

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía I



CULPA Y RESPONSABILIDAD EN NIETZSCHE

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Flávio Augusto Senra Ribeiro

Bajo la dirección del Doctor:

Juan Manuel Navarro Cordón

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2548-1

Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Filosofía I
Facultad de Filosofía

Tesis doctoral

Presentada por Flávio Augusto Senra Ribeiro
Director: Prof. Dr. Don Juan Manuel Navarro Cordón

Culpa y responsabilidad en Nietzsche

Madrid, junio de 2004.

A Paulo Sindeaux.

“Yo y mí están siempre dialogando con demasiada vehemencia:
¿cómo soportarlo si no hubiese un amigo?”
(Así habló Zaratustra, “Del amigo”)

Agradecimientos

A Don Juan Manuel Navarro Cordón, maestro y filósofo.

Por su mano ha sido posible
el ejercicio de liberación de viejos ídolos por lo que
“nos sentimos como iluminados por una aurora nueva;
con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación
— por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado,
por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro,
toda aventura del cognoscente está otra vez permitida,
el mar, *nuestro* mar, está abierto,
tal vez no haya habido jamás *mar tan abierto*” (GC, 343).

A la Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais,
quien ha financiado esta estancia de investigación,
mi eterna gratitud.

A mis padres, *Roberto y Gilda*, familiares y amigos
que a lo largo de estos años estuvieron acompañando
cada paso con su incondicional apoyo.

Abreviaturas:

KSA – Kristische Studienausgabe .

CIN, I – Consideraciones Intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor.

CIN, II – Consideraciones Intempestivas, II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida.

CIN, III – Consideraciones Intempestivas, III. Schopenhauer como educador.

CIN, IV – Consideraciones Intempestivas, IV. Richard Wagner en Bayreuth.

NT – El nacimiento de la tragedia.

HDH, I – Humano demasiado humano, I

HDH, II – Humano demasiado humano, II

A – Aurora.

GC – La Gaya Ciencia.

Z – Así habló Zaratustra.

MABM – Más allá del bien y del mal.

GM – La genealogía de la moral.

CI – Crepúsculo de los ídolos.

AC – El Anticristo.

EH – Ecce Homo.

CW – El caso Wagner. Un problema para músicos

NCW – Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo.

VMSE – Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.

ANT – Antología.

SPM – Sabiduría para pasado mañana.

Sumario

Presentación.	10
SECCIÓN I – Responsabilidad-promesa, responsabilidad-deuda y culpa-pecado.	20
Introducción.	21
Parte I – Responsabilidad-promesa.	27
Capítulo 1. Conciencia y responsabilidad.	30
1.1. Genealogía de la conciencia: la voz de los antepasados.	31
1.2. La conciencia a servicio del cuerpo.	36
1.2.1. <i>Conciencia y autoridad.</i>	36
1.2.2. <i>Conciencia y sociabilidad.</i>	43
1.3. La actividad inconsciente: verdadero origen y fundamento.	45
Capítulo 2. La moralidad de las costumbres.	48
2.1. Concepto de la moralidad de las costumbres.	48
2.2. Objetivo de la moralidad de las costumbres.	51
2.2.1. <i>“Criar un animal al que sea lícito hacer promesa”.</i>	51
2.2. <i>¿Qué es una promesa?</i>	54
2.3. Capacidad de olvido.	56
2.4. Memoria.	61
2.4.1. <i>Memoria reactiva.</i>	61
2.4.2. <i>Memoria activa.</i>	62
2.5. La crueldad como elemento formador.	65
2.5.1. <i>El placer de la crueldad.</i>	65
2.5.2. <i>Crueldad y voluntad de poder.</i>	67
2.5.3. <i>Voluntad de autonegación y crueldad.</i>	68

2.5.4. Penalización y domesticación.	70
Capítulo 3. El hombre soberano: horizonte abierto.	77
3.1. El hombre soberano como resultado de la moralidad de las costumbres.	77
3.2. El sentido aristocrático del animal soberano.	81
3.3. Moral noble <i>versus</i> moral débil.	83
3.3.1. Impotencia y reactividad.	84
3.3.2. Bueno y malo; bueno y malvado.	85
3.4. Más allá del hombre civilizado.	87
Parte II – Responsabilidad-deuda.	92
Capítulo 1. Interiorización de la culpa.	94
1.1. El sufrimiento y el sentido del sufrimiento.	94
1.1.1. Sufrimiento y crueldad.	94
1.1.2. El sufrimiento y la debilidad para el enfrentamiento de la vida	98
1.2. La mala conciencia y la interiorización de la culpa.	99
1.3. El cambio de dirección de la mala conciencia.	107
Capítulo 2. Lo ascético y lo trágico como distintas respuestas al problema del sufrimiento.	110
Parte III – Culpa-pecado.	123
Capítulo 1. El sacerdote y la filosofía.	125
Capítulo 2. El sacerdote y la enfermedad.	135
2.1. Aristocracia guerrera y aristocracia sacerdotal.	136
2.2. El triunfo del judeo-cristianismo frente a los ideales nobles y guerreros.	143
2.3. El sacerdote ascético y la impotencia.	152

2.4. El cristianismo y la transvaloración del sufrimiento en castigo.	163
SECCIÓN II – El gran acontecimiento liberador: la tarea y la meta.	173
Introducción.	174
Parte I – El horizonte abierto por la muerte de Dios.	175
Capítulo 1. El anuncio de la muerte del gran testigo.	176
1.1. El anuncio del loco.	176
1.1.1. <i>Ateísmo incompleto y ateísmo radical.</i>	179
1.1.2. <i>Liberar al mundo.</i>	182
1.2. Una alegre liberación.	188
1.3. Dios como el gran testigo.	194
Capítulo 2. ¿Qué es el Dios muerto? La muerte del ídolo.	198
2.1. ¿Dios o Ídolo?	198
2.1.1. <i>Los ídolos son creaciones humanas.</i>	198
2.1.2. <i>Los ídolos piden el sacrificio de la vida.</i>	204
2.2. Crepúsculo de los ídolos eternos: la idea, el cristianismo y la moral.	207
Capítulo 3. La liberación en la muerte de Dios.	219
3.1 Culpa y causalidad.	219
3.1.1. <i>Causa y consecuencia.</i>	221
3.1.2. <i>La culpa radicada en la interioridad.</i>	224
3.1.3. <i>Las causas imaginarias.</i>	228
3.2. Culpa y libertad.	232
3.2.1. <i>El libre albedrío y la libertad culpable.</i>	232
3.2.2. <i>Errores necesarios.</i>	243
3.2.3. <i>Doctrina de la irresponsabilidad.</i>	245

3.2.4. <i>“Mi concepto de libertad”.</i>	250
Parte II – La redención de la culpa.	257
Capítulo 1. La vida como voluntad de poder.	258
1.1. Voluntad de poder y ascetismo.	258
1.2. Voluntad de poder: unidad y meta.	265
1.2.1. <i>Voluntad y voluntad de poder.</i>	265
1.2.2. <i>El mundo como voluntad de poder.</i>	271
1.3. La voluntad de poder: más allá del bien y del mal.	274
1.3.1. <i>La voluntad de poder como «única» meta.</i>	274
1.3.2. <i>Voluntad de poder y superación.</i>	277
Capítulo 2. La redención de la culpa en el eterno retorno.	279
2.1. El eterno retorno como imperativo de afirmación de la vida.	280
2.1.1. <i>Desde la experiencia de la soledad.</i>	282
2.1.2. <i>El más pesado de los pesos como valor imperativo.</i>	287
2.2. Primeras intuiciones sobre el eterno retorno.	293
2.3. Fuerza y devenir en el eterno retorno.	299
2.3.1. <i>El mundo de la fuerza.</i>	300
2.3.2. <i>No hay devenir nuevo, el mundo no tiene una meta.</i>	301
2.4. Para vivir el eterno retorno.	307
Conclusión.	311
Notas.	318
Bibliografía.	357

Resumen

La relevancia de la genealogía del concepto de culpa en la crítica nietzscheana de la moral y de la metafísica occidentales de rasgo ascético es el objeto de este estudio. Tomando como hilo conductor a *La genealogía de la moral*, la génesis de la culpabilidad puede ser investigada en tres niveles. El primer nivel revela que en las comunidades primitivas el hacerse responsable es la destinación misma en la cual el animal-hombre se crea animal calculable y regular. El segundo y tercero niveles desvelan, respectivamente, el proceso de interiorización de la culpa y la posterior reorientación que el cristianismo ascético le ofrece instaurando el modelo ascético en el vientre de toda interpretación de la realidad y haciendo de él el único sentido para la existencia del hombre y el sentido del mundo. La redención de la culpa y la transvaloración de este modelo ascético empiezan con el necesario crepúsculo de los ídolos en el anuncio de la muerte de Dios. En contra de los ídolos del más allá (Verdad, Ser, Dios) que tienen en la negación de la vida, la libertad y el mundo sus características principales, la filosofía de Nietzsche presenta en su doctrina de la voluntad de poder y el eterno retorno los principios de una nueva consideración sobre lo que ha sido hasta entonces negado. Revisar la estructura de culpabilidad con la que el ascetismo ha generado la evaluación moral y metafísica del mundo es la oportunidad de liberar al hombre y la filosofía para una nueva creación y valoración en las que el modelo negativo y trasmundano del ascetismo cede paso al modelo afirmador sin que por ello esté ocultado el carácter trágico de la necesaria superación del sí mismo, de la vida y del mundo exigidas por la libertad creadora.

Presentación:

El estudio que ahora presentamos ha empezado cuando a finales de 1996 iniciamos por primera vez la lectura de *La genealogía de la moral* en preparación a la elaboración de un trabajo de investigación sobre “*A crítica ao cristianismo como religião ascética à luz da Genealogia da Moral de Nietzsche*” como disertación conclusiva del curso de “*Mestrado em Ciência da Religião*” en la *Universidade Federal de Juiz de Fora* – Brasil. Se habían pasado ya cuatro años de la conclusión de la licenciatura en Filosofía por la misma Universidad y bajo la dirección de los profesores Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo, Dr. Paulo Afonso Araújo y, en el último y definitivo período de la investigación, Dr. Luís Henrique Dreher he sido animado a investigar la contribución de Nietzsche a la filosofía de la religión con especial interés a lo que concierne a la relación entre cristianismo y modernidad. El trabajo fue presentado al tribunal constituido en diciembre de 1998.

Un año más tarde comenzaba el programa de doctorado *Filosofía, tecnología y sociedad* de esta Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid impartido en la Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais. En este programa, bajo la tutela académica del Dr. Juan Manuel Navarro Cordón ha sido posible abrir nuevos horizontes en el estudio precedente bajo el título *Culpa y Responsabilidad en La genealogía de la moral de Nietzsche* con un trabajo de investigación que presentamos ante el tribunal de DEA en septiembre de 2001. Con la financiación del “*Programa permanente de capacitação docente*” de la PUC MINAS ha sido posible la estancia de investigación para la realización de la tesis a partir de febrero de 2002 hasta el segundo semestre de 2004 en Madrid consultando en los fondos de la Biblioteca de la Facultad y en la Biblioteca Nacional de España.

En esta estancia de investigación hemos llevado a cabo la lectura de los más significativos comentadores de la obra de Nietzsche además de profundizar en las lecturas de la obra misma del filósofo. Los encuentros con

el director de la tesis y la asistencia a sus clases fueron creando y perfeccionando un modo de lectura y atención al texto filosófico que ha marcado fundamentalmente un giro en nuestra investigación y que sigue siendo un cotidiano ejercicio al que todavía tenemos de seguir perfeccionando¹.

Culpa y responsabilidad es un estudio muy centrado en los textos mismos de Nietzsche. El tema tiene su punto focal en la obra que desde el principio de nuestra lectura de Nietzsche ha sido tenida como la perspectiva desde la que buscamos comprender su filosofía. La centralidad que esta obra tiene para nuestro estudio no disminuye, bajo ningún concepto, la importancia que puede tener los demás escritos del filósofo. Además comprendemos que esta obra es el acabamiento y la explicitación del proyecto filosófico de Nietzsche desarrollado en sus obras anteriores, fundamentalmente su *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*². La Genealogía es, para nosotros, en cuanto buscamos comprender el tema al que nos dedicamos, la perspectiva desde la que leemos a Nietzsche y organizamos su pensamiento en la dirección de nuestros objetivos. Sin embargo, también es verdad que en el conjunto de la obra, además de estas que hacemos referencia directa, hemos preferido dedicarnos a los escritos posteriores a la segunda mitad de los años 70 hasta su último período de producción filosófica en 1888, aún que es posible en algún momento de la tesis encontrarse referencias a escritos anteriores. Lo que queremos decir es que para la argumentación que buscamos construir a lo largo de este estudio estuvimos más centrados en los escritos posteriores a la fase crítica del filósofo, la que comprende la producción posterior a su ruptura con los maestros del tiempo de su juventud.

Partiendo de *La genealogía de la moral*, pero no exclusivamente en ella, hemos procurado seguir a Nietzsche en lo que a su método se refiere. El método genealógico desarrollado por Nietzsche establece el espacio de un análisis de orden histórico, detallando el pasado, el presente y tornando posible y permitiendo juzgar y descomponer a las respectivas responsabilidades de un discurso que pretende inaugurar un futuro práctico o teórico. La investigación genealógica incide sobre lo que en lenguaje corriente

se mantiene oculto, sus referencias, fuerzas e intereses en juego. Desde este método de lectura de la historia es que Nietzsche encuentra el camino que ha recorrido la humanidad occidental en la formación de los valores. Esta tabla de valores ha sido construida en tres momentos a los que nos referimos en la primera sección de esta investigación, siguiendo, muy de cerca, a los hallazgos de Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

Partiendo de las sociedades primitivas en el que la conciencia va siendo formada a partir de la moralidad de las costumbres lo que ha sido posible destacar es que la conciencia, en sus “orígenes” no ha sido querida como una fuente, desde la interioridad de las acciones humanas, sino que, desde la necesidad de crearse un animal regular y racional, en acuerdo con los intereses y la voluntad de poder de la comunidad, se han creando y cultivando hábitos y costumbres a los que se deberían tener en cuenta para gozar de los beneficios de la vida en comunidad – fundamentalmente la protección. En este sentido y por marcar la diferencia a lo que se ha convertido en el futuro de este proceso la conciencia, este estudio se inicia con un capítulo sobre la conciencia analizada desde la perspectiva y el horizonte de la investigación genealógica seguida muy de cerca por un largo capítulo sobre las características de esta originaria comunidad de la moralidad de las costumbres. En ello tendremos ocasión de presentar como el filósofo comprende la formación de la memoria y el papel del olvido teniendo en ambos casos a la crueldad como elemento formador. Esta primera parte concluye con el objetivo de esta moralidad fuerte en la que se busca configurar un animal soberano al que sea lícito hacer promesas, un animal obediente, su fruto maduro, pero también un animal que puede prescindir del control externo porque ya tiene garantizados en sí mismo los principios necesarios para la construcción de la sociabilidad. El animal soberano es un “individuo igual tan sólo a sí mismo”, “liberado de la eticidad de la costumbre”, “autónomo”, “hombre de la duradera voluntad propia”, “independiente”, “una auténtica consciencia de poder y libertad”, “un sentimiento de plenitud de hombre en cuanto tal” – todas características que se pueden encontrar en la segunda disertación de aquel escrito. Lo que tomamos como hipótesis es que en este modelo configurador original

encuétrase las características de lo que Nietzsche va caracterizar como el hombre que todavía queda esperar y que, por tanto, sigue como una promesa. El modelo de culpa y el modo de hacerse responsable de la moralidad de la costumbre nada tiene que ver con el carácter enfermizo que esta ha concebido en el desarrollo posterior. El hombre de la moralidad de las costumbres desconoce al carácter ascético que el resentimiento crea a partir de su impotencia y voluntad de negación, desconoce por tanto, la negación del mundo planteada en las dicotomías metafísicas que tuvieron lugar en la medida que la humanidad prosperaba en el avance y progreso de la *civilización* y de la *cultura*.

El carácter fundamentalmente guerrero y cruel del modelo educativo de la moralidad de las costumbres no deja indiferentes a los impotentes para el soportar este peculiar modo de configurar, ser y estar en el mundo. Así que esta clase de excluidos, desde su debilidad, del modelo formador de estas sociedades primitivas pudo organizarse gregariamente una nueva valoración que pudiese cambiar el modelo vigente. Este aspecto es, en la consideración de la filosofía nietzscheana el más fundamental que ha ocurrido en la historia de la humanidad. La revuelta de los débiles en la moral ha marcado de modo irreparable la historia de occidente: su moral, su filosofía, su cultura y religión. Todo ha sido transformado por el nuevo modelo. Los sentimientos y fuerzas creativas han sido interiorizados y se crea un conjunto de creencias que conforman al hombre como sujeto, causa, fin y sentido. No apenas el hombre, sino también el sentido del mundo ha sufrido un cambio. De lugar de creación en que se juega la vida, ha sido transformado en algo carente de sentido. La moral de la debilidad ha creado una cantidad de ídolos, los trasmundos, los ideales (ser, verdad, Dios) desde los que toda la realidad mundana queda condenada a la carencia de valor y sentido. El modelo de pensamiento del alma resentida que ve en el otro un culpable por su desgracia y sufrimiento racionan en términos de causa y efecto. Para el dolor el fuerte como agresor. Sin embargo, incluso cuando esta causa se interioriza se puede concebir el acabamiento de la estructura de culpabilidad. El hombre desde su interioridad es culpable.

En este camino, el occidente ha conocido a corrientes religiosas que supieron hacerse con este escenario de negación y dolor y supieron agregar y confirmar a esta masa de sufrientes un sentido. Este modelo centrado en el sacerdote encuentra el gran formador de la conciencia de occidente. El sacerdote, claro está, además de representar el viejo personaje de la religión, puede también estar travestido en el filósofo o en el científico, o sea, el sacerdote representa, en la filosofía nietzscheana, a todo aquel que ofrece una ley, que impone valores o fija un fin y sentido a la vida. Su actuar es un interpretar desde la racionalidad del ascetismo el sentido del sufrimiento siguiendo el modelo culpa-deuda-castigo-negación. El modelo de la religión cristiana, en la perspectiva y mirada de Nietzsche, se hace presente y acorde al universo de valores de aquella masa de insatisfechos con los modelos aristocráticos de las sociedades primitivas o incluso en otros momentos, como fue la cultura imperial de Roma. Tomado en su sentido más amplio, la cultura sacerdotal presente en la religión, como en la filosofía o en la ciencia aclara de modo inequívoco que el debate y la crítica de Nietzsche al cristianismo tiene un sentido mucho más amplio que propiamente una crítica anticlerical presente en la Ilustración. En su momento vamos a identificar a esta negación como *ateísmo incompleto*. La cultura y la filosofía de su tiempo son las variantes de la posibilidad de negación teórica del cristianismo. Nietzsche ha podido entrever en la cultura de su tiempo los rasgos de un modelo, el modelo sacerdotal ascético que conforma el mundo, la vida y el hombre desde el modo de valoración de una humanidad desde hace mucho incapacitada para valorar el mundo tal como lo es: en el caótico, en la lucha de poder, en la batalla. En especial este immoralista hace la crítica más radical y profunda que se puede hacer un ateísmo riguroso: transvalorar los valores habidos hasta el momento desdivinizando el mundo, la vida y el hombre. Su tarea tiene que ver, fundamentalmente con la liberación de la culpa ya que fue a partir de la estructura de la culpabilidad que el sacerdote ascético ha edificado su valoración acerca del mundo y de la libertad.

Lo que identificamos como la estructura de culpabilidad está desarrollada en la primera sección de la tesis. Su objetivo cumple con la tarea

de recorrer el camino genealógico presentado por Nietzsche hasta el ápice del sentimiento de culpabilidad que ha sido fomentado por la tradición cristiana. Aún que tengamos claro que el cristianismo en la perspectiva nietzscheana esté condenado por la visión parcial y perspectivista del filósofo, y alimentada por sus prejuicios – lo que contradice su agudeza intelectual – hemos preferido no tomar el camino que nos conducía a la crítica de la crítica. Sin embargo, hemos asumido el proyecto de llevar hasta el final el sentido y el significado de dicha crítica en lo que pueda conducir a una determinada conformación de la metafísica occidental. La estructura de culpabilidad es la que crea en el hombre el sentimiento de responsabilidad por lo que hace y lo que es. Culpa está en el origen de nuestro modo de ser y valorar el mundo desde el mismísimo mito con el que comprendemos nuestra civilización si tomamos en consideración a los textos de las escrituras religiosas en los que fuimos criados. Igualmente se hace presente en los discursos filosóficos de nuestra tradición que, además de judeocristiana, también lo es griega. La filosofía griega *que ha llegado hasta nosotros y que ha marcado el modo de pensar de occidente* es dualista.³ De un lado tenemos concebido al hombre como portador de un libre albedrío para el que su libertad y voluntad están orientadas a llevarlo a concebirse como animal responsable. De él es la culpa por todo lo que hace en el mundo. De otro lado, el dualismo metafísico animado por ciertas interpretaciones de la filosofía griega ha enseñado que el mundo no es una realidad digna de valor y que hay un mundo verdadero en el que reside la verdad y el bien. Haciendo eco a milenarias tradiciones orientales, por la mano de la filosofía griega, hemos aprendido a vivir el mundo bajo la sospecha del sin sentido y de la ausencia de valor. Judíos y griegos celebran su enlace bajo el nombre de una tradición a la que conocimos como cristianismo. En su interior fue posible la asimilación de incontables intereses y tendencias desde las que se conformó lo que conocemos como nuestra cultura occidental. Impulsando con una determinada concepción de pecado la responsabilidad del hombre frente a Dios y a los demás hombres (moral) y la negación del mundo como realidad transitoria, aparente y engañosa (metafísica), fue posible transformar, desde la culpa, toda la moralidad y la metafísica al punto de

llegar a confundirse ambas esferas en un mismo proyecto de negación de mundo y libertad.

Esta presencia de la culpa en la valoración metafísica ascética está desarrollada en la segunda sección de la tesis. Pensada como tarea y meta de liberación de la culpa, las dos partes que componen esta sección, tratan negativamente tal presencia en la medida en que proclaman la liberación de una determinada concepción del mundo, de la vida y del hombre. La muerte de Dios es pensada como liberación de aquella valoración fundada en el ascetismo que tiene en la culpa el modelo en el que se han creado los conceptos de causalidad y libertad de la voluntad. El hilo conductor de la reflexión es el *Crepúsculo de los ídolos*, un título con el que parodiamos el sentido de la muerte de Dios. Si hemos comprendido a la muerte de Dios como este crepúsculo fue porque como ídolo comprendemos a este conjunto de creaciones humanas, demasiado humanas de la voluntad ascética que no deja de ser *una* voluntad de poder. Este conjunto de conceptos divinizados (idolatrados) es lo que llega a decir de una causa, un ser, una verdad, un Dios como el fundamento de lo que es. Fundamentada en la vieja creencia de que para una causa corresponde un efecto, una falta, un castigo, un mundo estático ha sido creado como causa de lo que es nuestro mundo. Desde el punto de vista del hombre, la conciencia, la voluntad o el yo cumplen con la misma función. Incluso se podría decir que, a partir de esta creencia originaria, aunque falsa, el hombre ha creado la noción de ser o ente a la hora de concebir el mundo. En resumen: incapacitada de pensar la contradicción y el movimiento la cultura ascética nombra con las palabras más bellas el cuento de hadas de su *imago mundi*.

Por ello, los dos últimos capítulos de la tesis van dedicados a la inacabada doctrina, no siempre muy bien comprendida, acerca de la voluntad de poder y del eterno retorno. Cambiar el sentido con el que se comprende la vida, el hombre y el mundo, la totalidad de lo viviente, es la tarea y la meta con la que esta filosofía se compromete a combatir los ideales ascéticos y su modelo fundado en la culpabilidad. La vida pasa a ser concebida en su verdadera constitución: voluntad de poder. Con todo, esta constitución

interna, el que conforma su unidad y poder tiene un movimiento constante porque quiere su acrecentamiento. Por su carácter de querer siempre su sobrepasamiento, lo viviente precisa estar en constante devenir. Por un lado, voluntad de poder y eterno retorno confirman un nuevo modo de concebir al mundo, sin embargo, en el plano moral configuran un nuevo imperativo para el que es preciso un nuevo amor a sí mismo y al mundo. Este profundo amor tiene que ser capaz, desde la comprensión de la voluntad de poder de más superación que de conservación (un valor propiamente ascético), y, a su vez, desde la comprensión del eterno retorno tiene que ser un amor capaz de querer lo que es una eternidad de veces, o sea, querer eternamente. Pero la repetición no quiere decir la repetición de lo mismo fáctico, sino del mismo que es lo que conforma el mundo, el devenir y la lucha de las fuerzas en constante pelea por el poder. Querer lo mismo es querer estar siempre en esta dinámica relacional en el que más que guardar y conservar, tiene el hombre que ser creador. Lo mismo que quiere el eterno retorno es la voluntad de poder.

¿Qué humanidad puede soportar esta nueva tabla de valores? Siendo el superhombre un proyecto a ser construido, hemos preferido dejar a lo largo del estudio una serie de referencias a esta promesa. Son muchas las ocasiones en que nos referimos a esta posibilidad como el desarrollo de una nueva humanidad liberada de la estructura de culpabilidad del modelo ascético. Su principal exposición se encuentra al final de la primera sección, sin embargo, toda la segunda sección respira el aire de esta expectativa de llegada del signo que fue la esperanza misma del propio Nietzsche y de su filosofía.

Como habíamos señalado al principio de esta presentación, este estudio es parte de un camino de lecturas muy recientes por un lado y de un alargamiento de horizontes igualmente joviales por otro. Incluso el modo de atención al texto, el tratar con atención al texto mismo y dejarlo expresar su contenido ha sido un ejercicio al cual nos hemos esforzado desde una óptica para nosotros más bien reciente. El resultado, parcial, de este aprendizaje es este trabajo. Se constituye en un ejercicio de lectura de una cantidad de textos de Nietzsche con los que hemos podido acceder desde no sin muchas

limitaciones, fundamentalmente las que nos obligan el idioma original. A lo mejor, hemos podido consultar a obras cuya traducción hemos podido confrontar contando con el apoyo del director de la tesis. En algunos casos, sin embargo, cuando se refería a algún póstumo, tuvimos de enfrentar la tarea de la traducción del original a un idioma que, a su vez, no es el nuestro, el que dificulta un poco más esta labor. En todo caso hemos preferido seguir nuestra investigación sobre un filósofo alemán a la altura de este complejo y gran pensador que fue Nietzsche.

La atención al texto nos condujo a dar prioridad en el momento de la escritura a la exposición y diálogo con el pensamiento del filósofo en cuestión. Aunque se pueda contar con un abanico excepcionalmente importante de comentaristas, esta investigación no quiso ser ni hacer del texto un punto de encuentro de las diferentes consideraciones sobre esta filosofía. Como lo hemos dicho en el párrafo anterior, el dedicarse más exhaustivamente al texto del filósofo nos ha impulsado el no tener mucho en consideración al texto de incontables comentaristas. Sin embargo, esta limitación seguramente tiene que ver con el no haber podido abarcar hasta la fecha la vasta pluralidad de comentaristas. Esto no quiere decir que no los hemos tomado en consideración. Al contrario, hemos elegido aquéllos que la tradición ha destacado como los más significativos y aquellos que han tenido una relación más directa para el tema que estamos investigando. El que pueda este estudio estar en deuda con este o aquel comentarista o mismo con algún que otro texto de Nietzsche es una tarea para el que el futuro sigue como posibilidad de profundización de lo que aquí ha sido posible. Este trabajo, en ningún momento quiere ser conclusión de nada. Es, más bien, un momento del camino que seguimos en nuestra formación y labor docente. Lleva la marca de nuestra juventud, de nuestras limitaciones, pero también el alma de nuestra más elevada esperanza y deseo de sobrepasamiento.

La mirada crítica que tenemos para con el texto que presentamos y que sigue a continuación conforta y provoca al mismo tiempo. Si de un lado somos conscientes de su carácter provisional, de sus límites y lo sabemos y aceptamos como haciendo parte de un momento, de otro lado hay un

profundo sentimiento de seguir trabajando por la profundización en la calidad de lectura de los textos filosóficos y perfeccionamiento en la escritura. Sería necesario seguir más tiempo con el texto. Sin embargo, nuestros compromisos académicos que tuvimos de dejar en suspenso mientras nos dedicábamos a esta escritura y la necesidad misma de poner un punto final (aún que provisionalmente) nos obliga a presentar lo que ha sido posible pensar hasta el momento con el material del que disponemos

Por fin dejamos constancia de nuestro más sincero agradecimiento a todos los que pudieron contribuir para que esta investigación fuera posible, desde su financiación al acompañamiento académico. En este último aspecto nuestro profundo reconocimiento al Dr. Navarro Cordón por aceptar, en el primer momento en que nos acercamos, la dirección de esta tesis doctoral. Su cercanía y atención y la calidad de sus observaciones y de su trabajo filosófico son de gran estímulo para seguir en la seriedad y en la búsqueda de perfeccionamiento de nuestro trabajo académico ahora como estudiante, allá en el futuro y a la otra orilla del Atlántico como investigador y profesor.

SECCIÓN I
RESPONSABILIDAD-PROMESA,
RESPONSABILIDAD-DEUDA
Y CULPA-PECADO.

Introducción:

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche retoma los principales elementos de su filosofía elaborados en las obras publicadas en años anteriores como el *Así habló Zaratustra* (1883/85) y *Más allá del bien y del mal* (1885/86). Esta sección de la tesis busca la profundización de los presupuestos nietzscheanos contenidos en *La genealogía de la moral*, en el intento de ampliar la comprensión del concepto de culpa y su influencia en la filosofía. Esta reflexión traduce una crítica al modelo que fundamenta el ser, el pensar y el actuar del hombre del mundo occidental como siendo heredero del resentimiento y de la reinterpretación de la culpa, que son consecuencias de una voluntad de sentido y de verdad que se traducen en la forma nihilista del acontecer de la historia habida hasta el momento según la creación y cristalización de los valores tejidos por la moral, en la metafísica, la religión, la política o la ciencia. Estos temas como se puede percibir, son abordados por el filósofo en muchas otras ocasiones a lo largo de su compleja obra. En otras palabras, esta sección buscará presentar el tema de la culpa como una referencia de comprensión de la filosofía de Nietzsche en vistas al acontecimiento liberador y del fundamental tema de la libertad.

El método genealógico desarrollado en *La genealogía de la moral*[†] establece el espacio de un análisis de orden histórico, detallando el pasado y el presente y permitiendo juzgar y descomponer las respectivas responsabilidades de un discurso que pretende inaugurar un nuevo tiempo. La primera lucidez del genealogista consiste en destacar lo que, en lenguaje corriente, se mantiene oculto. El método genealógico de Nietzsche no quiere identificar aquí y allá una referencia histórica concreta para su investigación. Tan difícil como identificar los nobles de quienes habla Nietzsche, sería incluso innecesario definir históricamente el hombre del resentimiento. Inútil sería entretenerse en la imaginación del autor de ese “escrito polémico”. Nietzsche hace que sus lectores piensen en términos de categorías y no en

términos de identificación historiográfica. Desde tales categorías, o tipos, tendremos la mirada puesta en el fondo de todos y de cada uno de ellos y en su interna relación.

Nietzsche, atento a “*todo lo que produce una marca en la educación, en la disciplina y en la formación*”⁵, resalta la necesidad de una especie de prehistoria violenta de la moral que condiciona su aparición, consolidación y superación como una moral negativa y ascética. La barbarie animal que se revela en la violencia es una especie de testimonio de épocas más primitivas⁶ que van de encuentro a un idealismo moral que proclama el saber recto para actuar rectamente, que, por su parte, no fue lo suficientemente fuerte para librar la humanidad de naufragar ante la barbarie y la violencia. La moral se orienta a la moralización y a la humanización de la racionalidad, ella se vive al término de una historia (individual y / o colectiva) que se manifiesta en las conquistas y en los fracasos de la humanidad. La moral, por tanto, presupone una vida moral que, por su parte, presupone una historia en función a la moral. Aquí se puede identificar la diferencia entre una formación moral y la sujeción moral. La formación moral ordena la animalidad a la voluntad del hombre, mientras que en la sujeción moral la animalidad es simplemente negada. Este conjunto de comportamientos no-reflexivos, pero incorporados en cada uno y en todos, “*moralidad de las costumbres*”, está más allá de la conciencia clara y escapa del poder único de la razón práctica que es la que juzga las conductas. La importancia de la historia puede ser notada en la indagación acerca de las consecuencias de la degradación de nuestras representaciones y no en el origen de esas representaciones. Estas consideraciones conducen a la comprensión de hasta qué punto la historia se impone con pleno derecho en función de la comprensión de lo que es. Nietzsche realiza la historia como dato contingente, la historia como lugar de donde surge la racionalidad y la irracionalidad del hombre. Tales cuestiones están desarrolladas en la primera parte de este texto bajo el título de *culpa-responsabilidad*. Allí el objetivo principal será presentar los trazos del camino hacia el hombre responsable. Llevado a sus últimas consecuencias se podría llegar incluso a la afirmación de la irresponsabilidad en el hombre soberano, pero algo ha pasado en el camino

y esto nos queda como una posibilidad a ser desarrollada, una esperanza, quizá una tarea. El fruto maduro de la moralidad de las costumbres bien podría ser al fin y al cabo el hombre del futuro que hay que crear, esta voluntad de hombre y de tierra, este animal libre capaz de vivir la plena afirmación de sí y del mundo.

Mientras mantenemos viva esta esperanza, la segunda parte sigue el texto de Nietzsche en busca de comprender que ha pasado con la historia de la formación del animal soberano. Esta parte va dedicada a la interiorización de la culpa en cuanto deuda, un resultado por cierto gestado igualmente en las condiciones de vida experimentadas por los hombres bajo las restrictivas normas de la antigua formación de la moralidad de las costumbres. Por fin tras el cambio de dirección de las fuerzas creativas y afirmativas también veremos los principios de una transvaloración más fundamental, aquella que cambia el sentido de esta interiorización e interpreta el sufrimiento y la condición del hombre como deuda abriendo las posibilidades de una interpretación de esta deuda como un castigo y como pecado.

Sin embargo, será en la tercera y última parte de esta primera sección, siguiendo este método de lectura de la historia, haciendo memoria, que vamos a encontrar al tipo sacerdotal – el gran formador de la conciencia del occidente. Este sacerdote puede estar travestido en filósofo o en científico. Todos estos que ofrecen una ley, imponen valores, fijan una finalidad en el intento de dar un sentido a la vida, pueden ser caracterizados como herederos del sacerdote. El modelo de la religión cristiana en su formulación ascética se hace presente en el universo de los valores del mundo occidental secularizado. Al criticar la modernidad, Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, dedicará especial atención al modelo sacerdotal que ha formado la conciencia del occidente.

Al se analizar la obra, se puede encontrar, en el prefacio de 1887, la información de que *La genealogía de la moral* parece tratar apenas de una temática moral, este “país extraño”⁷. En *Ecce Homo*, Nietzsche ofrece una nueva interpretación para el texto de *La genealogía de la moral*. En “Por qué escribo libros tan buenos”, Nietzsche deja revelar que por las tres disertaciones de *La*

genealogía de la moral existe un movimiento idéntico, o sea, se pasa de una creencia espontánea, pero falsa, a un descubrimiento sorprendente, de una calma aparente para una tempestad. Indica también que el libro contiene una primera psicología del sacerdote.

Nietzsche indica el lugar en donde se desarrolla el análisis genealógico. La enfermedad occidental tiene su raíz en la misma enfermedad del filósofo, al mismo tiempo que en su intento de alcanzar la salud. Nietzsche desarrolla su análisis genealógico denunciando la enfermedad occidental como enfermedad del filósofo y del cristianismo. Su polémica contra el cristianismo está en el hecho de ser esta tradición formadora de la conciencia occidental. En cuanto religión que exagera el resentimiento y la culpa, se vuelve responsable por la enfermedad mascarada de una aparente salud. La tarea del análisis de la raíz moral de la enfermedad, no puede limitarse a una denuncia puramente crítica. El método genealógico sería víctima de la moral reactiva, si no apuntase más allá de la crítica. Esta postura tiene por objetivo desvelar los problemas fundamentales que la tradición obstruyó o desfiguró. Por otro lado, el análisis genealógico procede por una transformación sucesiva de problemas. Hace aparecer en la religión nihilista, la presencia oculta de un moral reactiva inspirada, en última instancia, por una voluntad decadente. Sobre esta realidad, así hablaba Zaratustra: “Yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros sueltos de seres humanos. Y lo más terrible para mis ojos es que encuentro el hombre hecho en pedazos y esparcido como en un campo de batalla o en un matadero”.⁸

¿Qué queda de los seres humanos? ¿Qué son esos “*miembros sueltos*” de los que habla Nietzsche / Zaratustra? ¿Cómo se relaciona este ser con el proceso de su existir? ¿Quién es el hombre del occidente cristianizado? Es el hombre que carga esta vida como un pesado fardo. Que niega el mundo y quiere afirmar su vida por la oposición de este mundo con relación a un otro idealizado, mejorado, un mundo en el cual se pueda ser feliz ya que esta vida es sólo un eterno sufrir. Esta es la mirada contaminada del hombre de la negación; un ser hastiado de sí mismo que aspira a un otro mundo debido a su dificultad de aceptarse a sí mismo en sus contradicciones. Delante de los

desafíos que la vida propone, tiene el hombre la alternativa de la negación de ese mundo en la afirmación de un más allá, o aún, la inmersión en el no sentido que es asumido como posibilidad del ser — la existencia trágica. Sufriendo, el hombre aspira a recuperarse de su estado enfermo. A veces, ese animal-hombre se ve poderoso, otras veces se ve esposado a su náusea, a su cansancio, al asco de sí mismo. El sufrimiento demanda en el hombre débil la causa del su existir y para tal engendra las estructuras de culpabilidad. Así surge el ideal ascético, es decir, “nace *del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*”⁹, la cual procura conservarse con todos los medios, y se esfuerza por conservarse. El ideal ascético es ese medio que, aunque sea aparentemente una lucha contra la vida, en realidad es una lucha contra la muerte, una estratagema psicológica de la conservación de la propia vida que se quiere preservar porque no se admite el sufrimiento. Al luchar contra la muerte, el hombre acaba por engendrar la condición enferma, la condición de negación de la propia vida. Las características de la lucha contra la muerte pueden ser identificadas a partir del deseo de conservación que se hastía con la vida y anhela el final, en cuanto ocasión de la superación del cansancio, del dolor y del sufrimiento. Es de esa condición enferma que el deseo de salvación surge como la bandera de los lesionados, de los frustrados, de los mal constituidos, de los enfermos de sí que, negando la vida, formarán las grandes potencias conservadoras y creadoras de afirmaciones de la vida.

Delante de tales afirmaciones en su diagnóstico acerca de la enfermedad, Nietzsche aún pondera que la condición enferma es algo normal en el hombre. Sin embargo, alerta que podemos poner en entredicho esa normalidad, una vez que podríamos honrar los pocos casos de potencialidad anímico-corporal, los *casos afortunados* del hombre, que deberían ser preservados del aire de los enfermos. A propósito, según *La genealogía de la moral*¹⁰, los enfermos son el máximo peligro para los sanos. El mayor peligro viene de los más débiles y no de los más fuertes. Por tanto, se debe temer la gran náusea frente al hombre y también la gran *compasión* por el hombre, temer a aquellos para los que la gran ambición es *representar* la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad. Se debe temerlos porque viven inmersos en el

rencor de su sufrimiento, postulan su debilidad como fuerza y aún advierten a los que, de buena constitución, se guían por la fortaleza, por el orgullo y por el sentimiento de poder. Según estos hombres de constitución débil, estas son cosas que debe expiarse. Entre los hombres debilitados por el sufrimiento hay vengativos dispuestos a ser jueces, a ser almas bellas, seres de puro corazón.

El emparejamiento de la náusea con relación a la vida y la compasión redundaría en la “última voluntad” del hombre, su voluntad de la nada, el nihilismo. En ese terreno de la negación de sí crece todo peligro según el cual, la felicidad es vista como una ignominia, y, a partir de entonces, incluso los afortunados y bien constituidos, los poderosos de cuerpo y alma, empiezan a dudar de su *derecho a la felicidad*. “*¡Fuera ese mundo al contrario!*”¹¹, exclama el filósofo. El superior no debe degradarse a ser instrumento del inferior. No podrían los fuertes ser los redentores de los débiles. Debemos defendernos a nosotros mismos de los peores contagios que nos pueden estar reservados: la gran náusea con relación al hombre y la gran compasión por el hombre.

PARTE I – RESPONSABILIDAD PROMESA

El primero de los aspectos abordados en este estudio tiene que ver con la constitución primera de la consciencia de culpa o responsabilidad en la formación del hombre y de las sociedades primitivas. Siguiendo el hilo conductor de *La genealogía de la moral*, hemos identificado a tres momentos en la formación de dicha consciencia de culpabilidad. La primera de ellas corresponde a esta primera parte y se refiere a la comprensión de la responsabilidad como promesa.

En los tres capítulos que siguen vamos a tratar de los elementos constitutivos de la consciencia y del estatuto que esta posee en la perspectiva de la investigación genealógica llevada a cabo por el filósofo. Analizada en tres puntos la consciencia es presentada como una respuesta obediente a la tradición representada por los antepasados (primer aspecto), el que la constituye como estando íntimamente vinculada a la autoridad y destinada a la formación de la sociabilidad (segundo aspecto). Distanciándonos del lugar común en el que se ha comprendido la consciencia, se llega a la conclusión de que la consciencia no es en nada algo original o generadora en el hombre, sino una consecuencia. De modo breve e introductorio haremos mención a la actividad inconsciente como el verdadero origen y fundamento de la acción humana. Este primer capítulo está íntimamente relacionado con lo que va a ser tratado en la segunda sección de esta investigación. El que la consciencia haya sido tomada desde la perspectiva de la interiorización (abordada en la segunda parte) y que haya sido utilizada por la interpretación religiosa (tercera parte) como elemento más bien eficiente para la mayor responsabilización del hombre y del mundo en una doble negación de la libertad y del mundo (primera y segunda partes de la segunda sección) son criterios más que suficientes para demostrar el carácter inaugural que este capítulo representa y simboliza para nuestro planteamiento.

Sin embargo, antes que seguir por las veredas de este camino recorrido por nuestra tradición en lo que a la formación de la conciencia se refiere nos mantuvimos en este lugar original en el que se ha podido gestar. Por eso, en el segundo capítulo de esta primera parte, tiene lugar una larga investigación sobre el importante concepto de moralidad de las costumbres. El comprender bien este concepto es fundamental para lograr concebir lo que para Nietzsche sea la moralidad y lo que puedan significar, en el futuro, las razones de su *inmoralismo*, pero jamás un *amoralismo*. Partiendo de la aclaración del referido concepto llegamos al que realmente importa que es el saber a qué viene, o sea, el cuidar para que el hombre se transforme en un animal al que sea lícito hacer promesa. Los elementos que intervienen en este proceso formativo, la memoria y el olvido, son presentados y analizados en sus distintos aspectos. La crueldad presente en la moralidad de las costumbres, pero más que eso, siendo desvelada como realidad constitutiva en todo proceso formador, una nota esencial de la voluntad de poder, es el objeto de una importante consideración que será de gran importancia para los pasos siguientes de la investigación, fundamentalmente aquellos que tratan de la impotencia para aceptar y convivir con este carácter que es el modo mismo de ser de todo lo que es.

Por fin, esta primera parte de la tesis doctoral en lo que tiene de apertura de los horizontes desde el que se puede coger los elementos de lo que podría ser la comprensión del filósofo sobre lo más original en lo constitutivo de lo moral, una realidad que, transvalorada por la perspectiva ascética de una constitución enfermiza y débil fue negada y sublimada en valores “más elevados”, termina por presentar el que sería el proyecto de la moralidad de las costumbres, es decir, la formación del hombre soberano. El camino recorrido por Nietzsche revela en la afirmación de lo aristocrático y noble lo que propiamente sería su ideal de hombre al que sería capaz de vivir el mundo como voluntad de poder y concebir la vida desde la perspectiva de un eterno retorno como afirmación incondicional de la vida en lo que esto quiera decir superación, autosuperación, ultrapasamiento, afirmación y creación.

Comprender la responsabilidad como promesa tiene por tanto y al final, dos vertientes. De un lado está volcada la investigación en comprender la moralidad como elemento indispensable en la formación de un animal regular y calculable. Pero, de otro, este apartado, tal como la aurora, es el anuncio de una promesa que, al final, todavía, en cuanto cultura, no se ha cumplido y sigue como una posibilidad o una expectativa. El signo de nuevas auroras todavía está por llegar. Veamos lo que se puede aprehender de la contribución de Nietzsche a este respecto. Las segundas y tercera parte de esta primera sección podrán aclarar mejor lo que ha podido pasar para el que este proyecto original no se haya podido cumplir. Sin embargo, apenas al final de la investigación seremos capaces de comprender que, en realidad, todo lo que ha pasado, tal y como lo fue y sigue siendo, son las posibilidades dispuestas por la naturaleza de las que no hay que lamentarse, sino quererlas. Este largo aprendizaje fue para Nietzsche un duro camino y, para nosotros, más duro aún, fue llegar a una percepción provisional de lo que pasa en la formación de la culpabilidad a la hora de comprender la libertad, el mundo, la vida desde la historia de la moralidad y de la metafísica en clave genealógica de corte nietzscheano.

