusos de *Voluntad de Poder* no tardará en notar que, ahí donde Nietzsche habla de una fisiología en términos programáticos (FP 16 [86], 17[9]), habla de las condiciones preparatorias que debe satisfacer un cuerpo para modificar aquello que llega a querer, en donde estas se constituyen eminentemente como prácticas dirigidas a instanciar formas de relación específicas del cuerpo consigo mismo. En este sentido, el rechazo de Nietzsche no se encuentra dirigido hacia la ascesis, sino hacia los ideales ascéticos en su indisociable conexión con el sacerdote asceta, motivo por el cual es posible pensar, tal como sostiene Riel (2019), en una ascesis intramundana como vía de realización de la *Transvaloración de todos los valores*, vale decir, la meta política de la filosofía nietzscheana (Orozco, 2021), en cuanto que con la fisiología en un sentido programático se entiende un planteamiento que, en su programación, hace explícita la referencia al cuerpo como principio y fin de su actuar, indicando con ello la forma de ‘sobrepotenciación’ por la que dicha fisiología se decide (FP 25 [1]).

Como, no obstante, permiten observar Riel (2019) y Sloterdijk (2012), la ascesis conserva en su historia una espiritualización del cuerpo, hasta el grado en que la relevancia de este es constatable solo al interior de un marco cosmológico en el que la realidad, en la que queda incluido quien se consagra a una ascesis en particular, se encuentra de antemano organizada (Riel, 2019, pp. 92-93; Sloterdijk, 2012, pp. 13-14). Pero es frente a esta situación que aparece la crítica nietzscheana, pues, si existen ideales ascéticos, y estos han sido tomados en serio, la creencia en ellos ha colocado la fuente de la que emanan en otra realidad, ontológicamente opuesta. En la medida en que seguimos creyendo en dicha espiritualización, confirmamos que la radicalidad de la crítica nietzscheana se extiende hacia nosotros, pues, aún, no entendiendo la crítica en sí misma, inferimos que la posición desde la que se yergue ejecuta

un diagnóstico en el que, teniendo en vista a las figuras que han funcionado como *leitmotiv* de este capítulo, existen al menos dos expresiones ilustrativas de la *Voluntad de Poder* en su manifestación corporal: aquella que busca sobrepotenciarse en su rechazo de las condiciones finitas y contingentes de la realidad, y aquella que busca ser más a través de la afirmación de dichas condiciones. Siguiendo la pista de Elizalde (2023), podemos sostener que cada expresión fisiológica, aun cuando de antemano se constituya en una temporalidad escatológica, interpreta su acabamiento en cada caso de manera distinta. De este modo, nuestra aproximación nos ha colocado justo frente de nuestras dos figuras, y sobre todo frente a la del sacerdote asceta, pues él es la expresión de dichos ideales con los que la realidad, o la vida misma, es puesta en marcha hacia su negación.

4. El sacerdote asceta

El hecho de que Nietzsche examine a la figura del sacerdote asceta no es casual, ni se limita a una revisión histórica en torno al nihilismo. Más bien, ‘sacerdote asceta’ no quiere significar otra cosa sino expresión del resentimiento en un grado superlativo. El resentimiento es aquél estado en que un cuerpo, determinado fisiológicamente a dominar su entorno y lograr su ‘sobrepotenciación’, no puede dar rienda suelta a sus instintos, de manera tal que estos se vuelven hacia su propia fuente —el cuerpo— y, simultáneamente, en contra de la realidad misma. Con ello descubrimos no solo que la *Voluntad* puede llegar a querer una negación de la realidad en la que vive como forma de ‘sobrepotenciación’, sino que, además, descubrimos que dicho estado de resentimiento supone la incapacidad fisiológica de expresión de los instintos, lo cual da suficiente cuenta de que es posible hablar de cuerpos débiles, entendiendo a estos como cuerpos fisiológicamente atrofiados con relación a su posibilidad de dar lugar a sus instintos en su afán de ‘sobrepotenciación’.

No es nuestro propósito explicar lo que lleva al sacerdote, en cuanto animal humano, a ser sacerdote. Por lo pronto, cabe señalar que él comparte la condición enfermiza de los esclavos del primer

tratado de la *Genealogía*, en tanto su cuerpo se encuentra deficientemente constituido, impulsado hacia el error de sí mismo en sus operaciones fisiológicas, esto en un grado superlativo (GM III 14-16). Lo que sí es nuestro asunto es el que este sea la máxima expresión del resentimiento, y cómo esto tiene su correlación en su constitución como figura exponente de la negación de la vida por excelencia. Cabe señalar, por lo pronto, que el sacerdote es para Nietzsche una expresión necesaria de la vida humana, dado que su presencia es acreditable en cualquier lugar en el que exista la historia como obra humana.

Ahora bien, siguiendo a Aaron Ridley (1998), quien se ocupa del sacerdote justamente como figura en el sentido que aquí le damos a dicho término, parece ser que este consuma el movimiento con que los esclavos constituyen su revuelta preparatoria para la transvaloración inversiva de los valores aristócratas griegos. El sacerdote logra que el resentimiento acumulado por parte de estos llegue a tener un sentido, entendido en este caso solo como justificación de su sufrimiento servicial (p. 42). De este modo, el sacerdote se vuelve una de las figuras más extrañas no solo de la genealogía de nuestra moral, sino de la realidad que Nietzsche nos presenta. Para que dicha consumación tenga lugar en él, y con ello el resentimiento sea redirigido, en este caso, hacia el cuerpo del esclavo mismo con vistas al cumplimiento de un ideal, su constitución fisiológica debe permitirle elaborar, a partir de sí mismo, aquello que funcionará como una manera de dotar de sentido su propia vida.

El fundamento que le permite al sacerdote acceder a la consumación del resentimiento se encuentra en su naturaleza fisiológica. En cuanto interés y necesidad de la vida desde un punto de vista extramoral (WL I), el sacerdote constituye una contradicción justamente, ya que es un tipo de Voluntad fuerte y, a la vez, débil. Es sacerdote, pero por lo mismo, es el artista más grotesco entre todos (GM III 11). Como sostendrá Nietzsche:

una vida ascética es una contradicción consigo misma: aquí domina un resentimiento sin igual, el de un instinto y una voluntad de poder no

satisfechos, al que le gustaría enseñorearse no de algo de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más básicas, profundas, fuertes; (...) Todo esto es paradójico en grado sumo: nos encontramos aquí ante una escisión que quiere estar escindida, que goza de sí misma sufriendo y que se va sintiendo cada vez más segura y triunfante a medida que disminuye su presupuesto, la capacidad fisiológica de vivir. (GM III 11)

Es en este ámbito de enseñoramiento, es decir, las condiciones de la vida misma, donde puede apreciarse hacia dónde se dirigirá su ascesis: si quiere enseñorearse de las condiciones que posibilitan la vida, pero no puede a causa de su constitución fisiológica enfermi-za, entonces su ‘sobrepotenciación’ consiste en un ‘ser distinto’ de las condiciones que posibilitan tanto su vida como la vida en general (GM III 10). Siguiendo esta argumentación, Nietzsche sostendrá que aquello que gobernará, organizará dicho resentimiento en el sacerdote será el instinto de venganza, ya que la intensificación de su sufrimiento guardará como correlato la búsqueda de responsables de este, lo cual se verá expresado en los ideales ascéticos y su invención e inversión de la culpa (GM II 3-6). Con ello, estos ideales no existen con anterioridad al sacerdote, por el contrario, constituyen cristalizaciones de aquello que será comprendido como ‘ser distinto’ por parte de este.