Capítulo 1 – Conciencia y responsabilidad

El capítulo que iniciamos tiene más de un sentido en esta investigación. Si por un lado pone de manifiesto la íntima conexión entre el tema más amplio de esta tesis doctoral que tiene que ver con la comprensión de la culpa y la responsabilidad en la filosofía de Nietzsche, por otro, o más bien, por este mismo motivo, tiene un papel central en lo que va a dar el tono y regir el *tempo* (ritmo) en el que van a ser concertadas las siguientes reflexiones.

No hay historia de la culpa sin historia de la formación de la conciencia, como es cierto decir lo contrario. Sin embargo, en esta consideración hay que tener en cuenta la originalidad de Nietzsche, su transvaloración en lo que al cambio del horizonte en el abordaje de la conciencia se refiere. En contra de la tradición filosófica ascética que ha puesto la conciencia como origen y fundamento, aquí, más bien, hemos de concebirla como consecuencia e instrumento. El aforismo con el que inauguramos esta reflexión volverá más tarde a ser a ser analizado, cuando, entonces se podrá comprender mejor el porqué poner a la cabeza de este estudio una investigación sobre la conciencia puede aportar mucho para la comprensión de culpa y responsabilidad en Nietzsche. En líneas generales adelantamos que el proyecto originario según el que pudo investigar Nietzsche a la conciencia tenía más bien que conducir al hombre a ser un animal capaz de soberanía y autonomía. Sin embargo, el cambio en las condiciones de afirmación de la voluntad y la victoria de los ideales ascéticos frente a los ideales nobles y aristocráticos de afirmación del mundo y de la libertad crearon un escenario sombrío. La culpa que debería ser el instrumento vinculante y formador del hombre con relación a sí mismo y de un modo afirmativo y creativo de estar en el mundo y vivir la vida pasa a ser, al contrario, un instrumento de condena y nueva organización. Este ideal vencedor, el ideal ascético – el que tendremos ocasión de profundizar más adelante – se fundamenta en la conciencia como causa, en el sujeto como libre

y en la voluntad como motivo que, en todo caso, definen y determinan la historia, el hombre y el mundo. Así entra la culpa negadora en el escenario de la mayor mentira desde la que se edifican las palabras más bellas y los conceptos más puros con los que la humanidad ha sabido endulzar el más grande dolor. La mayor mentira y el mayor dolor – el dios de los metafísicos y moralistas y la existencia como sufrimiento y castigo – tienen en la historia de la culpa y en la centralidad que se ha dado a la conciencia su propia historia. Pero esto lo decimos para que se tenga en cuenta el horizonte desde el que empezamos con el capítulo sobre “Conciencia y responsabilidad”.

1.1. Genealogía de la conciencia: la voz de los antepasados.

Hoy no tenemos ya compasión alguna con el concepto de «voluntad libre»: sabemos demasiado bien lo que es –la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer «responsable» a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a hacerla dependiente de ellos... Voy exponer aquí tan sólo la psicología de toda atribución de responsabilidad. – En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto de querer-castigar-y-juzgar el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de querer-encontrar-culpables. Toda la vieja psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el derecho de imponer castigos: –querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se los imagino «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, – para que pudieran ser culpables: por consiguiente, se tuvo que pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (–con lo cual el más radical fraude *in psychologicis* quedó convertido en principio de la psicología misma...). Hoy que hemos ingresado en el movimiento opuesto a aquél, hoy que sobretodo nosotros los inmoralistas intentamos, con todas nuestras fuerzas, expulsar de nuevo del mundo

el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de «orden moral del mundo», continúan infectando la inocencia del devenir por medio del «castigo» y la «culpa». El cristianismo es una metafísica del verdugo...¹²

Seguramente estamos delante de un aforismo que de por sí sería suficiente para comportar muchas páginas de observaciones y aclaraciones desde la mismísima obra de Nietzsche pasando por el vasto abanico de sus comentadores. Discutir cuál es el tipo teólogo y lo que mienta aquí el término «cristianismo», además de profundizar el tema de la voluntad libre y de la libertad abre las olvidadas perspectivas para tratar del gran embate de Nietzsche no apenas con la metafísica, sino con la teología. Pero, al filo de introducir el tema que nos concierne, destacaríamos prontamente un par de ideas: la primera tiene que ver con la relación entre el concepto de responsabilidad y su interpretación «teológica» y la segunda que, de algún modo, hace parte de esta primera y se refiere al prejuicio según el cual el origen de toda acción se encuentra situado en la conciencia. Conciencia y responsabilidad. Empezamos por aparear estos dos conceptos tan importantes y lo hacemos desde la óptica de la filosofía en clave genealógica. El que la responsabilidad haya sido interpretada teológicamente no significa que sea esta su constitución primera. Igualmente se podría decir de la conciencia, o sea, que el que hubiera sido concebida como origen de las acciones morales, un viejo prejuicio, no hace concluir que sea esta su configuración matricial. El tornarse consciente y responsable es fruto primero del proceso de domesticación del animal hombre. Es el aprender a obedecer sin preguntar el «¿por qué?». El nihilismo es la falta de este «por qué». La moralidad de las costumbres, por tanto, es anterior a todo nihilismo. Todo este primero capítulo viene presentar los pasos de Nietzsche en la aclaración de este primer momento, no enfermizo y no nihilista de la historia de la moralidad en la formación de la conciencia y de la responsabilidad. Sin embargo, todo ha cambiado con la victoria de la debilidad sobre los valores afirmativos no

nihilistas. Vencer el debilitamiento del cuerpo, vencer a la nada es como intentar apagar el más vasto horizonte, volver atrás en transvaloración para que un nuevo futuro sea posible, crear un futuro – la gran tarea.

Teniendo en cuenta que desde antiguo se comprende al hombre esencialmente como *animal político* y que el pensamiento político moderno tiene fundamentalmente, entre sus pilares, si no su piedra angular, el concepto de «contrato social», el pensamiento de la moralidad de las costumbres y el método que lleva Nietzsche a él, nos conduce al choque con estos pilares¹³, o, a lo mejor, nos invita al conocimiento y análisis de los *fundamentos* de dicho contrato o, incluso, a la reflexión acerca del tipo de contrato que establecen los hombres entre sí para la conformación del tipo hombre a que se aspira. Hay que destacar, sin embargo, que, para Nietzsche, el hombre *no es un animal naturalmente político*, sino un animal sometido a un proceso secular y cruel, no enfermo – aún que “en todo devenir consciente se expresa una enfermedad del organismo”¹⁴ –, de aprendizaje de una memoria en la que se van imprimiendo las costumbres que garantizarán la seguridad y el mantenimiento de la vida y de la especie. Según la investigación genealógica de Nietzsche, este aprendizaje se constituye a partir de una relación contractual celebrada en el seno de la comunidad más antigua caracterizada como la relación *contractual* entre acreedor y deudor. Relación entre hombres, por tanto, una *relación social* que tiene sus cimientos en la comunicación entre los hombres y en el compromiso con la palabra empeñada – una *relación política* en la que comunicación y responsabilidad están íntimamente relacionadas en la constitución de la conciencia. En eso se constituye la responsabilidad: en el hacerse un hombre capaz de responder de sí y por sí, o sea, la conciencia hecha memoria de un compromiso, memoria de una deuda que es culpa vinculante de los hombres en una comunidad, de cada hombre a la moralidad de la comunidad, en fin, a la conciencia de la comunidad ya que la conciencia es, fundamentalmente, un fenómeno social.¹⁵ La conciencia no es jamás individual, sino siempre común y gregaria, simultáneamente intencional y ínter subjetiva, esencialmente vinculada a la comunicación y a la sociabilidad, obra de acuerdo con la utilidad, “existe en la medida en que es útil”¹⁶, en suma, es

un fenómeno moral. En esto hay que diferenciar la noción de *responsabilidad* que mutila la inocencia del devenir en la *metafísica del verdugo* de esta otra noción de *responsabilidad como compromiso*. Consecuentemente el ser consciente y responsable no es algo dado por la naturaleza, sino construido colectivamente en el marco de relaciones políticas. El *resultado más sano* de este proceso es el individuo soberano capaz de cumplir sus promesas en el seno de la comunidad, hacerse creíble y fiable, razonable y consciente. Este hombre es aquél del «gran mediodía» al que hace mención el Zaratustra en tantas ocasiones. Es el noble aristócrata, el tipo fuerte y señor – tipo afirmativo, el primer proyecto del superhombre. Heidegger relaciona este *momento* con el querer conscientemente de la voluntad de poder al que este identifica como el ser de lo ente, un querer que asegura las existencias permanentes de lo ente para el querer más regular.

El «gran mediodía» es el tiempo de la claridad más clara, la de la conciencia, que se ha vuelto consciente de sí misma de manera incondicionada y a todos los respectos en cuanto ese saber que consiste en querer conscientemente la voluntad de poder como ser de lo ente y, en cuanto tal querer y subvirtiéndose a sí misma, superar cada fase necesaria de la objetivación del mundo y, de este modo, asegurar las existencias permanentes de lo ente para el querer más regular posible en forma y medida.¹⁷

Hasta llegar el «tiempo de la claridad más clara», si es que se ha cumplido, el hombre tuvo que venir siendo orientado por una moralidad que se forjó en el pasado de la historia y de la cual se fue tomando y formando conciencia. Este primer momento –el que aquí nos interesa– del proceso histórico de moralización del animal hombre se consuma en el establecimiento del concepto de culpa, ley y justicia, razón y, fundamentalmente, conciencia y responsabilidad. Heidegger resume las siguientes fases refiriéndose a la posterior interpretación que viene a sustituir la noción de la conciencia en la moralidad de las costumbres a la que también hace mención Nietzsche, con destaque para *La genealogía de la moral*.

En resumen y no ateniéndonos a los detalles de esta transición viene a continuación de la moralidad de las costumbres la interpretación teológica y, después de esta, la visión moderna. Partiendo de la idea de que los valores habidos hasta ahora tienen fundamentalmente una interpretación teológica y de la constatación igualmente compartida con Nietzsche de que estos valores supremos se desvalorizan, una vez que falta la respuesta a la pregunta por la finalidad, afirma Heidegger que “en lugar de la autoridad de Dios y de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, el dominio de la razón, el dios del progreso histórico, el instinto social”¹⁸. Por ahora nos interesa el primer momento de la formación de la conciencia cuando esta es «la voz de algunos hombres en el corazón del hombre», que la posterior interpretación teológica en la que es la conciencia «la voz de dios en el corazón de los hombres». ¿Qué es la voz (*Stimme*) de los antepasados, la voz de los abuelos? ¿Qué late en esta voz originaria? ¿Qué comunica? Llegará el tiempo adecuado para tratar de los elementos de esta larga transición además de responder a tales cuestiones. Equivaldría decir que, por ahora nos interesa el *mirar hacia atrás* en la historia originaria de la conciencia, más que el mirar hacia la historia futura de lo que vino a ser la conciencia. En esta perspectiva y para atender a lo que se objetiva se hace necesario el definir de una vez acerca de lo que actuó en la formación de lo que vino a ser, a posteriori, tan importante para la historia «filosófica» tanto en el medioevo cuanto en su desarrollo moderno. Nietzsche nos habla así de claro cuando se refiere al contenido de la conciencia y de su llamamiento a la obediencia.

El contenido de nuestra conciencia es todo lo que en los años de la infancia fue sin razón *exigido* regularmente de nosotros por parte de personas que nosotros venerábamos o temíamos. Desde la conciencia es, pues, excitado ese sentimiento del deber («esto debo hacer, esto no debo hacer») que no pregunta: ¿por qué debo? En todos los casos en que se hace una cosa con «porque» y «porqué» actúa el hombre *sin* conciencia; pero no por ello contra ésta. La creencia en las autoridades es la fuente de la conciencia: no es ésta, pues, la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre.¹⁹

Desde «niños» nos fue sin razón, o sea, por instinto, exigida la obediencia al sentimiento de deber por personas a quien venerábamos o temíamos – esta es la expresión de la voz de los antepasados. Sin embargo, más que una referencia al tiempo de nuestra infancia, este texto parece hacer referencia a este modo de ser de la humanidad en que se formaba el hombre en el aprendizaje de la obediencia, el tiempo de los comienzos. En este tiempo un instinto de supervivencia late en esta necesaria obediencia que llega a constituir como fruto maduro suyo a la razón.²⁰ Desde este tiempo se excita en nosotros el sentimiento de lo que debemos o no debemos hacer. Antes que la voz de los deberes que están en nosotros, habla la voz de las reconocidas autoridades que formará la conciencia. “Una autoridad superior, a la que se obedece, pero no porque nos ordene algo *útil*, sino porque simplemente lo *ordena*”²¹. De ahí que desde la conciencia se excite el sentimiento de deber que no pregunta «el porqué del deber», sino obedece.

1.2. La conciencia a servicio del cuerpo.

1.2.1. Conciencia y autoridad

Considerando tales ideas hay que entender a la conciencia como un *instrumento* de adaptación del individuo a las costumbres, a la ley o tradición de su agrupación social bajo la fe en la autoridad. La conciencia es un órgano gestado por la naturaleza y por la sociedad con el objetivo de tornar el hombre un animal calculable, estable y obediente, en una palabra: *responsable*.

Es esencial no equivocarse acerca del papel de la conciencia: es *nuestra relación con el «mundo exterior» lo que la ha desarrollado*. En cambio la *dirección*, o respectivamente la salvaguardia y la precaución en relación con el funcionamiento conjunto de las funciones corporales, *no* llega a nuestra conciencia; en tan poca

medida como el *almacenamiento* espiritual. No puede dudarse de que, para ello, hay una instancia suprema, una especie de comité director en el que los diversos *deseos principales* hacen valer su voz y su poder. «Placer», «displacer» son señales que proceden de esta esfera... Igualmente el acto [...] *de la voluntad*. Igualmente las *ideas*. *In summa*: lo que llega a ser consciente se encuentra sometido a relaciones causales que se nos sustraen completamente, la sucesión de pensamientos, sentimientos, ideas en la conciencia no expresa nada sobre si esta serie es una serie causal: pero lo es *aparentemente* en sumo grado. En vistas a esta *apariencia* hemos fundado toda nuestra representación del espíritu, la razón, la lógica, etc. (no hay nada de todo esto: son síntesis y unidades fingidas)... ¡Y proyectadas de nuevo en las cosas, por detrás de las cosas! Usualmente se toma la *conciencia* misma como órgano de la totalidad e instancia suprema: sin embargo, es sólo un *medio de comunicabilidad*: se ha desarrollado en las relaciones externas, y en relación con intereses ligados a ellas..., «relaciones» entendidas aquí también como influencias del mundo externo y de las reacciones necesarias por nuestra parte, así como de nuestros efectos hacia fuera. No es la dirección, sino un *órgano de la dirección*.²²

Tomar conciencia es escoger y simplificar, abstraer y evaluar. De un lado, toda tomada de conciencia es una manera de conceptualización, de falsificación. La conciencia es un órgano del cuerpo. Su determinación como órgano de dirección del cuerpo significa que mi unidad es en cuanto cuerpo – y que el cuerpo es mi ser²³ – por lo tanto no es obra de mi conciencia, porque este último es un órgano al servicio del cuerpo.²⁴

La consciencia no es más que un *accidente* de la representación y non su atributo necesario y esencial, como habría dicho Leibniz²⁵. La consciencia es síntoma de una imperfección del cuerpo²⁶ y en relación con él es un fenómeno derivado y superficial, un fenómeno bajo el cual las pulsiones no cesan de hacer guerra y celebrar alianzas.²⁷ Por todo este conjunto de relaciones se puede atribuir al cuerpo un carácter eminentemente político. El cuerpo es siempre político y, una vez que no hay cuerpo político sin aparato de gobierno²⁸, sin ejecutivo – la conciencia deber ser comprendida como tal.

Pregunta Vattimo: “¿Qué significa reconocer al espíritu como cuerpo e instrumento del cuerpo? ¿Es sólo una reducción materialista de toda actividad

presuntamente espiritual a una actividad física, a los movimientos del organismo en su inmediatez biológica?”. A lo que comenta:

La reducción al cuerpo no significa referir un fenómeno «mediato» a uno «inmediato», una complejidad falsa a fenómenos y explicaciones más simples, como ocurre a menudo en las reducciones materialistas de la conciencia. Por el contrario, el significado de la reducción es, sobre todo, un significado metódico y corresponde a un rechazo de las pretensiones de simplicidad, unidad atómica, inmediatez, del espíritu.²⁹

Por detrás de lo que está considerado como el órgano que preside y gobierna todas nuestras acciones, sentimientos o pensamientos, se encuentran juicios, valoraciones y afectos muy antiguos. “«Consciencia» – ¡en que gran medida la representada voluntad, el representado sentimiento (este sólo por nosotros conocido) es enteramente superficial! «Fenómeno» también nuestro mundo *interior*”³⁰. Por tanto, en relación con el cuerpo la consciencia es un fenómeno derivado y superficial. “La percepción de los sentidos sucede en nosotros inconscientemente: todo lo que se hace consciente para nosotros son ya percepciones elaboradas”³¹. Nietzsche destaca que “nuestra consciencia roza la superficie”³² – por tanto, no hay nada de originario en este órgano de gobierno, el que hace pensar que la conciencia o la razón o el sujeto no están en el principio como elementos a partir de los cuales se puede crear o determinar la realidad o el propio animal-hombre. “La conciencia (o razón) que es el elemento fundamental en la constitución de la oposición entre yo y mundo, y que parece constitutiva del sujeto, no es en realidad su instancia suprema”³³. Lo mismo vale decir que “el error principal consiste en ver en la *consciencia* la esencia del hombre y, consecuentemente –en virtud de la creencia metafísica de una armonía preestablecida entre el hombre y el «ser»–, la guía infalible que debe conducirnos hasta las últimas verdades del «ser»”³⁴.

A este respecto se podría esbozar la pregunta: ¿Qué es la autoridad a que obedece la conciencia? En los orígenes están las valoraciones y una voluntad de poder que quiere conservarse y hacer conservar a la especie, creando las costumbres y haciendo que el hombre sea capaz de responder de

sí y por sí, o sea, hacer de él un ser consciente, razonable y responsable. “Tomar conciencia de algo es un instrumento necesario del querer que quiere a partir de la voluntad de poder”³⁵. Sin embargo, no hay que equivocarse cuanto a la importancia de este ser consciente ya que la conciencia no está más que en un segundo nivel en la jerarquía corporal.

Quien en cierto modo se hizo una representación del cuerpo – de los muchos sistemas que en él trabajan, de todo lo que fueron unos a favor o contra de los demás, de toda fineza en el equilibrio, etc.: esto conduce al juicio de que toda conciencia es algo pobre y estrecho: que ningún espíritu sino aproximadamente es suficiente para lo que fue incumbido aquí al espíritu y quizá también lo más sabio moralista y legislador debería sentirse grosero y principiante en medio a este engranaje de guerra de deberes y derechos. ¡De cuán poco somos conscientes! ¡Y a cuántos errores y equivocaciones nos conduce este poco! La conciencia es precisamente un instrumento: y en consideración a cuántas y grandes cosas son producidas sin conciencia, ni lo necesario, todavía el más admirable de los instrumentos. Al contrario: quizá no haya ningún órgano tan mal desarrollado, tan a menudo defectuoso, funcionando incorrectamente: es el último órgano nacido y es todavía un niño – ¡perdonémosle sus *niñerías*! Exceptuando entre muchas de estas, oigamos la moral, nada más que la suma de los hasta ahora juicios de valor sobre las acciones y convicciones de los hombres. Por consiguiente debemos volver a la jerarquía: todo consciente es solamente de importancia secundaria: que sea lo más prójimo y lo más íntimo, no tiene fundamento, mucho menos ningún fundamento moral, evaluando de otra manera. Tomar el *más cercano* como el *más importante* es precisamente el *viejo prejuicio*.— Por lo tanto ¡cambiar de método! ¡En la evaluación capital! ¡Lo espiritual es celebrado como semiótica del cuerpo!³⁶

La tarea ejecutiva de la conciencia consiste en administrar todas las fuerzas de que está compuesta la existencia humana, su animalidad y su humanidad, los sentimientos, deseos, aversiones, pensamientos y inclinaciones, todo este conjunto de fuerzas que sigue actuando y hablando en el hombre desde los tiempos primordiales. “La conciencia es precisamente sólo un «instrumento» y nada más”³⁷.

¡Cuán maravillosa y nueva, a la vez que pavorosa e irónica, se me aparece la actitud en que mi conocimiento me coloca frente a la existencia toda! He *descubierto* para mí que continúa inventando, amando, odiando y sacando conclusiones en mí la antigua humanidad y animalidad, y aun todo el período arcaico y pasado de todo Ser sensible.³⁸

Lo originario, lo que yace en el trasfondo de la conciencia es la voluntad³⁹ de poder que a todo rige.

El carácter de la voluntad incondicional de poder se halla presente en la totalidad del reino de la vida. Si bien tenemos un derecho a negar el hecho de la conciencia, difícilmente lo tenemos en cambio para negar los afectos impulsores, v.gr., en una selva virgen. (La conciencia contiene siempre un reflejo doble, no hay nada inmediato)⁴⁰.

En tanto que voluntad de poder va a definir el grado de calidad y de fuerza, la capacidad gestora de aquél órgano directivo. En la conciencia actúa una voluntad de poder que conserva el *quantum* de voluntad y de poder ya acumulados y, además, sigue trabajando por lograr más poder. La fe en la autoridad no es aquí una creencia más, sino la fuente, el de dónde se origina la conciencia como obediencia a las costumbres. Y, por tanto, hay que tener en cuenta que “una creencia expresa, en general, la coacción de ciertas *condiciones de existencia*, una sumisión a la autoridad de circunstancias bajo las cuales un ser *prospera, crece, gana poder...*”⁴¹.

Pero ¿qué determina y configura la conciencia? En general se tiene que la conciencia es lo que determina lo que ha de ser moral. “La conciencia es un fenómeno moral y esto que denominamos «conciencia moral» (*Gewissen*) en el sentido antiguo del adjetivo es una modalidad de la conciencia (*Bewußtsein*)”.⁴² Pero, para determinar lo que ha de ser moral, ¿no tendría la conciencia que, con anterioridad, ser y estar preparada para reproducir un determinado sistema de valoraciones ya existente? Este estar preparada y formada para reproducir los valores dominantes ¿no hace que la conciencia más bien sea querida y creada por el conjunto de valoraciones existente que

propriadamente ser creadora de lo que ha de ser moral? No cabe duda que la conciencia gestiona el orden anímico, esta compleja sociedad, en vistas de la manutención de la moralidad existente. Mientras seguimos preguntando por esta relación entre conciencia y moral uno se va adentrando en las internas relaciones que conducen a la comprensión del origen y significado de la conciencia. Traemos a colación la totalidad del aforismo 335 de la *Gaya Ciencia* de donde se puede sacar, quizá, alguna luz a esta importante y decisiva cuestión.⁴³ Puede ser que la pregunta fundamental en este aforismo sea: «¿por qué *escuchas* la voz de tu conciencia?» Por falta de ser buen observador y de no tener vivido con profundidad a las experiencias de la existencia y tener incluso lo más cercano como lo más desconocido el hombre confunde a la voz de los juicios y de las valoraciones como la voz de *su* conciencia. El tener como moral a un acto a lo que una vez fue tenido por bueno y que, por ello, fue considerado necesario y justificado oculta la verdad de que desde el principio ya actúa una determinada evaluación moral o inmoral del acto. El considerar justo o injusto a determinada acción antecede a lo que se suele atribuir a la conciencia en la creencia fundamental de que ella es lo que determina lo moral y no al revés. Y antes mismo del prejuicio de «oír a la voz de la conciencia» hay una otra creencia en el derecho de tomar tales juicios como verdaderos y infalibles. El texto sigue animando a preguntar por el origen de la conciencia y aún más por lo que impulsa a prestar oídos a lo que se nos dice. En todo caso ya queda dicho que lo que enjuiciamos como «bien» o «estar bien», consideraciones a partir de las cuales concluimos por un «bien en sí» tiene origen distinto a lo que propriadamente solemos definir como «consciente» y «moral»: “Tu juicio «así está bien» tiene antecedentes en tus impulsos, inclinaciones, antipatías, experiencias y no-experiencias”, nos dice el citado aforismo. Pero, todavía hay que considerar que los motivos a que somos llevados a prestar oídos a la conciencia pueden estar relacionados a una inhabilidad o impotencia para optar por otra alternativa. “¡La firmeza de tu juicio moral bien pudiera ser, después de todo, precisamente una prueba de insuficiencia personal, de falta de personalidad; tu «fuerza moral» bien pudiera tener su origen en tu obstinación – o en tu incapacidad para contemplar

nuevos ideales!”. La reflexión más sutil, la observación más atenta y la maduración en el aprendizaje conduce a la negación de «deber» y «conciencia» tales como en general se los comprende. Ahora se las puede ver como patéticas palabras: «deber», «conciencia», «pecado», «salvación», «redención».

El anhelo de rebaño de una completa sumisión a alguna autoridad (lo mismo que, partiendo de los instintos de rebaño alemanes, *Kant* bautizó como “imperativo categórico”). En verdad el más grande alivio y beneficio para animales de rebaño amenazados, vacilantes, tiernos, débiles, encontrar a alguien que *mande* absolutamente, un carnero-guía: es su condición primera de existencia.⁴⁴

La segunda parte del aforismo está reservada a un diálogo más explícito con *Kant*. Desde lo que Nietzsche comprende acerca del imperativo categórico critica el que en ello se revela aquello que se venera como firme, justo y necesario y que por ende califica a un determinado acto de moral no es sino un acto que adviene de la ceguera, estrechez y modestia del egoísmo. “Pues es egoísmo sentir su propio juicio como ley universal; y es un egoísmo ciego, estrecho y modesto, porque revela que no te has descubierto aún a ti mismo, no te has creado aún ningún ideal propio, totalmente propio”. Pero, lo verdaderamente importante en lo que mienta esta crítica es que queda manifiesto la no-existencia de actos idénticos⁴⁵, por eso no se puede juzgar desde una universalización del egoísmo en lo que este pretenda determinar como el «así se debe obrar en cada caso». A lo mejor, lo que se puede lograr, como mucho, es a una cierta apariencia de identidad⁴⁶. Pero lo esencial está en que “nuestras opiniones acerca de «bueno», «noble» y «grande» nunca pueden ser probadas por nuestros actos, porque cada acto es incognoscible – que nuestras opiniones, valoraciones y tablas de valores figuran sin duda entre las palancas más poderosas en el engranaje de nuestros actos”. El llamamiento final a la depuración de las valoraciones morales y a la creación de nuevas y propias tablas de valores es una invitación a la no-universalización del valor moral de cada acto particular que no es más que el cristalizar de lo una vez querido. Por eso, más que conservadores de las tablas existentes hay que ser creadores, y, antes que nada, crearse a sí mismo, fijar la propia ley. Pero, ello

no es necesariamente un rebelarse contra la legalidad del mundo, muy al contrario, significa “hacernos los mejores aprendices y descubridores de toda la legalidad y necesidad existente en el mundo” – a ello nos fuerza la racionalidad. Sin embargo, desde luego, esta racionalidad sólo puede ser la de aquel niño que es “inocencia (...) y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo”⁴⁷. Sólo como este niño se puede «llegar a ser lo que somos». Ya no es más la conciencia cargada del camelo ni la conciencia rebelde del león. Entre un viejo sí «I-A» y un «no» se sobrepone un inocente y acogedor, santo e integrador «decir sí». ¿En qué la conciencia se identifica más con el camello y el león? Es aún la respuesta a la exterioridad, la fe en la autoridad como obediencia y como rebeldía.

1.2.2. Conciencia y sociabilidad.

Habremos de lograr comprender todavía otro aspecto de la conciencia que además de una obediencia a la autoridad que manda es también una respuesta a la necesidad de comunicación y sociabilidad entre los miembros de una comunidad.

El mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje. Pero no sólo los contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son «ficciones» reguladas por las convenciones sociales; también la imagen que el yo se hace de sí mismo, la autoconciencia en el sentido más propio, es en realidad la imagen de nosotros mismos que los otros nos transmiten.⁴⁸

La conciencia está esencialmente ligada a la comunicación y a la sociabilidad. La conciencia en general no se ha podido desarrollar sin la presión de la necesidad de comunicación⁴⁹. Lo desazonante, en principio, en este aforismo, es la clara afirmación de que la conciencia es superflua. Importa la conciencia en la misma medida en que se hace necesaria la comunicación entre los hombres, o sea, *es proporcional a la facultad comunicativa*⁵⁰. No fuera la necesidad de comunicación, es decir, si fuera posible, por lo tanto, un hombre completamente independiente de la necesaria sociabilidad, no habría desarrollado el individuo su conciencia. Mientras fuera posible un tal individualismo no cabría pensar el desarrollo de la conciencia. Sin embargo, dado que tal proposición no es posible de ser pensada, dado que el hombre sólo se hace en la relación con otro, hubo que crearse la conciencia como instrumento de comunicabilidad entre estos seres dependientes entre sí. La idea central del aforismo, podríamos destacar, sería la de que “*la conciencia en general se ha desarrollado únicamente bajo la presión de la necesidad de la comunicación* – de que desde el principio ha sido necesario y útil solo en el trato de hombre a hombre (en particular entre el que manda y el que obedece) y sólo se ha desarrollado en relación con el grado de esta utilidad”. La mencionada relación entre el que manda y el que obedece refleja la disputa entre las distintas fuerzas que componen toda relación y que subyugan unos a otros. Bajo tal coacción tanto interna como externa se va conformando la conciencia y en ella los actos, pensamientos y sentimientos. Tal sometimiento es fruto de la menesterosidad: el hombre es un animal carente y, quizá, el más frágil. Es por esta menesterosidad que el hombre tiene que buscar ayuda y protección, tiene que relacionarse con sus semejantes, desde su carencia y fragilidad y también desde el que puede ofrecer algo a cambio. Esto pide la relación entre el que manda y el que obedece: un dar y un recibir ya que lo fundamental es el trueque. ¿No estamos en la misma *relación contractual* entre el *acreedor* y el *deudor* de que hace referencia *La genealogía de la moral* cuando trata del mismo tema?⁵¹ Entre la conciencia como fruto de la formación del animal al que sea lícito hacer promesas y la conciencia como fruto de la necesaria comunicabilidad se tiene la impresión, según nuestro punto de vista, que

estamos bajo la misma cuestión de comprender a la conciencia, aún que sea lo más superficial y secundario, como hemos visto, como instrumento de la formación para la responsabilidad que vincula a los hombres entre si en el mundo. El necesario hacerse entender se relaciona con el poder prometer. «Saber» la falta, el sentimiento y el pensamiento y «prometer» desde la falta, el sentimiento y el pensamiento configuran la doble relación que garantiza la constitución del animal hombre. Asegurar la palabra (GC, 354) y prometer (GM, II) se constituye como la misma y interna relación que hace que el hombre se vincule, se comprometa, se responsabilice de sí, de sus actos y de su futuro. No se trata de una culpa con el pasado, sino de una promesa, de una palabra y de un crear para el futuro. Así ya ponemos de manifiesto que hay dos modos de comprender (luego de criticar, de negar o de afirmar) tanto la culpa como la responsabilidad: si estas hacen referencia a un pasado de lo que uno no puede responder o se hacen referencia al presente como creación y como futuro en cuanto promesa. Sin embargo, en y desde ambas situaciones responde la conciencia como escenario de todas estas disputas que, por supuesto tienen una fuente en lo que se convino llamar autoridad, relación de poder entre un que manda y otro que obedece, la relación contractual acreedor y deudor...

1.3. La actividad inconsciente: verdadero origen y fundamento.

La fe en la autoridad es la fuente de la conciencia, dice Nietzsche en el citado texto de *Humano demasiado humano*. ¿Qué se puede sacar de la imagen de la fuente? ¿Qué sale de esta fuente? ¿Qué es lo más interior? Por supuesto no es la conciencia – ya que ésta es lo más superficial y externo y, además, es la que recibe el que sale desde la fuente, lo acumula, lo guarda, lo representa. ¿Qué sale? De la fuente salen las pulsiones, los instintos. ¿Qué hay detrás de esta fuente? ¿Qué separa? Por detrás de este receptáculo yace una fuerza descomunal e inconsciente, fuerza caótica que no puede ser representada en

su forma bruta, este magma latente es el inconsciente, el sí-mismo. Lo incognoscible.⁵² Los juicios y valoraciones de la autoridad, la norma de aquél que tiene el poder es que hace que este material pulsional se exteriorice a medida. Lo que los separa es un poder – la autoridad. La medida que conforma una especie – un proyecto de hombre – una cierta cantidad de voluntad. Pero, ¿comportaría el hombre exteriorizar desde sí y guardar y relacionar desde esta primitiva masa incondicionada, incalculable y irracional? En el descomunal e incognoscible poder hay carencia de determinación, por lo que se busca sometimiento y control de fuerzas y equilibrio bajo el poder conformador de la autoridad de la comunidad – el que aquí mienta da voluntad que torna posible el mundo.⁵³

“La gran actividad capital es inconsciente”⁵⁴, sin embargo, la necesidad de comunicabilidad y de relación entre las fuerzas (el que manda y el que obedece sirve aquí como esta metáfora) hizo menester la conciencia. La conciencia que gobierna sin reinar no es el centro del cuerpo. Si la conciencia es el órgano que administra las fuerzas del cuerpo el lenguaje es su forma de gobierno, la peculiar forma de disponer las carencias, los sentimientos, los pensamientos, los actos, los movimientos y la interna fuerza que sale bajo el control de la autoridad que permite salir lo que sea capaz de soportar la vida y lo que sea suficiente y continuamente indispensable para mantener la vida. El lenguaje es el instrumento de organización en la conciencia. Así dispone esta autoridad la posibilidad y el modo de ser y poder ser de lo que es. Así, políticamente, conforma la autoridad un modo de vida, una moral y sus costumbres. La conciencia es la respuesta a este acto de benevolencia, es obediencia y trabaja para el mantenimiento de este don configurando y representando lo dado y lo construido en signos. La conciencia es antes que nada conciencia necesaria. Es la necesidad de hacerse entender y comunicarse el que pide la formación de la conciencia. El sufrir y el saberse sufriente hace pensar al hombre, hace por tanto que él desarrolle este órgano que es la conciencia para que este gestione este quantum de dolor e indeterminación, esta falta. Pero, la representación no puede abarcar la totalidad de esta menesterosidad, al contrario, sólo puede representarse la parte más superficial

y así las palabras se expresan como una forma de expresión de la conciencia, una expresión siempre limitada y superficial. En la medida en que este hombre se crea para sí a los signos crece su conciencia de sí, o sea, la necesidad social hizo del hombre un animal consciente de sí mismo. ¿Aún cabe seguir diciendo que Nietzsche sea individualista?

Sostengo que la conciencia no forma parte propiamente de la existencia individual del hombre, sino más bien de eso que hay en su naturaleza de social y de rebaño; que, por consiguiente sólo está finamente desarrollada con relación a la utilidad social y del rebaño y que en consecuencia cada uno de nosotros, por más que se esfuerce por *entenderse* a sí mismo tan individualmente como sea posible, por «conocerse a sí mismo», siempre tan sólo llegará a tener conciencia precisamente de lo que hay en él de no individual.⁵⁵

El pensamiento y el lenguaje por el carácter de la conciencia son gregarios. Transpuestos a la conciencia todos los actos personales, únicos e ilimitadamente individuales pierden su identidad; “la naturaleza de la *conciencia animal* hace que el mundo del que podemos llegar a tener conciencia no sea más que un mundo de superficies y signos, un mundo generalizado y vulgarizado – que todo cuanto se torna consciente, por eso mismo, se *torne* superficial, flojo, relativamente estúpido, genérico, en signo, distintivo de rebaño”. Por lo tanto, vivimos en la creencia de saber lo que es «útil» al rebaño, a la especie. Tal ilusión para Nietzsche es más importante que la distinción sujeto-objeto o la oposición cosa en sí y fenómeno una disputa en la cual el filósofo no quiere involucrarse dejando el debate a los teóricos del conocimiento, los atrapados en la gramática y también reconoce la inhabilidad para investigar semejantes temas dado la falta de órganos para el conocimiento y la verdad.

Capítulo 2 – La moralidad de las costumbres.

El segundo capítulo de esta investigación hace un abordaje bastante largo, siguiendo el hilo conductor de *La genealogía de la moral*, del fundamental concepto de la moralidad de las costumbres. De este capítulo se desprende el conjunto de elementos más importantes que, en nuestra consideración, van a informar lo que, para Nietzsche, se constituye como el referente a la hora de comprender las características que conforman la sociedad, el hombre y el mundo desde una moralidad que fue, según la investigación genealógica, cambiada por la impotencia de la voluntad para afirmarse. De la moralidad de las costumbres, su concepto, su objetivo y su modelo formativo es lo que a continuación hemos de desarrollar. En el conjunto de la tesis, el significado de este capítulo se inscribe en la preocupación más amplia que es la de comprender la genealogía de la culpa ante la importante necesidad de demostrar como, a partir de este planteamiento, se ha conformado una determinada concepción acerca del hombre y del mundo, desde la moralidad y de la metafísica, a la que la filosofía de Nietzsche se dirige no apenas de manera crítica, sino más bien transvaloradora.

2.1. Concepto de moralidad de las costumbres

“El reino de lo moral ha sido ante todo el reino de lo decente [*sittlich*]”⁵⁶. Pero, ¿qué quiere decir *sittlich*? Ser decente es un calificativo de “quien en general observaba *las costumbres*”⁵⁷, o sea, “ser moral, decente, ético [*ethisch*], significa prestar obediencia a una ley o tradición de antiguo fundada. Es indiferente si uno se somete a ella de buen o mal grado, basta con que lo haga.”⁵⁸. Son las leyes que mantienen la idea de costumbre en acorde con su carácter de coacción constante. “Tales normas sirven para confirmar el

gran principio con el que comienza la civilización: cualquier costumbre es mucho mejor que ninguna costumbre”⁵⁹.

“Todo lo ético ha sido en algún momento aún no «costumbre» sino coerción”⁶⁰. Pero, “todas las costumbres, aun las más duras, con el tiempo se tornan más agradables y más suaves”⁶¹, y pueden convertirse en un hábito y en un placer. Sin embargo, “da igual cómo haya *nacido* la tradición: en cualquier caso, sin atender a bueno y malo o a cualquier imperativo categórico inmanente, sino ante todo con el fin de la conservación de una *comunidad*, de un pueblo”⁶². Sin embargo, “el defecto de los moralistas consiste en que, para explicar lo moral, oponen egoísta y altruista como si fuesen equivalentes a inmoral y moral respectivamente, es decir, en que toman como punto de partida la meta última de la evolución moral, nuestro sentimiento actual”⁶³. Por tanto, “lo «egoísta» y lo «altruista» no es la oposición fundamental que ha llevado a los hombres a la distinción entre decente e indecente, bueno y malo, sino: acatamiento a una tradición, de una ley, y emancipación de la misma”⁶⁴.

La *coacción* precede a la moralidad, más aún, ésta misma es todavía durante un tiempo coacción a la que uno se sujeta para evitar el displacer. Más tarde se convierte en costumbre, luego en libre obediencia, finalmente casi en instinto: entonces, como todo lo desde ha mucho habitual y natural, se asocia con el placer y se la llama *virtud*.⁶⁵

Las costumbres configuran la forma convencional de evaluar y actuar y la moralidad (*Sittlichkeit*) es la obediencia a las costumbres.

La moralidad no es otra cosa (por consiguiente, *nada más*) que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que éstas sean; pero las costumbres no son sino la forma *convencional* de evaluar y actuar. Allí donde no manda la tradición, no existe la moralidad; y cuanto menos esté determinada la vida por la tradición, más estrecho será el radio de acción de la moralidad.⁶⁶

Hay una interna relación de la moralidad con las costumbres. “Sólo a partir de la existencia de una tradición, hay buenas acciones”⁶⁷. La moralidad

está determinada por la costumbre, es moralidad *de* las costumbres, por tanto no existe moralidad donde no manda la costumbre. Por su parte, la inmoralidad se configura como el modo reactivo a todo lo que objetiva la moralidad de las costumbres –el tornar al animal hombre un ser necesario y calculable– y se califica como “malvado” a lo que es *desacostumbrado* o *indeterminado*. Así que, lo inmoral es el no querer dejarse ordenar por la costumbre. “Malo es ser «no decente» (indecente), practicar la indecencia, contravenir la tradición”⁶⁸.

Para lograr crear a un animal necesario, uniforme, regular y calculable fue necesario hacerlo actuar bajo las costumbres y por las costumbres; cultivar un hábito en cuya génesis actúan el placer y la coacción. La costumbre, en cuanto hábito, es la unión de lo agradable y lo útil. Su utilidad se alaba incluso en su dureza ya que por mor de la costumbre uno conserva su existencia. El placer de esta coacción reside en el bienestar que se puede garantizar y provenir de ella.

Un género importante de placer, y por tanto fuente de la moralidad, tiene su origen en el hábito. Lo habitual se hace más fácilmente, mejor, por tanto más a gusto, se siente un placer al hacerlo, y se sabe por experiencia que lo habitual no ha defraudado, por tanto es útil; una costumbre con la que se puede vivir está demostrada como sana, provechosa, en contraste con todos los ensayos todavía no acrisolados.⁶⁹

¿Qué es pues la costumbre? Una autoridad superior, un ordenamiento, una determinación. Siendo todo medido por la costumbre, quien quiera situarse por encima de ella, tiene que ser capaz de *crear costumbres*, crear nuevas costumbres y nuevos valores. Sin embargo, el hombre común y, principalmente, la comunidad de la época prehistórica de la humanidad tenía en la transgresión de las costumbres algo terrible y peligroso.

Todo uso supersticioso nacido sobre la base de un azar falsamente interpretado impone una tradición que es decente seguir; emanciparse de ella es, en efecto, peligroso, más pernicioso todavía para la *comunidad* que para el individuo (pues la deidad castiga la blasfemia y

toda violación de sus privilegios en la comunidad, y sólo en tal medida también en el individuo).⁷⁰

Así que en este más largo período de la historia de la humanidad, el período configurador de las costumbres, el hombre más moral es el que se *sacrifica* a la costumbre. Pero, ¿en qué consiste el sacrificio? Consiste precisamente en la superación de uno mismo para que las costumbres sean dominantes. El individuo debe sacrificarse – así lo exige la moral de las costumbres. Tal es el principio fundamental que hereda todo hombre y que legitima toda la historia superior de la moralidad.⁷¹ El fin primero de la moralidad es el dominio supremo de la costumbre, de tal forma que ella tenga el carácter de realidad. La costumbre es lo que determina lo que es – este es el fin de toda historia de la moral: configurar un mundo, una determinada orden de cosas bajo determinados principios y valores queridos una vez como necesarios para la supervivencia de la especie. Así lo quiere la naturaleza y así lo ejecuta la cultura. En cuanto ordenamiento y principio de determinación la costumbre establece jerarquía y valor, constituyendo la base material de la institución y reconocimiento de lo real⁷².

2.2 Objetivo de la moralidad de las costumbres

2.2.1. “Criar un animal al que sea lícito hacer promesa”.

“Criar a un animal al que *sea lícito hacer promesas*”⁷³ [*Versprechen*]. Ése es el auténtico proceso del hacerse hombre [*Mensch*]. El verbo «criar» [*züchten*] indica que este animal no está dado, acabado, todavía no es, sino que tiene que ser preparado, es algo que vendrá desde un proceso, un futuro; necesita ser cultivado, es una tarea, una labor. Este animal es obra de la naturaleza y también hecha con manos de otros hombres. En esta creación tienen que actuar muchos factores, tienen que influir muchos acontecimientos, tienen que

hacerse muchas y profundas marcas. Quizá sea importante notar que aún no se habla de criar al hombre, sino de «criar a un animal». El hombre también sigue como una «promesa». A esto hace referencia el tono interrogativo de Nietzsche al inicio del referido párrafo primero del tratado segundo de *La Genealogía de Moral*: “¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con el hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?” Quizá lo que diferenciará el hombre de su ancestro sea el haber logrado responder positivamente, no sin dolor y sufrimiento, a este auténtico problema, o sea, el ser el animal al que «sea lícito hacer promesas» porque, a lo que se puede prometer y puede prometer, a este se le conferirá un grado de poder sobre sí y sobre la realidad a que se llamará conciencia. El hombre es el que puede prometer y comprometerse. Es uno que puede asegurar un futuro desde un compromiso. ¿Qué puede prometer el animal? Justo esta posibilidad será la distinción del animal hombre. El gran distintivo del hombre es el ser capaz de prometer, en esto está su honor y su valor, pero ni siempre será capaz de cumplir con lo que fue una vez prometido. Para eso se persona la comunidad para garantizar tal cumplimiento y castigar el incumplimiento. Por eso, más que caracterizar al hombre como un animal capaz de prometer, destaca Nietzsche que la paradójica tarea de la naturaleza es que a este animal sea *lícito* hacer promesas. No basta con prometer, hay que, ante todo, ser capaz de cumplir con lo prometido. Lograr que el hombre cumpla sus promesas es la tarea de la naturaleza y ya no es ningún honor para el hombre, sino su obligación u obediencia para con la comunidad. El hombre que hoy conocemos es fruto de un largo trabajo de la naturaleza. Largo y doloroso fue el trabajar esta piedra bruta que a su tiempo fue este animal.