No nos interesa indagar en los elementos involucrados en la fabricación de un ideal en cuanto tal, pues esta inquietud se desvía de nuestro tema de estudio. Por lo pronto, cabe aclarar que, en su totalidad, los ideales del sacerdote asceta buscan la trascendencia, entendida como el aseguramiento del acceso a una realidad ontológicamente opuesta a esta, es decir, no sometida a las reglas del devenir ni a la finitud características de nuestra realidad (GM III 13). No obstante, incluso ahí donde el sacerdote refuerza su creencia de ser algo distinto —no un cuerpo, sino alma, espíritu, razón, etc.—, esmerándose en la adquisición de su salvación, sigue encontrándose arraigado a la vida misma, y, más aún, al servicio de esta. Este punto es destacado por Riel (2019), quien, mostrando cómo la ascesis del sacerdote consiste en una mortificación de su propio cuerpo —a través de ayunos, celibato, contención de la res-

piración, rechazo de placeres inmediatos, alabanza del sufrimiento, entre otras prácticas—, da cuenta de que la creencia del sacerdote solo es posible ahí donde este sigue siendo cuerpo en cuanto *Voluntad de Poder*, es decir, que su ascesis inevitablemente determina una forma de vida indisociable de su finitud y mortalidad. En otros términos, el sacerdote quiere la nada, y no obteniéndola de la realidad, la provoca en sí mismo. Como sostendrá Nietzsche:

El *no* que dice a la vida saca a la luz como por encanto toda una plétora de síes más delicados; es más, cuando este maestro de la destrucción, de la autodestrucción se hiere a sí mismo, — de inmediato es la herida la que le obliga a vivir. . . (GM, III 13; cursivas propias)

Pero es justamente su posibilidad de extraer “*siés* delicados” (GM III 13), fundados en un rechazo a esta vida, lo que hace del sacerdote, junto con sus ideales, un artista, por cuanto los extrae a partir de sí mismo (GM III 4), vale decir, puede tomarse a sí mismo como materia de transformación en aras de una ‘sobrepotenciación’ (JGB 59) que, proyectándose sobre sí misma, guarda una relación con su acabamiento entendido como la negación ontológica de la realidad, o, dicho de otra forma, su “ser más” tiene en vistas su propia muerte. Sin embargo, comprender cuán próximo o idéntico pudiese ser el sacerdote con el artista supondrá aclarar a esta segunda figura, y junto con la cercanía que guarda frente a la figura sacerdotal.

5. El artista

Heidegger (2013), en su confrontación con Nietzsche, destaca de este la interpretación que tiene sobre el arte, en la que la pregunta por la esencia del arte queda subsumida a la pregunta por el carácter fisiológico del artista. En efecto, Nietzsche discutirá de los estetas el haberse preguntado por el arte teniendo en vistas al receptor de la obra, tomando la decisión de invertir el horizonte de investigación, para preguntar directamente por el artista (pp. 113-114). Sin embargo, Heidegger no logra captar de manera clara la relación que Nietzsche establece entre el artista y la obra de arte, lo que se

debe, en parte, a la desconsideración del componente ascético del artista y la relevancia de este para la determinación de lo que será comprendido como obra.

Ridley (1998) sostiene que la figura artística en la *Genealogía* se presenta como un sujeto que, al igual que el sacerdote, padece un resentimiento (pp. 78-80). Con ello, señala que una de las semejanzas fundamentales entre ambas figuras no se encuentra en aquello que las distingue, sino en su condición antropológica: ser animales humanos, y, por tanto, enfermizos. Esta idea, no obstante, también aplica a aquellos cuerpos incapaces de crear. Sin embargo, Ridley (1998) interpreta, basándose en el tercer tratado de la *Genealogía*, que la existencia del resentimiento no es lo más relevante para dar cuenta de la distinción entre ambas figuras, sino la cualificación del resentimiento en cada caso, dado que tanto el artista como el sacerdote, siendo animales de resentimiento, poseen una constitución fisiológica distinta entre sí.

Mientras que el sacerdote realizaría una internalización de su resentimiento, invirtiendo su sentido —de instintos dirigidos a la realidad a instintos dirigidos contra las condiciones que los hacen tener lugar—, la constitución fisiológica del artista lo excluiría de “la efectividad de lo real”, tal que su resentimiento solo encontraría un punto de fuga ahí donde este puede rechazar dicha condición, o, en términos de Nietzsche, “irrumper en lo real” (GM III 4; Ridley, 1998, p. 79). Así, mientras el sacerdote es el animal *ven-gativo*, el artista es el animal *veleidoso* (GM III 4). Con justa razón entonces, el artista queda excluido de los ideales ascéticos, ya que no es creador de ellos (GM III 5), sino de sí mismo en el ámbito de lo real. Sin embargo, esto no separa al artista del sacerdote; por el contrario, lo acerca aún más. Como sostendrá Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*:

Quien haya contemplado el mundo en su profundidad sin duda habrá adivinado cuánta sabiduría hay en el hecho de que los hombres sean superficiales (...) Es posible que incluso entre aquellos niños escarmen-tados, los artistas innatos, cuyo goce en la vida ya solo lo encuentran cuando se proponen falsificar su propia imagen (por así decirlo, en una

duradera venganza contra la vida —), continúe existiendo un orden jerárquico: podría inferir el grado en que la vida les disgusta de la medida en que desean ver su imagen falsificada, diluida, eternizada, deificada, — podría contar a los *homines religiosi* entre los artistas, como su jerarquía *suprema*. (JGB 59; cursivas del autor)

Como puede apreciarse, los semblantes fisiológicos del artista y el sacerdote coinciden en que ambos se encuentran vedados en su acceso a la realidad, siendo esta la fuente de su resentimiento, bajo una modulación respectiva: el sacerdote no puede dominar dichas condiciones y el artista no puede ser incluido en ellas. De esto se infiere, en primer lugar, que el sacerdote y el artista son animales ascetas particulares dentro del conjunto de figuras que Nietzsche examina; y, en segundo lugar, que la orientación de cada ascesis es lo que distingue a ambas figuras. En este sentido, dado que el artista solo puede acceder a la realidad efectiva falseándose a sí mismo y, por lo tanto, incluyéndose en su propio arte, la pregunta por su ascesis equivale a acercarnos a su arte.

El hecho de que el artista esté incluido en su arte no se esclarece por sí solo. Si atendemos a las caracterizaciones con las que hemos definido nuestra figura, queda claro que el arte de este manifiesta un carácter ascético porque él se encuentra incluido como materia de su propia obra. Sin embargo, esto no significa que el carácter ascético del artista consista en una utilización de su cuerpo para crear sus obras. Más bien, es en su acceso a lo real donde se juega su inclusión en su obra. Para comprender esto, permítasenos traer a colación el siguiente pasaje de la *Genealogía de la moral*:

sin duda lo mejor que puede hacerse es separar hasta tal punto al artista de su obra que no se le tome a aquél con igual seriedad que a ésta. En última instancia él es tan sólo la condición preliminar de su obra, el seno materno, el terreno, a veces el abono y el estiércol sobre el cual y del cual crece aquélla (...) Un artista perfecto y total está apartado, por toda la eternidad, de lo <<real>>, de lo efectivo; se comprende, por otra parte (...) que entonces haga el intento de irrumpir de golpe en lo que justo a él más prohibido le está, en lo real, que haga el intento de *ser real*. (GM III 4; cursivas del autor)

Quien elabore una exégesis de este pasaje en particular rápidamente constatará que el modo en que el artista se toma a sí mismo como objeto es inteligible en el marco de la verdad y la falsedad. Si admitimos la existencia de la verdad en un sentido moral, lo queda se señala en el artista es precisamente la exclusión de esta esfera; él es el animal que no puede gozar de la vida en sociedad ni de las convenciones morales de su cultura. De esto se infiere que, cuando Nietzsche habla “lo real” se refiere al horizonte interpretativo al que el artista accede, pero al que no puede pertenecer. Así, en el artista se anuncia la posibilidad de ver aquellos elementos que fijan una interpretación sobre la vida como ficciones, dispuestas para la creación de una nueva interpretación. De allí proviene, por tanto, el intento del artista con su arte: *ser real*.