El auténtico problema del hombre es tornarse un ser al que sea lícito hacer promesas. Prometer, aseverar [*Promittere*], asegurar es la expresión de la voluntad y, desde su voluntad, este animal tiene que demostrar su capacidad para ofrecer firmeza, ser capaz de obligarse a algo, domar en sí al instinto de su naturaleza. El que promete tiene que asegurarse ante sí mismo y ante el interlocutor de su fiabilidad. En la promesa está implicada por tanto la gran capacidad de lealtad y de resistencia, una y otra sirven al mismo objetivo que

es el de mantenerse fiel a lo que se promete. En esto está implicada la capacidad para la obediencia que, dice Nietzsche, “ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres”⁷⁴. Este cultivo desarrollado desde esta primitiva época de la moralidad de las costumbres es lo responsable por hacer parecer que hoy día el hombre lleve innata en sí la necesidad (*Bedürfniss*) de obedecer. Lo que fue un proyecto se consumó en lo que se logró llamar posteriormente consciencia.

Pero ni todo parece ser tan exitoso en este proceso de aprendizaje de la obediencia en vistas a lograr el hombre capaz de cumplir sus promesas. Algo ha trascendido los meros objetivos de la moralidad de las costumbres. Esta prolongada educación para la obediencia que culminará con la adquisición de la conciencia hace surgir al mismo tiempo al fenómeno del rebaño humano. “En todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente.”⁷⁵ Así que tenemos un claro paralelismo entre el surgimiento de la conciencia y el surgimiento del rebaño humano bajo la disciplina del obedecer subyacente a todo prometer, sea en forma de constitución familiar, comunitaria, estatal o eclesial. En este caso, el obedecer no es el orgulloso decir-sí a sí mismo que constituye la voluntad que manda, y “mandar es más difícil que obedecer”⁷⁶, sino un subordinarse a una otra voluntad superior que siempre clama desde el “tú debes”. “Más difícil es mandar que obedecer”. La misma afirmación aparece en “*La más silenciosa de todas las horas*”: “Tú eres uno que ha olvidado el obedecer: ¡ahora debes mandar! ¿No sabes *quién* es el más necesario de todos? El que manda grandes cosas. Realizar grandes cosas es difícil: pero más difícil es mandarlas”⁷⁷. “El que no puede mandarse a sí mismo debe obedecer”⁷⁸ y bajo esta resignación se esconde una negación, “¡quien obedece *no se oye a sí mismo!*”⁷⁹. Al no oírse a sí mismo la necesidad de obedecer en el hombre elige a otro a quien se presta un honor incondicional. La conciencia del rebaño es una especie de conciencia formal que tiene su contenido en una voluntad ajena. Esta voluntad obediente es la base del instinto gregario que engendrará la mala conciencia que por su vez disimula incluso el mandar en obedecer. De esta obediencia reactiva Nietzsche quiere liberar el hombre: “Oh alma mía, he apartado de ti todo

obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar «señor» a otro, te he dado a ti misma el nombre «Viraje de la necesidad» y «Destino»⁸⁰.

Esta degeneración de la conciencia moral, la mala conciencia, cambia la dirección de toda buena disciplina y toda dureza de espíritu que están presentes en aquel animal vigoroso que es el animal de la moralidad de las costumbres – el que obedece a una ley externa. No obstante esta ley no es una pura formalidad, sino la voluntad de una especie que se quiere superar un estado de indeterminación.

«Tu debes obedecer, a quien sea, y durante largo tiempo: *de lo contrario* perecerás y perderás tu última estima de ti mismo» – éste me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es «categórico», como exigía de él el viejo Kant (de aquí el «de lo contrario» –), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos, y sobre todo al entero animal «hombre», a *el* hombre.⁸¹

El obedecer de la moralidad de las costumbres es un determinar y un autodeterminarse que es cultivado desde el fondo de la voluntad de poder en todas las cosas, paradójica tarea de la naturaleza y autentico problema del hombre. Esta misma tarea de la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre. ¿Se ha cumplido? Ya podemos adivinar que la tarea se ha malogrado, o que sigue abierta como tarea: “la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*”⁸².

2.2.2. ¿Qué es una promesa?

Prometer presupone una *acción lingüística*: En el griego del Nuevo Testamento, promesa se dice «*epangelia*» y mantiene una estrecha relación con «*evangelion*», o sea, una «buena noticia» – un «anuncio»⁸³ que en el espíritu cristiano sólo puede indicar la realización de la gran promesa de Dios presente

ya en la vieja alianza: el Mesías. El hebreo, por su parte, carece de palabras para expresar la promesa, pero utiliza las palabras: «decir», «hablar» u «oráculo» para referirse al acto de hacer promesa. La fuente principal de este lenguaje es la propia teología del Antiguo Testamento que habla de la Alianza de Dios con los antepasados, con los padres. La promesa divina se concreta en las palabras de la Alianza. Para un hebreo su Dios es un Dios que habla y cuando pronuncia una palabra ésta tiene tal poder que produce la certeza para el presente y para el futuro ya que Dios es fiel y siempre cumple con su promesa. Del mismo modo comprende el hebreo al ser verdadero. La verdad está garantizada por esta certeza de la realización de la palabra del Dios que es principio de cumplimiento. Más que todo, en este contexto, verdad está relacionada con fidelidad. Para el cristiano, la promesa fundamental de Dios, el Mesías, está ya encarnada y presente, como el verbo que se hizo carne⁸⁴. Tanto no pasa inadvertido para un hebreo o un cristiano tal comprensión, como tampoco nos parece que Nietzsche no tuviese conocimiento de esta espiritualidad que un día fue la suya. En la palabra alemana «*Versprechen*» está claramente evidenciado el vínculo con esta acción lingüística a través del «*sprechen*». El hablar del que promete configura y anticipa la realidad futura. El animal al que sea lícito hacer promesas es el que antes que todo sea capaz de configurarse y configurar el mundo a través del lenguaje. Por fin, en el latín, promesa, *promissio*, alude a una acción futura que se asegura desde el momento presente, o sea, una fijación del futuro, en que, por un lado, hay un proyectarse en el futuro y, por otro, un proyectar el futuro – por lo que está implicada la cuestión del tiempo. La condición fundamental de toda promesa es la confianza. La necesaria confianza es lo que asegurará el deber, el asegurar el futuro. Por esta *promissio* tiene el hombre que limitar su libertad al cumplimiento de lo que se pacta, porque no quiere fracasar, porque no quiere engañar, porque no quiere engañarse. Por lo tanto, en la promesa tenemos un vínculo sea temporal-condicional, sea incondicional-irrevocable en que la fidelidad vital está relacionada con la constancia leal.

Por fin la promesa evoca el ser capaz de ofrecer una respuesta a sí y desde sí. En este vínculo con el futuro tendrá que seguir deseando lo deseado

una vez y no querer liberarse de lo fijo e inmutable. Aquí hay una separación del acontecimiento necesario con relación al casual, una anticipación de lo lejano como presente, el establecimiento de los fines y de los medios. Según Nietzsche, esto sólo es posible si el hombre consigue antes haberse vuelto “*calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!”⁸⁵

2.3. Capacidad de olvido

En contra de la capacidad de mantener la *memoria de la promesa* actúa la *capacidad de olvido* que “no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia”.⁸⁶ Sería un error concebir el olvido como una determinación negativa, reservando únicamente a la memoria el *status* de realidad positiva. Sin embargo cabe, en cierta medida, añadir que también la memoria es una forma de olvido. La decisión de recordar ciertas cosas presupone el olvido de otras muchas a las que se decide no recordar. Entre lo que se recuerda y lo que se olvida, es decir, entre lo que se pone en primer plano y lo que se pone en el trasfondo hay que llamar la atención, antes que más nada, sobre lo que se ha olvidado, de modo que se ponga en su sitio la significación de la identidad establecida de uno y de otro.

El olvido hace que lo asumido sea digerido y asimilado anímicamente de la misma manera que en la asimilación corporal se desarrolla la nutrición. El que no olvida tiene deteriorado por un lado, el aparato de inhibición del caótico, ruidoso y cruel de la existencia y por otra parte no puede asimilar íntegramente los contenidos digeridos por la experiencia vivida. Esta facultad de olvido es una fuerza activa que debe apoyar a la consciencia y reconstituir,

en cada instante, su frescura, su fluidez, movilidad y ligereza⁸⁷. Este proceso de formación de la consciencia por mor de la asimilación anímica y orgánica puede traer al animal-hombre beneficios como la creación de las condiciones para el gobernar, el prever y el predeterminar. Además, garantiza también el desarrollo de una capacidad mantenedora del orden anímico y de la tranquilidad, pues sin esta capacidad no puede haber “ninguna felicidad, jovialidad o esperanza, *ningún* presente”⁸⁸. La noble facultad de olvidar amortigua el agravamiento de un dolor y una ofensa liberando a la conciencia de los gusanos de la culpa y la voluntad de venganza e impidiendo el resentimiento para con el enemigo⁸⁹. El olvido actúa como guardia de la consciencia protegiéndola de acceder de inmediato a la crudeza de las disputas originadas en su fondo, en esta región en que se traban todas las batallas por garantizar el poder, la lucha constante entre las fuerzas que actúan en nuestro mundo subterráneo.

El olvido es curativo, es la facultad responsable para la sanidad y integridad de la consciencia. Existe en la capacidad de olvido un sentimiento de curación. Así se expresa Nietzsche desde su vivencia:

- A. ¿Estuve enfermo? ¿He sanado?
¿Qué médico me ha curado?
¡Cómo pude echarlo en **OLVIDO!**
- B. Ahora sí que te creo restablecido.
Pues sano está quien ha **OLVIDADO**.⁹⁰

En *Ecce Homo*, aplica Nietzsche a sí mismo la dimensión curativa del olvido que le fue enseñada por su enfermedad. “La enfermedad me proporcionó asimismo un derecho a dar completamente la vuelta a todos mis hábitos: me permitió olvidar, me ordenó olvidar; me hizo el regalo de obligarme a la quietud, al ocio, a aguardar, a ser paciente”.⁹¹ En el olvido se puede encontrar un aligeramiento de las propias tensiones cuyas causas están en los temores y en cuestiones de la consciencia. Un ejemplo interesante a que recurre Nietzsche es el psicólogo, lo que busca en el trato con los hombres normales y corrientes un medio de huir y olvidar como quien busca a una curación de los dolores de su angustiada alma.

Casi en todo psicólogo se percibe una reveladora tendencia al trato con hombres corrientes y bien equilibrados: en esto se revela que él necesita siempre una cura, que tiene necesidad de una suerte de huida y olvido, lejos de aquello que sus observaciones e incisiones, de aquello que su oficio ha puesto ante su conciencia. El temor a sus recuerdos le es algo inherente.⁹²

El olvidar es un apartarse del tiempo, un no depender y estar encadenado ya del pasado como ocurre al hombre histórico. “Con el término de «lo ahistórico» designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un horizonte determinado”.⁹³ ¡Qué felicidad puede tener la bestia! Siempre olvida. El hombre al contrario tiene que llevar el fardo del pasado y no le está permitido olvidar todo. Pero, el olvido se hace presente en cada acción suya y así puede aligerar el pesado fardo. En lo general tendrá que guardar memoria y historia, sin embargo será imposible vivir sin el olvidar. El olvidar es, por tanto, el poder obrar y sentir de manera no histórica y esta peculiar manera no histórica es absolutamente imprescindible al hombre. Se impone la conclusión de que olvido y memoria no son realidades tan excluyentes. Cada cual actúa para atender a objetivos específicos desde sus características más íntimas, pero son en igual medida necesarios para la salud de un individuo o de un pueblo.

A lo que respecta al proceso de moralización la capacidad de olvido tiene un papel fundamental ya que está en la base del sentimiento moral ejerciendo un papel de ocultación de las acciones y sentimientos morales primordiales. En más de un caso, en este sentido, aquí el olvido puede llevar a malentendidos en lo que concierne a los sentimientos morales o a la comprensión más acertada del significado de esos sentimientos.

Al hombre se le pusieron muchas cadenas, a fin de que olvidase comportarse como un animal: y verdaderamente él se ha vuelto más apacible, espiritual, alegre y sensato que todos los animales. Pero ahora sufre por el hecho de haber llevado cadenas tanto tiempo, y por haberle

faltado por tanto tiempo el aire sano y el libre movimiento.⁹⁴

El proceso al que estamos intentando comprender puede ser descrito como proceso de moralización del hombre desde el que se cultiva este animal al que sea lícito hacer promesas. En este largo camino, originariamente, las acciones que determinarían al *provecho* común fueron vivenciadas por seguidas generaciones. Motivos como temor, respeto, hábito, gratitud, aprobación social, o vanidad impulsaron la repetición de aquellos actos originarios. Para esto cumple un papel muy importante la facultad de olvido, ya que, no fuera por ella, no serían llamadas morales aquellas acciones útiles a la manutención de la especie en general y del grupo en particular, quedando, al descubierto, el puro y crudo sentido de tal utilidad para el grupo en aquel entonces. “Tales acciones, cuyo motivo fundamental, la utilidad, se ha *olvidado*, son entonces llamadas morales: no porque sean llevadas a cabo por esos *otros* motivos, sino porque *no* se las lleva a cabo por utilidad consciente”.⁹⁵ Tuvo por tanto la sociedad primitiva que trabajar para que el provecho fuera olvidado aún que hubiera sido este el que se estuvo imponiendo desde siempre a la memoria social. La ventaja del grupo social sobre la ventaja privada supo imponerse gracias a la capacidad de olvidar los motivos que impulsaban a las acciones en los tiempos primeros. “Surge así la apariencia de que la moral *no* ha brotado del provecho, cuando originariamente fue el provecho social el que tuvo que luchar denodadamente para imponerse y adquirir un prestigio superior frente a todas las utilidades privadas”⁹⁶. De igual manera actúa la facultad de olvido sobre el sentido de los actos justos. Teniendo por supuesto que la justicia sólo puede tener su origen entre los que poseen equidad de poder, hay que reconocer que la justicia tiene un carácter de trueque en que se comparte parcelas de satisfacción y poder. Allí cada uno ofrece lo que podrá recibir en el futuro. Así que se puede intuir que el prometer tiene su terreno de posibilidad establecido entre aquellos que reconocen la fiabilidad del cumplimiento del deber adquirido en relación con el favor ofrecido. Justicia, venganza o gratitud pertenecen a este ámbito de trueques establecidos entre

poseedores de una misma voluntad, un mismo grado de fuerza y, más que todo, entre los que se reconocen poseedores de un mismo valor.

Del hecho de que los hombres, conforme a su hábito intelectual, hayan *olvidado* el fin originario de actos llamados justos, equitativos, y sobre todo dado que durante milenios se les ha enseñado a los niños a admirar e imitar tales actos, ha ido naciendo paulatinamente la apariencia de que un acto justo es un acto altruista; pero en esta apariencia estriba la alta estimación del mismo, la cual además, como todas las estimaciones, va en incremento constante: pues algo altamente estimado es perseguido, imitado, multiplicado con sacrificio, y se agranda por el hecho de que cada individuo le añade al valor de la cosa estimada el valor del esfuerzo y el celo aplicados. ¡Qué aspecto más poco moral tendría el mundo sin el olvido! Un poeta podría decir que Dios ha apostado el olvido como cancerbero en el umbral del templo de la dignidad humana⁹⁷.

Aquí actuó la capacidad de olvido de forma a ocultar la verdadera origen de lo sentimiento de justicia, ya que la repetición de estos trueques hizo que se pensara que en el origen de la justicia hubiese un sentimiento altruista. No obstante, a lo que respecta al origen de los derechos, los que por su vez remontan a la tradición, “al ir el olvido extendiendo su niebla sobre el origen, se creyó tener un estado sagrado, definitivo, sobre el que cada generación *debía* continuar la edificación⁹⁸. Así que la tradición, bajo la capacidad de olvido puede llegar al *status* de una realidad cuyo fundamento recae sobre un «ser en sí» y no más de un hábito o un derecho adquirido a lo largo de muchas conquistas y luchas.

Cuando Nietzsche se pregunta por la verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* pone al descubierto que se trata de una suma de metáforas, metonimias, antropomorfismos y un conjunto de relaciones humanas que fueron adornadas y repetidas por largo tiempo. Pero, destaca que “solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” (...) [y que] las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”⁹⁹. Gracias al olvido ya no se reconoce al elemento metafórico que reside en la verdad, tal cual monedas que han perdido su valor.

Lo metafórico se ha vuelto gastado y sin fuerza sensible. En términos morales se está obligado a mentir bajo la firme convicción de lo reconocido como verdadero. Por el olvido y por la repetición secular el hombre asume inconscientemente toda esa situación con el sentimiento de quien abraza al verdadero. Sólo mediante el olvido del mundo primitivo de metáforas, toma el hombre al mundo como verdad. Se ha olvidado incluso a sí mismo como sujeto creador. ¿Qué podría ocurrir si acaso dejase el hombre la seguridad de esta creencia? ¿Acaso podría seguir siendo a esto a lo que se llamó desde hace tiempo hombre consciente? Quizá pase lo mismo en la moralidad de las costumbres. Actúa la capacidad de olvido como una poderosa fuerza de amortiguamiento, curación, regeneración, aligeramiento, ocultación, en fin como un gran estómago en el que se digiere silenciosamente las más profundas experiencias y se las transforma en fuerza vital asimilada anímica y corporalmente.

2.4. Memoria.

2.4.1. Memoria reactiva.

“«Yo he hecho eso», dice mi memoria. «Yo no puedo haber hecho eso» – dice mi orgullo y permanece inflexible. Al final – la memoria cede”¹⁰⁰. Así dialogan orgullo y memoria con relación a su pasado. ¿Qué es este «orgullo»? ¿Qué es la memoria? Memoria es facultad de prometer, es compromiso con el futuro y recuerdo del propio futuro. La memoria es el gran guardián del tiempo, el que hace recordar lo vivido y lo asumido una vez en el pasado, garantizando lo prometido y anticipado *para el futuro*. Pero, en una perspectiva reactiva, la memoria es recuerdo y fijación del pasado. Es el vivir el presente como cadena de vínculos con el ocurrido, ni siempre querido, un conjunto de hechos ya pasados. Así tiene que ceder esta memoria ante el inflexible orgullo.

La memoria que cede es una memoria reactiva, es un decir sí (*Amén; I-A*) a una exterioridad que no se reconoce como un sí propio, sino como señor – es una memoria de esclavo. Es reactiva la memoria de hechos que no fueron queridos por uno mismo, es una larga indigestión que achaca al hombre del resentimiento, el espíritu de la venganza. En su caso, la conciencia no es el fruto maduro de un querer libremente asumido, sino la esclava y prisionera del pasado, es víctima de la memoria. Aquella memoria es más bien una memoria de hechos no asumidos o queridos por uno mismo: “Yo no puedo haber hecho eso”. Allí cede la memoria por debilidad, por no ser fruto del «yo quiero» y por tanto «yo haré». “La memoria original ya no es función del pasado, sino en función del futuro. No es memoria de la sensibilidad, sino de la voluntad. No es memoria de las huellas, sino de las palabras”¹⁰¹. Pero sigue como peligro, el confundir la memoria como simples recuerdo del pasado, como memoria reactiva e además, mayor peligro todavía es el abandono de todo pasado.

Y este es el otro peligro y mi otra compasión: – la memoria de quien es de la plebe no se remonta más que hasta el abuelo, – y con el abuelo acaba el tiempo. Así está abandonado todo lo pasado: pues alguna vez podría ocurrir que la plebe se convirtiese en el señor y ahogase todo tiempo en aguas sin profundidad.¹⁰²

2.4.2. *Memoria activa.*

Cuando memoria es un proyectar el futuro, cuando el hombre está confiado a la moralidad de la costumbre, y, además, cuando la memoria es un activo decir-sí ¿puede el orgullo obligar a la memoria a ceder? Precisamente, ¡cuánto hubo que luchar contra el orgullo la necesidad de criar la memoria y mantenerla vigilante! ¡Cuándo hubo que renunciar aquel animal a *su* orgullo con relación a la voluntad de construcción de la moralidad! ¿Puede ceder la memoria en estos términos? Es decir, ¿puede ceder la memoria frente al

orgullo cuando se mienta criar el animal calculable, regular y necesario? ¿Con qué fuerza tiene que actuar la moralidad de las costumbres para imprimir no una memoria que cede, sino una memoria inflexible, firme, determinada y determinante para llevar al hombre a responder y garantizar *su* promesa? En este caso, ¿no puede ser la memoria también una afirmación del orgullo y también su guardián? La memoria que quiere formar un animal al que le sea lícito hacer promesas y, por tanto, ser responsable, esta memoria es un activo querer estar vinculado a lo una vez querido, un mantener asegurado el futuro. Allí el orgullo se quiere ello mismo guardarse memoria.

Por lo tanto, la memoria no es, en los casos en que hay que hacer promesas, en modo alguno,

un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-*querer-volver-a-liberarse*, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario “yo quiero”, “yo haré” y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte.¹⁰³

La memoria, en este proceso de formación, es una afirmación positiva y activa, es un activo no querer liberarse, un querer mantenerse firme en la voluntad una vez expresada y querida por uno. Pero hay que añadir que también es la memoria “el conjunto de todas las vivencias de toda vida orgánica, que viven, que se ordenan, se dan forma mutuamente, luchan entre sí, se simplifican, se condensan y se transforman en muchas unidades”¹⁰⁴. O sea, la memoria no es tan solamente un aprendizaje conquistado en la moralidad de las costumbres, sino es un movimiento de toda la naturaleza que se hizo propuesta también al animal hombre y de una especial manera. Todo esto tiene su justificación y su sentido en el camino del cuidado y cultivo del animal que pueda responder de sí y por sí. No es una voluntad reactiva la que genera una voluntad activa, sino lo activo comprometerse el que genera el

activo orgullo afirmador del hombre libre, dueño de una inquebrantable voluntad, poseedor de su propia medida de valor. Memoria y orgullo forman un único *instinto dominante* en el que el «orgullo» y la activa memoria se llamará «su conciencia».

El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la consciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: – ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*...¹⁰⁵

La conciencia es hacer siempre presente la orgullosa afirmación de la voluntad como memoria. Su maduración presupone una larga formación bajo los principios de la *mnemotécnica*. “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”.¹⁰⁶ La memoria se hace necesaria para mantener imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», unas cuantas ideas en concurrencia con todas las demás. Sin embargo, para lograr llegar a este final, hubo una prolongada metamorfosis, una larga batalla. En este camino, la moralidad de las costumbres, en su imprimir responsabilidades, es tan sólo un medio. ¿Qué pasa en ese proceso de hacer al hombre una memoria? “Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», respecto a los cuales uno ha dado su *promesa*”¹⁰⁷. Conforme comenta Vattimo, “sujeto y conciencia nacen en función de una situación de violencia y llevan siempre en sí los estigmas de este origen”¹⁰⁸. Para tener razones es preciso tener guardada la memoria: “¿No tendría yo que ser un tonel de memoria si quisiera tener conmigo también mis razones?”¹⁰⁹ Y para ser un tonel de memoria hay que ser capaz, antes que todo, de soportar el gran dolor.

2.5. La crueldad como elemento formador

En *Ecce Homo*¹¹⁰, Nietzsche deja explícito lo que es la conciencia bajo su comprensión genealógica, o sea, es el instinto de crueldad vuelto hacia atrás. Sin embargo, en anterioridad a este *volver hacia atrás* a que se refiere Nietzsche para determinar la relación entre crueldad y conciencia, hay que hacer historia de esta misma crueldad en cuanto elemento formador y mantenedor de la moralidad de las costumbres y su importancia para la determinación, en segundo momento, de la conciencia-responsabilidad. Así, la crueldad se presenta como uno de los más importantes elementos formadores desde la humanidad más antigua. Allí donde se hacen promesas, donde se trata de hacer una memoria, “donde habrá un yacimiento de lo duro, de lo cruel, de lo penoso”¹¹¹, la crueldad se encuentra entre aquellas realidades que yacen en el trasfondo – otra palabra para decir acerca de los principios y de los orígenes – garantizando el orden de las costumbres. La crueldad en cuanto coacción coadyuva en el establecimiento de las costumbres y torna firme toda voluntad de obediencia a la ley y a la tradición. Además de este aspecto negativo – la crueldad en cuanto coacción – la crueldad también se hace presente, en las grandes fiestas de la humanidad. Pero, ¿puede ser la crueldad un placer? Nuestro sí a esta pregunta viene relacionado al tipo de hombre que puede tener placer en la crueldad. Los que se dicen sí a sí mismos en la trágica crueldad son los que son fuertes bastante para sentir el sufrimiento como placer.¹¹² ¿Qué puede ser el mayor placer?

2.5.1. *El placer de la crueldad.*

¿Cuál es el mayor placer que pueden experimentar unos hombres que viven en estado constante de guerra, en esas pequeñas comunidades rodeadas siempre de peligros, donde impera la moral más estricta, es decir, para las almas vigorosas, sedientas de venganza,

rencorosas, suspicaces, preparadas para los acontecimientos más espantosos, endurecidas por las privaciones y por la moral? *El placer de la crueldad*.¹¹³

Según Nietzsche, aún como placer del espectáculo, la crueldad sigue como elemento formativo – quizá en esta forma haya dejado la crueldad su mayor herencia en la historia de la moral. La crueldad en cuanto disciplina para la moralidad de las costumbres no tiene apenas un papel terrorífico de inhibición de las fuerzas que se rebelan en contra de la voluntad de las costumbres, la ley y la tradición.

Casi en todos los sitios la parte central de esas festividades consistía en un desbordante desenfreno sexual, cuyas olas pasaban por encima de toda institución familiar y de sus estatutos venerables; aquí eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella atroz mezcla de voluptuosidad y crueldad.¹¹⁴

La crueldad es, pues, un espectáculo festivo en el que la comunidad se robustece y supera el miedo. Bajo tales aspectos la crueldad mantiene su influencia y su presencia en la formación de la conciencia, en la formación del ser responsable. “Crueldad, voluptuosidad, afán de dominio, codicia, envidia: y qué de ello está en el bueno, y en la justicia, compasión, veracidad, fidelidad, diligencia, etc.”¹¹⁵. Por todo ello hay que cambiar la postura y la comprensión con relación a la crueldad. En todas partes pasean, con aire de virtud y de impertinencia, como si estuviesen liberadas de esta activa crueldad los conceptos de justicia, compasión o veracidad. En esta inmodestia se puede encontrar a los siempre atacados errores de los filósofos. “Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad* – ésa es mi tesis; aquel «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente – se ha divinizado”¹¹⁶. Además en la cultura, en la metafísica, en la religión y en las artes se revela la crueldad como principio activo. “Lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe

su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado”¹¹⁷. La misma crueldad que yace en toda cultura yace también en toda religión¹¹⁸. Son testigos de esta crueldad los sacrificios de seres humanos, el sacrificio de sí mismo en honor a los dioses e incluso el sacrificio del propio dios. “Sacrificar a Dios por la nada – este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto”.¹¹⁹

2.5.2. *Crueldad y voluntad de poder.*

Por ende ya se puede notar un importante grado de desarrollo de la crueldad. La crueldad se hace acto de presencia en todo constitutivo de lo que es. ¿Qué es la crueldad? No se trata de una instintiva y desordenada fuerza de destrucción y violencia en un sentido puramente negativo, sino de una poderosa fuerza activa y creativa en que incluso lo destructivo conforma cierta moralidad y el propio mundo. ¿No sería la crueldad una forma de manifestación de la voluntad de poder? Estando la crueldad como trasfondo de toda realidad ¿no es la crueldad la misma voluntad de poder que esencia toda realidad? La tesis de Nietzsche de que “casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad*” y que “aquel «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente – se ha divinizado”¹²⁰, atestigua esta presencia oculta de la crueldad, la misma silenciosa, pero definitoria presencia de la voluntad de poder. La crueldad que forma para la obediencia a la moralidad de las costumbres y que se manifiesta en el trasfondo de toda cultura, arte o religión es la misma voluntad de poder que se quiere a sí misma. Es el poder de la voluntad que quiere conformar la realidad, un juego de fuerzas más bien contradictorias que hacen que devenga el mundo. Sin embargo, estamos acostumbrados a no reconocer este rasgo esencial de todas las cosas que existen, en la naturaleza, arte, moral, ciencia o religión.

Negamos a la crueldad como elemento constitutivo de la realidad. A lo mejor ocultamos, mientras tanto intentamos olvidar, como modernos y pacificados, esta agónica y violenta fuerza de destrucción y al mismo tiempo de construcción. Todo esto revela el modo de ser de la crueldad: destrucción, construcción y cierta manutención ya que por mor de su acción creadora tiende a fijar un nuevo orden aunque otras fuerzas puedan venir a generar una nueva destrucción. En todo lo natural y en lo más humano y cultural ejerce la crueldad su misma y constante fuerza creativa y constitutiva. La crueldad es el triunfo de la fuerza¹²¹.

Lo que en esta terrible constelación de cosas quiere vivir, o mejor, debe vivir, es, en el fondo, un trasunto del entero contraste primordial, del dolor primordial que a nuestros ojos terrestres y mundanos debe aparecer insaciable apetito de la existencia y eterna contradicción en el tiempo, es decir: como devenir. Cada momento devora al anterior, cada nacimiento es la muerte de innumerables seres, engendrar la vida y matar es una misma cosa.¹²²

Es este el fuego que mantiene la lucha constante de todas las contradictorias fuerzas que constituyen el mundo. Otra vez los griegos nos sirven como ejemplo.

Los griegos, los hombres más humanos de la antigüedad, presentan ciertos rasgos de crueldad, de fiera destructiva; rasgos que se reflejan de una manera muy visible en el grotesco espejo de aumento de los helenos, en Alejandro el Grande, pero que a nosotros los modernos, que descansamos en el concepto muelle de humanidad, nos comunica una sensación de angustia cuando leemos su historia y conocemos su mitología.¹²³

2.5.3. *Voluntad de autonegación y crueldad.*

Con la idea de la crueldad vino la idea del *sufrimiento voluntario*, o sea, la idea del martirio en el que uno mismo libremente acepta sacrificarse y con

esta última el más desconfiado sentimiento frente a la satisfacción y el más confiado respecto a las situaciones que infligen dolor. “Así es como se introduce en el concepto de «hombre moral» de la comunidad la virtud del sufrimiento frecuente, de la renuncia, de la vida penitente, de la mortificación cruel”¹²⁴. Esta crueldad, sin embargo, también es voluntad de autonegación y automutilación, el sacrificio de sí experimentado bajo la voluntad de placer. Entre los griegos “los nombres de Orfeo, Museo y sus cultos, revelan a qué consecuencias llevó la incesante contemplación de un mundo de lucha y de crueldad, a la idea de la vanidad de la existencia, a la concepción de la vida como un castigo expiatorio, a la creencia en la identidad de la vida y la culpabilidad”¹²⁵. Quizá en estas cuatro tan presentes ideas de nuestra cultura se oculte desde el más largo tiempo la espiritualización de la crueldad.

En esto, desde luego, tenemos que ahuyentar de aquí a la psicología cretina de otro tiempo, que lo único que sabía enseñar acerca de la crueldad era que ésta surge ante el espectáculo del sufrimiento *ajeno*, también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo.¹²⁶

El propio hombre del conocimiento es descubierto en su más oculto secreto. También él está movido por esta ansia de crueldad, esta voluntad de destrucción y de automutilación en contra de sus deseos tiene que coaccionar su espíritu a conocer.

Finalmente, considérese que incluso el hombre de conocimiento, al coaccionar a su espíritu a conocer, *en contra* de la inclinación del espíritu y también, con bastante frecuencia, en contra de los deseos del corazón, – es decir, al coaccionarle a decir no allí donde él querría decir sí, amar, adorar -, actúa como artista y glorificador de la crueldad; el tomar las cosas de un modo profundo y radical constituye ya una violación, un querer-hacer-daño a la voluntad fundamental del espíritu, la cual quiere ir incesantemente hacia la apariencia y hacia las superficies, – en todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad.¹²⁷

Nietzsche tiene bastante claro la importancia de la crueldad en la voluntad de conocimiento. Al presentar su Zarathustra, Nietzsche no oculta la

crueledad presente en la obra, sino, al contrario, la tiene declarada. “El refinamiento en la forma, en la intención, en el arte de callar, ocupa el primer plano, la psicología es manejada con una dureza y una crueldad declaradas, el libro carece de toda palabra benévola”¹²⁸. ¿Qué pasa con el hombre moderno? ¿Por qué oculta este elemento constitutivo de todo existente?

El signo característico de esta «quiebra», de la que todo el mundo suele decir que constituye la dolencia primordial de la cultura moderna, consiste, en efecto, en que el hombre teórico se asusta de sus consecuencias, e, insatisfecho, no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente helada de la existencia: angustiado corre de un lado para otro por la orilla. Ya no quiere tener nada en su totalidad, en una totalidad que incluye también la entera crueldad natural de las cosas. Hasta tal punto lo ha reblandecido la consideración optimista.¹²⁹

2.5.4. Penalización y domesticación.

Claro está que Nietzsche reconoce a la crueldad en los más variados segmentos de la historia de la cultura. Sin embargo, tendríamos que nos preguntar acerca de cómo vino la crueldad a participar de manera tan decisiva en la formación del animal hombre. Para esto hay que recordar con Nietzsche la genealogía del concepto moral «culpa» en cuanto concepto material «tener deudas». Pero, ni toda genealogía o todo genealogista está preparado para aclarar el verdadero sentido, según el filósofo, de estos conceptos. ¿Lo estaría Nietzsche? En general, critica a los genealogistas de la moral¹³⁰ que imaginaron, por un lado, que estos conceptos y, por otro, que las penas, en cuanto compensación, se desarrollaron al margen del supuesto acerca de la «libertad» o «falta de libertad de la voluntad», para que el hombre empezase a diferenciar «intencionalidad», «negligencia», «casualidad» e «imputabilidad». Este sería, para estos genealogistas de la moral, el terreno en el que se habría desarrollado la noción de *justicia*, o sea, el criminal habría de merecer la pena y, por lo tanto, sentirse culpable, porque podría haber actuado de otra

manera. Para Nietzsche, poner esta característica en el principio de la historia de la humanidad es cometer un engaño y desconocer la psicología humana, porque para ello se pide de antemano *un elevado grado de humanización*. Al contrario, durante largo tiempo se imputaran penas no porque al malhechor le fuera imputada la responsabilidad de su acción, sino por «cólera de un perjuicio sufrido» – lo que desahoga el perjudicado, destaca Nietzsche. Con todo, esta cólera se mantiene dentro de algunos límites y es modificada por la idea de que el perjuicio tiene su equivalente y puede ser compensado aún que sea con el dolor del causador del perjuicio.

Pero, “¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor?”¹³¹ Y como respuesta a esta pregunta tenemos: “de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor* (*Gläubiger und Schuldner*), que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico”¹³². ¿Qué quiere decir esta «relación contractual»? ¿Qué papel juega en el conjunto de la filosofía nietzscheana los tipos *acreedor* y *deudor*? ¿Qué quiere comunicar Nietzsche cuando se refiere a la más antigua relación contractual? Mientras utiliza una tipología de clara comprensión, lo que parece mentar Nietzsche con la pareja «acreedor / deudor» es la relación aún más fundamental: señor / siervo; fuerte / débil que, sin embargo, son tipos y conceptos más corrientes en su pensar genealógico. Recuérdese que un *tipo* no es una realidad cerrada en un tiempo o un espacio dados, no mientan realidades sociales, políticas, económicas, culturales o religiosas específicas, sino un conjunto de todos estos factores relacionados entre sí y que configuran una forma más amplia de ser y estar en el mundo. Mientras tanto, el convertir tal relación original en relación contractual y algo comercial deja entrever con nitidez el rasgo fundamental de trueque, de acuerdo mutuo y de confianza a que se llega cuando se logra convertir el hombre en aquel animal al que le sea lícito hacer promesas, el hombre tornado calculable y reglado. Sólo este hombre puede lograr pactar con otro, pero también apunta para una disputa y, por tanto, para grados de fuerza que se relacionan entre sí.

Según la investigación nietzscheana, explicitándose la génesis de la conciencia, se encuentra la sociedad fundada en la *relación política* entre hombres y entre hombres y naturaleza. Esta sociedad se caracteriza por ser “la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores”¹³³. Esta relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores tiene un carácter originario y supone una maduración psicológica y política, además, lo originario prehistórico no es algo ocurrido en un pasado cerrado y acabado, sino que es algo que “existe o puede existir de nuevo en todo tiempo”¹³⁴. La relación «acreedor / deudor» es aquí interpretada en el marco de la relación entre más fuertes y menos fuertes, el marco de la fundamental, interna y originaria relación de poder entre hombres y entre este y el mundo. Este es el carácter interno de los conceptos acreedor y deudor. En pocas palabras, la relación acreedor / deudor es la exteriorización de la originaria relación entre distintas «voluntad de poder». Para Nietzsche es esta una relación saludable basada en el compromiso y en la promesa entre individuos ya que es de la conciencia que procede el sentimiento de obligación. La conversión disciplinar del animal humano en un agente moral, o animal político, o sea, el desarrollo de la racionalidad o como se viene diciendo, de una conciencia-responsabilidad se hace no por intermedio de cualesquier métodos dulzones de control social, sino por el recurso a la *crueledad como disciplina*. En las sociedades tradicionales, al hacerse una promesa, se reconoce una memoria para quien promete a costa de dolor y de crueldad, a partir del recurso de las llamadas *mnemotécnicas*¹³⁵.

En la mencionada relación contractual acreedor / deudor, al deudor, para garantizar el pago de su promesa, para imponer a sí la conciencia de restitución como un deber y una obligación, le está destinado empeñar al acreedor, para el caso de que no cumpla con lo una vez prometido, todo lo que posee, sus bienes e incluso su cuerpo – está obligado a someterse a la voluntad de su acreedor. Por medio de la pena, el acreedor participa del derecho de los señores, impone su fuerza y su poder a un impotente¹³⁶. La compensación consiste en una remisión, en un derecho a la crueldad. Según los resultados de la investigación genealógica nietzscheana, en el lugar de la

recompensa material se concede al acreedor el sentimiento de bien estar a partir del sufrimiento del deudor, su tortura, su inmolación, etc. para el caso de que este no cumpla con la promesa.

Antes de decir un sí a sí mismo el hombre se ve impelido a vivir bajo las ventajas de la sociedad, guardándose bajo sus leyes y cumpliendo sus promesas. ¿Cómo se pudo crear esta memoria? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, en esta viviente capacidad de olvido? Para que algo se quede en la memoria se debe grabar con fuego, pues solamente aquello que no cesa de doler se queda en la memoria, responde Nietzsche. La memoria se forma con sangre, martirios, sacrificios y empeños espantosos, mutilaciones, rituales, etc. En todo caso está en el dolor el instrumento de adquisición de la memoria-responsabilidad. Cuanto menos se respecta a las costumbres, a las leyes, tanto más duro se presenta el sistema de represión y penalización por el olvido: entre los citados por Nietzsche se puede enumerar a la lapidación, la piedra del molino sobre la cabeza del culpable, la rueda, el empalamiento, el desgarramiento por caballos, el hervir el criminal en aceite o vino o untar con miel al malhechor y ofrecerle a las moscas bajo el sol¹³⁷.

“En todos los lugares donde existe una comunidad y, por consiguiente, una moral fundada en las costumbres, impera igualmente la idea de que el castigo debido a la violación de las costumbres recae, sobre todo, en la comunidad”¹³⁸. Por eso para la seguridad y el bien de la comunidad se impone al individuo la indemnización por un perjuicio ocasionado por sus actos. Es la venganza de la comunidad aplicada al individuo que por su acto, o sea, por su culpa, infligió una mancha en el seno de ésta. Pero, en el mismo texto, Nietzsche nos recuerda que esta misma comunidad “siente la culpa del individuo como culpa colectiva *suya* y reconoce el castigo del individuo como un castigo que recae sobre *ella*”¹³⁹. En la culpa del individuo la comunidad se ve a sí misma como culpable ya que tal acto fue posible porque hubo un relajamiento en las costumbres. El principal peligro de esta relajación es la aparición del pensamiento y de la acción individuales. Es deber de la comunidad bajo la coerción de las costumbres impedir el pensamiento y acciones individuales, manteniendo, al contrario, la voluntad general y la

obediencia a las costumbres que son lo que garantiza el orden social.

“Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad – las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones – hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen *contra el hombre mismo*”¹⁴⁰. Así nos abre la comprensión de lo que resulta la tan variada síntesis de procedimientos que configuran a la pena. ¿Puede la pena, en cuanto disciplina, tornar bueno al hombre? En el prólogo a *La genealogía de la moral* comenta Nietzsche acerca de la finalidad intimidatoria de la pena y concluye que tal finalidad “le fue agregada, antes bien, más tarde, en determinadas circunstancias, y siempre como algo accesorio, como algo sobreañadido”¹⁴¹. Por lo tanto, en la procedencia de la pena no le es esencial ni originaria la finalidad intimidatoria, sin embargo, se ha imaginado desde antiguo a la pena “como si hubiera sido inventada para castigar”¹⁴².

Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas, *no porque* al malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, *no* bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: – sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante.¹⁴³

Por lo tanto, “la pena en cuanto *compensación* se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad”¹⁴⁴. La pena está íntimamente relacionada con la venganza [*Rache*] en su doble configuración¹⁴⁵ – como autoconservación y como restauración – . La pena se manifiesta primordialmente, en cuanto venganza, como una necesidad de restauración o compensación con relación a un perjuicio sufrido individual – “restauración de nuestro prestigio”¹⁴⁶ – o social.

En cuanto *reparación* lo que quiere la venganza, bajo el cálculo más estricto, bajo el más atento reflexionar, es preguntarse por la acción más eficaz al daño sufrido – “el vindicativo **espera...** ¡gran ganancia!”.¹⁴⁷ Su obrar es un reflexionar acerca de la capacidad de sufrimiento del otro y un querer

hacer daño. Se trata de una «restauración» que torna posible una nivelación frente a un perjuicio sufrido para el que no se puede demostrar ningún temor.

En cuanto autoconservación, la venganza se asemeja a un contragolpe defensivo, la más dura respuesta que sea posible en vistas a protegerse el individuo de una agresión. “Obramos así *sin* querer a nuestra vez hacer daño, sino solamente para *salvar* cuerpo y vida” – así la pena se revela como autoconservación.¹⁴⁸ En esta modalidad de venganza, la que quiere restaurar y compensar un perjuicio, hay que tener tiempo para el reflexionar y planear la acción que se va a imputar a otro. Como contragolpe, la venganza es reacción por temor y deseo de autoconservación. Pero además de querer autoconservarse, el que tiene tiempo para reflexionar y plantear una venganza, quiere también restablecer lo perdido y, cuando no sea posible la restitución, hacer sufrir como represalia.

El adversario tal vez nos ha hecho perder propiedades, rango, amigos, hijos: estas pérdidas no son restituidas por la venganza; la restauración únicamente se refiere a una *pérdida accesoría* junto a todas las pérdidas mencionadas. La venganza de la restauración no preserva de ulteriores perjuicios, no hace a su vez bueno el perjuicio sufrido; salvo en un caso. Cuando el adversario ha hecho sufrir nuestro *honor*, la venganza puede *restaurarlo*.¹⁴⁹

Con afán de restauración se acercan los hombres al tribunal en busca de la restitución del perjuicio sufrido (un daño material o su honor). Buscan en esto, por lo tanto, una venganza que pueda restaurar tanto el honor privado como el social. El castigo impuesto, bajo estas consideraciones, es venganza y las multas son un resarcimiento del daño¹⁵⁰. En esta venganza hay restauración y autoconservación del individuo y del cuerpo social, hay voluntad de resarcir del daño. Con este castigo quiere el individuo y la sociedad prevenirse de un perjuicio futuro.

A lo que a la pena se refiere “hay que distinguir en ella dos cosas: por un lado, lo relativamente *duradero* en la pena, el uso, el acto, el “drama”, una

cierta secuencia rigurosa de procedimientos; por otro lado, lo *fluido*¹⁵¹ en ella, el sentido, la finalidad, la expectativa vinculados a la ejecución de tales procedimientos”¹⁵². El procedimiento mismo es algo que, para Nietzsche, antecede à propia utilización para la pena. Esta habría sido posteriormente introducida en la interpretación de aquél. Por tanto, Nietzsche contesta que el procedimiento haya sido creado para la finalidad de la pena. Ya en lo que se refiere al sentido de la pena, recuerda Nietzsche la pluralidad de sentidos y finalidades de la pena en la historia de Europa que acabaran por se cristalizar en un todo indefinible.¹⁵³ El sentido de la pena le parece siempre sobreañadido y accidental de modo que un mismo procedimiento se puede utilizar y aplicar en diferentes propósitos.¹⁵⁴ Lo fundamental es que según su presunta utilidad, la pena “poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*”¹⁵⁵. Pero, al contrario “la pena endurece y vuelve frío, concentra, exacerba el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia” y “si pensamos en los milenios *anteriores* a la historia del hombre, nos es lícito pronunciar, sin escrúpulo alguno, el juicio de que el desarrollo del sentimiento de culpa fue *bloqueado* de la manera más enérgica cabalmente por la pena”¹⁵⁶.