Ridley (1998) malinterpreta este punto al comprender al arte como una actividad posible para el animal artista. Según esa interpretación, el artista buscaría hacer una tregua con su naturaleza, la cual lo forzaría inevitablemente a crear arte (pp. 80-81). Si bien es cierto que el artista logra hacer una venganza *sui generis* sobre la realidad con su arte, el punto de Nietzsche, como indica el pasaje citado, es que eso forma parte de su constitución fisiológica, no de una actividad habilitada. Así, la idea de una posible tregua cae en una contradicción exegética.

Ciertamente, allí donde el artista se eleva por encima de sí mismo y toma la plenitud de su existencia como materia para una obra, la relación que guarda consigo mismo adquiere la forma de una ‘sobrepotenciación’ creativa. Es decir, un movimiento a través del cual toda la realidad queda a disposición del artista, quien se convierte en el organizador de esta (Heidegger, 2013, pp. 124-128). Siguiendo a Elizalde (2023), podríamos decir que la temporalidad del artista concibe su acabamiento como la instauración de una nueva configuración de lo real. En esta línea argumental, Riel (2019) ve la posibilidad de una ascesis sin ideales, puesto que la ascesis del artista consistiría en hacerse a sí mismo la tierra sobre la que organiza, el suelo sobre el que podrá dar lugar a una nueva forma de “lo real”. He aquí la *veleidad* del artista: no pudiendo ac-

ceder a “lo real”, su orientación apunta a crear lo real en lo que él pueda existir, develando a “lo real” como una configuración posible, entre otras, para el despliegue de la vida humana.

6. Conclusiones

La pregunta por la posibilidad de que la vida tenga sentido parece haber sido suficientemente respondida atendiendo a las figuras clave que hemos abordado en esta investigación. Sabemos que las dos figuras aquí examinadas no responden a la interpretación cotidiana que elaboramos frente a la pregunta por el sentido de la vida, sino a una comprensión de la vida en términos fisiológicos de ‘sobrepotenciación’. De este modo, exhiben dos formas mediante las cuales la vida se justifica a sí misma: por un lado, el sacerdote y su ‘sobrepotenciación’ orientada a la negación de las condiciones de la existencia, y, por otro, el artista y su creación de la realidad. Aunque hemos visualizado en ellos un parecido fisiológico fundamental, sintetizable en el hecho de que tanto el sacerdote y el artista asumen su carácter histórico de manera semejante.

Sin embargo, la realidad del parecido entre el artista y el sacerdote no se agota en lo fisiológico. En la medida en que sus ascesis guardan cierta cercanía, centrarnos únicamente en una comparación en torno a sus aspectos constitutivos olvida el lazo histórico entre ambas figuras, criticado por Nietzsche, quien sostiene que el artista, en su natural aversión a la soledad —en la que se anunciaría su exclusión de “lo real”— encuentra refugio en la defensa de ideales ascéticos de su época (GM III 5). De este modo, el lazo entre ambas figuras tiene también un lugar político, dado que, en su particular forma de convivencia social, estos animales lograrían reconfigurar la realidad que habitan, sometiéndola a sus propios intereses de ‘sobrepotenciación’.

No obstante, ¿acaso no se descuida aquí a la figura del científico? Después de todo, como sujetos modernos, nos hemos vuelto calculables a nosotros mismos, y nuestra Voluntad de Verdad nos ha llevado a ser gobernados mediante una *cientifización* de nuestras sociedades. Frente a un conocimiento que se pretende neutral, esen-

cialmente frío en su objetivación de la vida humana, y que pareciera haber dominado todas las aristas a escala global, ¿qué otra vía de justificación quedaría para la vida, sino la de intentar ser distinta de lo que ya es?

No resulta difícil localizar este movimiento en el siglo XXI, ni que Sloterdijk (2012) lo denomine un nuevo éxodo en la historia de la especie humana (pp. 14-15). Este fenómeno se exhibe, como un de síntoma, en la proliferación explosiva del género de autoayuda, en el que no solo se presenta como atractiva la reconfiguración de la vida propia —algo con lo que la filosofía nietzscheana no entra en tensión—, sino que la orientación de la ‘sobrepotenciación’ de la vida aspira a la instauración de un marco cosmológico en el que la vida propia sea justificable. Sin embargo, dicha justificación se encuentra, en virtud de lo anterior, cristalizada en ideales. Es decir, la autoayuda se encontraría al servicio de nuevos ideales ascéticos. ¿No es que acaso este el tiempo en que el sacerdote se distancia de las religiones para esconderse en la figura del artista de sí mismo?

Pero con esto se plantea nuevos problemas: si es cierto que hay una proliferación de ideales ascéticos, ¿cómo comprender el estatus normativo de estos en su propio contexto, vale decir, el contexto actual? Dicho de otro modo, ¿qué estamos haciendo con nosotros mismos y nuestro conocimiento ahí donde queremos ideales a los cuales sea posible y lícito consagrarnos? En última instancia, si nuestros conocimientos transitan por un mismo canal, en el que desembocan, usando el lenguaje de Foucault (2020), en un destilado de artes de la existencia (pp. 45-47), ¿no es que la demanda de pautas para la modificación de la vida propia constituye la prolongación de una herencia que demanda hacer de nosotros mismos animales que pueden establecer su propia medida de cálculo para sí mismos? En otras palabras, ¿no nos hallamos aquí frente a una nueva forma de Humanismo?

Como sea, Nietzsche ha dejado la puerta abierta para depurar este fenómeno. Esto puede no ser fácil de ver, ya que autores como Beiner (2019) interpretan en Nietzsche la promoción de

un aristocratismo de tintes fascistoides, cuestión que encontraría su justificación exegética en las afirmaciones programáticas dispersas en el tópico de la Gran Política, ya que en este se condensan afirmaciones como:

la gran política quiere que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte para criar a la humanidad como un *todo superior*, con implacable dureza frente a lo degenerado y parasitario en la vida, — frente a lo que corrompe, envenena, calumnia, lleva a la ruina... y ve en la aniquilación de la vida el distintivo de una especie superior de almas (...) [La gran política] mide el rango de las razas, de los pueblos, de los individuos, por su [—] de futuro, por su garantía de vida que ella trae consigo, — acaba de modo implacable con todo lo degenerado y parasitario. (FP 25 [1]; cursivas propias)

No es necesario llevar a cabo una exégesis para tomar nota de lo polémica que resulta la propuesta nietzscheana, especialmente frente a la admisión, casi universal, de la democracia como sistema político global a las sociedades. Pero si la crítica y la visión de futuro de Nietzsche no se hallan directamente relacionadas con un autoritarismo eugenésico, sino, antes bien, con una apertura a la admisión de la fisiología como matriz conceptual de nuestras formas de hacer política, quizá sea posible retomar la propuesta de Sloterdijk (2012), en la cual, la vida es comprendida en términos inmunológicos, como una de las posibles vías de inserción de la fisiología, para con ello constatar no lo obvio —que la política es, hoy más que nunca, realizada por sacerdotes con atuendos de artistas—, sino los puntos de fuga al dominio por sobre dicha obviedad.