Y aquel mismo sobre el que caía luego la pena, como un fragmento también de fatalidad, no sentía en ello ninguna «aflicción interna» distinta de la que se siente cuando, de improviso, sobreviene algo no calculado, un espantoso acontecimiento natural, un bloque de piedra que cae y nos aplasta y contra el que no se puede luchar.¹⁵⁷

Por lo tanto, “durante milenios los malhechores sorprendidos por la pena *no* han tenido, en lo que respecta a su «falta», sentimientos *distintos de los de Spinoza*: «Algo ha salido inesperadamente mal aquí», y *no*: «Yo no debería haber hecho esto» – se sometían a la pena como se somete uno a una enfermedad, o a una desgracia o a la muerte”¹⁵⁸. Con la pena se logra domesticar el hombre, aumentar en él el temor o perfeccionar su inteligencia, pero no lo hace «mejor», con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario”¹⁵⁹.

Capítulo 3 – El hombre soberano: horizonte abierto

Más allá del hombre domesticado y civilizado, una moralidad pautada en el tipo aristocrático es la que trabaja para crear el hombre soberano. La disputa entre distintas fuerzas en el interior de la sociedad primitiva es el factor que creó la más elevada esperanza al imaginar y preparar los horizontes para que esta realidad fuera posible. Sin embargo, el resultado de esta lucha fue responsable por la gran frustración en este proyecto. El capítulo tercero de la primera parte de esta investigación quiere recorrer los distintos aspectos de este proyecto, en lo que tiene de fuerza o debilidad y trazar las características de lo que se podría haber gestado la moralidad de las costumbres. Con todo, será en el paso siguiente, en la segunda parte, en que más precisamente se desarrollarán los elementos de la transvaloración débil que ha obrado en contra de este proyecto originario. Sin embargo, el horizonte fue abierto. Sólo el romper con lo que ha impedido que este camino hubiera sido recorrido podrá llevarnos otra vez a contemplar un *“bello horizonte”*.

3.1. El hombre soberano como resultado de la moralidad de las costumbres.

En aquella tarea de cultivar un animal al que sea lícito hacer promesas en el que se encuentra incluida este hacer uniforme y ajustado al hombre, va la naturaleza, por la mano de la moralidad de las costumbres, llevando a cabo su meta. Allí donde el árbol hace madurar sus frutos, donde maduración mienta el «final» y la «meta» se podrá encontrar

al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues autónomo y «ético» se excluyen), en una palabra encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas* – y, en él, una consciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica consciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud de hombre en cuanto tal.¹⁶⁰

Este individuo puede ser caracterizado como hombre de consciencia orgullosa, consciencia de poder y libertad, una consciencia de plenitud del hombre en cuanto tal. Un hombre libre, poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, aquel que tiene en su posesión la *medida de valor*. Mirando a todos desde sí mismo, honra o desprecia. La voluntad de poder es ese instinto básico y esencial para el crecimiento y desarrollo del instinto para la libertad.

La memoria conduce al acabamiento el fruto de la moralidad de las costumbres, el fruto maduro y, sin embargo, tardío, es el hombre de la voluntad libre – al que es lícito hacer promesas no porque responde a un señor externo y distinto *a* sí, sino que actúa desde lo más profundo *de* sí, responde-*desde-sí* y *por-sí-mismo* – es autónomo (ley de sí-mismo). Frente a la historia de la procedencia de la responsabilidad que caracteriza a la primera etapa de formación del animal al que sea lícito hacer promesas, llegamos *al final* a la gran-responsabilidad que es orgulloso sentimiento de poder y consciencia de poder y libertad. En este caso, el orgullo que guarda sobre todo la memoria es la expresión de la maduración de este individuo autónomo, independiente, por lo tanto verdaderamente libre que supo mantener memoria en su libertad.

Un hombre que se ha desprendido en tal medida de las habituales cadenas de la vida y que no continúa viviendo más que para conocer cada vez mejor, ha de poder renunciar, sin disgusto ni envidia, a mucho e incluso a casi todo lo que para los otros hombres tiene valor, a él ha de bastarle como el más deseable de los estados ese libre y valiente planear por encima de los hombres, las costumbres, las leyes y las apreciaciones habituales de las

cosas. Comparte con gusto la alegría de este estado y quizás no tenga otra cosa que compartir, – lo cual implica, evidentemente, una privación, una renuncia más. Pero si, a pesar de ello, se quisieran más cosas de él, entonces con benévolo movimiento de cabeza señalaría a su hermano, el hombre libre de la acción, y tal vez no disimularía un poco de ironía: pues la de éste es un caso muy particular de «libertad».¹⁶¹

¿Está el hombre preparado para ello?

El sabio no conoce *otra eticidad* [*Sittlichkeit*] que la que extrae sus leyes de él mismo; más aún, ya la palabra «eticidad» le es inconveniente. Pues ha perdido toda eticidad en la medida en que no reconoce ninguna costumbre, ninguna tradición, sino simplemente nuevas preguntas vitales y sus respuestas. Se mueve por derroteros no hollados, su fuerza aumenta a medida que avanza. Semeja a un gran incendio movido por su propio viento y por éste atizado y desplazado.¹⁶²

El fruto potencial de ese trabajo es la cultura (*Kultur*), ejecutado sobre el hombre por la moralidad / eticidad (*Sittlichkeit*) de costumbre (*Sitte*), es el individuo soberano. El individuo soberano es el hombre (*Mensch*) autónomo, supra-ético (*übersittlich*), señor de una duradera voluntad propia, independiente, el hombre al cual es lícito hacer promesas. En ese modelo, mientras los más fuertes confían en sus pares, porque os reconocen igualmente fuertes para mantener sus promesas incluso en las adversidades, niegan por otro lado, a aquellos que hacen promesas sin tener cómo mantener su palabra. Este orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se grabó profundamente en el hombre fuerte y se convirtió en instinto dominante. Este instinto dominante recibió el nombre de *conciencia* (*Gewissen*) que, en Nietzsche no es una especie de entidad metafísica única para cada individuo, sino una facultad moral que *es producto* de un trabajo histórico de la civilización. En este camino el hombre se moraliza desde la coerción y la violencia, después, cuando ya está tornado un animal disciplinado, se torna potencialmente capaz de vivir más allá de la moralidad y

autónomamente. Pero, ¿cuánto tiempo ha tardado para que el hombre supiese decir-sí a sí mismo?

El desarrollo final de este proceso es la adquisición de la razón. Desde la investigación genealógica de Nietzsche se puede afirmar cuán caro salió para el hombre y cuánta sangre derramada hay en la historia de la adquisición de la razón, de la seriedad y del dominio de los afectos como «cosas buenas». El pasado resurge cuando el hombre se torna «serio», pues así él se convierte en presa de sus compromisos, de sus promesas, negando en sí el hombre que vuela, el que ama a sí mismo, el legislador, el creador de valores. La vida se transforma en un pesado fardo a ser cargado. Transformado en un animal que se hace domado, el hombre se torna un parásito de la vida, un ser del eterno amén. Se crea para sí la imagen de la bella apariencia y prudente ceguera para esconder a sus más puros instintos.¹⁶³ Gracias a la relación política de compromiso con sus promesas, el individuo puede ascender a la responsabilidad y decir sí, tanto a sus promesas como a sí mismo. No obstante, tal relación consigo mismo no se queda en la impresión sentida o sabida, sino desciende a las profundidades y se hace instinto dominante, o sea, regulador.

La conciencia moral (*Gewissen*) designa una estructura constitutiva del hombre, no es un accidente desventurado de la historia aun que se instale en el hombre y se desvele a lo largo de una prehistoria.¹⁶⁴ Hay pues un carácter definitivo, ligado a la naturaleza social del hombre, soporta siempre una cultura, tanto en el sentido de una civilización como en el sentido del trabajo sobre sí mismo, está soldada indisolublemente al ser individual y al ser social. Tal proceso es responsable por la aparición de la razón (*Vernunft*) que no es propia de seres sanos y excepcionales, pero al revés, surge como el fundamento o supuesto de toda humanidad posible e existente.¹⁶⁵

3.2. El sentido aristocrático del animal soberano.

Estos seres sanos y excepcionales, el tipo señor, en cuanto tipo activo puede ser encontrado en los modelos aristocráticos y nobles, los cuales son movidos por la facultad de olvidar, de no vengar y de actuar. Fundamentalmente, este tipo es libre de toda estructura de culpa ya que no actúa creando memoria o reflexionando estratégicamente una venganza, simplemente está guiado por la acción, vale decir, es el tipo fundamentalmente libre porque es esencialmente «creación». Su acción es todo. Sus juicios de valor tienen como supuesto una constitución física poderosa, una salud rica y exuberante que se alimenta y se mantiene a sí misma en la guerra, la aventura, la caza, la danza, en fin, vive en acorde a todo aquello que la actividad fuerte conlleva.¹⁶⁶ Su comportamiento está determinado por su voluntad afirmadora, desde el que su ser está configurado por la interna convicción de sí mismo como bueno, señor, comandante, poseedor, *aria*, veraz y guerrero.¹⁶⁷ Para los fuertes en los cuales se encarnan la razón y el arte de una raza destructora y creadora, independiente y modeladora, todo está puesto para su dominio y felicidad. Su determinación de lo que sea el concepto «bueno» es fruto de una voluntad elevada y orgullosa. La raza de los aristócratas y su moral, lejos de buscar un sentido para su vida, la afirman hasta las últimas consecuencias, aún que haya que ser cruel y demoledor en vista de una acción concebida como creadora de valores y cultura. Todo lo que viene a ser perjudicial para sí es tenido como un perjuicio en sí – es el noble quién determina valores. Todo esto viene a colación de la comprensión nietzscheana del hombre soberano cuyo proyecto fue, de alguna manera, desvirtuado. Bajo la sombra de la misma esperanza, creencia y búsqueda de los hombres superiores, Nietzsche nos presenta al noble – la raza aristocrática como algo existente desde su comprensión genealógica. La tipología del noble, fuerte y aristocrático se confunde en el camino hacia el superhombre y pasa seguramente por la misma imagen del hombre superior. Sin embargo, entre esos casos singulares y el lugar de estos *aria* no debemos confundir el matiz genealógico del originario

modo de ser de estos últimos en su tarea configuradora de la cultura. Ya veremos, como igualmente es sabido, que esta fuerza configuradora de los *aria* –un modo de decirse de la voluntad de poder activa y creativa– fue vencida por un peculiar modo reactivo y débil al que Nietzsche nombrará con la metáfora del débil o plebeyo bajo el comportamiento y actitud fundamental del resentimiento.

A propósito, en su relación con la plebe se puede notar que, una vez que se conciben como hombres puros¹⁶⁸, los que constituyen la raza de los nobles no se mezclan con la raza de estos débiles y pequeños (hombres de constitución inferior – la voluntad de poder reactiva). Sin ese *pathos* de la distancia no es posible lograr un otro *pathos* aún más significativo, como el deseo de siempre aumentar esa distancia, la diferenciación del interior de la propia alma, la búsqueda de estados más elevados y amplios, o sea, el verdadero tipo «hombre» que, en la visión del filósofo, solamente puede ser comprendido como obra de una sociedad aristocrática que, pensando en jerarquías, establece, a partir de escalas, las diferencias de valor entre un hombre y otro o en lenguaje metafísico (si acaso lo anteriormente dicho parezca demasiado antropológico) la misma voluntad de poder que quiere más poder, el ser que es devenir.

En cuanto institutora de sentido, la moralidad aristocrática ve en todo lo que hace su máxima justificativa – incluso aceptando con buena consciencia el sacrificio de otros hombres, que, a servicio del placer de esa clase dominante, deben ser oprimidos y reducidos a seres incompletos, esclavos, meros instrumentos. Entre las fuerzas de mando y las que son inferiores hay una jerarquía de poder. El hombre de raza noble solamente puede comprender los débiles como seres a su disposición, gente «mala» en cuanto raza inferior. Sin embargo, no se concibe tenerlos como enemigos a los mal constituidos. Pero, el hombre de la raza noble procura por sus iguales y, aún que en tiempos de guerra, aspira como enemigo a un otro de tal valor o superior a sí propio. En la relación entre los aristócratas, el abstenerse de la ofensa, de la violencia, de la exploración y la equiparación a la voluntad del otro puede tornarse una costumbre solamente en la medida en que viven las condiciones

de efectiva semejanza en términos de cantidad de fuerza y valor. Tornado principio de sociedad, tal principio se tornaría voluntad de negación, disolución y decadencia, porque la vida es esencialmente apropiación, ofensa, sujeción del débil por el fuerte, opresión, dureza, incorporación y exploración, afirma el filósofo.¹⁶⁹ La voluntad de poder, la voluntad noble, afirmadora, el poder encarnado de los individuos fuertes querrá siempre crecer, expandirse, atraer para sí, imponerse, no porque responde a una moralidad o inmoralidad, sino porque es simple afirmación de la vida. La exploración es la esencia de lo que vive, consecuencia de la voluntad de poder que es voluntad de vida.

3.3. Moral noble *versus* moral débil.

El discurso sobre la moral de los señores y la afirmación de la voluntad de poder como voluntad de vida se revelan como el *facto primordial de toda historia*, aunque sean, para nosotros «modernos», discursos que se presentan como una difamación, o aún, como propuesta políticamente incorrecta, dado su contenido «antihumanista». Mientras tanto, Nietzsche reconoce que la voluntad de poder, analizada aquí a partir de la moral de los nobles, sería una innovación en cuanto teoría¹⁷⁰ inversamente proporcional a los avances anunciados por la ciencia moderna que se fundamenta en el discurso del progreso y del bienestar. El rigor de la moral de los nobles consiste en el principio de que solamente entre los iguales hay deberes y que hay que actuar más allá del bien y del mal, más allá de todo derecho o de la afirmación de una igualdad fundamental entre todos los hombres – fruto de una moral de los débiles y resentidos. El hombre noble es aquel que vive con confianza y con franqueza frente a sí mismo y también con ingenuidad. ¿Sería ese hombre, el mismo idealizado por Nietzsche como el superhombre (*Übermensch*)? Sin duda parece que estamos muy cerca de responder afirmativamente a esta cuestión.

3.3.1. Impotencia y reactividad.

Se hace menester esclarecer sobre lo que pasa con la debilidad. Entre los débiles, el reconocimiento de la impotencia en ellos hace que el odio crezca y se transforme en algo peligroso, siniestro, venenoso, un odio espiritualizado. Lo que se puede afirmar, según Nietzsche, es que al paso que la moral aristocrática nace de un *si triunfante* enderezado a sí mismo, la moral de los esclavos dice un *no* a un «de fuera», a un «otro», a un «diferente a sí mismo» y, ese no es su ato creador. El aristócrata se relaciona consigo y con el otro sin establecer comparaciones, una vez que encuentra en sí mismo su legitimación. A modo de ejemplo, se podría preguntar sobre el origen del deseo de venganza y afirmación entre los nobles. Ora, la reacción del señor es en todo y siempre inmediata. Él no pierde tiempo en maquinarse o reflexionar o guardar rencores. Su venganza es una afirmación de sí que no tiene por principio al otro en cuanto un enemigo, más el sí mismo como voluntad afirmadora. El débil, al contrario, motivado por su sentirse inferior, quiere destruir su algoz, aquel para quien la fuerza representa una amenaza, un indicativo de su identidad esclava. Para afirmarse, es preciso negar al otro, y por eso es que se puede afirmar que la acción del débil es, eminentemente, una reacción. Se excluye al hombre de su noción fundamental que es la de actividad, pues la vida se torna adaptación, interna o externa, una actividad de segunda orden, o sea, una reactividad.¹⁷¹

Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía del principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.¹⁷²

La actividad de los nobles es superior a la reactividad; por eso, reafirmando el modelo aristocrático, Nietzsche niega todo principio de adaptación al medio – como se puede percibir en su dura crítica a los genealogistas y evolucionistas ingleses como Darwin o Spencer. Estos van generalizar una moral de esclavos y tomarla como modelo ya que ellos mismos tendrían definido la vida como una adaptación y no como una inextinguible sede de comando. La voluntad de poder de los débiles y impotentes solamente se manifiesta reaciamente – “su acción es, de raíz, reacción”¹⁷³. Por eso, para surgir la moral de los esclavos o resentidos, precisase de un fuera, un opuesto, en fin, se necesita de estímulos exteriores. Cuando la moral noble procura el otro, es para afirmarse a sí misma con mayor júbilo. Su concepto negativo acerca del pequeño, vulgar, malo, es un pálido contraste nacido más tarde de su concepto básico, positivo: nosotros los fuertes, los poderosos, los bellos, los felices. La depreciación del noble con relación al plebeyo no llega cerca del que significa el odio reprimido de la moral de los esclavos. La aristocracia griega, por ejemplo, marca en su vocabulario su relación con la gente del pueblo casi que con benevolencia: en general, se puede observar anteriormente que, para Nietzsche, todas las palabras referentes al débil se dejan identificar por el que es «infeliz», «miedoso», «cobarde», «vil», «miserable», o sea, lo «malo» se identifica con «infeliz». Sin embargo, los «bien nacidos» se sienten como «los felices», identificando, por tanto, actividad y felicidad. Para los resentidos, al contrario, felicidad se relaciona al reposo, a la paz, a la tranquilidad – es algo *pasivo*.

3.3.2. Bueno y malo; bueno y malvado.

Es la cultura de los señores la que produce los conceptos «bueno» y «malo», atribuyendo la primera caracterización a sí propios y la segunda a los de constitución inferior, al mezquino, al cobarde, a los que piensan en la estrecha utilidad y también al mentiroso¹⁷⁴. La oposición «bueno» y «malvado»

nace entre los esclavos que miran en el fuerte una amenaza a ser destruida. Por tanto, solamente se puede comprender la afirmación de los genealogistas ingleses a partir de ese referente, pues el no egoísta (en oposición al egoísta) es invención de los débiles que no consiguen, por ausencia de fuerza o poder, imprimir su ritmo a no ser por la transvaloración. Luego, el concepto «bueno» no se origina en las acciones tenidas como no egoístas. Largo tiempo se pasó para que ese modelo predominase, no obstante, el siglo diecinueve, a los ojos de Nietzsche, se identifica con conceptos equivalentes: «moral» = «no egoísta» = «desinterese». Tales conceptos dominantes, afirma el filósofo, ya se establecieron con la violencia de una idea fija y de una enfermedad mental.

La rebelión de los esclavos empieza cuando el resentimiento se torna creador de valores, pues el resentimiento nace de un no al otro, a partir del cual se constituye a su acción creadora. Por otro lado, la moral noble nace de un sí triunfante a sí mismo, una afirmación de la vida. La raza de los hombres nobles quiere, como hemos visto, un enemigo a su altura y lo respeta, lo ama, pues según su moral, un enemigo se debe honrar. Los resentidos miran en el enemigo el malvado y reclaman solamente para sí la antítesis: un bien, él mismo como bueno contra un otro que encarna lo malo. Contra ese último, surge la voluntad de venganza, como la voluntad de dar un sentido al sufrimiento considerado un suplicio provocado, sea por un fuerte, sea por un sentido de finitud y límite. En líneas generales se podrá caracterizar la moral de los débiles, o el propio espíritu del resentimiento como: 1. Una impotencia para admirar, para respetar, para amar; 2. Una visión de felicidad como adormecimiento, reposo, paz, relajamiento para el espíritu y el cuerpo, en suma, bajo forma pasiva; 3. Imputación de los daños, la distribución de las responsabilidades, la acusación perpetua.¹⁷⁵ El resentimiento es el movimiento de reacción de una constitución débil y mediocre contra el hombre excepcional, el movimiento del «animal de rebaño» contra el privilegiado. En este momento cabe una breve reflexión acerca de lo que sea un juicio bueno y un juicio malo, o sea, sobre como las clases aristocráticas están exentas de esa dicotomía que solamente puede ser identificada, según el pensamiento nietzscheano, a partir de la moral de los débiles.¹⁷⁶ El juicio «Bueno» no

procede de aquellos a quien se dispensa «bondad». Al contrario: “Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo”.¹⁷⁷ Se puede identificar una despreocupación con «la utilidad». La atención mayor de toda creación de los valores, a partir de los nobles, toma como dirección a su deseo de hacer perpetuar una raza y no atender la una necesidad inmediata, útil. Así siendo, siguiendo el hilo conductor de *La genealogía de la moral*, delante de esa potencia afirmadora de los nobles, de su especie dominadora y superior, originase, por parte de los perdedores, un movimiento que identifica en tal afirmación un mal.

Aunque diferentes, malo y malvado aparentemente se contraponen a un mismo concepto «bueno» (*gut*)¹⁷⁸. Pero, no se trata del mismo concepto «bueno», pues es menester identificar quien es propiamente «malvado» en el sentido de la moral del resentimiento. Aquel que es «bueno», «noble», «poderoso», «dominador» de la otra moral, es desfigurado, interpretado y visto en sentido inverso por el ojo venenoso del resentimiento.¹⁷⁹

3.4. Más allá del hombre civilizado.

Suponiendo que el sentido de toda cultura consistiese en transformar el animal hombre en un animal manso y civilizado, un animal doméstico, se tendría de aceptar que los instintos de reacción y resentimiento serian los instrumentos de la cultura, y, sus ideales, la propia cultura. Esos instrumentos de la cultura son, en cuanto tal, una venganza del hombre y representan una sospecha, un contra argumento de la cultura. El hombre tiene el derecho a sentir temor de las razas nobles, pero «¿qué sería mejor?», pregunta Nietzsche: ¿tener miedo? ¿o subordinarse a la nauseabunda visión de los malogrados, disminuidos y envenenados? – tal es la fatalidad:

El empequeñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran *nuestro* máximo peligro, ya que esta visión cansa... Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano –el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez «mejor»... Justo en esto reside la fatalidad de Europa –al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa –¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*...¹⁸⁰

Por tanto, ya no se precisa temer al hombre, pues este se tornó mediocre, aprendió la sentirse a sí mismo como la meta, el sentido de la historia, como hombre superior. Que tenga el derecho de sentirse así en la medida en que se distancie de los mal constituidos, enfermos, cansados, agotados, que por lo menos viva como algo que dice sí a la vida, lamenta el filósofo.¹⁸¹

El hombre noble afirma, con coraje, como fruto de su fuerza, el sufrimiento, en cuanto que los resentidos niegan y subliman el sufrimiento en busca de salvación. Nietzsche proclama la falta de sentido y la crueldad sin la tentación de superarlos o de se rebelar contra el sufrimiento. Este pensamiento le conduce a la afirmación del eterno retorno, pensamiento que podrá liberar el hombre del modo ascético de interpretar y vivir el sufrimiento, como veremos más adelante. En pocas e introductorias palabras se podría decir del eterno retorno como la afirmación del vivir de tal forma que la vida pueda merecer ser vivida muchas veces, o sea, pura afirmación de la vida. El hombre que afirma esta vida como sufrimiento a ser reparado, superado, jamás deseará afirmar su agujijón¹⁸². El pensamiento del eterno retorno es el modo de vivir la afirmación de la voluntad de poder que es la voluntad de vida y poder en todo viviente. Es la afirmación de la única posibilidad de organizar el hombre la vida según la verdad del ser como devenir tal como se lo comprende el eterno retorno y la voluntad de poder. Igualmente la afirmación de la voluntad de poder exige la afirmación de todo

lo que constituye la vida y eso sólo puede hacer un hombre de constitución fuerte tal como viene siendo presentado.

El pensamiento de la debilidad no es capaz de asumir la verdad de la voluntad de poder ni el eterno retorno – este es un llamado para pocos hombres. Estamos seguros de que este modo de hablar nietzscheano se presta y se prestó a muchos equívocos, pero, igualmente estamos convencidos de que apunta a algo más que a un pensamiento racista aun que no ocultamos su elitismo. Un elitismo de un ser a que se aspira, del hombre a que se aspira y que es el proyecto más antiguo de la naturaleza, el hombre soberano. Según la lectura de Nietzsche, tal cual se está presentando, la naturaleza viene cultivando el animal hombre en vistas de hacer de él este animal capaz de vivir la vida con la alegría del juego y del azar, por cierto.

En su proyecto originario, si acaso comprendemos bien el llamado de la genealogía, la naturaleza aspiraba al superhombre. Sin embargo quedó este hombre a medias, «fragmento de hombre», venció la debilidad y no la fuerza. La negación del animal débil es la negación del tipo hombre que hay, el pequeño hombre y la mera vida frente a un ideal más pujante y bello del superhombre. ¿Qué es lo que sostiene la debilidad? ¿Qué es lo que la esencia? El modo de ser resentido bajo la forma de una culpa en cuanto pensamiento que no vive el presente afirmador, sino el pasado y el rencor, la venganza frente a una fuerza que no se tiene y no se puede vivir. Esto impidió el desarrollo del hombre soberano en su camino hacia el más allá del hombre. Justo en un más acá se quedó la debilidad, incluso donde se hacía responsabilidad o buscaba culpables dos comportamientos, aunque antitéticos, se encuentran en aquel ser que se experimenta como incapaz de asumir su debilidad y se relacionando con un otro como el eterno culpable de su sufrimiento.

Ya estamos muy cerca de comprender como el filósofo expone el giro que cambió todo este proyecto. No se trata de un único acontecimiento, sino de un conjunto de factores que impulsaron y alimentaron la voluntad débil en el hombre. Debilidad y fuerza son igualmente posibilidades y modos de hacer presencia del hombre en el mundo. Para cada voluntad de poder hay una

voluntad de sumisión. Inocentar el hombre es parte del proyecto fundamental de Nietzsche: El hombre no deberá nada, la vida no es un don, nadie ofrece al hombre sus cualidades: ni un Dios, ni la sociedad, ni sus familiares, ni sus ancestrales, ni él mismo, nadie es culpable de nada. La vida debe ser vivida de la manera que se presenta, no existe un sentido para más allá de la vida. La vida es todo, afirmación de pura inmanencia – incluso la eternidad. Para Nietzsche, empieza un novo tiempo, una nova transvaloración, la afirmación de la voluntad de poder. Este ser soberano al que aguardamos el nacimiento, es nuestra tarea hacerlo surgir, a este hombre cuyos adjetivos son el fuerte y el bueno (en el sentido activo –no-reactivo–), el noble y aristocrático, estos hombres que igualmente fueron en su tiempo inventados como «espíritus libres»¹⁸³, buscados por Zaratustra en su montaña como hombres superiores y que al fin y al cabo culmina en la idea del superhombre. Este hombre, por tanto, es el animal inocente, es el niño. Tal es la última metamorfosis del espíritu a la que la humanidad es llamada a construir. La inocencia no significa falta de compromiso, sino una sana irresponsabilidad que nace de la conciencia de que la vida es voluntad de poder y de que la mayor parte de la actividad humana es inconsciente. Por eso el hombre es en la mayoría de los casos, inocente en lo que es y en lo que dice o hace. Sólo puede haber culpa donde hay conciencia – y ya se ha dicho que, en Nietzsche, la conciencia es lo superficial y lo secundario. Eso hace temblar las bases de toda edificación cultural, jurídica, psicológica y, para decir todo en una palabra: metafísica. La voluntad de poder es siempre voluntad inocente, no obedece a leyes pues es inconsciente de sí y de sus consecuencias. ¿No es lo que se puede sacar del modo de ser del tipo noble-aristocrático? La formación de la conciencia está íntimamente relacionada con la formación de la culpa. Una cultura fundada en la conciencia está construida sobre los pilares de una realidad de segunda orden y además, en estando necesariamente vinculada a la culpa estará por eso encarcelada en el pasado.

El modo de la crítica nietzscheana a la culpa y su proyecto de liberación en la doctrina del eterno retorno tiene su cimiento en la crítica al pasado como el lugar desde dónde y a partir del cual el hombre culpable vive su momento

presente, vive el instante. Es la invitación de la naturaleza a los que sean capacitados a la voluntad afirmadora. Una invitación que rompe con toda moralidad del pasado – en su forma filosófica o religiosa. El mordisco del pastor a la serpiente como veremos nos recordará el mito fundador de la cultura occidental con el que se debe romper si se quiere llevar adelante el verdadero proyecto al que está destinada toda naturaleza y en ella el propio hombre. Escupir la cabeza de la serpiente es romper definitivamente además con el modelo de tiempo lineal que conforma el presente desde una culpa originaria, un estar atado en el tiempo que fue. Se asumimos la actividad primaria inconsciente, la voluntad de poder, como el noble-aristocrático, el hombre soberano, en fin, el superhombre la última instancia del mismo proyecto o ideal (ideal como *proyecto* del hombre creador) tendremos igualmente que asumir la inocencia de la acción y del devenir. Sin embargo, sigue importante la ley, la conciencia y el asumir responsabilidades (la gran responsabilidad, por cierto). Pero, estas tienen que saberse instrumentos y no fundamentos de lo que más ampliamente se puede comprender como vida.

PARTE II – RESPONSABILIDAD-DEUDA

En la primera parte de esta primera sección estuvimos ocupados con el comprender el aspecto más bien jurídico en el que el concepto de culpa ha sido gestado. Este origen tiene que ver, según el análisis genealógico, con la constitución de comunidades primitivas en las que la moralidad de la costumbre es el modo de determinar el criterio bajo el que se concibe lo bueno y lo malo desde la perspectiva de un poder aristocrático. Con el metro de la fuerza y la obediencia como valor se fue creando en el hombre, no sin poco esfuerzo, dolor y sangre, la conciencia del beneficio del vivir en colectividad. El hombre se fue adaptando a las reglas del ordenamiento social aunque, desde una perspectiva más noble, lo que se aspiraba era el hacerse por encima de esta normalización de las costumbres.

Pues bien, en los estamentos menos nobles es donde se ha podido encontrar el brote de una nueva, duradera y siniestra voluntad de conservación de la vida. Su deseo es el de protección de una vida que se degenera. Este hombre y su modo de valorar y percibir la realidad es el objeto de esta segunda parte en la que el tema de la investigación, la culpa, se caracteriza por estar concebida como deuda desde una perspectiva interiorizada, o sea, de rasgo psicológico. Es decir, el concepto de culpa que otrora estuvo orientado hacia fuera como expresión de un acuerdo social al que estaban vinculados los participantes de una determinada comunidad, está orientado ahora hacia dentro. Se crea una interioridad desde la que se orienta el sentido de la existencia, sea en una perspectiva activa o reactiva como vamos a tener ocasión de analizar.

En el primer capítulo el hilo conductor para comprender la interiorización de la culpa será el sufrimiento. Al analizar el problema del sufrimiento y del sentido del sufrimiento, desde la experiencia de una constitución anímica, desde luego, enfermiza y débil, es que se podrá crear las condiciones para comprender mejor el significado de la mala conciencia y la

interiorización de la culpa. Más que un grado de humanización el proceso que vamos a investigar en el desarrollo genealógico se refiere a una nueva estructuración de la sociedad. Nuevas perspectivas y exigencias sociales determinan este cambio.

Consumado el proceso de cambio en el modo de concebir el hombre y el mundo ya se puede llegar al nombre que designará toda futura valoración del hombre y del mundo: el ideal ascético. Este sentido, el hasta ahora existente, tiene esta misma historia que venimos detallando, es decir, es su propia historia la que tiene que ver con la interiorización de la culpa y el que tiene que ver con el sentido dado a la vida desde este modo de valorar. El ideal ascético presente en la historia de la moral, casi identificado con la moral misma es el nombre de lo que representa el ideal mismo al que quiere combatir y transvalorar la filosofía nietzscheana. La investigación sobre la culpa nos conduce a este sentido más amplio de la filosofía de Nietzsche para el que estaremos constantemente haciendo referencia y para el que este estudio es una ocasión oportuna para demostrar esta verdad.

Capítulo 1 – La interiorización de la culpa

¿Qué ha ocurrido para el que la culpa haya sido concebida como remordimiento de conciencia? Aunque el sentirse culpable haya sido comprendido casi con unanimidad como una realidad interior, el desarrollo anterior a este proceso – el que tuvimos ocasión de ver profundizado en *La genealogía de la moral* de Nietzsche que ha sido presentada en la primera parte de este estudio – ha demostrado que no ha sido siempre así.

Empecemos por investigar a los elementos constitutivos de este cambio el que puede tener lugar a partir de la investigación sobre el modo como vive el hombre su existencia en el mundo. En este momento cobra especial relevancia la investigación sobre el problema del sufrimiento y, fundamentalmente, el del sentido del sufrimiento. Este análisis nos llevará a comprender el significado del proceso de la inversión del sentido de la culpa el cual será decisivo para determinar el modo y la medida con que la moralidad occidental ha llevado a cabo una peculiar valoración del hombre, del mundo y de la vida.

1.1. El sufrimiento y el sentido del sufrimiento

1.1.1. Sufrimiento y crueldad.

El hombre que acusa la vida es cruel consigo mismo y encuentra ahí su mayor placer. El hombre es el más cruel de los animales. Nietzsche hace una distinción esencial entre el sufrimiento inherente a la vida y la falta del sentido del sufrimiento asumido como una maldición: “*les nostalgies de la croix*”¹⁸⁴. Lo que torna el sufrimiento intolerable para la humanidad es la falta

de sentido y no la violencia del dolor, la apariencia de impotencia delante del acaso de la vida.¹⁸⁵

El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad.¹⁸⁶

Cuando exponíamos sobre el tema de la crueldad, hemos visto que Nietzsche analiza el placer del hombre delante del sufrimiento y del espectáculo del sufrimiento – en la medida en que hacer sufrir produce bienestar en alto grado y aquí, tal vez, se haya forjado la relación «culpa y sufrimiento».¹⁸⁷ Hemos destacado en el texto nietzscheano que la energía de la crueldad presenta la gran alegría festiva de la «humanidad más antigua», en la cual la necesidad de crueldad se presenta como algo ingenuo, inocente y desinteresado, algo a que la conciencia dice sí de todo corazón. “¡(...) El sufrimiento, el disimulo, la venganza, la negación de la razón eran virtudes! ¡(...), por el contrario, el bienestar, la sed de conocimiento, la paz y la compasión no eran sino peligros y más peligros!”¹⁸⁸ En el hombre, el deseo de distinguirse se revela en el momento en que se quiere dejar en el otro su marca, luego, en el acto de distinguirse, el hombre procura dominar a otro hombre. Tal aspiración puede ser desarrollada a través de tortura, pavor, espanto, angustia, sorpresa, envidia, zumbaría, entre tantos. Sin embargo, bajo el signo de la crueldad Nietzsche reúne no solamente el bárbaro, sino el asceta. Así la divinización y la espiritualización de la crueldad atraviesan la historia de la cultura superior.

En el último escalón se encuentran el *asceta* y el mártir, quien además, como consecuencia de su aspiración a distinguirse, experimenta su mayor placer en soportar precisamente lo que su antagonista, el *bárbaro*, quien ocupa los primeros peldaños de la escala, impone a los demás, ante y sobre quienes quiere distinguirse.¹⁸⁹

El espectáculo del sufrimiento en el asceta tiene la función de tornarlo destacado entre los otros, “efectivamente, tal vez no haya habido nunca en el mundo una felicidad –entendida desde el punto de vista del sentimiento más vivo de poder– tan intensa como la que se da en el asceta”¹⁹⁰.

Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la *crueledad* – ésa es mi tesis; aquel «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive prospera, únicamente – se ha divinizado. (...) En el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo, – y en todos los lugares en que el hombre se deja persuadir a la autonegación en el sentido religioso, o a la automutilación, (...), o, en general, a la desensualización, desencarnación, contrición, al espasmo puritano de penitencia, a la vivisección de la conciencia y al pascaliano *sacrifizio dell'intelletto* [sacrificio del entendimiento], allí es secretamente atraído y empujado hacia delante por su crueldad, por aquellos peligrosos estremecimientos de la crueldad vuelta *contra nosotros mismos*.¹⁹¹

También en el Zarathustra podemos encontrar tal afirmación: “El hombre es consigo el más cruel de los animales; y en todo lo que a sí mismo se llama «pecador» y dice que «lleva la cruz» y que es un «penitente», ¡no dejéis de oír la voluptuosidad que hay en ese lamentarse y acusar!”.¹⁹²

Con relación a lo que fue dicho respecto de la crueldad, no se trata de una monstruosidad individual presente en la cultura y en la civilización. Tal monstruosidad sería una *espiritualización y profundización de la crueldad*. La cultura procede de una violencia contra el otro y contra sí mismo, imponiendo un punto de vista más fuerte y sacrificando a los demás¹⁹³. Sin embargo, el conocimiento espiritualizado ha transformado el proceso de la actividad en proceso de adaptación, una reactividad.

Se coloca en primer plano la «adaptación», es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (...). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas

espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.¹⁹⁴

El mecanismo de adaptación niega en el organismo el papel dominador y creador de las fuerzas de la crueldad. El hombre así adaptado está abierto a la interiorización de un proceso enfermizo, a la negación de sus instintos de vida. Los instintos de vida, reguladores infalibles, quedaron desvalorizados y reducidos “a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su «consciencia», a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse”¹⁹⁵, o mejor, “voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y de decadencia”¹⁹⁶.

La crueldad es extraña en cuanto teoría, pero esta es la ley que impera en la realidad, el *elemento primordial* que se hace presente en toda la historia. En las palabras del filósofo: “La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento – ¿no sabéis que únicamente esa disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre?”¹⁹⁷. El fundamento marcadamente griego de esa reflexión se encuentra en Heráclito, para quien la vida supone la contradicción y se encuentra engendrada por el conflicto. La vida es lucha, luego, dominación y esclavitud¹⁹⁸, “pues la felicidad y la desgracia son hermanas gemelas que se hacen grandes juntas”¹⁹⁹. Sin embargo, el hombre decadente lanza sobre todo el que ve una mirada espantosamente fría y negativa. En sí mismo el sufrimiento no es una objeción contra la existencia, sino su intensificación. ¿Cómo podría nacer de ese terreno la cuestión del sentido del sufrimiento y como tal ausencia de sentido pudo haber tomado la forma del resentimiento, una maldición?

1.1.2. *El sufrimiento y la debilidad para el enfrentamiento de la vida.*

El problema del sentido del sufrimiento procede de una debilidad para el enfrentamiento de la vida: sea cuando se siente dominado por uno más fuerte, sea por la indeterminación característica de la vida humana y de su destinación²⁰⁰. Debilidad o enfermedad, la cuestión del sentido del sufrimiento supone una situación de impotencia del deseo, no su fin. El sufrimiento solamente tiene su fin con el fin de la propia vida. No se trata de una supresión, sino de una impotencia, una transformación del deseo de la vida, en deseo de venganza o resentimiento. Tal como hemos destacado, “la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores”²⁰¹. Nietzsche afirma que la venganza es la reflexión del hombre acerca del problema del sufrimiento, dado que el sufrimiento para el hombre del resentimiento debe ser visto siempre como un castigo, o aún, la vida entera debe ser vista como un castigo. Al contrario, la redención debe ser comprendida como una afirmación de la voluntad, por eso, el rencor es la más solitaria angustia de la voluntad impotente que se prende a aquello que *fue*²⁰². En la busca del sentido del sufrimiento no hay solamente una interrogación dolorosa, inofensiva y no violenta, sino un ataque contra lo que es fuerte.

La reacción por debilidad tiene su origen en una cierta transvaloración de los valores (*Umwertung der Werte*): del modo de valorar de los nobles, al modo de valoración de los débiles y enfermos. Sus vidas se curvan delante de un ideal de exigencia de justicia-venganza; delante del elogio del bien contra la maldad de los fuertes; delante de la busca de la acción no violenta, del ser paciente, terno y humilde.

Por un lado el hacer de los fuertes es tenido como un mal, y por otro, todo lo que se le presenta como oposición es tenido como un bien. Lo que se pretende aquí es que la fuerza no se exprese como tal — lo que es tan absurdo cuanto pedir por la fuerza del débil, afirma Nietzsche. El fuerte es siempre un

querer dominar, subyugar y crear, pues su acto es todo y el mundo es una exteriorización de su Voluntad de Poder (*Wille zur Macht*).

No hay ningún «ser» por detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. (...) El sujeto (...) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*.²⁰³

El movimiento de revuelta de los débiles se da en la dirección del sujeto del acto que pasa a ser definido como un mal, una vez que su acto es el causador de la opresión de los débiles.

1.2. La mala conciencia y la interiorización de la culpa.

La genealogía de la moral nos presenta a la culpa como un cambio de dirección del resentimiento. El ímpetu de entender la razón del dolor y el deseo de venganza promueven una intensa búsqueda de un sentido para el sufrimiento el cual encontrará en la culpa su justificación. Nietzsche procurará los fundamentos de esa «culpa-deuda», en oposición a la «culpa-promesa» también a partir de la relación «acreedor-deudor» o relación «fuerza-debilidad» la que se desarrolló en la humanidad primitiva, pero a partir del sentido que el resentimiento de los más débiles y la interpretación del sacerdote ascético irán atribuirle. Nietzsche ha comprendido los mecanismos por los cuales los hombres de constitución débil se relacionan con el mundo desde la culpa, sea entre los hombres antiguos de la «moralidad de las costumbres» en los cuales la deuda quiere crear un hombre digno de confianza, sea en los hombres que interiorizan esa relación o aún en la desembocadura de ese proceso en la negación de sí y del mundo o mismo en la gestación del concepto religioso de pecado, el que, este último, será analizado

en el capítulo siguiente. No fue el cristianismo – para Nietzsche el símbolo del rebaño en cuanto organización gregaria de los débiles – el que inventó esta relación entre culpa y sufrimiento. Tal como hemos tratado en la genealogía de la conciencia de culpa, en primera instancia, hay un origen puramente social que se expresa en la relación de una culpa-promesa en vistas a crear un animal responsable en el seno de la moralidad de las costumbres. Tal «moralidad de las costumbres», recuérdese, es aquella en que se impone al hombre los medios para tornarlo capaz de prometer, acordarse de su promesa y cumplirla en el futuro, tornándole responsable de sus actos y de su voluntad.²⁰⁴ Sin embargo, retomada en el mundo interior, según la mala conciencia, esta deuda asume el carácter de culpa, o sea, cada cual debe hacer sufrir a sí mismo por una culpa que no es más percibida apenas como exterior y social –culpa-promesa–, sino como «culpa-deuda».²⁰⁵ La mala conciencia entendida como una enfermedad surge con la mutación de las condiciones de la existencia, o sea, a partir del desenvolvimiento de la sociedad que se fundamenta según el ideal de la paz. El hombre tiende a reprimirse en aquellos instintos de crueldad y de libertad que eran liberados en dirección a los otros.²⁰⁶ Tales sentidos se revelan, en principio, en dos momentos. De un lado, hay una relación de fuerza, donde los fuertes imponen su ley a los débiles resultando en una interiorización de los instintos, una socialización impuesta. De otro, hay la relación entre acreedor / deudor que supone un hombre capaz de prometer y cumplir. El hombre, a través de su memoria y de su responsabilidad, adquirirá la conciencia de la deuda a partir de esas dos transformaciones complementares del psiquismo que preparan el sentimiento de culpa.

El tema de la culpa tanto en cuanto «promesa» como en cuanto «deuda» está íntimamente relacionado al problema del sufrimiento. Cabría preguntar sobre cuáles serían los motivos que llevan el sufrimiento vivido al modo de la debilidad y resentimiento a encontrar eco en el hombre y no el sufrimiento vivido al modo de la cultura de los fuertes según el proyecto de la constitución del hombre soberano, el modo trágico de vivir el sufrimiento. Además, no sólo se trata de un modo victorioso, sino del único modo a que se

dispone el hombre de nuestros tiempos, aseveraba el filósofo, esos tiempos de la mala conciencia, del resentimiento y del ascetismo que caracteriza el hombre moderno. Por fin, ¡qué puede ser peor que esta infeliz conclusión! – el hombre se experimenta como sufrimiento. ¿Por qué el hombre se experimenta como sufrimiento? Quizá porque apenas conocemos «un sentido» el único habido hasta el momento²⁰⁷. Y este sentido es el ideal ascético tan íntimamente presente en la mala conciencia y en la estructura del resentimiento que se torna difícil definir acerca de cuál de ellos tiene un carácter más originario: si la mala conciencia o si el resentimiento o si el ascetismo. En todo caso parece ser el resentimiento el que estructura y funda la mala conciencia que, por su vez, inaugura el modo ascético de valorar la vida de tal modo que este pasa a ser el peculiar modo de hacerse presente la valoración de la voluntad de poder débil, la voluntad de los lisiados, los cansados, los despreciadores del cuerpo, los predicadores de la muerte y de la nada, los pesimistas.

Estando toda la segunda disertación de *La genealogía de la moral* construida para poner en evidencia la distinción entre conciencia y mala conciencia, en ello se puede concluir que el hombre vive todas sus relaciones sociales y la relación consigo mismo bajo el signo de la mala conciencia que recobre la conciencia sin absorberla. En cuanto la conciencia es el proyecto de la naturaleza y de la moralidad de la costumbre que quiere formar el hombre uniforme y calculable y que incluso es capaz de gestar su propia negación en el individuo soberano (el que es su propia ley – autónomo), la mala conciencia, sin embargo, es un modo de reflexionar de la debilidad y quiere la eternidad y su autoconservación. Es igualmente un modo de querer y de actuar – no es un no-querer, un *no-actuar*, tampoco una ausencia de fuerza. Pero es un peculiar modo de querer y actuar de la voluntad de poder. Este peculiar modo de esta voluntad de poder es negativo y reactivo y en esto consiste su reflexionar más profundo.

El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber

siempre castigo. «Castigo» se llama a sí misma, en efecto la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia. Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, - por ello el querer mismo y toda vida debían - ¡ser castigo! Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: «¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!». «Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos»: así predicó la demencia. «Las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y del castigo. Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamado «existencia»?» Así predicó la demencia. «¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra «fue»: eternos tienen que ser también todos los castigos!» Así predicó la demencia. «Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado «existencia» consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa! A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no-querer» —: ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la demencia!²⁰⁸

Es un eterno estar en el presente bajo las cadenas del pasado, el irremovible «fue», y por esto un tomar constantemente la vida como castigo y culpa lo que caracteriza el discurso de la demencia acerca de la existencia. La demencia prescribe una metafísica cuya hipótesis cosmológica fundamenta una constitución jurídica y ética – una determinada concepción del tiempo en la que todo perece y en que todo es devorado y consumido en la sucesión temporal – en la que la existencia está condenada a ser jamás rescatada, o sea, está condenada a ser eternamente un castigo en el que no hay más remedio que conformarse con la condición culpable de todo existir, a no ser que la voluntad misma y el querer se anulen a sí mismos. En este escenario no hay ningún espacio para la libertad. El río jamás retorna y Cronos devora a sus hijos. ¡Cuánta infelicidad y pesimismo pueden soportar la existencia culpable! Aún que infelicidad y culpa estuviesen relacionados desde la cultura de la tragedia griega, sin embargo, aquí bajo la cultura del resentimiento y de la debilidad se unieron en un sentido totalmente diferente ya que en aquél entonces estas realidades hacían parte de los grandes libertadores del espíritu

humano y no eran concebidos como castigo. La debilidad ha producido una nova interpretación para aquella relación entre infelicidad y culpa, desde la que todo se torna punición – una punición merecida²⁰⁹.

La mala conciencia no puede, de una parte, surgir más que como un accidente y una complicación indebida de la conciencia. Por otra parte, no puede ser confundida con la enfermedad²¹⁰. De acuerdo con *La genealogía de la moral*, la mala conciencia no nace del pasaje de la animalidad a la humanización, no surge del pasaje del animal a la sociedad. Ella surgió cuando el hombre se dejó caer bajo la influencia de una transformación que se ha producido cuando se encontró definitivamente encadenado en el camino de la sociedad y de la paz – de un tipo de sociedad distinto de la sociedad primitiva, una sociedad dotada de leyes y una sociedad pacificada. La transformación de un conjunto de prescripciones, defendidas por la coacción interna y externa, en un Estado que tiene en la violencia su sospecha mayor representa la transformación más radical ya ocurrida.

La aparición de la mala conciencia está expresa en dos supuestos. De un lado, ella es consecuencia de una violencia, y, de otro, está organizada en forma de Estado. En lugar de la violencia observada en el contrato de la «moralidad de las costumbres» en el que se comprende el carácter educativo de la violencia, sucede una violencia arbitraria que produce la aceptación silenciosa y sin compensación en relación à voluntad de los nuevos señores. Cabe resaltar que estos señores terribles, pero inconscientes, están bien distantes del individuo soberano, ya que su actuación no visa formar el individuo responsable y capaz de mantener su promesa, más simplemente marca a partir de las leyes los que son fuertes y mandan y los que son débiles, los que obedecen. Estos falsos señores ignoran, por tanto, el sentido de la responsabilidad y de la deuda. Esta violencia arbitraria cambia el sentido de la deuda en sentimientos de culpabilidad, o sea, la deuda se transforma en una culpa y una relación social es transformada pasando a ser sentida como acusadora de la conciencia y por la conciencia.

La fuerza que actúa de modo grandioso en estos artistas de la violencia, esa fuerza constructora de Estados, es la misma que aquí, interiorizada,

disminuida y reordenada, se crea como mala conciencia y construye ideales negativos. Todavía, la naturaleza conformadora y violentadora de esa fuerza es aquí todavía el hombre mismo y no el *otro* hombre, esta alma dividida que hace sufrir por el placer de hacer sufrir. Eso se revela en la automutilación, en el placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura y resistente, marcando en ella una voluntad, una contradicción, una depreciación, un no. De acuerdo con Nietzsche, toda esa activa mala conciencia engendró una profusión de belleza y de afirmación novas y sorprendentes.

Pero el Estado se protege contra los instintos de libertad – las penas son testigo de esa tarea estatal que hizo, por su vez, que los viejos instintos del hombre salvaje, libre y vagabundo se volvieran *contra el propio hombre*. En el diagnóstico nietzscheano, la enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio y en la destrucción se vuelven contra el poseedor de tales instintos. El hombre pasa a perseguirse, pasa a domesticarse.

La mala conciencia es, por tanto, la consecuencia de una violencia que está organizada en forma de Estado. Como se vio, en la antigua sociedad el individuo era levado por el conjunto de las prescripciones defendidas por las coacciones externas, fundado en relaciones contractuales capaces de educar el individuo en la responsabilidad y en la memoria de su promesa. Tal relación implica, primeramente, una deuda que se tiene que honrar a fin de probar para sí mismo ser un animal que adquirió el «derecho» civil, entre un creador y un deudor, de hacer promesas. Este modelo es sustituido por un tipo de sociedad dotada de leyes, en la cual el orden se impone sin necesidad de contrato, marcando los fuertes y débiles con su sello, introduciendo en ellos su ley, en lugar de establecer bilateralmente un contrato que integre el individuo progresivamente y que lo eduque. En lugar de una violencia educadora de la conciencia surge una violencia arbitraria. La justicia impuesta en nombre de la deuda es sustituida por el castigo vengador²¹¹. Esa violencia arbitraria no permite ninguna otra actitud a no ser la sumisión pura y simple. Antes, el rigor del contrato conformaba el sentido de la deuda y despertaba la responsabilidad; ya la violencia arbitraria muda el sentido de la deuda en

sentimientos de culpabilidad. Bajo la ley de los señores y coaccionados por un orden extraño, los pueblos reducidos no pueden más que interiorizar su «instinto de libertad». Así, el esclavo reacciona contra la violencia arbitraria, movido por el rencor y por la voluntad de venganza con relación a los «señores». Este sentimiento de venganza se va a transformar en supuesto religioso²¹², como será abordado más adelante. El desenvolvimiento de la mala conciencia es fruto de un desastre, un profundo rompimiento con el modelo anterior, a partir del encarcelamiento del hombre en las rejas de la sociedad pacificada. La evolución de la mala conciencia se da cuando la humanidad intensificó el aumento de la sensación de vergüenza, el mórbido reblandecimiento y la moralización, a través del cual el animal hombre pasó a avergonzarse de todos sus instintos²¹³. Tal es el objeto del resentimiento revelándose en la estructura de la mala conciencia: la privación de las fuerzas activas de sus condiciones materiales de ejercicio, separándolas formalmente de aquello que las caracteriza, a saber, su voluntad de poder. El que no puede volverse contra el exterior como fuerza activa, se vuelve para el interior, contra sí propio. Interiorizarse es la forma de tornarse la fuerza activa en fuerza reactiva.

En este punto no es posible esquivar ya el dar una primera expresión provisional a mi hipótesis propia sobre el origen de la «mala conciencia»: tal hipótesis no es fácil, hacerla oír, y desea ser largo tiempo meditada, custodiada, consultada con la almohada. Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, –de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz.²¹⁴

Fruto de una violencia arbitraria y de un proceso de interiorización, la mala conciencia está, pues, ligada no à humanización del animal, sino al pasaje de un tipo de sociedad a otra. Está unida al nacimiento del Estado²¹⁵ constituido por leyes. La mala conciencia se desarrolla por un proceso de interiorización, o sea, el proceso por lo cual los instintos del hombre se

vuelven hacia dentro en vez de liberarse, exteriorizándose. Siendo la voluntad de poder el instinto más básico y esencial, en la mala conciencia la voluntad de poder se torna reprimida. El ascenso de la mala conciencia se refiere a un sentido pre-moral de responsabilidad, resultante de esa reacción contra la vida, pues en la sociedad en que se vive, la sociedad pacificada, ya no es más posible al hombre fuerte descargar sus instintos agresivos y exteriorizar su fuerza. La mala conciencia es la profunda enfermedad la que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de esa modificación, la más radical de todas las que fueron experimentadas por él, principalmente la que ocurrió cuando el hombre se encontró encerrado en ese sortilegio de la sociedad pacificada. Los hombres pasaron a tener que hacerse cargo del peso de sus vidas. Ya no tenían más los instintos reguladores para les ayudar como guías. Para Nietzsche, estaban reducidos a pensar, razonar, calcular, combinar causas y efectos, y a su «conciencia». Hubo que buscar apaciguamientos nuevos y subterráneos. Nietzsche comprende ese proceso como interiorización del hombre, donde todos los instintos que no desaguan para fuera quedan guardados no interior del individuo. Este mundo interior fue creciendo y adquiriendo profundidad.

Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que nosotros somos: en esto tenemos nuestra más prolongada ejercitación, acaso nuestra capacidad de artistas, y en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto. Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado “con malos ojos” sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la “mala conciencia”. Sería posible *en sí* un intento en sentido contrario —¿pero quién es lo bastante fuerte para ello?—, a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *innaturales*, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo.²¹⁶

1.3. El cambio de dirección de la mala conciencia

Las sociedades bárbaras primitivas se estructuran bajo la lógica acreedor / deudor y no sobreviven sin muchas dificultades en la convicción de su dependencia con relación a los antepasados. Esta relación se transforma en el sentido de una dependencia presente-pasado, presente-antepasado. En la medida en que la tribu mantiene sus éxitos militares, económicos o demográficos, tanto más se atribuye tales éxitos a los antepasados. Bajo la presión de esa lógica, asistimos a la institución de sacrificios, fiestas, a la valorización de la obediencia tradicional, etc. La vitalidad del presente está encadenada a un pasado muerto. En las comunidades primitivas hay un respeto de la generación viviente con relación a la generación anterior y, en especial, con la más antigua, aquella generación responsable por la fundación del grupo.

A partir de la creencia de que la estirpe sobrevive gracias a los sacrificios de los antepasados, se establece una serie de sacrificios que, por su vez, indica la existencia de una deuda (*Schuld*). Tanto mayor será la deuda cuanto mayor sea el beneficio concedido por los antepasados a su estirpe y cuanto más esta tribu se desarrolle. La cumbre de ese proceso se da cuando se tiene la divinización de los antepasados, mediante el crecimiento del sentimiento de deuda. Fatalmente, argumenta Nietzsche, la figura del antepasado tomaría la figura de un Dios, o sea, esos antepasados sobreviven como espíritus poderosos. Delante de la conciencia de deuda con relación a los antepasados, el grupo ofrece a los antepasados sacrificios, fiestas, capillas, homenajes, obediencia e incluso una ingente indemnización al creador – el sacrificio de un primogénito, la sangre humana. ¿Dónde se presenta hasta ahora la relación entre mala conciencia y el culto de los antepasados transformados en divinidades? No es la religión la que crea la mala conciencia²¹⁷, más es ésta la que, informada por los supuestos políticos (dominación estatal) y psicológicos (tortura con relación a sí mismo), retoma la conciencia tradicional de la deuda

con relación a los antepasados y a los dioses para tornar vana toda tentativa de escapar de la deuda y implantar de una vez para siempre, de forma pesimista, la perspectiva de un rescate definitivo. Dios sirve para encerrar el hombre, de modo más definitivo, en la tortura con relación a sí mismo.

La conciencia de tener deudas no se extinguió con la caída de la forma de ordenamiento de la «comunidad» basada en el parentesco de sangre. Así como la humanidad también heredó los conceptos «bueno» y «malo» de la aristocracia de estirpe, ella también recibió, con la herencia de las divinidades de la estirpe y de la tribu, la herencia del peso de deudas no pagas y el deseo de reintegrarlas. El sentimiento de tener deudas con la divinidad no paró de crecer, al mismo tiempo que el concepto y el sentimiento de Dios fue elevado a las alturas. Sobre este aspecto, se puede observar la historia de las luchas y conquistas y la genealogía de dioses, la universalización de los imperios y la constitución del monoteísmo.

La voluntad de autotortura, la ulterior crueldad del animal-hombre interiorizado, cerrado por miedo en sí mismo, encarcelado en el «Estado» (con la finalidad de ser domesticado), la voluntad que inventó la mala conciencia para hacerse daño a sí, todo eso desembocó en el hombre de la mala conciencia. Este se apoderó del supuesto religioso, para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza: contraer una deuda con Dios. Capta en «Dios» la última antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos y insuperables instintos de animal y los reinterpreta como deuda. Todo lo que se da a sí mismo y al mundo es proyectado para fuera de sí como un sí, con algo existente, corpóreo, real, como Dios, como más allá, como eternidad, como tormento sin fin, como enfermo, como inconmensurabilidad entre pena y culpa. Esa es una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica – no hay nada igual a la *voluntad* del hombre de encontrarse culpado y reprobado hasta resultar imposible la expiación. La *voluntad* de imaginarse castigado, sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa es la misma *voluntad* de envenenar con el problema de la pena y de la culpa el fondo de las cosas a fin de cerrar la puerta de salida de ese laberinto de «*ideas*

fijas». El final de ese proceso remonta a su *voluntad* de establecer un ideal — el del «*Dios santo*» — para reconocer la certeza de su indignidad.

Aquí hay *enfermedad*, no hay duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre: —y quien es capaz aun de oír (¡pero hoy ya no se tienen oídos para ello! —) cómo en esta noche de tormento y de demencia ha resonado el grito *amor*, el grito del más anhelante encantamiento, de la redención en el *amor*, ése se vuelve hacia otro lado, sobrecogido por un horror invencible... ¡En el hombre hay tantas cosas horribles!... ¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!...²¹⁸

Como podremos analizar en los capítulos que se siguen, el advenimiento del Dios cristiano hizo aparecer en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa. Suponiendo que se tenga iniciado el movimiento *inverso*, afirma el filósofo, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenida decadencia de la fe en el Dios cristiano, que acontece ahora una considerable decadencia de la conciencia humana de culpa (*Schuld*). No hay que rechazarse la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo podría liberar la humanidad de todo ese sentimiento de hablarse en deuda como su comienzo, su *causa prima*. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia* (*Unschuld*) están ligados entre sí. El sentimiento de culpabilidad presenta un aspecto religioso esencial, “el advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa”²¹⁹, tanto que, para el filósofo, la liberación del sentimiento de culpa sólo será posible con el declino del Dios cristiano²²⁰.

Capítulo 2 – Lo ascético y lo trágico como distintas respuestas al problema del sufrimiento

Por todo lo que se afirmó en el capítulo anterior se puede concluir que el tema del sufrimiento es fundamental para el análisis genealógico del problema de una vida vivida como culpa y negación e, igualmente, para la afirmación de una libertad vivida en lo trágico de la existencia. La reflexión nietzscheana sobre la culpa se presenta íntimamente ligada a la reflexión del filósofo sobre el problema del sufrimiento²²¹. La cuestión nos conduce a una doble interpretación a través de la cual se puede distinguir la interpretación ascética de un lado y la afirmación de lo trágico de otro. Así se puede elaborar un diagnóstico de la existencia como sufrimiento, sea a partir de lo que esta dimensión representa para el hombre en lo cotidiano, sea a partir de la interpretación ascética del sufrimiento y de la busca de la razón para el sufrir en la vida. Cabe adelantar que el sufrimiento fue identificado en el ascetismo como una transvaloración²²² de los ideales nobles. Estos últimos constituyen el eje del proyecto nietzscheano sobre la voluntad de poder / eterno retorno y el superhombre (*Übermensch*)²²³.

El problema del sufrimiento como castigo y condenación es una *Umwertung* del ideal griego o, mejor dicho, de lo que Nietzsche identifica genealógicamente como los *antiguos*. El sufrir de los antiguos presenta el modelo de lo que para Nietzsche será el tipo del inocente, sin culpa, fuerte y noble – el *Übermensch*.

Investigando genealógicamente los pueblos antiguos, Nietzsche reconoce la existencia de un ideal noble que afirma la vida. En estas culturas, el hacer sufrir y el propio sufrir son motivos de afirmación de una raza de hombres nobles, fuertes y auto-afirmativos. Con la domesticación del animal-hombre y con el avance del ideal contemplativo sobre este, se pasa a temer o, a recusar la crueldad del sufrimiento y de la vida misma, excepto cuando haya un motivo o el entendimiento del sentido del sufrimiento. Aquí se presenta el

problema: ¿El sufrir o la ausencia del sentido, de la meta o del fin para el sufrimiento? No obstante, para llegar a tal comprensión, es necesario saber a qué respuesta quiere el hombre llegar. Sobre esta cuestión, puede decirse: quiere identificar la causa de su existencia como sufrimiento, quiere encontrar el sentido para su sufrimiento. Esto lo encontrará en la culpa, sintiéndose deudor y martirizándose de modo que pague cada parte de su deuda. El hombre vive su vida como culpa, porque quiere ofrecer una respuesta al problema de la angustia y del sufrimiento, o sea, quiere dar un sentido, encontrar una razón para sufrir. Al contrario de esa necesidad de encontrar el sentido, Nietzsche contrapone el trágico, que se presenta como un contrapunto al que el filósofo critica en la moral de los esclavos, en su formulación ascética.

Por lo tanto, la cuestión del sufrimiento está en el corazón del pensamiento de Nietzsche que es crítico del sufrimiento asumido como negación de la vida. Tal postura de negación contribuye para hacer que el hombre procure su destrucción, aun que buscando una redención, o sea, un sentido como interpretación y justificativa para el sufrir. Por eso, en busca de la causalidad para su sufrir, crea el hombre un sufrimiento aún mayor que aquel provocado por el ciclo mismo de la vida, sea por placer o para distraerse de la inutilidad de su existencia en un mundo, para él, sin sentido.

Según la interpretación nietzscheana la cuestión del sufrimiento y de la culpa incide sobre el proceso de formación (*Bildung*) del hombre desempeñado por la moral-metafísica de rasgos platónico-cristianos en la formación de la conciencia moral (*Gewissen*) de los hombres.

Está en juego la respuesta del hombre al problema de su existencia, del sufrimiento en ella y del sentido o sin-sentido y de su necesidad. Igualmente estamos en el problema de lo que es el mundo y de cómo el hombre habita en él o lo comprende. Incluso Nietzsche-Zaratustra vivió semejante proceso de doble modo de estancia en el mundo. El joven Nietzsche (schopenhaueriano y wagneriano) proyectó el hombre y habitó el mundo al modo de los trasmundanos negadores del mundo y de sí mismos.

En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo. Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho. Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú – humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, – entonces creó el mundo. Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse-a-sí-mismo me pareció en otro tiempo el mundo.²²⁴

En «De los trasmundanos»²²⁵, Zaratustra dice que “obra de un dios sufriente y atormentado”, «sueño», «invención poética», «humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho» le parecía el mundo. ¿Qué podemos aportar a nuestra investigación sobre el sufrimiento? Por un lado, ¿sería el dios sufriente de otrora un Dionisio “oscurecido y estropeado con fórmulas schopenhauerianas?”²²⁶ Por otro lado, sería ¿el dios atormentado, el sueño, la invención poética, en este momento, un Apolo que creara el mundo para apartar la vista de sí mismo así como al placer que siente los sufrientes en apartar de sí la mirada y perderse a sí mismos? Tales afirmaciones serían absurdas. ¿Qué tipo de dioses engendra este mundo? Sin embargo utilice imágenes que podrían inicialmente hacer recordar a Apolo y Dioniso, belleza transfiguradora y configuradora de mundo, el sueño y la apariencia y el ser caótico y sufriente, respectivamente, lo que nos presenta Nietzsche en este discurso es algo totalmente diverso. ¿Quién es este dios puesto más allá del hombre? Los dioses atormentados, insatisfechos, fatigados son los dioses que nacen de los trasmundos, del sufrimiento que aparta de sí la vista, de los que se forjan en el más allá del mundo y del sí mismo. Este sufrimiento de la impotencia, de la demencia y de la debilidad, fatiga y desesperación de la vida y del cuerpo crean el «otro mundo». El dios sufriente de los trasmundanos es obra de una humanidad demente, fruto de un fragmento de hombre y de yo, luego no es algo extraño al hombre, sino que nace de lo que es el hombre mismo en su debilidad: “(...): de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió [vino a mí]²²⁷ (...)! No vino a mí desde el más allá”²²⁸.

Nietzsche habla de otra especie de dioses, a pesar de referirse a todos los dioses como obra humana y demencia humana. Igualmente habla de otros creadores de dioses: los trasmundanos y los dioses de los trasmundos. ¿Podrías vosotros *crear* un Dios? –pregunta en el canto “De las islas afortunadas” y sigue: “¡Pues entonces no me habléis de dioses!”²²⁹ Pero, aquellos insatisfechos, atormentados y sufrientes en el sentido de su ser y estar en el mundo, aquellos que son la imagen de la negación de este mundo y de la vida, estos crean a los trasmundos. ¿Qué es este mundo creado por un dios sufriente y atormentado? ¿Qué necesidad os hace surgir? El mundo del sufriente no es el lugar donde uno se encuentra, sino se pierde. Desde la negación de este mundo, desde la negación de sí, uno proyecta su ilusión más allá del hombre y del mundo, embriagado y obnubilado por sus esperanzas y creencias. El hombre, equivocado en sus representaciones y en su voluntad, crea, para sí, un «otro mundo». En este sentido, para el hombre, el mundo es pura imagen e imagen imperfecta.

Por otro lado, liberador y creativo es el sufrimiento de uno mismo, tragado hasta las cenizas de su consumación y creador de una nueva llama, tal como se puede reconocer en *El nacimiento de la tragedia* donde se pregunta Nietzsche, no por vez primera, sobre la enorme necesidad que había llevado a los griegos a la creación de su Olimpo.

Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el *sufrimiento*, ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior?²³⁰

El ser excepcionalmente capacitado para el sufrimiento hace de los griegos²³¹ y de su Tragedia el modelo para la redención de la vida en Nietzsche, el primer filósofo trágico, “es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista”.²³² El crear al mundo de los dioses, en los griegos, es una *respuesta* a una necesidad de supervivencia desarrollada por el ideal apolíneo de belleza a partir de un fondo de caos, horror y fealdad,

o sea, del sufrimiento. Para los griegos de la época trágica, el ser sufriente del mundo se transfigura en orden. En un espejo transfigurador (*verklärenden Spiegel*) la voluntad helénica lleva a cabo su proyecto de vivir *en absoluto*.²³³ “Aquí nada recuerda la ascética, la espiritualidad y el deber: aquí nos habla tan sólo una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo”.²³⁴ Contradiciendo toda sabiduría silénica en la que lo mejor para el hombre es no haber nacido y, habiendo nacido, morir pronto, los griegos experimentaban como lo peor el morir pronto y el llegar a morir alguna vez²³⁵. Ese creador que no niega ya – un pueblo excitable en sus sentimientos, impetuoso en sus deseos, excepcionalmente capacitado para el sufrimiento, en mucho se distingue del creador sufriente y atormentado, un ser divinamente insatisfecho, un ser que quiere apartar la vista de sí mismo, en fin de aquel imperfecto creador. No obstante, uno no está eternamente condenado a la penuria de la debilidad y del error. El hombre puede tomar su historia –“yo llevé mi ceniza a la montaña”– y superarse a sí mismo, crearse para sí una “llama más luminosa” y hacer que el fantasma se desvanezca.

Sufrimiento sería ahora para mí, y tormento para el curado, creer en tales fantasmas: sufrimiento sería ahora para mí, y humillación. Así hablo yo a los trasmundanos. Sufrimiento fue, e incapacidad, - lo que creó a todos los trasmundanos; y aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos²³⁶.

Pero hubo entonces un camino de transformación. El abrir los ojos para ver el ideal opuesto es fruto de un esfuerzo de largo tiempo, un pensar a fondo, en su interior y en su hondura, al pesimismo como modo de pensar más negador del mundo. Tratase de buscar una alternativa al sentido pesimista del sufrimiento: el ideal trágico. En este ideal opuesto, el sufrimiento no solo no es negado, sino es deseado y querido como todo en la vida y no carece de sentido. Lo trágico es el sentimiento de la fecundidad y de la santidad de la vida tal cual se presenta naturalmente: el sufrimiento, la tormenta, la destrucción de la propia vida es la vida misma. Lo trágico no confiere al

sufrimiento ninguna finalidad, ninguna esperanza y ninguna causalidad. Para el trágico, además, la vida es creación y aniquilamiento, fecundidad y destrucción. La redención de la vida está en la transformación de todo vivido en la afirmación de la voluntad creadora: un “So wollte ich es!”.²³⁷

La visión trágica de la existencia se opone a la cultura de la búsqueda del sentido del sufrimiento tal como en la cultura ascética. El ascetismo pesimista y negador deja trasparecer que la existencia humana podría o debería ser otra, que el sufrimiento deforma la vida y que existe un estado en que la vida parezca normal, evidente y necesaria. Sin embargo, el trágico concibe el sufrimiento como el destino necesario de una vida contingente y la posibilidad de su superación. En el ideal trágico, no la culpa o la venganza, sino la inocencia²³⁸ se presenta como una postura afirmadora con relación al sufrimiento. El sufrimiento deja de ser considerado como una injusticia o una penitencia y pasa a ser deseado tal como se presenta, o sea, como una destrucción creadora, o aún ser deseado una vez más, desde que se tenga vivido esta vida como un instante prodigioso y no como un rechinar de dientes²³⁹. En *El nacimiento de la tragedia* lo inocente se identifica con lo «ingenuo», o sea, la armonía y unidad del ser humano con la naturaleza.

Allí donde tropezamos en el arte con lo «ingenuo», hemos de reconocer el efecto supremo de la cultura apolínea: la cual siempre ha de derrocar primero un reino de Titanes y matar monstruos, y haber obtenido la victoria, por medio de enérgicas ficciones engañosas y de ilusiones placenteras, sobra la horrorosa profundidad de su consideración de mundo y sobre una capacidad de sufrimiento sumamente excitable.²⁴⁰

Existen, por tanto, al menos, dos maneras de situarse frente al sufrimiento lo que, en suma, es un reflejo o, mejor dicho, una consecuencia de un peculiar modo de vivir la existencia. De una o de otra manera, configuramos al mundo y a la existencia. Aquí se presenta las dos modalidades presentes en la filosofía nietzscheana, lo que se suele decir: la categoría del noble y la categoría del débil o esclavo y que aquí serán presentadas como el

ideal trágico y el ideal ascético. Estas dos categorías pueden traducirse como una categoría de la afirmación y otra de la negación del mundo.

A todo arte y a toda filosofía cabe considerarles como remedio y ayuda al servicio de la vida creciente, combatiente: suponen en cada caso sufrimiento y sufrientes. Pero hay dos tipos de sufrientes, en primer lugar los que sufren de la *plenitud exuberante de la vida*, quienes quieren un arte dionisiaco y, asimismo, un conocimiento y enfoque trágico de la vida – y, en segundo lugar, los que sufren del *empobrecimiento de la vida*, quienes buscan tranquilidad, quietud, mar encalmado, redimirse a sí mismos por el arte y el conocimiento, o bien embriaguez, contracción, aturdimiento y locura.²⁴¹

El espíritu que ha llegado a ser libre, el que sufre de la plenitud exuberante de la vida, “está inmerso en el todo y abriga la *creencia* de que sólo lo individual es reprobable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma – *ese espíritu no niega ya*”²⁴². Con el nombre de Dioniso, bautiza Nietzsche a esta creencia como la creencia más alta entre todas posibles. En el dionisiaco, bajo la imagen de la embriaguez primaveral,

lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí. (...) Bajo la magia de lo dionisiaco, no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre.²⁴³

Todo se integra en lo dionisiaco:

El más rico en plenitud vital, el dios y hombre dionisiaco, puede permitirse, no ya la contemplación de lo pavoroso y problemático, sino hasta la acción pavorosa y cualquier lujo de destrucción, disolución y negación; en él, lo malo, lo absurdo y feo se muestra en cierto modo, lícito, como consecuencia de un excedente de fuerzas creadoras, fecundadoras que, aun cualquier yermo lo sabe tornar en tierra fértil y exuberante.²⁴⁴

Sin embargo, la debilidad determina que el hombre, en su diferenciación del animal, se proyecte en otro mundo y desde este nuevo lugar de la verdad

valore a su mundo como aparente y sufriente. El apartar la vista del mundo y de sí es lo que causa el mayor dolor. El mayor sufrimiento es causado por la negación de sí y del mundo.

El que más sufre, el más pobre en vida, será el que más necesidad tiene de indulgencia, de apacibilidad y bondad, en el pensamiento y en la acción, y si fuera posible de un dios que fuera propiamente un dios para enfermos, de un «salvador»; como así también de la lógica, la inteligibilidad conceptual de la existencia.²⁴⁵

Pero, tales distinciones se revelan aún ambiguos. Puede haber un ideal que se quiere afirmador a partir de una destrucción que no sea expresión del devenir del mundo sino fruto de un odio malogrado a todo existir. Además, tal afirmación puede confundirse como la autoafirmación personal de un sufriente que se quiere eternizar como ley o que se siente dueño de la verdad. Lo propiamente creador es el querer que libera y no un ser querido por una voluntad ajena – exterior a sí mismo o, interior, como debilidad que se quiere afirmar y crearse para sí un mundo desde la negación de lo real efectivo.

Hay, por tanto, un tipo de relación que conduce a la creación de ideales nobles y afirmadores del mundo y de la vida. Pero, también hay un modo especial de relacionarse con el sufrimiento como si fuera este un castigo, este peculiar modo es el ascetismo. Según los primeros, el sufrir del convaleciente (el curado) yace en ya no poder más volver a creer en los fantasmas de su ilusión – las creaciones morales, metafísicas y religiosas de los trasmundanos.²⁴⁶ Sin embargo, los trasmundanos y su creación son originados desde sí mismos. No viene de un más allá, el trasmundo.

El trasmundo es creación del cansancio y de un querer no más querer. “Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer”²⁴⁷. El cansancio que desea el final sin hacer el camino apartándose del propio camino²⁴⁸. De *un solo* salto (*Sprung*) quiere llegar al final (*Letz*) pero este querer de la fatiga no quiere ni querer, quiere su “descanso en la nada (...)”. Esa voluntad *necesita una meta* (*Ziel*) –y antes quiere *la nada a no querer*”²⁴⁹.

La fatiga es el cuerpo desesperado de la tierra que con el espíritu busca palpar las últimas paredes, los últimos límites. La existencia humana no se siente albergada por ninguna meta (*keine Ziel*) sufriendo del problema de su sentido (*Sinn*) – una existencia que hasta ahora no ha tenido ningún sentido. “*Wozu Mensch überhaupt?*” – es la pregunta sin respuesta que indica una falta, la falta de la *voluntad* de hombre y de tierra. *Final, Meta y Sentido* indican una falta y un deseo de vivir *en lo absoluto*²⁵⁰. Convivir con esta falta de modo enfermizo y negativo, por tanto, significa, en la filosofía nietzscheana el ideal ascético: “que algo *faltaba*, que un vacío inmenso rodeaba al hombre, –éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, *sufría* del problema de su sentido”²⁵¹.

Por detrás de las últimas paredes, escucha (oye), el espíritu del cuerpo desesperado, el vientre del ser. La voluntad de la nada quiere pasar a “aquel mundo” de donde piensa estar hablando el ser. Pero, donde piensa hablar el ser está hablando la nada y la voluntad de la nada porque “«aquel mundo» está bien oculto a los ojos del hombre, aquel inhumano mundo deshumanizado, que es una nada celeste”. Sin embargo, “el vientre del ser no habla en modo alguno al hombre, a no ser en forma de hombre”²⁵².

Hay, por tanto, una límpida distinción entre lo que se determina como ser [de los trasmundos] y el «ser». El ser o la nada celeste de los trasmundos y el «ser» que no habla de otro modo que en forma de hombre y de tierra, en fin, de mundo.

Los fatigados cuerpos desesperados del hombre y de la tierra piensan oír con su espíritu el vientre del ser. Pero en verdad, “todo «ser» es difícil de demostrar, y difícil resulta hacerlo hablar”²⁵³. Pero, el yo que “crea, que quiere, que valora, y que es la medida y el valor de las cosas” sigue hablando de su ser del “modo más honesto”. Hablando así el yo quiere el cuerpo:

Y este ser honestísimo, el yo – habla del cuerpo, y continúa queriendo el cuerpo, aun cuando poetice y fantasee y revolotee de un lado para otro con rotas alas. El yo aprende a hablar con mayor honestidad cada vez: y cuanto más aprende, tantas más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra. Mi yo me ha

enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseño a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! Una nueva voluntad enseñó yo a los hombres: ¡querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y llamarlo bueno y no volver a salirse a hurtadillas de él, como hacen los enfermos y moribundos!.²⁵⁴

Zaratustra enseña el camino al ser y no el salto hasta al final, el salto mortal hacia la nada. En este camino hay que reconocer lo bueno [y también lo malo] de la existencia, asumir la vida y la tierra con una libertad que crea un nuevo sentido de la tierra. Zaratustra enseña que el «ser» no habla de los trasmundos, de lo inhumano mundo deshumanizado, sino desde lo humano mundo, en forma de hombre. “Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura”²⁵⁵.

La nueva voluntad y el nuevo sentido de la tierra son una clara referencia hacia el ideal ascético como el único sentido habido hasta entonces y que debe ser transformado. Sufriendo del problema de su sentido el hombre no toma como problema el sufrir mismo, sino el problema del sentido del sufrir. Para este problema el ideal ascético ofreció *la respuesta*, mejor dicho, un sentido, interpretando el sufrimiento y colmando el inmenso vacío. Sin embargo, esta interpretación del sufrimiento “traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la culpa...”²⁵⁶. Y podríamos seguir con Zaratustra:

y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo. «Castigo» se llama a sí misma, en efecto la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia. Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, - por ello el querer mismo y toda vida debían - ¡ser castigo!²⁵⁷.

Pero para Zaratustra el sufrimiento no debe ser interpretado en esta configuración ascética. “Yo Zaratustra, el abogado [*Fürsprecher* / portavoz]²⁵⁸ de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo”²⁵⁹. Zaratustra

intercede por la vida, el sufrimiento y el círculo rompiendo con la dinámica relacional del ideal ascético que interpreta la vida como sufrimiento y castigo. El castigo así como la venganza dejan el hombre atado al pasado, a un «fue». Contra eso afirma Zaratustra que crear es “la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones”.²⁶⁰ Entre tales transformaciones estén aquellas en que el espíritu se convierte en camello, este en león y este último en niño. Esto quiere decir que el espíritu habiendo asumido el modo de ser del camello como espíritu de pesadez cree las condiciones para una nueva libertad hasta llegar a la afirmación plena de la libertad como olvido (no como venganza, ni castigo, ni culpa), nuevo comienzo, juego y movimiento que se mueve desde y a partir de sí mismo, como una rueda.

En esta liberación de la vida como un sufrimiento-castigo Zaratustra indica la integración de todas las cosas, del remoto con lo prójimo, del placer con el sufrimiento, del bien con el mal.

Si alguna vez bebí a grandes tragos de aquel espumeante y aderezado jarro lleno de mosto en el que se hallan bien mezcladas todas las cosas: Si alguna vez mi mano derramó las cosas más remotas sobre las más próximas, y fuego sobre el espíritu, y placer sobre el sufrimiento, y lo más inicuo sobre lo más bondadoso: Si yo mismo soy un grano de aquella sal redentora que hace que todas las cosas se mezclen bien en aquel jarro: -- -- pues hay una sal que liga lo bueno con lo malvado; y hasta lo más malvado es digno de servir de condimento y de última efusión: -- Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, -- el anillo del retorno? Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad! *¡Pues yo te amo, oh eternidad!*²⁶¹

Toda integración es celebrada en el anhelo de la eternidad con el retorno. Este anhelo rompe con la estructura temporal del modelo que domina hasta entonces en que el odio y el miedo a lo propiamente humano y animal, al terrenal, al feliz y al bello, al aparente y al venidero. El deseo de no apartarse del propio desear, el amor a lo eterno y al siempre ahora que

siempre retorna es una transvaloración de la voluntad de la nada y de la desesperación de la vida y de la tierra. Ahora puede cantar y sonreír toda la realidad. El sufrimiento no se vive más como dolor-negación, sino como un sufrir que crea siempre nuevas posibilidades de ser y afirmarse de la vida, del hombre y de la tierra donde yace el ser – el último y el primero, lo que habla en el más acá de las últimas paredes – porque la realidad es finita, pero eternamente gira la rueda del ser.

«¿No es todo llorar un lamentarse? ¿Y no es todo lamentarse un acusar?» Así te hablas a ti misma, y por ello, oh alma mía, prefieres sonreír a desahogar tu sufrimiento, - ¡a desahogar en torrentes de lágrimas todo el sufrimiento que te causan tu plenitud y todos los apremios de la vida para que vengan viñadores y podadores! Pero tu no quieres llorar, no quieres desahogar en lagrimas tu purpúrea melancolía, ¡por eso tienes que cantar, oh alma mía! –Mira, yo mismo sonríe, yo te predije estas cosas: – cantar, con un canto rugiente, hasta que todos los mares se callen para escuchar tu anhelo, (...). Oh alma mía, ahora te he dado todo, e incluso lo último que tenía, y todas mis manos se han vaciado por ti: - ¡el *mandarte cantar*, mira, esto era mi última cosa!²⁶²

Aquel que pensó el pesimismo hasta el final, preocupándose en liberarlo de la limitación y sencillez, penetró en el fondo de la consciencia que niega el mundo para proponer un modelo contrario: el del hombre más creativo, exuberante, afirmador del mundo, aquel que no solamente aprendió a resignarse y soportar el pasado y el presente, sino que lo desea otra vez.²⁶³ Así habla Zaratustra: “Todo va, todo vuelve, eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.”²⁶⁴ En la afirmación del trágico del sufrimiento, no hay más Dios como representación de un ser único y inmutable que se opone al mal y que es contra el devenir y el sufrimiento, contra la diversidad irreducible de los individuos y sus luchas. Lo que hay es la vida afirmándose en el Eterno Retorno de lo mismo – liberado de la angustia del sufrimiento, liberado de la culpabilidad y de su terrible desorden.

Procurar un sentido para la injusticia o resentirse del sufrimiento es un primer debilitamiento con relación a la afirmación trágica de una vida efímera en un ciclo sin fin del juego de fuerzas que constituyen el mundo. El hombre debe situarse lejos de toda piedad, compasión o queja y, principalmente, que él no se acuse, no se sienta culpable de algo, responsable o pecador. Este es el primer paso para la aproximación a la inocencia.

El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, - a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto(...): sino para, más allá del espanto y la compasión, ser *nosotros mismos* el eterno placer del devenir, - ese placer que incluye en sí también el *placer* de *destruir*.²⁶⁵

La interrogación trágica implica, en sentido estricto, una afirmación de la vida en su extrañeza y contingencia. Es a partir de esa perspectiva que Nietzsche examina todas las formas a través de las cuales la vida humana se organizó para mantenerse en ese inmenso juego de acaso y de fuerzas que es el universo. El diagnóstico presenta una lucha constante entre debilidad y fuerza, enfermedad y salud, en un conjunto de valores religiosos, morales y científicos que están en la base de nuestra cultura.

PARTE III – CULPA-PECADO

El ideal ascético tuvo su origen en aquella disposición anímica bajo la que la vida estuvo valorada como un pesado fardo, un castigo, un dolor. El afirmarla bajo el principio de la conservación no quiere decir que el ideal ascético haya apostado por la afirmación de la vida. Al contrario, su modo de «contribuir» a la conservación está íntimamente relacionado a la creación de un otro mundo, una otra vida desde la que esta pueda seguir siendo negada y devaluada, o sea, que siga siendo una realidad sin sentido, una realidad «aparente».

El haber llegado a ser el modo de valoración de la vida, sin que le haya sido interpuesta ninguna competencia, tiene que ver con la aparición en el escenario cultural del tipo sacerdotal. Este tipo más bien está relacionado con todo modelo teórico según el cual esta vida debe ser valorada desde un más allá de la vida misma. Por eso, el hablar de sacerdote y tipo sacerdotal sobrepasa el mero sentido religioso que este posee.

Esta tercera y última parte de la primera sección de esta tesis doctoral concluye una etapa de la investigación y consume el conjunto de datos y argumentos con los que, en la segunda sección vamos a intentar demostrar el significado liberador de la filosofía de Nietzsche con relación a tres temas fundamentales de su pensar filosófico. Teniendo en cuenta que el ideal ascético, por la mano del sacerdote y con la indispensable contribución de la tradición judeocristiana, ha sabido muy bien cambiar el sentido y el valor de la vida, del hombre y del mundo, estando presente en la religión, en la filosofía y en la ciencia, pero también en las artes, desde su moral y su metafísica, la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo tienen que ser comprendidos esencialmente, todos y cada uno, como el contrapunto transvalorador de este ideal fundado en la estructura de la culpabilidad.

Por lo tanto, antes de tomar en consideración este proceso transvalorador en lo que a la culpabilidad y sus consecuencias se refiere – en

el campo de la moralidad y de la metafísica – vamos a detallar los rasgos fundamentales de la interpretación sacerdotal y su uso en lo que se refiere a la culpabilidad. En los dos capítulos que componen este apartado tercero el tipo sacerdotal ascético, formador del occidente, será presentado en su relación con la filosofía y posteriormente con la enfermedad que le hizo posible crear y sostener su modo y contenido valorador.

Por la mano del sacerdote ascético un mundo fue creado y esta creación está fundada en la impotencia para afirmar y vivir la vida en su verdad, la cual exige, coraje, lucha y sobrepasamiento, desde luego y una fuerza para el que ha que estar capacitado para desprender y soportar. Por la mano del sacerdote ascético la culpabilidad entendida como pecado es la seña y el sentido de que la vida no tiene sentido, es una condena a la existencia, al hombre y al mundo con la que un cierta espiritualidad negadora del mundo ha sabido imponerse a otras formas de espiritualidad, a otras formas posibles de filosofía, arte, ciencia, moral y metafísica. El que sea posible una nueva valoración depende de la comprensión de lo que aquí se va a exponer e intentar transvalorar en la sección segunda de esta tesis doctoral.

Capítulo 1 – El sacerdote y la filosofía.

El cristianismo tras al mundo el mensaje de que la salvación ven a los débiles y no a los sabios de este mundo. Más aún, la salvación ven de los débiles, de los miserables y renegados²⁶⁶ los que pasan a representar la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad – tal es la ambición de los inferiores, de los enfermos, a partir de donde, según Nietzsche, se «fabrican ideales»²⁶⁷. La fragilidad de los débiles debe ser mentirosamente transformada en mérito; la impotencia en bondad; la bajeza en humildad y la sumisión en obediencia (a Dios). Se opera, por tanto, una gran transvaloración de los valores en que el no-poder vengarse recibe el nombre de no-querer vengarse (perdón), o sea, el hombre pasa a ser movido por el amor su enemigo. Aunque los miserables se reconozcan en su pequeñez, ellos también reconocen su miseria como elección, una distinción delante de Dios en que la debilidad es tenida como la causa de la felicidad. Los débiles se dan a entender que son mejores que los poderosos. Aunque respeten a la autoridad, su acción es entendida como el triunfo de la justicia. Su Dios es el Dios de la justicia, el Dios contra los ateos, o sea, contra todos sus enemigos y contra todos los que se oponen a sus escogidos. El consuelo de los debilitados está en el juicio, una felicidad futura que se revela en la llegada del Reino de Dios. En esta vida, los débiles viven en la fe, en la esperanza y en el amor. Pero se podría, como Nietzsche, preguntar: ¿Qué fe? ¿Qué esperanza? ¿Qué amor? Los débiles quieren llegar al Reino de Dios, un Reino que, para ser presenciado, tiene que extender la vida más allá de la muerte; precisase de la vida eterna para poder resarcirse eternamente de aquella vida terrena de la fe, del amor y de la esperanza.