No obstante, ponderar la vigencia y relevancia de los aspectos señalados en torno a nuestra época supone confrontar nuevas dificultades relegadas de la investigación. Desde una mera aproximación, pueden alertarse tres obstáculos:

En primer lugar, la relevancia de la ausencia de la figura del científico vuelve imposible satisfacer un diagnóstico de nuestra época; después de todo, es cuando la Voluntad de Verdad toma la

forma científica que el Estado, el “nuevo ídolo” (ZA I 11) puede tomar lugar. En segundo lugar, Nietzsche no ofrece claves suficientes para comprender la extensión sobre sus pensamientos de carácter programático, como aquellos sobre “La gran Política”, dejando su tesis de la Voluntad de Poder a libre disposición, o si siquiera es posible que el animal humano pueda ser realmente superado, como anunciará con el advenimiento del Superhombre (ZA prólogo 3). Por último, no resulta clara la posibilidad de un diagnóstico de nuestra época a partir de nuestras constataciones, pues el rendimiento metódico de ambas figuras solo ha sido analizado a la luz de la comprensión de cómo la filosofía de Nietzsche se ocupa del problema del sentido de la vida.

Pero ¿no es acaso que la crítica nietzscheana se ve en su operación ahí donde el presente es el que resulta interpelado? Si este es el caso, ya sabemos cuáles son las directrices críticas que debemos adoptar, y cuáles aquellas que debemos desestimar o, en definitiva, rechazar. Con lo investigado, recuperamos del artista aquel gran insumo metódico para pensar las posibilidades de reconfiguración de la vida abiertas por Nietzsche, así como su vínculo con la fisiología sacerdotal, lo que permite abrir tanto nuevas profundizaciones como advertencias de cautela a la hora de interpretar a una y otra figura.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- _____. (1998). *Retórica*. Alianza.
- Aurenque, D. (2020). *Animales enfermos*. Fondo de cultura económica.
- Beiner, R. (2019). *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*. University of Pennsylvania Press.
- Espinosa, S. (2021). Nietzsche y el arte. *Fedo, Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 21, 114-124.
- Estepa, P. (2022). El Antiedipo: de la voluntad de poder a la producción deseante. *Revista Paideia*, 117, 57-74.
- Evangelista, R. (2020). A arte como expressão da vida como vontade de poder em Friedrich Nietzsche. *Griot: Revista de filosofia*, 20(2), 190-201.

- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Fondo de cultura económica.
- González, D. M. (2020). Genealogía, biopolítica y tanatopolítica : La cuestión de la vida en la filosofía biopolítica. *Acheronta*, 5, 27.
<https://doi.org/10.30972/ach.054316>
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Ariel.
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo*. Anthropos.
- Kosgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Leiter, B. (2013). Nietzsche's naturalism reconsidered. En *Oxford University Press eBooks*.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199534647.013.0026>
- Marchiori, G. (2020). As consequências do princípio fisiológico do conhecimento: o mundo como vontade em Schopenhauer, uma vontade de verdade em Nietzsche?. *Cadernospetilosophia* (18), 105-123.
- McCarthy, R. (2009). *Kant's Theory of Action*. Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos IV*. D. Sánchez (Ed.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas I: Escritos de juventud*. Tecnos. [HL]
- _____. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas I: Escritos de juventud*. Tecnos. [WL]
- _____. (2016). Así habló Zaratustra. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos. [ZA]
- _____. (2016). La genealogía de la moral. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos. [GM]
- _____. (2016). Más allá del bien y el mal. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos. [JGB]
- Orozco, M. (2021). *Nietzsche: creación de sí y Gran Política. Una lectura de la política como construcción del êthos* (tesis de magíster). Universidad Tecnológica de Pereira.
- Ridley, A. (1998). *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the Genealogy*. Cornell University Press.
- Riel, T. (2019). *Nietzsche's askesis and philosophy as a style of life* (tesis de doctorado). Nui Galway.

- Sánchez, D. (2016). Introducción al volumen IV: el pensamiento del último Nietzsche. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.
- Vermal, J. L. y Llinares, J. B. (2008). Introducción al volumen IV.