El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad. Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere

morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: – crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo. Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: – por ello vuestro sí-mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo. ¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí-mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros. Y por eso os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio.²⁶⁸

Hombres del gran desprecio por la vida son, por tanto, predicadores de la muerte, predicadores del abandono de la vida, envueltos en melancolía y aburrimiento, negadores del placer, del efímero, del instante; están a la espera de los pequeños ocasos tratando de definir un sentido para el dolor y el sufrimiento. Reza su sabiduría que la vida es insensatez, es sufrimiento; por eso se debe sustraer a la existencia, tener compasión, negarse para estar menos apegados a la vida. Concluye Nietzsche que, “por todas partes resuena la voz de quienes predicán la muerte: y la tierra está llena de seres a quienes hay que predicar la muerte”.²⁶⁹

Aún que aparezca como negación de la vida, el ideal ascético identificado en el texto nietzscheano se presenta como una autocontradicción, en la medida en que tal contradicción es meramente aparente, una incomprensión psicológica. El ideal ascético es fruto de un instinto de cura, un instinto de protección de una vida que se siente amenazada y que busca todos los medios para mantenerse, aún que inhiba parcial y fisiológicamente los instintos de vida más profundos.

*El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos. El ideal ascético es ese medio: ocurre, por tanto, lo contrario de lo que piensan sus adoradores, – en él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida.²⁷⁰*

Todo lo que hemos dicho hasta ahora tiene por objetivo la presentación de un personaje que marca, de manera fundamental, la filosofía nietzscheana – el sacerdote ascético.

El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo; pero justo el *poder* de su desear es el grillete que aquí lo ata, justo con ello el sacerdote ascético se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser-aquí y ser-hombre, –justo con ese *poder* el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño de los mal constituidos, destemplados, frustrados, lisiados, pacientes-de-sí de toda índole, yendo instintivamente delante de ellos como pastor.²⁷¹

Como se podrá observar, no se trata de una figura que se inscriba y se limite al terreno histórico del cristianismo o, hipotéticamente, de cualquier otra tradición religiosa.

Consideremos la manera tan regular, tan universal, con que en casi todas las épocas hace su aparición el sacerdote ascético; no pertenece a ninguna raza determinada; florece en todas partes; brota de todos los estamentos. (...) Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta *especie hostil a la vida*, –tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga.²⁷²

La figura del sacerdote está para más allá del campo religioso, él se hace presente en todas las formas de sublimación, de negación y de búsqueda de un ideal, un contrapunto a esta vida, un punto firme, esto es, una estabilidad que sea superior al hombre²⁷³. El sacerdote ascético, este aparente enemigo de la vida, él exactamente está entre las grandes potencias «*conservadoras* y *afirmadoras* de la vida».

Nietzsche tratará el sacerdote como débil entre otros débiles, el enfermo que cuida de los enfermos. Su identidad es caracterizada por la negación de la vida, por la incapacidad de vivir en conformidad con la

plenitud de la fuerza que actúa sobre los hombres y el mundo de acuerdo con las épocas brutales o primitivas²⁷⁴. Su origen tiene que ver con la historia de la vida contemplativa.²⁷⁵ Se puede observar que, según Nietzsche, cuando la fuerza del hombre primitivo declina, o sea, cuando cesan de imperar los valores de la caza, de la agresión, de la fuerza, y el hombre se siente fatigado, enfermo, melancólico, saciado, sus representaciones pesimistas se revelan apenas en palabras y pensamientos y no más en acciones²⁷⁶. Aquí se explica bajo que presión estimativa tuvo que vivir la más antigua estirpe de hombres contemplativos que vino a engendrar tanto el sacerdote, como el filósofo.

El espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos *antes señalados* del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para *ser siquiera posible* en cierta medida: *el ideal ascético* le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia, –tuvo que *representar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para poder representarlo. La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que a sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como *la actitud filosófica en sí*.²⁷⁷

En las épocas brutales, el individuo seguro de su fuerza procura actuar según los «juicios pesimistas»²⁷⁸ que dominan sobre el hombre y el mundo. Cuando su fuerza declina, el hombre pasa a exteriorizarse apenas en palabras y pensamientos, se transforma en pensador o anunciador. Con el aumento del miedo y de la fatiga hay una disminución de la estima por la alegría y por la acción, predominando el juicio negativo. Los que hacen por sistema el que otrora solo se hacia en ese estado excepcional (de debilidad) fueron llamados poetas, pensadores, curas o milagreros – hombres de acción insuficiente. Sin embargo, habiendo descubierto la marca de las fuerzas divinas, no había duda de que poseían medios de acción poderosos y desconocidos. Así fue la aparición de la vida contemplativa, al mismo tiempo débil y terrible, menospreciada en secreto y públicamente venerada supersticiosamente.

La búsqueda de satisfacción se encuentra en la tristeza, en el sufrimiento, en la negación de sí, autoflagelación y autosacrificio. Más allá de todas estas formas de negación se encuentra el gozo eterno – la victoria final de una vida en la agonía. La condición inactiva, meditativa y no-guerrera de los hombres contemplativos provocó, durante mucho tiempo, una profunda desconfianza con relación a todo el que afirma con respecto a la afirmación de la vida.

Para Nietzsche, por toda parte en que hay filósofos existe una auténtica irritación y rencor contra la sensualidad. Igualmente existe una auténtica parcialidad y predilección por el ideal ascético en su totalidad. Todo animal y también la «*bête philosophe*»²⁷⁹ tienden instintivamente a conseguir un «*optimum*» de las condiciones en que posan desarrollar su fuerza y su sentimiento de poder. Por eso la «bestia filósofo» tiende a odiar todo el que le es un impedimento para alcanzar ese «*optimum*»; su camino hacia el poder, la acción, recuerda el filósofo, no significa el camino hacia la «felicidad». El filósofo va odiar el matrimonio como barrera a este «*optimum*»²⁸⁰. Al contemplar el ideal de negación de la vida, el filósofo ve de antemano la posibilidad de alcanzar el «*optimum*», una condición más elevada de espiritualidad, con esto, afirma su existencia. Los filósofos piensan en lo que les resulta más indispensable: estar libres de coerción, perturbación, ruido de negocios, deberes, preocupaciones; lucidez en la cabeza, danza, salto y vuelo de los pensamientos; un aire puro, claro, libre, seco, como es el aire de las alturas, en el cual todo ser animal se torna más espiritual – al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado que, más que descansar sobre la vida, está más allá de ella. “*Pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*”²⁸¹.

En este contexto, las tres pomposas palabras del ideal ascético pueden ser descritas como: «*pobreza, humildad, castidad*». En el ideal contemplativo de los espíritus fecundos e inventivos, siempre se encontrará esas tres cosas. Afirma Nietzsche que los filósofos necesitan de una cosa: ausencia de todo «hoy». Veneran el callado, el frío, el noble, el distante, el pasado, algo con el que se pueda hablar sin *elevantar* la voz. Un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha de buen grado se cuentan entre las condiciones más favorables

de la espiritualidad altísima y también entre sus consecuencias más naturales. Por eso, no se notará el trato parcial del ideal ascético por el filósofo.²⁸²

El filósofo puede ser identificado en su pulsión de duda, su pulsión negadora, su pulsión inhibitoria, su pulsión analítica, su pulsión investigadora, indagadora, atrevida, su pulsión comparativa, compensadora, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de actuar «*sine ira et studio*»²⁸³. Todo eso va de encuentro a las exigencias primeras de la moral y de la conciencia, afirma Nietzsche. El filósofo, llegando a tomar conciencia de sí, tendría que sentirse simplemente como aquél que se lanza hacia lo desconocido²⁸⁴. Sin embargo, las cosas no son así para Nietzsche.

Las cosas opuestas a las que se considera bueno ya tuvieron a la conciencia²⁸⁵ en favor suyo y a Dios como su custodia. Todas las cosas buenas fueron en otros tiempos cosas malas. El pecado ya fue virtud, los sentimientos dulces, benévolos, indulgentes y compasivos – los «valores en sí» sustituirían la vergüenza por la autodepreciación. El «derecho» fue durante mucho tiempo una prohibición, un delito, una innovación. Él apareció con violencia, como violencia a que el hombre sólo se sometió con vergüenza de sí mismo. Todo paso dado en la tierra fue conquistado en otro tiempo con suplicios espirituales y corporales, y nada fue comprado a un precio tan caro, como el poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituye el orgullo humano. Este orgullo, afirma Nietzsche, impide que se vivan aquellos sentimientos que tuvieron su lugar en el periodo de la «moralidad de las costumbres», anterior a la «historia universal» y que son la auténtica historia primordial, la que fijó el carácter de la humanidad, cuando se consideraban como virtudes a la crueldad, a la disimulación, a la venganza, la negación de la razón, cuando se consideraban como peligros el bienestar, el deseo de saber, la paz, el compadecer, el ser compadecido como ultraje, la mutación como el no-ético y cargado de corrupción.

Para Nietzsche, los filósofos ignoran las más elementales exigencias de la probidad intelectual.

Pongo aparte a unos cuantos escépticos, el tipo decente en la historia de la filosofía: pero el resto no conoce las primeras exigencias de la honestidad intelectual. Igual que las mujercillas actúan todos ellos, todos esos grandes visionarios y animales prodigiosos, – consideran que los «bellos sentimientos» son ya argumentos, que el «pecho levantado» es un fuelle de la divinidad, que la convicción es un *criterio* de verdad.²⁸⁶

El filósofo no es más que el desenvolvimiento del tipo sacerdotal, aquel que determina la concepción de lo verdadero y de lo falso. Tener convicción es creer en la pose de la verdad absoluta ya que “*las convicciones son prisiones*”, afirma Nietzsche²⁸⁷. Tal creencia, por principio, profesa la existencia de la verdad absoluta y postula el método para llegar a la referida verdad. Tener convicciones redundaría en utilizar esos métodos perfectos que conducen a la verdad absoluta. Sin embargo, toda necesidad de convicción indica la constitución débil del creyente. Este surge como un débil, un dependiente, pues la necesidad de fe es una necesidad de la debilidad. En este punto, se puede encontrar la moral del sacrificio. En esa necesidad básica de autoconsumación del creyente, la propia fe surge como un sacrificio, un distanciamiento de sí, una negación de la vida en su pujanza y, así, todo sacrificio es asimilado, por la historia de la humanidad, en función de la creencia en la verdad absoluta. Se piensa que se debe tener razón y cuando no se encuentra un fundamento racional, sigue convicto porque “*credo quia absurdum est*». No fuera la lucha de la fe en las convicciones, “¡qué aspecto más pacífico tendría la historia de la humanidad! ¡Cuánto más habría conocidos!”²⁸⁸.

Querer mirar siempre la vida desde un mismo ángulo, del lugar de la estabilidad, atesta la falta de libertad y el exceso de dependencia del hombre creyente, del hombre de la fe, del hombre que se mueve por convicciones.

Las mentiras no constituyen el peor de los peligros con relación a la verdad, sino las convicciones, estas sí “son enemigas de la verdad más peligrosas que las mentiras”.²⁸⁹ La convicción ni siempre fue una verdad unánimemente aceptada, y las mentiras también pueden estar encubiertas por aquello que se llama *convicción*. Hasta la moral se firma a partir de esa

aceptación de determinadas mentiras como verdades, a partir del mecanismo de la creencia, de la fe y de la convicción. Para Nietzsche, verdadero y falso no serían sino grados de apariencia y el error podría ser el seno materno del conocimiento. Verdadero y falso, bien y malo no más se oponen.

El tema de la convicción como fe se desarrolló de modo especial cuando, según Nietzsche, los sacerdotes fueron buscar en la cultura judaica la gran mentira de todos los tiempos, o sea, la idea de «Dios», de «voluntad de Dios» y de «revelación»²⁹⁰. Dios enseña al hombre su voluntad, pues el hombre no es capaz de decidir entre el verdadero y el falso. Y Platón, cristiano antes de Cristo, tornó posible la creencia, según la cual la verdad está allá. “El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, – él vive en ese mundo, *es ese mundo*.”²⁹¹. El hombre, en el deseo de la verdad, se desvía de lo que se revela en cada objeto, en cada acontecimiento, en cada instante y, en un gesto de lealtad suprema, remite todo a Dios, a una voluntad superior. El hombre de la gran verdad, de la sagrada fe, herido por el cansancio de la vida, sospecha de todo lo que es *regocijo*. Para el creyente, atrás de toda alegría hay una desconfianza de una ilusión voluntaria de toda embriaguez de la vida, retrayendo el hombre a un fondo oscuro, a su enfermedad y a su náusea.

Nietzsche asume como siendo de importancia cardinal el problema de la *verdad*²⁹². El pensamiento nietzscheano se opone al proyecto de Platón y Sócrates, pues, para el filósofo, el acto de conocer reintegra, envía, transforma el pensamiento en aquello de que él descarta, la fuerza del instinto. Los impulsos y las virtudes de los filósofos como por ejemplo: la duda, la negación, pesquisa, busca, osadía, comparación, neutralidad y objetividad, todas ellas salen al encuentro de las exigencias de la moral y de la conciencia, una violación a la naturaleza.²⁹³

Sin embargo, Nietzsche considera que la verdad todavía no fue planteada como problema, a pesar de todos los esfuerzos de los filósofos que lo precedieran.

Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de altura, un aire fuerte. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el peligro no pequeño

de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa – ¡más que tranquilas yacen todas las cosas en la luz! ¡con qué libertad se respira!, ¡cuántas cosas sentimos por debajo de nosotros! – La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas – búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar en lo prohibido, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me han puesto al descubierto la historia oculta de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. – ¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (–el creer en el ideal–) no es ceguera, el error es cobardía... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... *Nitimur in vetitum*: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad.²⁹⁴

Como filólogo, Nietzsche desenmascara la verdad como interpretación y, como psicólogo, él desenmascara la interpretación como intelectualización de la vida. A partir de ese referente se puede identificar algunos aspectos sobre el conocer nietzscheano como, por ejemplo, la afirmación de que un enunciado cualquier sólo adquiere su verdadero sentido si él viene referido al locutor. En toda voluntad de conocer entra una gota de crueldad, pues el hombre del saber busca el conocimiento contra su inclinación natural y contra los deseos de su corazón. Afloran en el espíritu un sin número de perversiones y el proceso de liberación suscita resistencias de fuerza e creatividad colosales — gran es el riesgo de disgusto, desespero, locura y suicidio, recuerda Nietzsche. Nihilistas y aristócratas del espíritu aceptan este desafío, los primeros permaneciendo en una lucidez morbosa y desesperada, los segundos soportando sin perecer la vivisección de la conciencia, pues la fuerza de un espíritu se mide por la verdad que él puede soportar y para los cuales la lucidez no es sino una caricatura. Delante de tal contexto, no hay vida sin reintegración de lo que la moral induce a considerar como malo. Para

tal, sería necesario rever el que se llama: «Metafísica, Moral, Religión, Ciencia» que son diferentes formas de mentira, a través de las cuales se cree en la vida. En suma: el pensamiento consciente está lleno de armadillos. El nuevo hombre está sordo delante de las mentiras de los viejos metafísicos y a sus cantos «¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra ascendencia!». La conciencia, a su vez, disimula que ella funciona como justificación de sus prejuicios sin la honestidad del místico que habla de su «inspiración». A la desconfianza crítica sucede la insinuación positiva, la sugestión, la invitación, la incitación: el peligroso *tal vez*.

De su parte, Nietzsche procura reintegrar el hombre y el conocimiento de la naturaleza. El ser pensante sin pretensiones de mirada universal es la característica del ser hombre que adapta, corrige, simplifica, para su uso, todo lo que lo rodea para de eso hacer sus «verdades», estas ilusiones irreductibles²⁹⁵. Para el filósofo, existe otro criterio que no la verdad: la fuerza, la vida como energía ascendente o declinante. Nietzsche es una dinamite para los crímenes contra la vida, las verdades contra la naturaleza, el vampirismo moral y singularmente la moral cristiana²⁹⁶.

Capítulo 2 – El Sacerdote y la enfermedad

En la obra de Nietzsche²⁹⁷, la figura del sacerdote tiene un lugar propiamente dicho filosófico, o sea, tratase del problema de la existencia y del sentido del «mediador» en la historia. El análisis de Nietzsche sobre el sacerdote, segundo G. Morel²⁹⁸, es un análisis de la civilización occidental en general, en la cual el sacerdote aparece como el «promotor» de esa civilización.

Como se afirmó, la figura del sacerdote está más allá de la mediación de la religión. Para Nietzsche, Sócrates, por ejemplo, representa el tipo sacerdotal perfecto, como el tipo del hombre *teórico*. Al criticar la perspectiva teórica del socratismo, Nietzsche atestigua que, en el sentido estricto del término, la civilización occidental es mentirosa, y sus formadores, sacerdotes y filósofos, también son mentirosos.

El sacerdote ascético desempeña un papel fundamental en la filosofía nietzscheana, principalmente en el que afirma respecto al diagnóstico de la existencia humana, “el pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos”²⁹⁹. El sacerdote ascético aparece de manera regular y universal, en casi todas las épocas y lugares – no pertenece a ninguna raza determinada, florece en todas las partes, brota en todos los estamentos.³⁰⁰ Se hace como una necesidad de primer nivel, un interés de la vida.

El discurso sobre el sacerdote en Nietzsche está íntimamente ligado al ascetismo, pues este tiene en el ideal ascético “no sólo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés. Su derecho a existir depende en todo de aquel ideal”³⁰¹. La vida es dispuesta por él en relación con una existencia completamente distinta de la cual es antitética y excluyente, o sea, en el caso de la vida ascética, la vida es considerada como una ponte para una otra existencia³⁰², el asceta trata la vida como un camino errado, un error, al que él refuta.

En *La genealogía de la moral*, la tierra es identificada por Nietzsche como el astro auténticamente ascético – un rincón lleno de criaturas descontentes y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío por sí mismas, de la tierra y de toda vida. Ahí los hombres se causan todo el daño que sea posible, por el placer de causar daño. Luego, la vida ascética es una autocontradicción, pues domina un resentimiento y una voluntad de poder que quiere apoderarse, no de algo existente en la vida, sino de la propia vida, de sus más fuertes y radicales condiciones. En ella se encuentra el intento de usar la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza, en ella el mirar se torna rencoroso y pérfido contra el florecimiento fisiológico, contra la belleza y la alegría³⁰³. En oposición, busca un bienestar en el fracaso, en la atrofia, en el dolor, en la desventura, en el feo, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio.

2.1 Aristocracia guerrera y aristocracia sacerdotal.

Nietzsche distingue dos tipos de aristocracias: una aristocracia guerrera y una aristocracia sacerdotal. Del concepto de preeminencia política siempre resulta un concepto de preeminencia espiritual. Para el filósofo, en estos términos, la casta sacerdotal se reconoce simultáneamente como la casta más elevada. El concepto de «puro», según la designación sacerdotal, pasa a no tener apenas un sentido estamental y político como más tarde acontecerá también con los conceptos de «bueno» y «malo». Además, la pureza pasará a ser representada por la clase de los sacerdotes, mientras para los antiguos, afirma Nietzsche, “el «puro» es, desde el comienzo, meramente un hombre que se lava, que se prohíbe ciertos alimentos causantes de enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo, que siente asco de la sangre, –¡nada más, no mucho más!”³⁰⁴. Nada más que eso, salvo cuando la aristocracia sacerdotal promovió la interiorización y la antítesis entre «puro» y

«impuro», así como entre los débiles se ha producido la dicotomía «bueno» y «malo».

Sin embargo, la aristocracia sacerdotal puede derivarse de una aristocracia guerrera, de un modo noble de valorar y transformarse en su opuesto revelando su carácter hostil a la acción y a su debilidad. La casta de los sacerdotes está en constante guerra contra la casta de los guerreros. De un lado, la negación de la guerra y de la crueldad; de otro, la virilidad en su total pujanza. Para unos, el odio a la carne, la reacción impotente, la venganza; para otros, actividad robusta, libre y contente.

El ejemplo mayor, la reacción más fuerte con relación a los nobles y poderosos, los señores, los guerreros, es remotamente comparable a los judíos, en cuanto pueblo sacerdotal. Tal espíritu fue su arma más vigorosa contra sus enemigos y conquistadores.

El judaísmo en los tiempos primitivos se presentó como una religión semítica que dice *si*, o sea, el judaísmo del período de los reyes en su amor a la vida denota mayor virilidad de lo que entre los griegos³⁰⁵. El judaísmo marcado por la tradición sacerdotal es el que va contraponer a los legisladores, guerreros y soberanos del período de la monarquía una espiritualidad de negación de la vida. El judaísmo pre-sacerdotal se desarrolla procurando edificar al pueblo con una palabra creadora de distancias, reglamentos y orden social, sin crear en ello la ambición extravagante de situarse por encima de los demás, de atribuirse una misión exclusiva y, por tanto, de emprender, desde entonces, una desnaturalización de sus condiciones de existencia³⁰⁶.

Religión no dualista³⁰⁷, el judaísmo anterior al exilio presenta una concepción de Dios en la cual el pueblo canta el enaltecimiento de su propia vitalidad. La religión es una forma de manifestar su agradecimiento a Dios por todo el que se conquistó. En esta concepción se ve, también, que Dios tiene el poder de ser útil y dañoso, amigo y enemigo, admirado en su ser bueno y malo. La antinatural castración de un Dios para tornarlo un Dios meramente bueno estaría fuera de esas expectativas³⁰⁸. Dios formaba una unidad con el pueblo en un doble sentido: de un lado, toma partido por él; de otro, hace

causa común a los infortunios de su historia, donde se concluye que, en Dios, el pueblo afirma su propia fuerza y su destino. La espiritualidad impersonal de Dios no es judaica, sino griega. Entre los judíos se conservó el Dios del pueblo, el Dios de la alianza como una persona. Los cristianos oscilan, pero están más próximos de los judíos³⁰⁹. Un pueblo orgulloso de sí necesita de un Dios para rendirle sacrificios como fruto de lo sentimiento de gratuidad³¹⁰. Sin embargo, el amor a la vida que anima al pueblo judío también tiene su lado pernicioso. El agradecimiento a la vida que brota de lo ritmo de las estaciones y es exaltado en Iahweh, puede degradarse en actitud posesiva delante de la vida, si esta vida, por razones diversas, parece faltar ya que los judíos hicieron la opción de ser a cualquier precio³¹¹. Las invasiones extranjeras y el cautiverio, elementos conocidos de la historia de Israel van provocar el caos y los judíos van clamar por la búsqueda de la unidad antes asegurada por el rey como buen soldado y juez severo. En este tiempo de caos surge la figura del profeta que procura mantener la unidad del pueblo disperso. Delante de la confusión y de la duda en el exilio, el pueblo empieza, bajo inspiración sacerdotal, a *nombrar a los culpables* por su sufrimiento. Según los profetas, los reyes guerreros y la aristocracia de las armas tendrían arrastrado al pueblo para lejos de Iahweh.

Al denunciar el dominio de la aristocracia guerrera el sacerdote judío compromete el pueblo a obedecer a la Ley de la cual él es el intérprete. Se inaugura así la sublevación de los débiles al proponer una lectura de la derrota y de la historia anterior de Israel, que los débiles con su obediencia pueden salvar³¹². Los sacerdotes exaltan la obediencia a la ley, comprenden todos los acontecimientos del punto de vista religioso (infidelidad la Dios), determinan una ley marcada por el carácter sacerdotal del legislador, separando los puros de los impuros y no abriendo un espacio social favorable a la acción, como en la distancia legisladora de los reyes guerreros³¹³. El proyecto sacerdotal acaba por crear una distinción estéril al superestimar una pureza ritual, corporal y espiritual. El bueno es el que agrada a Iahweh, y no el que produce resultados tangibles en la historia.

Instaurase en el interior del judaísmo un tipo distinto de religión, pues el sacerdote disocia lo que la tradición antigua había unido, criando inclusive una nueva concepción de Dios. Los sacerdotes acusaban la infidelidad de los reyes guerreros, salvando la responsabilidad de Iahweh. Separando la causa de los dramas históricos del pueblo, muestran el error de la antigua identificación. Los sacerdotes judaicos van subordinar el pueblo a la imagen de una divinidad que premia y castiga, donde la ventura es premio y la desventura es castigo por la desobediencia a Dios, o sea, por el pecado³¹⁴.

Dios se convierte en utensilio para justificar la existencia del pueblo y para fundamentar la soberanía del sacerdote. Un Dios ateo – único – nacido de una voluntad colectiva de supervivencia y de una interpretación de falsos señores (los sacerdotes) – Dios exclusivo de otros Dioses, afirma o Zaratustra³¹⁵. Hubo una transformación: del Dios Javé como Dios de Israel, al Dios de la Justicia, en primer lugar; y, después, Dios de Israel. Aquí se puede ver una abstracción o alejamiento de Dios con relación a las condiciones históricas y sociales de su afirmación. El concepto de Dios pierde en concreción, para crecer en universalización, se convirtiendo en el Dios cosmopolita de la masa, un Dios sin carácter propio. La *Thorá*, entendida antes como ayuda, derecho, indicación que ofrecía la solución de problemas, pasa a ser un conjunto de exigencias intrincadas. Ya no se celebran la historia, las estaciones y la cosecha abundante. La Ley y el culto se someten a la educación moral asegurando la unidad de lo pueblo y su supervivencia. Todo ese proceso solo puede venir a crear la idea de que el pueblo es electo y distinguido³¹⁶, unida con la idea de pecado³¹⁷, pues la dependencia total pide la obediencia / fidelidad total a Iahweh. Luego, todas las acciones deben ser consideradas solamente con relación a sus consecuencias sobrenaturales. De todo eso, se podrá concluir que el acontecimiento natural pasa a ser comprendido como lo indigno en sí, pues la idea de elección muestra que es la referencia al sobrenatural el que deprecia lo natural y, no, la aversión con relación a lo natural, el que suscita una referencia a lo sobrenatural. En este sentido, el sacerdote seculariza la naturaleza. En otros términos, es pecado todo comportamiento que no se fundamente en Dios solamente o que no aprecie

toda realidad en función de la única ley divina (sacerdotal). Así se fundamenta el exclusivismo judío con relación a la naturaleza y con relación a otros pueblos.

Los no-elegidos están envueltos en el pecado y la actitud judía sacerdotal caracterizase por la captación y asunción de la vida en beneficio suyo, dentro de la negación de las condiciones de la vida. Esa actitud global considera al todo de la vida en beneficio de aquellos que la vida olvida, es una actitud de alcance infinito: con el judaísmo sacerdotal entró en la historia una insatisfacción incesante, una aspiración a no reparar en los peligros para mantenerse de pié, una ausencia de reposo ignorada por los griegos y activa hasta nuestros días. Tal es el deseo que constituye el principio de la sublevación de los esclavos en la moral.

El judaísmo sacerdotal, además de distinguirse del semitismo guerrero, fue una síntesis del espíritu sacerdotal y del espíritu ario, mientras ese término connota la idea de dominio y de no-pesimismo. El judaísmo asimila la voluntad de dominio (aria) y su modo de aplicación (multiplicidad de leyes que contienen la vida en todos sus detalles) sacerdotal en su inspiración espiritual y en su oposición a una casta guerrera. Al lado del modo noble de concebir la vida, su virilidad, fuerza pujante y espíritu de guerra y crueldad, una espiritualidad fuerte, una actividad robusta y libre, se instala la casta sacerdotal que, lejos de valorizar a las cualidades del cuerpo, se distingue por la valorización del espíritu. Los sacerdotes conseguirían reunir en torno a sí toda una clase de enfermos y débiles, formando un ejército de los marginados para reconquistar su poder y espacio frente al modo guerrero de valorar. Sin embargo, esa guerra no se da en el campo de la acción directa contra la «moral guerrera», sino en el campo de los valores. La «transvaloración de los esclavos» se pasa en el campo de la moral como una «transvaloración de los valores». Aunque rica de espíritu, la aristocracia sacerdotal puede ser concebida como la más terrible enemiga de la aristocracia guerrera, una vez que, de su impotencia, mueve todo su odio contra las constituciones más afirmativas de la vida. La transvaloración de los esclavos en la moral indica el movimiento de la *más espiritual venganza* ocurrida hasta entonces.

En estos términos, nada merece ser mencionado en comparación a lo que los judíos, pueblo sacerdotal, hicieron contra «los nobles», «los violentos», «los señores», «los poderosos». Los judíos vencieron sus enemigos a través de una transvaloración (*Umwertung*) – ese acto de la *más espiritual venganza*. Fueron los judíos los que cambiaron la valoración aristocrática según la cual, bom=nobre=poderoso=belo=feliz=amado de Dios. Sin embargo mantuvieran esta inversión: los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los dignos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformados son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza. Los nobles son los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, los eternamente desventurados, los malditos y condenados³¹⁸.

Con los judíos empezó, por lo tanto, *en la moral, la rebelión de los esclavos*. Rebelión que posee una historia milenaria y que se perdió de vista, dado que resultó vencedora. ¿Y quien heredó ese odio judío? Es sabido que, del tronco del odio judío, del odio más sublime y profundo, el odio creador de ideales, modificador de valores, odio sin igual en la tierra, brotó un amor nuevo. La más profunda y sublime forma de amor, aquella que no nació como antítesis del odio judío, del espíritu de venganza, sino como acabamiento suyo, identifica Nietzsche³¹⁹. Ese amor nació de aquel odio como su corona triunfante, en la más dilatada luminosidad y plenitud solar. En ese reino de luz y de altura, el amor perseguía las metas de aquél odio, perseguía la victoria, perseguía la seducción, con el mismo ardor.

La genealogía de la moral procura identificar que, en Jesús de Nazaret, evangelio vivo del amor, el «redentor» que tras la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos y a los pecadores, se encuentra la seducción en su forma más inquietante y irresistible. A través del Nazareno, consiguió Israel alcanzar sus objetivos – mismo al tenerlo asesinado como se fuera su enemigo mortal. Bajo el signo del Dios en la cruz, la santa cruz, un Dios que entrega su Hijo para la salvación del hombre, Israel vence una y otra vez con su venganza y su transvaloración (*Umwertung*), sobre todos los otros ideales más nobles.

Segundo la moral de los resentidos, la venganza torna el hombre redimido de la falta, de su sufrimiento y de su impotencia. El sufrimiento, como se vio, pasa a valer como una objeción a la vida que aún siendo un suplicio, puede ser redentor, aunque contribuya para que el hombre quede más enfermo. La voluntad de venganza que da un sentido al sufrimiento se pone a la búsqueda de los culpables, sustituyendo la voluntad de poder, capaz de todo querer: lo efímero como efímero, el pasado, tal como se presenta, y la crueldad como natural, por una reacción, un sentimiento de resentimiento que todo envenena y que todo invierte a la luz de sus principios de debilidad y impotencia. El débil pasa a ser el bueno y el noble; el fuerte y el guerrero serán presentados no como la síntesis de la imperfección o de la bajeza, sino como la síntesis de lo que es malo.

Por otro lado, se presenta el punto de incompatibilidad más radical entre el pensamiento de Nietzsche, el centro mismo de su pensamiento en su madurez, y la fe cristiana.

El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros: la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a su tipos más altos, – a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga del mismo – así lo entendió Aristóteles –: sino para, mas allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, – ese placer que incluye en sí también el placer del destruir... Y con esto vuelvo a tocar el sitio de que en otro tiempo partí – El nacimiento de la tragedia fue mi primera transvaloración de todos los valores: con esto vuelvo a situarme otra vez en el terreno del que brotan mí querer, mi poder – yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, – yo, el maestro del eterno retorno...³²⁰.

El contrapunto presentado por Nietzsche al ideal sacerdotal es la confirmación de la voluntad del fuerte, la aristocracia guerrera. En el primer caso, el camino del sufrimiento conduce a la salvación, mientras que, en el segundo, lo que existe es suficientemente sagrado para justificar el sufrimiento. Dicho de otra forma, el hombre noble afirma, con coraje, como

fruto de su fuerza, al sufrimiento, mientras la aristocracia sacerdotal niega y sublima el sufrimiento en busca de salvación. Nietzsche proclama la falta de sentido y la crueldad sin la tentación de suplantarlos o de se rebelar en contra del sufrimiento. Este pensamiento lo conduce a la afirmación del eterno retorno, pensamiento que podrá inocentar al hombre delante del sufrimiento, o sea, vivir feliz para que esta vida pueda ser vivida muchas veces. El hombre que afirma esta vida como sufrimiento a ser reparado, superado, jamás deseará vivir otra vez³²¹. Liberar al hombre, tornarlo inocente pasa por el afirmar que no hay un sentido más allá de lo que sea la propia vida. Para Nietzsche, empieza un novo tiempo, una nueva transvaloración, la afirmación de la voluntad de poder.

2.2 El triunfo del judeo-cristianismo frente a los ideales nobles y guerreros.

El símbolo de la lucha de los esclavos contra los señores es reconocidamente uno de los caracteres más visibles a lo largo de toda la historia de la humanidad y Nietzsche lo exprime como una lucha entre «*Roma contra Judea y Judea contra Roma*». Nietzsche afirma que no hubo evento más grandioso que esa lucha, ese punto de interrogación, esa contradicción irreconciliable³²². Antinaturaleza, monstruo antípoda, en Roma, los judíos eran vistos como los enemigos de la vida, “*reos convictos por odio a todo el género humano*”³²³, en oposición a los valores aristocráticos defendidos y vividos por los romanos. Por otro lado, los judíos veían a los romanos como a la propia bestia, el símbolo del dragón que destruye los débiles, los hombres de bien, como recuerda el filósofo al se referir al libro del Apocalipsis de S. Juan.

Mientras los romanos son identificados como los nobles y fuertes, hombres de la voluntad de Imperio que todo ponen a su disposición, los judíos se caracterizan por el resentimiento, poseídos por un genio moral-popular sin correspondiente en la historia de la humanidad. Para Nietzsche, la

fuerza de Roma reside en el hecho de construir un *Imperium*, no en sentido geográfico, sino por la evocación presente en la propia concepción imperialista de dominio señorial, unificación bajo una misma voluntad y un mismo dinamismo de realidades diversas entre sí. El Imperio es señorial no en el sentido que subyugue a una multitud de pueblos y de provincias, sino en el sentido de que encarna una voluntad colectiva que quiere una unidad y que se quiere a sí misma. El Imperio procede de una cualidad creadora de la libertad que se quiere a sí misma y que se conquista. Además, Roma se desea como *Imperiun aeternum*, no en el sentido de una estabilidad, una vez que tal concepción redundaría en una caracterización enferma, sino como un desafío a la erosión del tiempo.³²⁴

La civilización romana procuró los medios para construir y establecer las bases de un orden social o suscitar las condiciones favorables no apenas del desarrollo del individuo, sino del hombre entero, de las condiciones de prosperidad para la vida, del instinto de los Cesares y de los fundadores de Estado. Incorporando el ideal clásico de que habla *La genealogía de la moral*³²⁵, Roma diviniza el pueblo en el Estado. En torno al ideal pagano en su esencia, ordena en un sentido la multiplicidad de la realidad. Con Roma surge la idea de que el individuo apenas podrá desarrollarse al término de un largo crecimiento y de un desarrollo continuo de instituciones, sin que estas acrediten como suyo el éxito de esta empresa. Esta empresa romana rompe no apenas con la inestabilidad del mundo griego, sino también con la insatisfacción y fragilidad judías. La voluntad de Estado, en la Roma Antigua, se afirma en el ideal aristocrático y señorial del ideal clásico. Entre esa distinción aristocrática y el ideal de rebajamiento judeocristiano solo puede haber una oposición de enemistad mortal.

El mundo tumbó delante de la victoria de tres judíos y una judía, la saber: Jesús, Pedro, Pablo de Tarso y María (madre de Jesús). Roma sucumbió. bajo el *Imperiun romanun* se edificó una Roma judaizada en la forma de una sinagoga ecuménica, denominada Iglesia. Mientras se vio un Imperio se construyendo a lo largo de dos siglos, se creó sin duda una masa de insatisfacción con relación a la que parecía durar para siempre. Hecho para la

eternidad, la voluntad de Imperio demostró señales de agotamiento político y moral, engendrando a su alrededor una aversión extremada. Roma asistía al espectáculo de su vacío interior que no más se satisfacía de las presentaciones en los estadios en luchas entre hombres y fieras³²⁶.

A ese mundo atormentado por el desorden que se pierde en su inmensidad el judaísmo cristianizado ofrece la posibilidad de encontrar sentido bajo la forma de pequeñas comunidades. En el calor de pequeños grupos homogeneizados, el cristianismo ofrecerá un sentido para la vida que en el Imperio no se pudo encontrar: ayuda recíproca, comprensión mutua y grandeza de ánimo. Este agrupamiento social, en nombre del amor y ordenado por el amor, constituye el lugar donde la debilidad va tomando conciencia de sí, como debilidad capaz de fuerza, contra una fuerza inepta para demostrar su fuerza, contra un Imperio inmenso y vacío, una civilización desarrollada y sin alma³²⁷. Además, como esa debilidad no puede atribuirse a sí misma la fuerza del amor experimentado en común, traslada su origen a Dios — ve Dios en el amor. El amor se afirmará como algo divino, porque demuestra su poder sobrehumano de transfiguración.

Los disminuidos social y psicológicamente tienen en sí la experiencia de que la vida miserable puede tornarse rica e inapreciable con un aumento de temperatura que se obtiene con el amor. Como se sabe, los primeros receptores del cristianismo son las clases sociales más desfavorecidas. Al descubrir su riqueza en su abandono, pueden recibir el mensaje cristiano y glorificarla con el recuerdo de que es Dios quien la da, que aquí no ha nada que criticar, sino apenas creer, aceptar.

Para Nietzsche, solo se puede encontrar en el uso cristiano de la religión un carácter nihilista, pues los débiles no tienen ningún motivo ni razón para ser otra cosa sino débiles. Sin el ideal que propone, los cristianos deberían confesar por sí mismos ningún valor. La divinización de la moral del altruismo, del olvido de sí y del deseo del nada encuentra un medio de identificarse como valor supremo.

La debilidad se agrupa en comunidades, donde la lógica del resentimiento debe tirar todas sus consecuencias. El ideal identificado con la

comunidad es medido necesariamente por el grupo y, por tanto, por la norma de la media. Al menos frente a otras realidades es preciso que el grupo aparezca como el ideal; el grupo debe persuadirse de que solo él encarna la virtud y que los otros no pueden sino parecer o decirse «buenos», cuando en la verdad son «malos». Después de haberse medido por un ideal imposible, la comunidad de los débiles introduce de nuevo sus propias medidas bajo el ideal profesado. Atesta Nietzsche que la moralidad-de-los-inferiores como medida de todas las cosas es la depravación más repugnante que ya se encontró en la civilización, aunque ese ideal haya sido presentado a la humanidad como «Dios» y, como tal, adorado.

Con el cristianismo se desarrolló la moral gregaria que se hace pasar por el bien y por el ideal, la norma que convén a los oprimidos y a los sin derechos, de aquella norma se identifica con los pobres. Sobre eso, se puede ver el que afirma el propio autor: *“hubo un tiempo en que el espíritu fue Dios, luego se hizo hombre y, por último, plebe”*³²⁸. La norma gregaria nivela toda excentricidad criadora. Bueno es el que no ejerce violencia (transformadora) sobre nada, no ofende ni ataca ni usa de represalias, y deja a cargo de Dios el cuidado de la venganza. Bajo la negación de consagrar valores heroicos y universales, los oprimidos se someten a todos los valores de la su condición, nivelando el mérito la partir de la necesidad o impotencia.

Una religión de la ayuda recíproca y del amor mutuo puede tener el más alto valor, inclusive a los ojos de los que dominan, pues mantiene controlados los sentimientos de rivalidad — aquí se vislumbra la aceptación por parte de la clase dominante del culto del desinterés y, el Evangelio de los humildes o el Dios en la cruz. El cristianismo consiguió hacer con que los señores pautasen sus valores en la óptica de los oprimidos.

El ápice de ese proceso puede ser demostrada siguiendo tres momentos principales: primeramente, los esclavos se identifican con un ideal. También los señores viven este proceso en el nivel social y político: son movidos por una actividad serena, dinámica, manteniéndose en los justos límites de las costumbres, de la veneración, del uso, de la gratitud, de la vigilancia, de la delicadeza que, a los ojos de los esclavos, no pasan de falsedad y engaño. El

esclavo tiende a anular la diferencia insoportable yuxtaponiendo una apariencia y una realidad, tentando anular y destruir los señores. En según lugar, los esclavos miden los señores, al atribuirles el carácter de falsedad en sus posturas diciéndose buenos cuando, para los esclavos, son malos, a partir de su propia medida. Son los esclavos y no los señores, los que no son, en realidad, o que querían ser, aquella cuya moral está fundada en un dualismo entre ser y deber ser. Cuando el esclavo valoriza la paciencia, el perdón, la renuncia, ¿qué otra cosa hacer a no ser la idealización de la impotencia para la dominación? Este discurso escuchado por el filósofo tiene esta significación. Por saberse dividido, el débil imagina dividido también el noble, interpreta los nobles del punto de vista de su debilidad. Por fin, la victoria del esclavo está asegurada cuando el señor se ve como el esclavo lo ve, o sea, el esclavo debe juzgar con el que cree ser realidad del señor. Persuade el señor de que su aire de señor consiste en poder ser otro diferente que se é, como se la grandeza consistiese en el facto de ser otro distinto de sí mismo y escapar a sí mismo. Solo ha una diferencia: el débil no consigue en su proyección ser señor y el fuerte consigue. El esclavo ridiculiza la apariencia que se atribuye al señor. Visto de otra forma, de esta su perspectiva, un hombre que se ve bueno (fuerte) debe querer ser mejor que aparenta ser: virtuoso, más paciente, misericordioso, etc. El esclavo presenta, todavía a, as sus virtudes de manera pomposa (renuncia, silencio, paciencia, fraternidad, igualdad, altruismo). En el final de ese proceso el señor acaba por renunciar su señorío, desvalorizándose mientras señor, al paso que el esclavo impone su dominio aun que este último sea fruto de su impotencia. Como se puede percibir, en el ámbito personal, algunas predisposiciones en los señores para la debilidad, también en el ámbito colectivo, podrán aparecer como predisposiciones de orden política y cultural para el éxito de la dedicación cristiana en el Imperio romano, como por ejemplo: pequeñas comunidades fraternas — protesta vivo contra la uniformidad vacía de la organización imperial y el desorden de los valores provocados por la vanidad orgullosa del Imperio.

La rebelión de los esclavos alcanza así su culminación cuando los señores llegan a dudar de sus valores, o sea, cuando experimentan en sí la

debilidad de los débiles, cuando una vez perdida la identidad señorial adopta el punto de vista de los esclavos, releyendo a sus antiguos valores buenos como malos. Finalmente, llegan al ápice cuando se tornan ellos mismos esclavos, cuando su vitalidad criadora se transforma en fuente de resentimiento.

Considerándose el plano de la historia del Imperio romano y del cristianismo, se puede constatar otra consecuencia de la victoria de los esclavos, revelador de un alcance más universal. Los señores pueden encontrar, en el cristianismo, nuevas posibilidades para ejercer su fuerza, pero de modo anexo, puesto que su fuerza se pone a servicio de valores reactivos. La historia del cristianismo atesta que algunos reyes se interesaran por la conversión de su pueblo, dado el hecho de que el cristianismo se caracteriza como una religión de rebaño que enseña la obediencia. De cualquier forma, tornase patente que sea más fácil gobernar cristianos que no-cristianos, pues una religión que privilegia las virtudes de la fraternidad y del altruismo no puede sino destruir las virtudes del dominio, inherentes al poder y a la actividad creadora. Por esta razón, en un segundo momento, el cristianismo que condena el poder, por la inspiración que lo impulsa, acaba por dejarse engañar por la política y sus reglas. Encubre el Estado y su tiranía con el pretexto de que el Estado se ordena a la promoción de la fe. El cristianismo asume la existencia del Estado con su sanción. Lo esencial de la crítica nietzscheana del cristianismo es que la debilidad interna de esta religión se pone de manifiesto cuando no puede hacer otra cosa que subvertir o absolutizar a lo que no pudo metamorfosear.

El cristianismo de las masas romanas tocado por la predicación de Pablo atendió tanto al medio judaico como al medio pagano. Los atractivos de esa predicación³²⁹ pueden ser reconocidos en el establecimiento de una figura particularmente comunicativa y atrayente, próxima al hombre y que al mismo tiempo revele la divinidad: la persona de Jesús, su vida (modelo de amor y de bondad), su muerte y resurrección. Pablo transforma su símbolo judío (Jesús) y todos los demás elementos ligados a este símbolo, en lenguaje comprensible a los no-judíos. Enseñó la salvación no a partir de una doctrina, sino a partir

de las condiciones sociales y psicológicas de la existencia pagana. Apunto la posibilidad de salvarse dentro de esas estructuras paganas y también a salvarse de ellas. Su éxito está en conseguir interpretar el discurso religioso para esas condiciones históricas y culturales de conjunto³³⁰. La enseñanza sobre los paganos adapta elementos importantes y nuevos a las religiones y a la mentalidad corriente.

Pablo consigue unir, a las imágenes del culto pagano marcado por el sacrificio, la imagen de un Dios en la cruz. El beber la sangre derramado por el Cordero, la unión mística con el sacrificio (cena), un Dios que se sacrifica³³¹, atribuye a la participación en el sacrificio un sentido de supervivencia y, más que eso, asegura una importancia eterna al individuo. Otro elemento dice respecto al desarrollo de la creencia en un juicio final cuyo contenido político es bien claro — una crítica dura al Imperio: el mundo va acabar y será juzgado a partir de los criterios de los débiles. Además, y sumada a la idea del juicio, se tiene a la imagen del castigo infernal, para donde se mandan los que no creen como ellos. En el discurso a los paganos, Pablo va a utilizar no más el destaque a la ley, sino acentuará las nociones de pecado y culpabilidad como sus equivalentes. La insistencia en el pecado sirve para abrir el hombre a la Redención, o sea, la creencia según la cual la debilidad del individuo es destruida y salva por la acción milagrosa.

En este sentido, para Nietzsche, el cristianismo, y solo él, puede ser comparado con el budismo porque se desarrolla en el contexto de una civilización que llega a su fin y de poblaciones que ya no aspiran nada más que morir. El agotamiento colectivo incita a aspirar a una esperanza libertadora, pone en primero lugar la fantasmagoría sangrienta del animal del sacrificio, exalta la acción salvadora del ascetismo³³², en cuanto negación del mundo y promesa de acceso a un universo distinto. Estos son los principales elementos de una religión subterránea, religión del oscurecimiento del paganismo por las sombras de la retribución de las faltas en un más allá.

Para Nietzsche, el término judío es atribuido tanto al pensamiento tradicional cuanto al cristianismo, o mismo a Platón y Sócrates (mientras adeptos de la dialéctica), y a los sofistas. Nietzsche se refiere a los judíos a lo

largo de su obra utilizando las palabras³³³: Israel, pueblo elegido, pueblo santo, pueblo judío, semitas³³⁴. Se puede concluir que el semitismo designa una actitud global originaria, que recobre el Antiguo Testamento, salvo las partes influenciadas por la corriente sacerdotal, o aún, el semitismo designa un judaísmo pre-sacerdotal: en sí mismo heroico y viril³³⁵. En este sentido, como se afirmó, el pre-judaísmo puede ser comparado a las religiones paganas en sus aspectos de virilidad, heroísmo y el sí a la vida. Mas la concepción judaica sacerdotal de negación a la vida, de rebajamiento y de resentimiento puede ser percibida en la modernidad en acontecimientos como la reforma protestante y la revolución francesa.

Pablo había transformado el resentimiento en principal fuerza del cristianismo. No fuera el espíritu del Renacimiento y no se tendría una revalorización del espíritu aristocrático de la Antigüedad. Sin embargo, un acontecimiento altamente significativo marca un otro renacimiento, el del retorno del resentimiento a través del campesino Lutero. Así como Pablo, Lutero se va rebelar contra la Ley porque es un hombre lleno de rencor³³⁶.

Lutero hace revivir el resentimiento, revivir el cristianismo, y eso Nietzsche jamás podrá perdonar en este alemán. El movimiento de la Reforma, desarrollado por Lutero, apunta para la inversión del Renacimiento. En la inversión del reflorecimiento del ideal aristocrático substituido por la victoria del resentimiento, el judío triunfó una vez más. Ese movimiento popular que fue la Reforma resultó en la restauración de la Iglesia y, así, en el restablecimiento del viejo silencio sepulcral de la Roma clásica³³⁷. La Reforma se presenta como una contrapartida grosera y plebeya del Renacimiento italiano. Con todo, además de reconocer como un aspecto positivo la valorización de la sensualidad en Lutero, Nietzsche es de opinión que el maestro de la Reforma tiene una convicción profunda de la incapacidad instintiva en el hombre para actuar según el cristianismo. Sin embargo, la conclusión de Lutero es extremada, cuando constata que todo ato es pecaminoso y advén del diablo. Según el pensamiento nietzscheano, esta afirmación de la fe no pasa de una ceguera des e protestante para ocultar la fuerza de los instintos³³⁸. Dice el filósofo que la fe siempre fue proclamada,

sino nunca ejercitada en el campo de las acciones donde impera el elemento instintual. Por la fe se expresa la total negación del mundo, una doctrina dirigida por el odio contra los «hombres superiores», los felices, los que de facto gozan de la vida. Donde se niega el mundo y la vida, el genuinamente aristocrático y afirmativo, el hombre superior, es donde se valoriza la enfermedad, la pequeñez, la total obediencia a la doctrina, a la moral cristiana, a los mandamientos divinos. También aquí vemos que, en Nietzsche, la Reforma engendra y representa más un movimiento de la moral de los débiles, contra los ideales superiores y nobles.

De la misma forma que analizó la Reforma Protestante como un movimiento de revolución de los esclavos y un símbolo de la decadencia, Nietzsche reconocerá en el plano social y político el mismo acontecimiento. Según el filósofo, en la Revolución Francesa la Judea triunfó más una vez sobre el ideal clásico, en un sentido mucho más decisivo y profundo que en todos los demás triunfos. La Revolución Francesa fue la última rebelión de los esclavos³³⁹. La nobleza política de la Europa tuvo de curvarse ante los instintos populares del resentimiento — *“nunca se escuchó en la tierra júbilo mayor, ni entusiasmo más estridente”*.³⁴⁰

Sin embargo, el inusitado aconteció y el antiguo ideal surgió en carne y hueso, Napoleón — la encarnación del ideal aristocrático, el inhumano (*Unmensch*) y el sobrehumano (*Übermensch*). El privilegio de la mayoría, la seña secreta del ideal del resentimiento y del valor gregario suenan desde las trompetas de la «*égalité*», «*fraternité*», «*liberté*». Para Nietzsche, junto a esta seña se desvela la voluntad de rebajamiento del hombre fuerte a los ideales más bajos de la gentuza. Contra tales ideales surge la contraseña del privilegio de los raros y fuertes: Napoleón.

Como en Pablo o Lutero, el ideario de la revolución es tocado por el resentimiento. Los poderosos se presentan como el blanco de ataque. Todo eso revela una estructura fundamentada en la comparación en relación la un «nosotros» que caracteriza el esclavo con relación a la nobleza de su tiempo. En la visión del esclavo, la clase dominante es la causa de su miseria — una reacción típica del hombre del resentimiento. Así, para Nietzsche el nombre

«Judío» puede ser aplicado como símbolo del resentimiento, del ideal ascético o de la moralidad de esclavo a la Revolución Francesa. Por eso no son distintas, para el filósofo, las afirmaciones acerca del cristianismo, del socialismo o de la anarquía. Los dos últimos tomaran el lugar del primero en ese terreno revolucionario, nos cuales el ideario de igualdad y de justicia tienen, como se percibe a partir de la visión nietzscheana, un fundamento en el resentimiento. El discurso de la igualdad se presenta como un presente del cristianismo al mundo, un de sus beneficios «humanitarios», contestado por el filósofo: “la igualdad de las almas delante de Dios, esa falsedad, ese pretexto para los más bajos rencores, ese explosivo de la idea, que acaba por se tornar Revolución, idea moderna, principio de degeneración de todo el orden social”.³⁴¹

2.3 El sacerdote ascético y la impotencia.

Delante de la existencia de la religión y del sacerdocio, Nietzsche se cuestiona sobre la necesidad y el motivo de la existencia de esas realidades que dominan el occidente. Según el filósofo esta necesidad está relacionada a la búsqueda de una justificación para la propia existencia, un sentido para el problema del sufrimiento. Comentaros franceses como Valadier, Morel y Duval, entienden que en esa cuestión se encuentra una llave de lectura para la filosofía nietzscheana. Para Nietzsche, las sociedades arcaicas son fundadas sobre el temor (*Furcht*) y la ausencia de gratuidad (*Umsonst*). Como se sabe, el temor y la deuda, con relación a los antepasados, se transformaran en idealización y creación de Dioses y consecuentemente dejó paso a la religión, o sea, el origen de la religión está en el temor con relación a los antepasados, se encuentra todavía en la relación de deuda para con estos ancestrales. Tal como ya hemos señalado:

Dentro de la originaria comunidad de estirpe (...) la generación viviente reconoce siempre, con respecto a la generación anterior, y, en especial, con respecto a la más antigua, a la fundadora de la estirpe, una obligación jurídica (...). Reina aquí el convencimiento de que la estirpe subsiste gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, –y que esto hay que pagárselo con sacrificios y con obras: se reconoce así una deuda (Schuld), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza. (...) El temor al antepasado y a su poder, la consciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que crece el poder de la estirpe.³⁴²

Hemos visto que todo eso tiene el precio de los sacrificios, de las ofrendas, llegándose hasta al pagamiento de esa deuda con la vida humana. Según Nietzsche, en la medida en que la deuda se aumenta, o sea, en la medida en que la estirpe es más fuerte y victoriosa, tanto más se siente en deuda. Sin embargo, esos antepasados, por un proceso de disminución de la inteligencia y de la presencia de su fuerza, o sea, los antepasados de las estirpes más afirmativas y poderosas acaban asumiendo, en la mentalidad colectiva, gracias al crecimiento del temor y de la fantasía propia que es generada por este sentimiento, una configuración de divinidad. Sería importante destacar que, según Morel³⁴³, Nietzsche no estaría justificando esta creencia en el antepasado sino, a lo mejor, indicando desde esa hipótesis, el aumento de la conciencia de culpa en el individuo. Otro aspecto considerado importante es que para el pensamiento nietzscheano, el sentimiento de temor es fundamental para la comprensión de la transfiguración de la creencia en el antepasado a la creencia en un Dios. Pero, ¿qué significaría ese temor? ¿De qué tendría miedo el hombre, si la hipótesis de la existencia de un Dios no fuera considerada verdadera? ¿Tendría el hombre miedo de su potencia? ¿Sería la religión una alteración de la personalidad humana? En otras palabras, delante de la incapacidad de afirmarse, ¿el hombre concebiría la autoafirmación como algo sobrehumano, disminuyendo así su potencial, a partir de la creación de una esfera débil y otra fuerte, o sea, de un lado el hombre y de otro Dios?

A propósito de la confirmación de esas cuestiones, Nietzsche estaría en sintonía con el discurso crítico de la metafísica y de la duplicidad de las esferas de lo real en que de un lado se encuentra el material perecible y de otro el espiritual, inteligible, divino, delante del cual el hombre se sentiría impotente y débil.

El sacerdote va a dirigir su ataque exactamente en la dirección de la dimensión de la impotencia humana, asumiendo el discurso del poder y afirmándose como el vínculo entre el mundo del débil (el hombre, el mundo, la vida) y el mundo divino. Figuración extremadamente equívoca una vez que, de un lado, el sacerdote no es un Dios, por otro, no es un simple mortal, pues su postura como mediador sirve para afirmarse como hombre fuerte. La necesidad de protección y de salud de una vida que se degenera impulsa el hombre a buscar los medios para conservarse³⁴⁴. Delante de esa condición de enfermedad de la vida humana, del hastío, del cansancio y del deseo de «*finab*», el sacerdote asceta va encarnar el deseo de mudar las condiciones generales de la existencia indicando las condiciones más favorables para ser aquí, para ser hombre, y para tal, condicionando a sí el rebaño de los infelices y de los mal constituidos. El ideal ascético es el mejor instrumento de poder y la suprema autorización para el sacerdote³⁴⁵, una vez que su discurso va dirigido exactamente a la condición enfermiza en el hombre, identificándole las heridas, o aún, y, mejor así, instigando la vida a partir del propio sufrimiento causado por la herida, el cansancio, el hastío y la voluntad de negación de sí. Desde ese diagnóstico de la enfermedad de la condición humana frágil y enfermiza, Nietzsche identifica el juego sacerdotal y denuncia la utilización del ideal ascético, que hace del sacerdote un fuerte, o sea, él sabe hacer de la debilidad una fuerza³⁴⁶.

Nietzsche reconoce la extrema habilidad del sacerdote en el arte de ser el médico³⁴⁷ de los enfermos. El hombre que vive su historia como sufrimiento y el descubrimiento de las estructuras del sentimiento de culpabilidad demuestra, a los ojos del enfermo, su propia enfermedad. Encadenado por sí mismo, el hombre no puede dejar de encontrar la *causa* de su mal y de *darle sentido*. La mala conciencia va estabilizarse o encontrar un objeto en que pueda

fijarse. Se puede indagar: ¿en quién la enfermedad puede encontrar la satisfacción de su desorden? No será al lado de los fuertes, de los creadores, sino al lado de los enfermos. Estos se identifican en el sacerdote que es un débil que se hace señor – el sacerdote va ejercer su arte al modo de los fuertes, imitando los fuertes, con la soberanía del lenguaje³⁴⁸.

No obstante, el discurso sacerdotal produce los efectos inversos a los deseados. El sacerdote nombra el mal, confiere a él un sentido, estabilizando la mala conciencia, pero se mantiene ligado al enfermo, porque no lo devuelve a sí mismo. Al tentar curar la herida, el sacerdote tiene necesidad de herir antes, para después calmar el dolor. Por tanto, al desear curar, el sacerdote envenena la herida. ¿Es realmente un médico, este sacerdote ascético? – pregunta Nietzsche que, de inmediato, responde por la negativa una vez que el sacerdote ascético no combate la causa de la enfermedad, sino apenas ataca el sufrimiento y el desplacer del dolor ofreciendo al su paciente un «consuelo»³⁴⁹.

En síntesis, para Nietzsche, retomando los aspectos señalados desde el principio de esta sección, la conciencia moral se afirma en una relación contractual que obliga sus participantes a mantener su palabra con las promesas asumidas. Junto con el contrato, va unida la posibilidad de la falta (culpa), o sea, se postula la posibilidad del no cumplimiento al compromiso y, para esta posibilidad, se anteponen las sanciones en el caso de la ruptura del contrato. La culpa tiene aquí un contenido sociológico y jurídico: es la ruptura con la justicia con la cual la persona se comprometió. Mientras tanto, por su vez, la mala conciencia (*schlechtes Gewissen*) es una interiorización morbosa de relaciones sociales, unida al sentimiento de culpabilidad (*Schuldgefühl*) – Pero es esencialmente sentimiento, donde se comprende que la objetividad de la deuda se transforma en subjetividad difusa, imperceptible, latente, continua. En el lugar del compromiso preciso y limitado del contrato, la mala conciencia se vuelta sobre sí misma, la culpabilidad se extiende como un veneno, que pervierte todo el que toca – sin tener un objeto preciso la culpabilidad inviste en cualquier objeto que encuentra por su camino. Las deudas objetivas se transforman en acusaciones latentes contra el sentimiento de culpabilidad. El

contexto jurídico de la noción de falta es substituido por el contexto psicológico. Será la interpretación sacerdotal aquella que va ofrecer a este sentimiento de culpabilidad una forma, bajo el título de pecado³⁵⁰. La disposición al pecado (*Sündhaftigkeit*) es una interpretación de tipo causal y no fáctico. El dolor no es un testigo psicológico del pecado, sino una falsa interpretación, o sea, el pecado es un estado psicofisiológico interpretado por el sacerdote, ese personaje que va ofrecer una interpretación religiosa que no es más que una disonancia fisiológica con repercusiones morales.

Según Nietzsche, el sacerdote conoce el carácter explosivo del resentimiento que se alimenta del sentimiento de culpabilidad – la resignación debe neutralizar este peligro, pues, la descarga de sus afectos es, para el que sufre, la suprema tentación de alivio. Tal es la causa fisiológica del resentimiento, de la venganza y similares, o sea, el deseo de aturdirse del dolor por medio del afecto, entendido aquí como fuerza dominante que tiende a someter a sí todos los demás sentimientos y voluntades del individuo y que forma, por eso mismo, una unidad provisoria de la subjetividad. El enfermo está obcecado y unificado por el dolor; por tanto es preciso imponerle un afecto más poderoso, para que este absorba el primero. Si el hombre sufre, alguien debe tener la culpa. Responde el sacerdote ascético que el culpable es el propio hombre. La causa del mal se identifica con el culpable, el pecador. El enfermo es el pecado al mismo tiempo que es el pecador, por tanto, la mala conciencia encuentra un objeto: el propio individuo. Así siendo, el diagnóstico sacerdotal contribuye para redoblar la culpabilidad. Mientras el fuerte busca vivir su singularidad, el «*pathos*» de la distancia, el débil está animado por el instinto gregario, busca la unidad, la comunión y la identidad. La defensa del rebaño pasa por la constitución de comunidades de pecadores, las Iglesias³⁵¹.

Nietzsche enumera los diversos medios de la terapéutica sacerdotal³⁵², y los distribuye entre *inocentes* y *culpables*. Según el filósofo, los medios *inocentes* indican una reducción del sentimiento de la vida al más básico por una especie de hibernación de la sensibilidad, la hibernación de la actividad mecánica, o la organización de un pequeño gozo fácilmente accesible. Por otro lado, los

medios *culpables* no se limitan a aturdir al individuo, a no ser arrancándole de sí mismo, a partir del desbordamiento del sentimiento, sea por el entusiasmo, sea por el terror. Estos medios dejan al enfermo todavía más enfermo, y en ello reside su culpabilidad. El individuo es predispuesto a tomar más conciencia de su pecado y de sí mismo como pecado.

Nietzsche llega a reconocer la extrema habilidad del sacerdote asceta para actuar como médico de la enfermedad humana. El primer método utilizado por el sacerdote se encuentra exactamente en la *amortización del dolor*: los sacerdotes “han vivido hasta ahora de la narcotización de males humanos”³⁵³. ¿El sacerdote ascético es un médico? Se puede nombrarlo así en la medida en que este se considera un «salvador» y se deja venerar como tal. El sacerdote combate el sufrimiento y el desplacer de quien sufre, sin embargo, no combate su causa, como se vio, el auténtico estar enfermo – esto constituye la máxima objeción nietzscheana contra la medicación sacerdotal: el sacerdote como consolador³⁵⁴.

El cristianismo, en la perspectiva nietzscheana, es una cámara llena de engañosos medios de consuelo, de cosas confortantes, narcotizantes – y tantas cosas temerarias y peligrosas fueron hechas con ese fin. La causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y afines, se hay de encontrar en una apetencia para amortiguar el dolor por vía afectiva. Por eso, según Nietzsche, se busca erróneamente esta causalidad en el contragolpe defensivo, en una reacción, en un «movimiento reflejo». Se levanta la desconfianza de que existe un agente causador del dolor y de los sufrimientos propios de los que sufren, pues estos tienen una gran capacidad de inventar pretextos de efectos dolorosos. El sacerdote ascético confirma el pensamiento enfermizo, devolviéndole la responsabilidad de su sufrimiento; se dirige a la oveja enferma y confirma: tú eres la única culpada de ello, tú eres la única culpada de ti.

Como se vio, el instinto curativo de la vida intentó conseguir, mediante el sacerdote ascético y a través de conceptos como «culpa», «pecado», «pecaminoso», «corrupción» y «condenación», los medios para tornar inocuos los enfermos, tornarlos incurables, utilizándoles a ellos mismos, en el sentido

de reorientar el resentimiento; aprovechar de todos los instintos de los que sufren, con la finalidad de autodisciplina, autovigilancia y autosuperación. En la visión nietzscheana, una cura fundada en afectos no puede ser entendida como cura en términos fisiológicos. La cura se da a través de la aglomeración y organización de los enfermos (Iglesia); de la preservación de los sonidos; y, por fin, de la creación de un abismo entre el sano y el enfermo³⁵⁵.

Un otro medio utilizado por el sacerdote asceta tiene que ver con a la actividad maquinal, o sea, el trabajo³⁵⁶ como una amortización del dolor, que va más allá de la hipnotización de la sensibilidad y que presupone fuerzas más raras como el coraje, la depreciación de la opinión, un tratamiento para la depresión de todo modo más blando. De ese modo, Nietzsche incluye el trabajo entre los medios de la terapéutica sacerdotal no culpables, pues esos visan apenas la reducción del sentimiento de vida por la hibernación de la sensibilidad – como se vio, por la actividad maquinal o por el gozo en hacer alguien feliz, como será discutido más adelante.

En la «bendición del trabajo», el enfermo se aparta metódicamente de su sufrimiento, pues su conciencia es invadida por un hacer y de nuevo por un hacer, de modo que no deja espacio para el sufrimiento. El sacerdote, en su lucha incansable contra el dolor, hizo sumarse a la actividad maquinal, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida estático, el mantener el tiempo totalmente ocupado y el descuido de sí (*incuria sui*)³⁵⁷. Para alcanzar su objetivo, precisaba el sacerdote de la habilidad para mudar los nombres de las cosas, rebautizarlas, para, a partir de ese momento, hacerles sentir un alivio, una relativa felicidad en cosas odiadas. Por otro lado, es preciso destacar que el descontentamiento no fue inventado por el sacerdote.

Un medio apreciado contra la depresión consiste en prescribir una pequeña alegría, o sea, la alegría de causar alegría, como, por ejemplo, hacer beneficios, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, tratar con distinción, amar el próximo. Al desarrollar ese método, estimulando el *amor al próximo*, el sacerdote está incitando la pulsión más fuerte y más afirmadora de la vida, aunque en pequeñas dosis, una estimulación de la voluntad de poder, como afirma Nietzsche, pues el ayudar promueve un sentimiento de superioridad.

Así siendo, Nietzsche identifica que el cristianismo, en su origen romana, surge como asociaciones de apoyo mutuo, para ayudar a pobres, a enfermos, para realizar los entierros, asociaciones nacidas en el suelo más bajo de la sociedad de entonces, en las cuales se cultivaba, con plena conciencia, este medio principal contra la depresión, o sea, la pequeña alegría, la alegría de la mutua beneficencia. Esa «voluntad de reciprocidad», voluntad de formar un rebaño, una «comunidad», la voluntad de poder, así estimulada, tiene que llegar a su termo en la irrupción nueva y completa: formar un rebaño es un paso y una victoria esencial en la lucha contra la depresión. Para el filósofo, donde hay rebaño, es el instinto de debilidad que lo quiso y la inteligencia del sacerdote que la organizó.

Estos tres primeros métodos sacerdotales para dirigir las conciencias son relativamente inocentes, pues no es difícil de se identificar ahí el fraude y la hipocresía. Sin embargo, hay todavía un cuarto método y último, según *La genealogía de la moral*, más radical que los demás, radical en el sentido etimológico, o sea, que toca en la raíz de la enfermedad humana. Una vez más, el sacerdote será acusado por Nietzsche de se ocupar con los síntomas, dejando intacto el principio de la enfermedad.

El hombre debe amar a sí mismo, procurar a sí mismo, desenterrar su tesoro propio. Pero ese amor a sí no es como el amor al prójimo predicado por el cristianismo. En «Así habló Zaratustra», Nietzsche enseña que el amor a sí mismo es fruto de un amor sano y saludable. El amor al próximo es una gran mentira que se inventó como una manera de cargar o aliviarse del fardo de la vida. El amor al próximo es como el camello que carga la vida en sus corcovas y en esto siente su placer³⁵⁸.

Cuando un médico va atender a una enfermedad, habita en él un deseo fundamental de descubrir la causa de esa enfermedad a fin de destruirla. El sacerdote médico también es movido por ese ideal. Ansia demostrar al hombre que él mismo es la causa de su dolor y, para tal, utilizase del sentimiento de culpa que habita el hombre. La genuina comprensión del mecanismo de la culpa interiorizada fue capaz de hacer una gran revolución en la historia de la humanidad. El hombre pecador encontró el sentido de su sufrimiento, la vida

pasó a tener sentido. Un mundo fue creado para que el sacerdote pudiera actuar en su medicación. El cielo para los justos, el eterno sufrimiento de los infiernos para los pecadores.

Con esos recursos el sacerdote asceta puede dominar el mundo y ser victorioso, libertar el hombre de su animalidad y exteriorizar su dolor con esa interpretación religiosa de la culpa. Aunque actuando de manera consciente o prescribiendo la cura a partir de una firme creencia en los resultados de su tratamiento, este recurso, a los ojos de Nietzsche, es considerado un «método culpable», pues no se limita a confundir el individuo, sino arrancarlo para fuera de sí mismo, a partir del desbordamiento del sentimiento por un entusiasmo o terror. La culpabilidad de ese medio consiste en tornar el hombre más enfermo, o sea, lo predispone a tomar más conciencia de su pecado, de sí mismo como pecado³⁵⁹. El sacerdote se aprovechó del sentimiento de culpa. Este fue su gran stratagema, afirma Nietzsche³⁶⁰. El «pecado» fue hasta ahora el mayor acontecimiento en la historia de la alma enferma: en él se tiene el más peligroso y fatal artificio de la interpretación religiosa. Sufriendo de sí mismo, como un animal encarcelado, confuso cuanto al porqué y el para qué. Ávido de motivos y también de remedios y narcóticos, el hombre termina por consultar a alguien que conoce también de cosas ocultas. Él recibe una indicación, recibe de su mago, el sacerdote ascético, la primera indicación sobre la «causa» de su sufrir: él debe buscarla en sí mismo, en una culpa, un trozo de pasado, él debe “entender su propio sufrimiento mismo como un *estado de pena...* (...) el enfermo se ha convertido en «el pecador...»³⁶¹. La originalidad de la religión se encuentra en el uso de las atribuciones medicinales del sacerdote, en la reinterpretación de la mala conciencia transformada, ahora, en conciencia de pecado.

El medio más habitual que emplean el asceta y el santo para hacerse con todo soportable y amena la vida consiste en hacer ocasionalmente la guerra y en la alternancia de victoria y derrota. Precisan para ello de un adversario, y lo encuentran en el llamado «enemigo interior». Es decir, utilizan sobre todo su propensión a la vanidad, a la codicia de honores y de dominio, además de sus apetitos sensuales, para poder considerar su vida

como una batalla sin tregua y a sí como un campo de batalla en el que espíritus buenos y malos combaten con éxito alterno. (...) Durante siglos enteros los cristianos engendraron hijos con mala conciencia; con ello se le ha infligido por cierto un gran perjuicio a la humanidad. (...) El cristianismo había ciertamente dicho: todo hombre es engendrado y nace en pecado, y en el inaguantable cristianismo superlativo de Calderón este pensamiento aún se anudó y enlazó de modo que aventuró la paradoja más absurda que existe en el conocido verso: *el delito mayor del hombre es haber nacido* *.(...) Fácilmente se reconoce cómo los hombres devienen peores al calificar como malo lo inevitablemente natural y luego sentirlo siempre como de tal condición. La artimaña de la religión y de esos metafísicos que quieren al hombre por naturaleza malo y perverso consiste en *hacerle* sospechar de la naturaleza y así a él mismo peor: pues así aprende a sentirse como malo, ya que no puede quitarse el ropaje de la naturaleza. Poco a poco, con el transcurso de una larga vida en lo natural, va sintiéndose oprimido por una carga tal de pecados, que se hacen necesarios poderes sobrenaturales para poder alzar esta carga; y con esto entra en escena la ya comentada necesidad de redención, que no corresponde a una pecaminosidad real, sino solamente imaginada. Repásense una por una las propuestas morales de los documentos del cristianismo y en todas partes se encontrará que las exigencias son exageradas a fin de que el hombre no *pueda* satisfacerlas; la intención no es que devenga más moral, sino que se sienta *lo más pecador posible*. (...).³⁶²

Esta visión del pecado torna la propia interioridad como un lugar corroído, el propio hombre es concebido bajo la óptica de la sospecha. En todo natural el hombre siente el pecado que lo aterroriza y eso hace con que el hombre entre en lucha consigo propio. Con relación a sí mismo él está inquieto y desconfiado, siendo torturador de sí propio. La ausencia de fundamento de ese sentirse pecador no pasa de una consecuencia y un querer aceptar esa interpretación de la realidad que acaba por tornar los hombres peores. Los hombres sufren conscientemente el peso de las predicaciones de penitencia y de las angustias del infierno, sobretodo a partir de su imaginación, y ¡qué crueldad las religiones del pecado infligen a la humanidad!³⁶³

Genéricamente, Nietzsche comprende por religión a la lucha contra un cierto cansancio y pesadez convertidos en epidemia. A cada época, en determinados lugares de la tierra, un sentimiento fisiológico de obstrucción³⁶⁴ tiene casi necesariamente que dominar amplias masas. Pero, por falta de saber fisiológico, ese sentimiento no penetra como tal en la conciencia, de modo que la «causa» del mismo y también su remedio solo pueden ser buscados e intentados por vía moral-psicológica. Sus prácticas y formas se caracterizan por la utilización de medios que deprimen, al más bajo nivel, el sentimiento vital en general: nada querer, evitar el sentimiento, evitar el que produce «sangre», no amar, no odiar, buscar la ecuanimidad, no vengarse, no enriquecer, no trabajar, mendigar, no tener mujer³⁶⁵ – embrutecerse. En términos psicológico-morales, eso significa «negación de sí», «santificación», «hipnosis»; estados tenidos como el misterio en sí, la liberación de toda ilusión, de «saber», de «verdad», de «ser», de desprendimiento de toda meta, deseo y acción, de un más allá del bien y del mal. Más allá de eso, todavía se puede mencionar, a respecto de la concepción de «redención» en las grandes religiones, el sueño de ingreso en el Brahmán, el hipnótico sentimiento del nada, el reposo en la nada, la ausencia de sufrimiento y la unión mística con Dios.

Sin embargo, la formación sacerdotal acabó desembocando en un efecto inesperado: la destrucción del cristianismo por su moral³⁶⁶. Por mucha moral que se construya, la religión ascética no es, en absoluto, moral. Se debe hablar inclusive en inmoralidad fundamental, pues, al ignorar a las causas verdaderas, fisiológicas y psicológicas de la enfermedad, el sacerdote propone remedios que van necesariamente agravar y desesperar un poco más al paciente. Sin embargo, de ningún modo la terapéutica sacerdotal tiende a hacer el hombre mejor, al contrario, ella hace con que el enfermo cada vez más tome conciencia de su pecado. La crítica nietzscheana no cae primeramente sobre el contenido de una moral, no denuncia, desde luego, la falsedad, ni siquiera esencialmente la vanidad de tal ideal o su ineficacia individual o colectiva. O sea, no niega la importancia de la coacción³⁶⁷. La acusación que en Nietzsche se presenta es que la religión, en su formulación sacerdotal, configura una

moral que encierra el hombre en sí mismo y está organizada como refuerzo a los muros de esa prisión. La designación del culpable introduce la moral de una manera doble. De un lado, como conjunto de medios terapéuticos para curar la enfermedad (psicología); de otro, como conducta recta por la cual el enfermo piensa que se somete a la divinidad (religión). La introducción de la moral es el comienzo de la destrucción de la religión, pues de un lado la religión postula la no-responsabilidad del individuo, la atribución inmediata de sus actos a la divinidad; al paso que, de otro lado, el movimiento de la moral preparada por el sacerdote va en el sentido contrario, o sea, la autculpabilidad postula la responsabilidad del culpable, en el que afirma respecto a toda su persona y a sus estados más penosos o menos confesables. La moral exige que el creyente asuma sus propios actos, incluyendo los que no fueron deseados conscientemente. La moral prepara, por lo tanto, un contramovimiento religioso. Más allá de ser inmoral, la moral ascética sacerdotal siembra una actitud antirreligiosa cuando hace el culpable confesar su responsabilidad humana a actos atribuidos a los dioses por la religión³⁶⁸.

2.4 El cristianismo y la transvaloración del sufrimiento en castigo.

En la concepción de la santidad y amor a Dios, tal cual se desarrolla a partir de la cruz de Jesús, Nietzsche identifica la respuesta a la cuestión del sentido del sufrimiento en la religión cristiana, algo bien distinto de la visión trágica. La respuesta ascético-cristiana hace aumentar el sentimiento de culpabilidad, a través de la noción de pecado. Por otro lado, tal culpabilidad y condenación son el contrario de la representación del Dios Amor. Ella sistematiza la relación entre culpa y sufrimiento. El Dios cristiano es presentado como una víctima y enemigo victorioso de ese mal. Nietzsche no acepta esa respuesta cristiana, sino invalida la propia cuestión. Su interrogación sobre la concepción cristiana de Dios se inscribe, a lo mejor, en

esa dirección: ¿cuál es el valor de esa representación para la vida? Nietzsche denunciará su peligro y la agresión que ella constituye:

Lo que *nos* separa no es el hecho de que ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza reencontremos nosotros un Dios, - sino el que aquello que ha sido venerado como Dios nosotros lo sintamos no como algo “divino”, sino como algo digno de lástima, absurdo, nocivo, no sólo como un error, sino como un *crimen contra la vida*... Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios... Si se nos *demostrase* ese Dios de los cristianos, sabríamos creerlo aún menos. - Dicho en una fórmula: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* [Dios, tal como Pablo lo creó, es la negación de dios].³⁶⁹

La representación cristiana de Dios ayudaría a aceptar, en la visión nietzscheana, la principal objeción a la vida, a saber, el sufrimiento. En el cristianismo, esto se percibe en la tortura del alma en relación con los tormentos eternos y además en todo tipo de tortura *que no más visa a la afirmación del hombre* sino a su negación por intermedio de una vida ascética. El cristianismo supo hacer de la tierra un lugar de horrible estadía, a partir de su inversión del sentido del sufrimiento. Los predicadores de penitencia anunciaban los amargos tormentos que niegan el «cuerpo» y afirman el espíritu.

El cristianismo hizo “*del lecho de muerte un lecho de tortura*”³⁷⁰, el lugar de la condenación para a las alegrías o sufrimientos eternos. Encontrase envenenados el sentido del sufrimiento, la afirmación del trágico de la existencia. El dolor se presenta como se fuese el peor enemigo de la vida, la peor señal de interrogación. La vida está transformada en palco de los más horribles sufrimientos y estos ni siquiera se prestan más a la exaltación del vigor, del espíritu guerrero y creativo de los hombres de los tiempos antiguos, conforme indica Nietzsche. Todo debe ser recubierto por una amarga tristeza, infelicidad y endurecimiento. Todo se torna punición porque la vida es odiosa.

Con estos pensamientos Nietzsche no quiere ayudar a los pesimistas, a los enemigos de la vida, sino afirmar que en el tiempo en que la humanidad no sentía vergüenza de su crueldad la vida era más jovial. El cielo se queda

oscuro exactamente cuando crece el sentimiento de vergüenza entre los hombres, cuando ellos pasan a tener vergüenza de sus instintos, una vez que a camino del ángel el hombre va perdiendo la alegría y la inocencia del animal, su vida se torna insípida, y, a veces, el hombre se coloca delante de sí con la nariz tapada y crea, como el Papa Inocencio III³⁷¹, el catálogo de sus repugnancias.

En el discurso cristiano sobre la muerte hay una cierta «dramatización» de esa realidad natural, a partir de la cual se pudo crear una cultura fundamentada en la culpa. El cristianismo transforma la hora de la muerte en hora del juicio; la muerte, para el hombre creyente del cristianismo, es la puerta para la felicidad o condenación eterna.

En la investigación de lo que Nietzsche absorbe del mensaje cristiano sobre la muerte y su relación con el juicio, a partir del cual el hombre ganaría la condenación eterna o el paraíso celeste, identificase una afirmación del filósofo según la cual Dante tendría cometido un gran error al inscribir en la puerta del su infierno la frase: “también a mí me creó el amor eterno” y sobre la puerta del cielo: “bienaventuranza eterna”. A los ojos del filósofo, sería correcto inscribir sobre la puerta del paraíso cristiano: “a mí también creó el odio eterno”. Concluye Nietzsche que la beatitud de ese paraíso es el más refinado sentimiento de venganza y odio³⁷²: “Videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat”³⁷³. Otro texto confirma la tesis de Nietzsche según la cual el Reino de Dios, defendido por el cristianismo ascético, es fruto del más profundo odio. Al desaconsejar a los cristianos tomar parte en los espectáculos públicos, Tertuliano, en *De Spectaculis*, cap. 29 ss., demuestra el tipo de espectáculo que la fe ofrece. Según Tertuliano, el día del juicio será el día de un gran espectáculo aún no visto ni esperado por las naciones. En este día el fuego quemará generaciones, sabios filósofos y divinidades que antes eran adoradas. Nietzsche denuncia la dramatización cristiana de la muerte que sirve esencialmente para una negación de aquello que el individuo encuentra espontáneamente. Recuérdese que el texto — *De Spectaculis* — advierte a los cristianos con relación a la falsa alegría que ofrecen los espectáculos: «el teatro», «el circo», y, porque no decir, «la falsedad de la vida».

Nietzsche destaca en los manuales cristianos la identificación de la causa del sufrimiento en todo aquello que, en esta vida, causa placer y felicidad, una vez que *“toda satisfacción efímera conduce a una decepción durable”*.

En suma, hay una ligación inherente en el discurso cristiano entre la realidad de la muerte y de su asociación al juicio con la necesidad de la negación de la vida como posibilidad de llegar a las alegrías eternas. La amenaza del juicio invita a la conversión y estimula a la fidelidad del creyente. El uso de la realidad de la muerte torna el hombre un enfermo, un individuo que tanto se defiende del deseo, como crea un abismo sobre las apariencias inocentes del instante. La dramatización cristiana de la muerte y su significación y valoración, a partir de un juicio, es el referente contra el cual Nietzsche hace su crítica a la moral y religión cristianas.

“Que vuestro morir no sea una blasfemia contra el hombre y contra la tierra”³⁷⁴. La muerte debe ser vista como la llegada de la tarde, una recompensa. La vida debe ser vivida como el gran mediodía. La muerte debe dejar de ser un mal a evitar, un juicio en un Tribunal todopoderoso o la partida para un mundo mejor — alivio de la dolor de la existencia. Enseña Zarathustra que la muerte debe venir como una *«fiesta»*: “Todos dan importancia al morir: pero la muerte no es todavía una fiesta. Los hombres no han aprendido aún cómo se celebran las fiestas más bellas. “Yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón y una promesa”³⁷⁵. Además, “en todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada...* Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo ton, - un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida”.³⁷⁶

Para Nietzsche, el pensamiento sobre la muerte conduce a estados de morbidez o los favorece. En este sentido, “el pensamiento de la vida les merezca la pena pensarlo aún cien veces más”³⁷⁷. Con todo, la muerte continúa siendo el grande tema. El pensamiento de la vida y del mediodía todavía no sustituyó la dramatización cristiana de la muerte. Aún se podría preguntar: ¿por qué el cristianismo ha conseguido infiltrarse en el alma humana y ahí construir residencia? Para Nietzsche el mal mayor no está todavía en la muerte

/ juicio, sino en el sentimiento de culpabilidad en que tal relación se fundamenta.

El hombre vive su historia como sufrimiento. Como se nota, la formación moral del hombre indica que este mundo debe ser negado y que todas las afirmaciones del instante, así como todas las alegrías terrenas, son efímeras en relación con la eternidad cristiana: el Reino de Dios — el gozo eterno, el placer inconmensurable. Encadenado por sí mismo, el hombre no puede dejar de encontrar la causa de su mal y de ofrecerle sentido. Tal es la lógica del hombre enfermo.

La aparición de las estructuras de culpabilidad demuestra, a los ojos del enfermo, su propia enfermedad. La culpa es la respuesta que el hombre intenta ofrecer a la cuestión del sufrimiento. De un lado, el sufrimiento aparece como suplicio y, de otro, compensa la falta. El sufrimiento cesa de ser una maldición contra la vida, para tornarse un medio al servicio de ella, según el ideal ascético. Con relación a tal reacción y de la concepción cristiana de salvación, Nietzsche va a investigar los motivos que llevan al hombre a negar el sufrimiento, procurando superarlo en la creación de un sufrimiento todavía mayor, que se caracteriza como sentimiento *de culpabilidad*.

Tal enfermedad encontrará la satisfacción de su desorden no al lado de los fuertes y de los creadores, sino al lado de los enfermos. Con relación a ello, se puede afirmar que el sufrimiento va a surgir como una contradicción entre el deseo y las condiciones humanas de la vida, o sea, de un lado los sueños y de otro la vida real. Los movimientos de la vida harán que el hombre procure una realidad fija y inmutable, que le permita resistir al tiempo y mismo dominarlo relativizando la muerte y acabando con la crueldad que domina la relación entre fuertes y débiles.

Según la tradición cristiana, Dios creó el hombre «libre», «feliz», «inocente» e «inmortal». Entretanto, la desobediencia de la primera pareja narrada en el libro del Génesis ha traído a la humanidad el sufrimiento, la infelicidad, la necesidad del trabajo para el sustento y la manutención de la vida. En la estera de esa reflexión teológica y bíblica, nuestra vida actual es falsa, sometida al pecado, luego, un suplicio. En esa concepción, tanto el

sufrimiento, como el trabajo, la lucha y la muerte serán considerados enemigos, objeciones contra la vida, algo contrario a la naturaleza, un medio de salvación y de purificación.

En el cristianismo, a los ojos de Nietzsche, encontrase una revuelta en contra de las condiciones fundamentales de la vida. La falta de sentido, que va ser interpretada y calmada por el ideal ascético, acarrea a la humanidad un sufrimiento aún mayor, sin embargo, el hombre se siente salvo y justificado. El hombre “quedaba así *salvado*, tenía un *sentido*, en adelante no era ya como una hoja al viento, como una pelota del absurdo, del «sin sentido», ahora podía *querer* algo”³⁷⁸, mismo que su querer tenga que ver con un odio contra el humano, el instinto, el animal, los sentidos, la felicidad, la belleza, el efímero.

La contradicción entre el ideal y lo real, que genera una revuelta contra las condiciones naturales de la vida, traduce la experiencia de una impotencia, de una enfermedad: el individuo se siente incapaz de querer lo que es, comprender lo que se pasó, «el fue», afirmar lo que viene, comprender la muerte, renunciar a sus verdades, caer en el rumbo de la noche³⁷⁹. Todo lo que es exterior al querer pasa a ser asumido como un límite, un obstáculo, una amenaza de destrucción, porque no revela un sentido y no ofrece una finalidad. Alguna cosa falta, algo envuelve al hombre, un vacío inmenso, incapaz de justificarse. Es preciso siempre querer, aunque impotente, la voluntad no puede dejar de querer, entonces, la voluntad se transforma en voluntad de nada o en voluntad de venganza — aquella que acusa a los fuertes de que sean fuertes, o aún, aquella que se vuelve contra sí misma, bajo el aspecto del resentimiento, engendrando la culpabilidad.

El cristianismo, para salvar el hombre de lo trágico de la existencia, preséntale las razones de su sufrimiento, razones para acusarse de la abstención de la felicidad y esperar la redención por el sufrimiento del inocente. La terapéutica cristiana llevó la humanidad al desarrollo de la angustia de la salvación eterna, a la depreciación del dinamismo de la vida y de la belleza. Nietzsche se pone contra el proceso cristiano de la formación del hombre, proponiendo una transvaloración de los valores. La crítica al cristianismo va más allá de la afirmación de un ateísmo trágico o la denuncia

de un desvío de la conciencia moral. Ella es la negación incondicional de toda posibilidad de creer en una salvación, de admitir que el sufrimiento, voluntario o no, de un inocente pueda tener un valor cualquier, y «*a fortiori*», aquello de un «*culpable*». Es la negación de la noción de pecado, en la medida en que esa noción deja entender que el hombre es responsable. La palabra de Nietzsche, la más terrible, no es el anuncio sobre la muerte de Dios, sino aquella que afirma que “el ateísmo y una especie de segunda inocencia se hallan ligados entre sí.”³⁸⁰. Véase, en los capítulos que se siguen, como el hombre responde a cuestión del sufrimiento mediante el desarrollo y reinterpretación de las estructuras de culpabilidad.

En cuanto religión ascética, el cristianismo aparece, en *La genealogía de la moral*, como una institución formadora del occidente. Pero, el que Nietzsche hace ver en su pesquisa genealógica es que hay una realidad que se encuentra abajo de las estructuras históricamente inauguradas a partir del cristianismo. Como tal, este *a priori* del cristianismo es la señal, en el vasto horizonte de la crítica nietzscheana, de que su crítica apunta para una realidad más amplia que el propio cristianismo. Véase la tercera disertación de *La genealogía de la moral* que tiene como título: «Los ideales ascéticos». Se sabe que tales ideales se encuentran tanto en el cristianismo cuanto en la ciencia, en la filosofía, en las artes y en el propio ateísmo moderno. El que alimenta el ideal ascético es el resentimiento que mantiene la necesidad de creer, la necesidad de encontrar un sentido que abarque la justificativa para el existir y, principalmente, para el sufrir en esta vida. Tal resentimiento engendra la estructura de culpabilidad radicada en la experiencia del cristianismo ascético. El ideal ascético sobrepasa el modelo sacerdotal, pero no hay modelo sacerdotal para fuera del ideal ascético. Nietzsche identifica en el sacerdote el educador de la conciencia moral del occidente. Tal reflexión no quiere inscribirse en el seno de tradiciones teológicas concretas, sino estar volcada para la identificación de un tipo formador de la conciencia moral del occidente. A los ojos de Nietzsche, la conciencia occidental, en su sentido espiritual y cultural y no en sentido geográfico y político, está aprisionada por fortificaciones que se solidificaran a lo largo de los siglos. El tipo sacerdotal se encuentra

interiorizado en las variantes de la sobrevaloración del trabajo, de la lógica del rebaño y en la búsqueda de un sentido para el problema del sufrimiento. En otras palabras, se podría todavía decir que la crítica nietzscheana al sacerdote dirigiese, del punto de vista genealógico, al discernimiento de una organización ascética presente en el mundo.

La expresión «sacerdote asceta» indica una plasticidad que permite encontrar este tipo en hombres aparentemente extraños a todo tipo de sacerdocio eclesiástico, sin embargo la crítica nietzscheana recaiga sobre el sacerdote cristiano como una gran metáfora de este modelo. El sacerdote es el personaje que actúa mismo fuera de la institución religiosa y se encarna en toda especie de mediadores, o mejor, en una especie de vida que se afirma a partir de una negación de este mundo. El sacerdote posee la consolación del sentido, es el apoyo para que la vida pueda ser vivida, a pesar de toda debilidad y falta de poder del creyente para querer la vida misma. Es sacerdote todo aquel que hace al débil tomar conciencia de su enfermedad transformándole en una víctima, identificándose con él y afirmando, a partir de esa identificación, un compromiso político, científico, gregario, en fin, un compromiso con la Justicia, el Bien y la Verdad. El sacerdote necesita de esa clase de miserables para introducir y mantener su interpretación de la realidad e implantar su dominación como dominación de los explorados – como se vio, el sacerdote cura, tornando el hombre más enfermo. Los sacerdotes siempre mandan, porque los esclavos creen dominar a través de su intermedio.

Como toda realidad, la ciencia, el arte, la política o el propio ateísmo, el cristianismo pudo ser transvalorado por el resentimiento. El propio filósofo faz, en su *Genealogía de la Moral*, una diferenciación entre religiones de la afirmación y de la negación cuando trata del judaísmo pre-sacerdotal y sacerdotal. Jesús se presentó más allá del modelo sacerdotal del judaísmo, informan los evangelios. Sin embargo, para el filósofo, el cristianismo fue verdaderamente fundado por Pablo y esto significó un cambio del mensaje originario. El único cristiano murió en la cruz – se afirma en el *Anticristo*, y su propósito tumbó ante las condiciones y los contenidos de un sin auténtico; tentativa frustrada por falta de una voluntad fuerte para llevar su tentativa su

termo. El cristianismo de Pablo no tiene nada que mirar con el de Jesús. Tal oposición hace sentido, cuando nos reportamos al sentido fundamental de la problemática nietzscheana en su análisis de la enfermedad humana. Encerrado en sí mismo, el hombre es concebido en Pablo, según Nietzsche, como un fin en sí mismo. El hombre es el culpable de la muerte del inocente. Tal es el sentido del sufrimiento. El sacerdote torna el hombre todavía más enfermo al criar esta respuesta al problema del sufrimiento. La excesiva preocupación con el pecado, tomada como realidad central, degrada la moral cristiana en una terapéutica de las pasiones, llevando el cristianismo a negar la propia vida. Sin embargo se puede encontrar en el cristianismo, una otra visión del pecado que nos hace pensar no en negación de la vida, pero en negación de una cierta condición de negación de la vida, o sea, como pura positividad con relación a la universalidad humana más que a la particularidad cristiana. Así se revela la posibilidad de un cristianismo afirmativo y creativo. El cristianismo precisa reafirmarse como religión de la creatividad libre y educar el hombre más allá de las estructuras de culpabilidad que le aprisionan. Siendo Así, estará siendo fiel al su autentico proyecto que puede ser identificado en Juan 10, 10 como religión de la «*vida para todos y vida en abundancia*», pero, actuando en las estructuras de este mundo.

Con todo, se sabe cuán difícil sería encontrarnos con un cristianismo en estado puro. Desde su origen, el cristianismo estuvo mezclado con el resentimiento de los esclavos y expoliados del *Imperium*. Desde la primera hora estuvo inmerso en el odio judaico y en el deseo de encontrar el sentido y la culpa por la muerte de Jesús, el que, según Nietzsche, revela una contradicción radical con relación al discurso del Nazareno. Recuérdese la afirmación trágica profesada por el filósofo. Sin embargo, ¿no asumió, el Nazareno la realidad trágica del humano? Tal experiencia no puede ser confundida como negación, pero como pura positividad y afirmación generosa de la vida. El problema reside en el facto de sus discípulos saliesen en busca del sentido para la muerte del inocente. La moral reactiva hizo con que el discurso de la cruz fose asimilado como el discurso del sufrimiento y de la culpa. El facto de la interpretación del pagamiento de la deuda ser entendido y

experimentado como más sentimiento de deuda, significó un error histórico lamentable. Históricamente, el cristianismo hizo la humanidad vivir bajo una moralidad reactiva más que activa y creativa. El cristianismo se dejó absorber por la moral identificándose con el comportamiento reglado del hombre y con el conformismo de la ley. La experiencia cristiana, pautada en la referencia a una verdad dada de una vez por todas, tuvo como consecuencia la limitación de la libertad en una exterioridad no-creadora. No obstante, si, de un lado, se puede hablar de una religión que no sea reactiva como el judaísmo presacerdotal, se puede, por su vez, afirmar un cristianismo con un singular poder positivo de transformación y renovación. A no ser así, el cristianismo puede asignar el veredicto de su muerte y de la muerte del propio Dios – en la medida en que no es una religión de la creatividad libre, educando al hombre más allá de la dependencia de la divinidad. Cabe, al cristianismo, enfrentar el desafío de no ofrecer un mundo de verdad y sentido plenamente acabados, sino comprometerse en crear un mundo que sea un mundo de libertades, abiertas a la afirmación de lo que es. El papel del cristianismo no sería estar encerrado en el propio hombre, sino abierto a la universalidad de todo lo que existe. En este contexto el anuncio de la muerte de Dios puede ser bastante esclarecedor. Fundamentalmente este anuncio será tratado como un gran acontecimiento liberador teniendo en la doctrina del eterno retorno su mayor expresión y en el Superhombre el modelo de libertad.

SECCIÓN II

EL GRAN ACONTECIMIENTO LIBERADOR:

LA TAREA Y LA META

Introducción:

La segunda sección de la tesis sólo tiene sentido como la destinación de lo que hasta ahora se ha desarrollado. Lo que se ha podido concluir, siguiendo el hilo conductor de *La genealogía de la moral*, es que el concepto de culpa está en la base de un ideal que ha servido para fundamentar el sentido de la vida bajo la estructuración moral y metafísica del mundo. Por ello la filosofía de Nietzsche, la que quiere ser una transvaloración de todos los valores habidos, tiene que empezar por romper con el ideal que ha mantenido la consideración sobre lo bueno y lo malo, lo verdadero, el mundo y la vida.

Si se tiene en consideración que el ideal ascético ha creado un mundo al que ha llamado verdadero desde el que juzga este mundo como falso, la filosofía de Nietzsche constituye una tarea y una meta en lo que significa el anuncio del crepúsculo de estos ídolos como condición para la creación de una nueva valoración. Organizada en dos partes, esta sección quiere apuntar, en un primer momento, para la liberación de la estructura de culpabilidad en el anuncio de la muerte de Dios. Sólo la afirmación del ateísmo radical, el de Nietzsche, es capaz de liberar a la filosofía y la ciencia para la verdadera tarea del cognoscente que está destinada a la creación y afirmación del mundo y del sí mismo, más allá de la mera conservación. Si se comprende estos aspectos de la primera parte, la segunda tiene que ser analizada como la presentación de la apuesta de Nietzsche por una doctrina que significa lo opuesto de todo ascetismo sacerdotal y transmundano. Lo que mienta la segunda parte de esta sección, mientras procura comprender el pensamiento de la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno es la redención de la culpa en la consideración de la vida desde lo que es propiamente su verdad.

Parte I – El horizonte abierto por la muerte de Dios.

No es posible comprender la tarea de la transvaloración de los valores habidos hasta el momento sin comprender el significado del anuncio de la muerte de Dios en la filosofía de Nietzsche³⁸¹. Este es el reto que en esta primera parte nos proponemos desarrollar. Siguiendo las huellas de la estructura de culpabilidad que sirve como el modo por el que el ascetismo ha sabido quitar el valor al mundo, comprendiéndole como intrínsecamente falso y a la existencia como un castigo, el anuncio de la muerte de Dios debe ser analizado desde la liberación de los ideales forjados por la vieja empresa sacerdotal y ascética.

Comprendido el Dios cristiano como fruto de las maniobras morales-teológico-metafísicas del ascetismo, según lo comprende Nietzsche, es forzoso identificar su caída como el crepúsculo de los ídolos de esta conjetura moral, religiosa y metafísica: el bien, la verdad, el ser, Dios. Con estas palabras sagradas la debilidad para comprender y vivir la verdad del mundo y de la vida ha creado el mundo verdadero desde el que se juzga la vida misma y se le quita todo valor.

Aunque el tiempo de la muerte de Dios sea la época más dura, la que exige el mayor sacrificio, se vive la aurora de nuevas creaciones. Si lográramos comprender este carácter liberador en la historia de la filosofía, más que en la teología, ya será posible la gran transformación. El Dios muerto de la filosofía (ídolo) es muy distinto de lo que una experiencia religiosa puede llegar a vivenciar. Este saber así el anuncio de la muerte de Dios puede incluso contribuir para liberar de los ídolos el propio discurso religioso, como quiso, para la filosofía (moral y metafísica) el ateo y «anticristiano» que fue Nietzsche.

Capítulo 1. El anuncio de la muerte del gran testigo.

1.1. El anuncio del loco.

El hombre loco. – No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!» – Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado?, dijo otro. ¿O se está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? – así gritaron y rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. «¿Dónde se ha ido Dios?», gritó. «¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos para desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? – ¡también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos – ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida!» – Entonces se [calló] el

hombre loco, mirando de nuevo a sus oyentes: también éstos callaron, mirándolo extrañados. Al fin él arrojó al suelo su linterna, así que se rompió en pedazos y se apagó. «Llego demasiado pronto», dijo luego. Este acontecimiento tremendo está todavía en camino – no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno requieren tiempo, la luz de los astros requiere tiempo, los actos requieren tiempo, aún después de cometidos, para ser vistos y oídos. Este acto para ellos está todavía más lejos de los astros más lejanos – *¡y sin embargo, han sido ellos quienes lo cometieron!*» – Se cuenta que ese mismo día el hombre loco penetró en varias iglesias y en ellas entonó su *réquiem aeternan deo*, y que cada vez que lo expulsaron y le pidieron cuentas se limitó a replicar: «¿qué entonces son aún estas iglesias sino las tumbas y monumentos fúnebres de Dios?»³⁸²

¿Anuncio de un ateísmo (*Atheismus*)? ¿Tiene, en realidad, algo que ver con la afirmación de un ateísmo? Y si lo tiene, ¿qué es este ateísmo? ¿Se refiere a una creencia que se debe abandonar? ¿O más bien se refiere a un modo de estar en el mundo? ¿Puede el ateísmo estar ligado a una especie de inocencia (*Unschuld*)? ¿En qué la creencia en Dios puede ser resultado de una culpa o vivida como culpa y en que medida el ateísmo puede ser la afirmación de una inocencia? ¿El ateísmo puede ser una liberación? ¿De que libera? ¿Para qué libera?

Ni toda inocencia es liberadora, ni siempre es sin culpa (*Schuld*). También la culpa puede ser una de sus consecuencias. Por ejemplo, cuando la creencia en Dios es fruto del temor necesita la culpa y el sentimiento de deuda para confirmar el gozo de la redención. ¿Redención de qué? Redención de la vida, del mundo, del sufrimiento. Inocencia como falta de conocimiento vivida como virtud, fue lo que con el desprecio del mundo se ha logrado crear el cristianismo³⁸³. Redimir la vida, el mundo y el sufrimiento desde la negación de esta vida, este mundo y el sufrimiento tomados como resultado de un castigo y una ilusión: el castigo por el pecado (culpa) que hace vivir como en un mundo de apariencias, así se ha creído la salvación. El ateísmo es una forma de segunda inocencia (*zweiten Unschuld*) en la medida en que *Unschuld* tiene que ver con la libertad. Libertad de la creencia en Dios como representación de la vida y del mundo más allá y libertad para crear vida,

mundo y libertad. Comprender el ateísmo como un vaciar el mar, un borrar el horizonte, un desatar las cadenas es tarea que no ha logrado el ateísmo hasta Nietzsche. Zarathustra ha llegado demasiado pronto. Romper con la vieja interpretación del mundo y de la libertad en Dios, eso es mucho más que romper con postulados teológicos. Es romper además y fundamentalmente con lo que ha sostenido hasta ahora este ideario. Una metafísica dualista y su psicología de la debilidad de la voluntad para afirmar la vida, el mundo y la libertad, afirmando incluso lo trágico del sufrimiento. Estas son las condiciones para un verdadero ateísmo. La vida como ausencia de Dios (*Gottlosigkeit*) hace descubrir la inocencia del mundo y de la libertad creadora del hombre, hace descubrir la vida en la vida, el mundo en el mundo, incluso lo divino en Dios. El descubrimiento del inmanente de la vida y del mundo y del trascendente de Dios. Es la ausencia del gran testigo el que abre ahora los sombríos horizontes de la salvación.

El anuncio de la muerte de Dios es un horizonte abierto a una nueva libertad. Sin embargo, lo curioso es que los incrédulos no estaban preparados para ello. Quizá, haya un ateísmo incompleto³⁸⁴ y, en Nietzsche, un ateísmo radical en el sentido de, en realidad, creativo-liberador. El ateísmo nietzscheano es mucho más que una sencilla manifestación de no-creencia en un Dios, es el anuncio de una tarea de liberación y por esto está vinculado a una segunda inocencia. Recuérdese que la hipótesis de Nietzsche para el origen de los dioses tiene su fundamento en el temor a los antepasados convertido en deuda.³⁸⁵ Ya lo hemos señalado en la sección anterior, tal que por ahora queda concluir que su ateísmo tiene que ver con la ruptura con relación a este modelo fundado en la culpa. Tal relación de culpabilidad como fundamento del origen de los «dioses» llegó, en la consideración del filósofo, a tener su máximo desarrollo en el cristianismo como religión de la culpa.

El sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en que en la tierra crecían y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios. El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado,

ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa. Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento *inverso*, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la conciencia humana de culpa (*Schuld*): más aún, no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su *causa prima*. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia* (*Unschuld*) se hallan ligados entre sí.³⁸⁶

Tres puntos importantes del texto que merecen nuestra atención: La relación entre el advenimiento del Dios cristiano con la manifestación del máximo sentimiento de culpa como primero aspecto. En segundo lugar, como contramovimiento, la afirmación de que la decadencia de la fe en este Dios conduce a una considerable disminución de la conciencia de culpa. Y por fin, la consideración perspicaz según la cual la victoria del ateísmo puede liberar a la humanidad del sentimiento de sentirse en deuda con su comienzo, con su causa primera. Hemos de tener en vista a estos tres aspectos en la más alta consideración pues bajo estas premisas hemos de desarrollar toda nuestra reflexión.

1.1.1. *Ateísmo incompleto y ateísmo radical.*

Estando entre nosotros, lo hemos asesinado. Todos somos sus asesinos. Su muerte es la liberación de una culpa. ¿Cuáles son las posibilidades de esta liberación? ¿Cómo quitar esta deuda de encima? Sólo una relación de mucha intimidad y cercanía puede ser capaz de hacernos comprender tal posibilidad de matar al viejo Dios y liberarnos de este testigo que inculpa. ¿Paseaba Dios también por el jardín del mundo y lo podríamos tocar? ¿Vivía entre nosotros, en nuestras ciudades y pueblos y lo encontrábamos también por la plaza del mercado? ¿Cómo vivía entre nosotros? ¿No se había precavido del peligro de esta proximidad con relación a sus posibles y potenciales asesinos? ¿Un

insensato? ¡Qué poco divino se nos parece también a nosotros! ¡Qué poca distancia! – se puede decir con Nietzsche. ¡Qué poco *misterium*! Ya no provoca temor ni fascinación. Puede incluso ser muerto a manos de hombres de la estirpe de los que están en el mercado. ¿Cómo pudo Dios caer en manos de «la gente»? ¿Este es el Dios del cristianismo o el fruto de la metafísica judio-cristiano-platónica?³⁸⁷ Se acercó Dios del mundo y de los hombres y con ello se quitó el velo que apartaba el más santo y el profano. Del misterio se le quitó el poder y encantamiento. El Todopoderoso vive entre los mortales. Por muy bellas que parezcan estas palabras es menester preguntarse por los riesgos que ello conlleva. Ya se lo ha dicho: ello culmina con la muerte de Dios. Aquella pseudo proximidad no divinizó el mundo, ni engrandeció al hombre, sino, ha servido a la profanación de Dios, su aniquilamiento. ¿Acercamiento de Dios o divinización del hombre? ¿Dios o Ídolo? –hemos de preguntarnos más adelante. ¿Quién habla en el anuncio de la muerte de Dios? ¿Teología o filosofía? ¿Qué es lo que mienta lo nombrado como Dios? ¡Ése Dios sin misterio, ese Dios tan humano, que puede de ser dicho en palabras humanas! ¿Qué es lo que está siendo representado en Dios? ¿Qué tipos de ateísmos puede haber? ¿Cuáles son los límites de un ateísmo religioso? ¿Cuál la necesidad de un ateísmo filosófico y científico?

Retomando al texto de GC, 125, hemos de señalar que en él ya podemos destacar la existencia de un ateísmo (*Atheismus*) incompleto. Aquellos increyentes reunidos en la plaza del mercado a los que se dirige en loco – nótese que el discurso no va encaminado a creyentes y no se trata de una apología del ateísmo– se burlan de Dios como de un payaso perdido, un niño miedoso que se ha emigrado, huido del mundo y de los hombres. Son increyentes, viven el ateísmo religioso incluso como una burla. Les hace gracia el creer en Dios. Sin embargo, ello no significa que estén preparados para el ateísmo radical. El ateísmo radical de Nietzsche nada tiene que ver con esta burla de una ilusión de la que sufrió o sufre todavía el hombre, es otrosí, una toma en consideración de las consecuencias que esta realidad puede tener en la nueva consideración del «mundo» y de la «libertad»³⁸⁸, una nueva consideración y estado de cosas en el tiempo en que «Dios ha muerto». En el

ateísmo incompleto de los increyentes con los cuales charla este loco en la plaza del mercado –este lugar del encuentro, de la reunión, espacio político (*ágora*) y cósmico (*axis mundi*)– es posible incluso seguir buscando a Dios. ¿Por qué en el ateísmo incompleto se puede seguir buscando a Dios? En nombre de Dios en el ateísmo incompleto se ha metamorfoseado en las formas modernas de la ciencia, del Estado, de la filosofía e incluso de las artes. Espectro del Dios cristiano, en todas estas formas hemos de encontrar a un fantasma bajo el deseo más ingente de una voluntad débil que busca un ideal más allá de todo lo real, un sentido más allá de toda consideración natural, una desvalorización del mundo y de la vida. Una voluntad de verdad, pero la verdad de los trasmundos, no la verdad del mundo tal cual es. Una voluntad que se ha revestido de las púrpuras de un discurso moralizante del mundo y de la vida, la voluntad de la nada. La historia de este modo de valorar es el nihilismo.

Ya está claro y justificado, el por qué el loco pudo estar gritando como quien hace una invitación a descubrir la posibilidad de una existencia oculta. Su modo de ponerse en escena revela el carácter de quien está dispuesto a hacer una minuciosa investigación. Él busca a Dios. ¿Es que puede seguir vivo? ¿Es que aún que se lo haya matado puede seguir como un fantasma, un muerto viviente, un espectro? ¿Se apercibe la muchedumbre incrédula que puede quedar algo de Dios entre su aparente indiferencia, silencio y burla? El muerto puede estar olvidado en su muerte. ¿Puede ser el ateísmo incompleto quizá y apenas un olvido de la forma religiosa de Dios y su metamorfosis en las formas secularizadas creadas por la voluntad de creer? Y para lo que duerme en el oculto se lo hay que despertar con un grito. Quizá se lo presentaría el viejo Dios a la búsqueda del insensato, qué sorpresa si así lo fuera, con un «aquí estoy». “–Yo vivo en la voluntad de certeza, en la voluntad de sobrepasamiento de todo natural, en la voluntad del pueblo, yo soy el Bien y la Verdad”. El espectro, sin embargo no puede revelar su verdadera esencia. Ante la búsqueda, no quiere el loco despertar a los dioses que duermen en el olvido de su estar muerto, sino a los hombres que duermen en su inconsecuente ateísmo. También el ateísmo puede mantener atado y no

ser, de por sí, un comportamiento libre. También el ateísmo pudo mantener el hombre encadenado, resentido y vengativo, pudo mantener la relación de culpabilidad en el hombre. Que ya no se crea en Dios y en todo lo que esto pueda significar, no quiere decir que estemos aptos para la gran aventura del conocimiento, y, fundamentalmente para la gran aventura de la libertad que es creación y también abertura a lo trágico del descubrimiento de nuevos horizontes.

1.1.2. Liberar al mundo.

El loco se encontraba en la plaza del mercado. La gran mayoría entre los oyentes que allí estaban reunidos era compuesta por incrédulos cuando se les apareció este hombre que gritaba sin cesar «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!». Podría ser Diógenes «¡Busco a un hombre!». Podría estar buscando en el hombre su necesidad de un Dios, su más oculta necesidad, la más interior voluntad de seguridad del animal carente de sentido. Pero qué desilusión cuando se nos anuncia que aquél a quien se busca ya no puede estar. «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto!». Que haya muerto, muchos de nosotros ya lo sabíamos (ateísmo incompleto), pero que *sigue muerto*, quizá sea lo novedoso y, para Nietzsche, lo más importante. Es que en esta olvidada expresión reside todo lo que importa. Todo lo que aparentemente se revestía de un carácter divino pierde su referencia. El mundo no es igual cuando Dios ya no es. Estamos entre los criminales de esta muerte, nos acusa el insensato: «¡Lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!». El loco nos ahorra la necesaria pregunta: «¿Cómo hemos hecho esto?» Y de ahí todo es pregunta, todo es duda, todo es incertidumbre y desafío. Recuperemos todo lo que nos inquiere el insensato, dejémonos alguna vez llevarnos por la insensatez.

Las tres primeras cuestiones que siguen de la gran indagación acerca de cómo se pudo matar a Dios apuntan para el gran significado de este

acontecimiento. El primer de estas cuestiones, «¿Cómo pudimos vaciar el mar?», se utiliza una metáfora que recuerda, entre otras cosas, al mar primordial que en las mitologías antiguas se identificaba con el lugar caótico donde todo tiene su origen. Esta metáfora en Nietzsche recuerda, sin embargo, el infinito³⁸⁹. La muerte de Dios equivaldría al vaciamiento del mar infinito. ¿Infinito? Por mucho que sea grande el mar fue vaciado. La aparente totalidad fue vaciada. ¿Cómo? ¡Pseudo infinito! La segunda cuestión es aquella que pregunta: «¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte?». Ya sería suficiente quedarnos con la expresión acerca del «borrar todo el horizonte», todo límite. Romper con este límite, el horizonte cercano, puesto hasta ahora como el límite del mundo es la tarea. Pero, esta cuestión está puesta de tal manera que invita a la búsqueda de un sujeto que tendría dispuesto las condiciones de tal acción. ¿Quién sería capaz de ofrecer las condiciones de ruptura de esta «jaula»³⁹⁰? Y, por fin, una tercera cuestión: «¿Qué hicimos para desatar esta Tierra de su Sol?». Con una muy bien elaborada utilización de dos importantes metáforas, no «Tierra» y «Sol», sino «esta Tierra» y «su Sol», se presenta a un peculiar modo de estar atado de esta Tierra a su Sol. Que Tierra y Sol puedan de por sí ser más que suficiente para identificar al mundo y su fuente de calor y vida, su Bien, no nos interesa, como además no vamos a meternos en la tarea de profundizar las metáforas del mar y del horizonte, aunque merecería la pena. En su interna relación, el mar, el horizonte y el Sol en relación con «esta» Tierra, nuestro mundo y su interpretación hasta entonces, forman un conjunto semántico que apunta para la idea de totalidad de un mundo que se libera: vaciar el falso infinito, borrar el horizonte impuesto, desatar el eje de esta tierra y su interpretación. ¿Contra que interpretación? Aquí estos cuatro elementos metafóricos aluden a una totalidad entendida como unidad que se rompe, se vacía y se puede borrar ya que no es la totalidad del mundo tal y cómo nos explicaba Navarro Cordón al demostrar sobre cómo el tema está tratado en Nietzsche.³⁹¹ ¿Cómo hemos podido secar el infinito, borrar los falsos límites y desatar el todo de su centro? ¿Cómo nos fue posible romper con este mundo aparentemente tan sólido, grandioso y verdadero? Sólo la gran libertad es capaz de tamaña

hazaña. Sólo un ser libre puede ofrecer la esponja que borra a estos cercanos horizontes. Al desatar esta tierra de su Sol se ha abierto la posibilidad de buscar otros centros, no más este suyo al que se estaba atada como quien por miedo y temor, por convencimiento o acomodación se ha adherido. La gran aventura de la libertad está por empezar cuando se plantea este escenario. Sin embargo, y otra vez recordamos al autor de “Nietzsche: de la libertad del mundo”, la tarea de la libertad no se hace en un camino de rosas. El futuro no está garantizado, al contrario, no es más que un futuro incierto. Por eso se pregunta de nuestra Tierra: «¿Hacia dónde va ella ahora?», «¿Adónde vamos?», «¿Alejándonos de todos los soles?», «¿No estamos cayendo continuamente?», «¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados?», «¿Existe todavía un arriba y abajo?». El destino de la tierra y de cada uno de nosotros es incierto. Falta el norte, el centro, falta quizá la propia Tierra: “Ay de ti, cuando te asalte la añoranza de la tierra firme, como si allí hubiera habido más *libertad* – pero no hay más «tierra!»”³⁹². Todas las determinaciones ahora son posibles de un nuevo sentido, el sentido de la Tierra, pero jamás como algo fijo. Sin embargo, el vivir en esta indeterminación que invita a nuevas creaciones no es experimentado sin el miedo al vacío y la nada. «¿No estamos vagando como a través de una nada infinita?», «¿No nos roza el soplo del vacío?», «¿No hace ahora más frío que antes?», «¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche?», «¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día?». El mundo no se quedó más bello por estar libre del viejo Dios. Está, al contrario, entregado a su realidad más desnudada, libre de todo más allá que se le fue añadido.

Junto a todo espanto con relación a un mundo que vino abajo y de novedosas transformaciones, cabe lugar para el remordimiento: “¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? – ¡también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos – ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué

juegos sagrados tendremos que inventar?”. El asesinato del Dios de la culpa, ni de todo es liberación de una culpa. Aquél Dios, cuya hipótesis surgió bajo la estructura de una deuda para con los antepasados, hipótesis que fue ya presentada en la primera sección y que tiene relación con el desarrollo de la conciencia de culpa y que fue al final transvalorada por el ideal ascético sacerdotal, aquel dios y no otro, fue aquí acuchillado.

¿En qué medida el Dios cuyo origen es el temor y la deuda puede ser igualmente el Dios cristiano? Antes de profundizar esta cuestión central en este razonamiento, terminemos el conjunto de cuestiones que nos propone el loco. Y las dos últimas, las que anteceden a la conclusión a la que llega este insensato son: “¿La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismo en dioses para aparecer dignos de él?”. En ello puede estar el motivo de una larga interpretación de la muerte de Dios como divinización del hombre. A nosotros nos parece, sin embargo, que en ello Nietzsche lo que hace es, sin más, un toque de atención para la grandiosidad de la tarea que se tiene por delante. A final, no se puede esperar del ateísmo riguroso o radical el crear nuevos dioses, sino que sea capaz de la gran tarea creativo-liberadora.

El loco desiste de su provocativa e inusitada búsqueda. No ha encontrado a nadie que esté preparado para el mayor de todos los acontecimientos. También Zaratustra se decepcionó en la plaza del mercado cuando anunciaba al superhombre, también vivió las angustias del convaleciente en la búsqueda de la verdad de todas las cosas y igualmente le ha desorientado la dificultad en encontrar al hombre superior. El loco y su mensaje llegan demasiado pronto. Él tiene conciencia de que este acontecimiento está en camino. Este acontecimiento no es para cualquiera. Para ello no están preparados ni siquiera los increyentes, mucho menos el último hombre, el símbolo de todos los lisiados, los de constitución débil, los esclavos, los que están dominados por un déficit de voluntad de poder, o sea, la falta de voluntad o la voluntad de la nada en cuanto el modo de hacer de la debilidad misma y la negación su poder. Para el gran acontecimiento se requiere tiempo. Llegar a tiempo. Mientras tanto, la última importante señal

de este aforismo está en el *réquiem aeternan deo* entonado en las iglesias, desde entonces nombradas tumbas y monumentos fúnebres de Dios.

Recuperemos a tiempo al agente del crimen más hediondo. No es una persona especial, un individuo, sino un «nosotros». El «nosotros» en el texto evoca una pluralidad perfectamente acorde en su tarea de matar a Dios. Aunque hable de la sangre en el cuchillo y de la necesidad de limpiarse las manos de esta culpa mortal, la muerte de Dios con toda grandilocuencia de sus consecuencias y la enormidad de su acontecer propio tiene todo, menos un tono violento. ¿Cómo se puede matar a Dios sin provocar un gran ruido? ¿Quién es capaz de hacerlo? ¿Qué es este «nosotros»? ¿Sería acaso una tradición? ¿Un peculiar modo de comprender y de relacionarse con el Dios o su interpretación? ¿Sería acaso nosotros los metafísicos, filósofos y científicos sus asesinos? Pero, no nos olvidemos que los cristianos también son metafísicos, en aquel sentido de que sea un platonismo popular. ¿Con nuestra moral matamos a Dios? ¿O con nuestra lógica? ¿O aún aquellos mismos que guardan las cenizas del viejo muerto? ¿La Iglesia sería capaz de estar entre aquellos asesinos? ¿En cuanto agrupación gregaria, no ha acogido al enfermizo deseo de la nada? ¿Es que Dios ha muerto en manos del nihilismo de nuestro tiempo? Y para el tiempo habido hasta ahora corresponde otro tiempo o más para comprender lo que ha pasado. Lo que importa es que sea lo que sea, hay que tener con claridad la identidad de este «nosotros» – sin embargo, no hay que buscarlo al modo de quien busca a un culpable, sino al modo de quien pretende comprender el alcance del más grande de todos los acontecimientos. Teniendo a todos y cada uno de estos que fueron mencionados entre las posibles identidades de este «nosotros» se podría decir que el nihilismo –el se fue construyendo a lo largo de la historia acontecida reúne en sí a todos los rasgos de una metafísica, una moral y una religión, por lo tanto, una tradición moral, metafísica y religiosa– responde como este «nosotros» que buscamos y que, sin embargo, *somos nosotros mismos*.

Para ello añadimos aquella afirmación de Nietzsche según la cuál Dios murió a causa de su amor por los hombres, a causa de su compasión, a su propia causa. ¿Estaba el viejo Dios cansado y se dejó matar? Si el nihilismo es

la desvalorización de los valores habidos hasta el momento, este doble sentido de verdugo y víctima no debe extrañar a nosotros. Murió el Dios a manos de un conjunto de factores bajo los que ya le era posible su ser Dios. Tan vacía quedó su presencia que en aquella plaza del mercado causaba estupor que alguien buscase a Dios. La no-diferenciación entre Dios-moral-mundo, su plena identificación con una determinada interpretación «moral» y «metafísica» del mundo, la habida como única, es lo que le hace desaparecer. En cuanto reproducimos este modo de pensar, sentir, evaluar, por lo tanto, interpretar, somos los asesinos de Dios aún que hubiéramos sido sus seguidores a lo largo de todo «camino».

Hemos de retomar, sin embargo, dos elementos distintos al principio que serán de fundamental importancia para el desarrollo de nuestra reflexión. En la pregunta por la identidad de ese Dios que ha muerto tenemos una doble identificación: es el Dios del cristianismo, y, es el Dios que nace del temor y de la deuda para con los antepasados. ¿Qué relación puede guardar entre sí cada aspecto de esta doble identificación? ¿En qué el Dios cristiano pudo ser vivido como el que asigna una culpa al igual que los ídolos del temor y del miedo? Teniendo en cuenta que el cristianismo en cuanto metáfora de un ideal más amplio –el ideal sacerdotal– hizo una interpretación de la mala conciencia cambiando su sentido y ofreciendo tal sentido como respuesta al problema del sufrimiento de la existencia, y, a partir de ello, conformando el mundo de tal forma que este ya no posea ningún valor, el Dios cristiano puede ser interpretado como el máximo peligro, el valor más peligroso para una filosofía de la libertad, de la afirmación del mundo y de la vida. Descubierta en su fragilidad este Dios fue acuchillado. Ha muerto y, fundamentalmente, sigue muerto. Hay muy poco de divino en él.

1.2. Una alegre liberación.

El anuncio de la muerte de Dios puede ser vivido en el resentimiento y pérdida de toda esperanza – como un nihilismo reactivo, o, sin embargo, en cuanto una alegre creación de nuevas posibilidades – como nihilismo activo. Hablando de su propia enfermedad, enseña Nietzsche este modo de portarse en la vida:

Incluso del abismo de la *gran sospecha*, uno vuelve renacido, con una nueva piel, más susceptible, más malicioso, con un gusto más exquisito para la alegría, con un paladar más fino para todas las cosas buenas, con sentidos más gozosos, con una segunda y más peligrosa inocencia en la alegría, más infantil al mismo tiempo que cien veces más refinado de lo que nunca antes se había sido.³⁹³

Si en el trato personal de sus propias liberaciones Nietzsche nos habla del modo según el que se puede vivir la alegría incluso en lo trágico, bajo las más profunda sospecha y desilusión, lo mismo lo hace cuando anuncia la postura que se espera en aquellos tiempos más sombríos, el tiempo posterior a la conciencia de la muerte de Dios.

Como está nuestra alegría. – El más grande de los acontecimientos recientes – que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado – empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. A los pocos, por lo menos, cuya mirada, cuya *suspiciosa* en la mirada, es lo suficientemente aguda y sutil para este espectáculo, les parece que se hubiera puesto algún sol, que alguna inveterada y profunda confianza se hubiera trocado en duda: nuestro viejo mundo se les aparecerá forzosamente cada día más vespertino, más receloso, más extraño, «más viejo». Pero se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de los muchos como para que pueda decirse que la noticia de ello ya ha *llegado*; y menos aún que muchos sepan *lo que* en efecto resultará de ello – y cuántas cosas, una vez socavada esa fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esa larga plenitud y sucesión de

demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecinda: ¿quién lo adivina hoy por hoy suficientemente para tener que ser el predicador y pregonero de esta pavorosa lógica de terror, el profeta de un ensombrecimiento y eclipse, tal como probablemente jamás lo ha presenciado la tierra?... Hasta nosotros, descifradores natos, de enigmas que esperamos, por así decirlo, en las montañas colocados entre el hoy y el mañana y encajonados en la contradicción entre el hoy y el mañana, nosotros, primogénitos y prematuros del siglo futuro, que en rigor *debiéramos* ya percibir las sombras que no tardarán en volver a Europa: ¿cómo se explica que hasta nosotros aguardemos su advenimiento sin interés por este ensombrecimiento, sobre todo sin preocupación ni temor por *nosotros* mismos? Será que nos hallamos todavía demasiado sujetos a *las* consecuencias inmediatas de este acontecimiento – y estas consecuencias inmediatas, sus consecuencias para *nosotros* no son, contrariamente a lo que pudiera acaso suponerse, en manera alguna tristes y ensombrecedoras, sino muy al contrario como una especie nueva, difícil de definir, de luz, de ventura, alivio, alegría, aliento, aurora... En efecto, los filósofos y «espíritus libres», al enterarnos de que «ha muerto el viejo Dios», nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación – por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el mar, *nuestro* mar, está abierto, tal vez no haya habido jamás *mar tan abierto*.³⁹⁴

Todas las terribles consecuencias del acontecimiento más grande están aquí confirmadas por Nietzsche, pero, lejos de que sean vivenciadas en su pura negatividad, el filósofo se relaciona con todas y cada una de ellas con la más nueva esperanza de libertad, con la alegría de una liberación. Pero antes, se debe destacar a otros elementos en anterioridad al anuncio de este especial modo de vivir el acontecimiento de la muerte de Dios.

El texto que se acaba de leer está en la abertura del Quinto libro de *La Gaya Ciencia* y fue escrito después de la larga experiencia del *Zaratustra*. Este quinto libro reúne un conjunto de aforismos que pueden revelar el modo según el cual se debe vivir en los nuevos tiempos bajo el título «*Nosotros, los intrépidos*». Otra vez nos encontramos ante un «nosotros», sin embargo, no

entre aquellos de la resentida muerte de Dios, tampoco nosotros los aún piadosos y creyentes, doctos o religiosos, sino ante los que no tienen ya miedo, ya no viven en el remordimiento de una deuda para con el Dios o culpa por el asesinato Dios, ni tampoco intentan hacer que el viejo Dios muerto sobreviva aún que sea espectralmente. “¿Quiénes somos? Si quisiéramos llamarnos, simplemente con una vieja expresión, ateos o incrédulos, o bien inmoralistas (...) somos estas tres cosas en una etapa demasiado tardía”³⁹⁵. Nosotros descifradores, primogénitos y prematuros del futuro, nosotros los liberados, o sea, nosotros los pocos cuya mirada es capaz de comprender el más grande de los acontecimientos, “pues los grandes problemas, suponiendo incluso que se dejen aprehender, no se dejan retener por las ranas y los débiles”³⁹⁶.

Quienes carecen de miedo, es decir, quienes son siempre e indudablemente terribles, no precisan de dignidades ni de ceremonias: llevan la sinceridad y la franqueza en sus palabras y gestos, en su buena reputación –y con bastante frecuencia en la mala–, como señal de la conciencia de su carácter terrible.³⁹⁷

Solamente unos pocos pueden vivir, no sin dificultad y lucha, la alegría de la libertad que representa el acontecimiento de la muerte de Dios que aparece explícitamente en este aforismo como “la creencia en el Dios cristiano [que] se ha desacreditado”. No hace falta recordar las muchas veces en que el texto nietzscheano menciona el carácter aristocrático del hombre libre. Lo aristocrático, el noble, el señor, el hombre superior son metáforas de este ser libre – cuya máxima expresión es, sin duda, el superhombre. Estos pocos serán los que con mirada aguda y sutil entenderán al espectáculo de la transvaloración del mundo y de la moral: una inveterada y profunda confianza puesta ahora como duda – nuestro viejo mundo y nuestra moral.

Nos hemos templado y endurecido en la comprobación de que las cosas del mundo no marchan en absoluto divinamente, ni siquiera en la forma racional, compasiva o justa, según la medida humana: sabemos que el mundo en que vivimos no es ni divino ni moral ni «humano» –

demasiado tiempo lo hemos interpretado de una manera falsa y falaz, mas según el deseo y voluntad de nuestra veneración, vale decir, de acuerdo con una *necesidad*. ¡Pues el hombre es un animal que venera! Pero, también es un animal desconfiado: y la conclusión más segura a que ha llegado, al fin, nuestra desconfianza es que el mundo *no* vale tanto como habíamos creído. (...) Nos cuidamos mucho de decir que vale *menos*: ahora nos parece incluso ridículo, que un hombre pretenda inventar valores que tengan que *superar* el valor del mundo real.³⁹⁸

Tal es en resumen el gran acontecimiento que se avecinda: “esa larga plenitud y sucesión de demolición, destrucción, hundimiento y cambio”. Sin embargo muchos son los que no pueden ver ni vivir este cambio, y a causa de ello, quizá insista el filósofo en la afirmación de que Dios sigue muerto, una afirmación casi más importante que el propio anuncio de la muerte de Dios que ya no aporta nada de nuevo para una sociedad que ya se considera atea – recuérdese que el anuncio del loco se hizo a los ya increyentes.

En “*En cuanto también nosotros somos aún piadosos*” se pone en evidencia a la fe que descansa en la ciencia como un espectro del viejo y muerto Dios. Para ellos “nada es tan necesario como la verdad y en comparación con ella todo lo demás tiene tan sólo un valor secundario.”³⁹⁹ Se debe observar la medida en que en la ciencia moderna se sacrifica la pluralidad de las convicciones a una otra imperiosa e incondicional. Y el mismo aforismo sigue diciendo que la fe en la ciencia tiene su origen en la voluntad en la verdad a toda costa. La voluntad de verdad en cuanto voluntad de muerte ensancha la cuestión del problema de la moralidad de la vida, de la Naturaleza y de la historia, no cabiendo duda, dice Nietzsche, que “el veraz, en ese sentido audaz y último, que presupone la fe en la ciencia *afirma con eso un mundo diferente* al de la vida, la naturaleza y la historia”. La fe en este Dios muerto, la fe de los que no saben que Dios sigue muerto es la fe metafísica sobre la que descansa la ciencia. La desmoralización del mundo es el gran reto que todavía no llegó a derribarse y es lo que de verdad se anuncia con terror, ensombrecimiento y eclipse jamás presenciados en la tierra.

Como hemos visto a lo largo de toda la primera parte, tomando como hilo conductor a *La genealogía de la moral*, la historia de la moralización del

mundo culmina con la interpretación cristiana de la culpa. Es lógico y se nos parece imperativo comprender que el camino natural para la desmoralización del mundo empiece, como lo hace Nietzsche, por la afirmación de que tal interpretación del mundo no tiene ningún valor. Y para los que lo comprendieran de modo incompleto, los científicos, los filósofos, los románticos, en una palabra, los «metafísicos» en la medida que son fruto del propio «cristiano». Para los que piensan poder todavía encontrar a Dios en estos discursos sustitutos de la “más inveterada mentira”⁴⁰⁰, Nietzsche tiene la palabra más dura.

El platonismo es ya cristiano y el cristianismo un platonismo para las masas. La ciencia y su fundamento metafísico es fruto de la unión de estos dos elementos bajo los mismos principios de una voluntad de verdad que es nada más que el modo de valorar y de desear el estar firme y seguro de la debilidad. La debilidad es con anterioridad al platonismo, al cristianismo y a la ciencia moderna (metafísica) el fundamento de la vieja transvaloración, aquella ocurrida en tiempos en que los hombres tuvieron de interiorizar sus más creativos y expansivos sentimientos conformadores de mundo y tuvieron de dedicarse a construir un alma interior.⁴⁰¹ Y para lo más interior tuvieron de crearse un fundamento incuestionable, un Dios que habla desde la interioridad de la misma debilidad y la justifica siendo Él mismo marcado por las mismas afectaciones sentimentales, un dios de la compasión. Fue la debilidad lo que hizo el cambio en la historia de la culpa desviando el camino hacia el hombre soberano. En este cambio de dirección la debilidad se apoderó de todas las formas de organización y interpretación de la vida. En todo depositó el germen de la culpa y de la sospecha. Para ella, todo lo grande es equívoco y todo lo fuerte tiene que rebajarse. Así incluso estuvo actuando entre los griegos en su filosofía, entre los cristianos bajo el signo de Pablo y por fin entre nosotros los modernos los que vivimos bajo los muchos signos de una «nueva fe».

La fe es más deseada y más urgentemente necesitada allí donde falta la voluntad: pues la voluntad, en cuanto afecto del mando, es el rasgo decisivo de la soberanía y

fuerza. (...) De lo cual podría quizás deducir que las dos religiones mundiales, el budismo y el cristianismo, debieron su desarrollo, en particular su repentina propagación a una tremenda *enfermedad de la voluntad*.⁴⁰²

Por lo tanto, comprender la amplitud del acontecimiento más grande es precisamente el derrumbe de las más gigantescas obras ya existidas: la obra de la debilidad que no ha podido quererse a sí, ni mucho menos querer al mundo, imposibilitada de afirmar lo que es. Una voluntad que inculpa a todo lo que es fuerte de su fuerza (primera sección), que toma la vida como castigo y algo a ser expiado. El fanatismo es la marca de la debilidad, la necesidad de estar cerrado en un punto de vista, una verdad única desde la que pueda el creyente orientarse en la vida. Esta voluntad se ha revestido a lo largo de la historia con los nombres más bellos y insospechados. Su modo de actuar se constituye fundamentalmente por una interpretación moral-metafísica del mundo. La liberación de esta debilidad que en todo es venganza, busca de un sentido más allá de la vida misma, busca de un responsable (un Dios, el Estado, el Hombre, un Otro, una Culpa), corresponde al anuncio de que Dios sigue muerto ya que no se ha tenido oídos para el anuncio de la muerte de Dios. Liberarse del sometimiento en aquél espíritu que “ejercitado en andar en frágiles cuerdas y posibilidades y en bailar hasta en el borde de los abismos, deseche toda creencia, todo anhelo de certeza”⁴⁰³. En toda interpretación que ve en la muerte de Dios, la muerte de la metafísica, del cristianismo o del platonismo, sólo podríamos contestar la falta de suspicacia, no suficientemente aguda y sutil para el mayor de todos los espectáculos. Es algo en la metafísica, en el cristianismo y en el platonismo lo que hace menester y necesaria la muerte de Dios. Es la menester y necesaria liberación de la culpa impuesta por la debilidad – la enfermiza voluntad de la nada, que se expresa en una voluntad de verdad que niega el mundo y su carácter inocente, niega el hombre y su irresponsabilidad radical. Tal liberación tiene los rasgos de una nova aurora rasgando los horizontes dorados del mar⁴⁰⁴.

1.3. Dios como el gran testigo.

El hombre de la culpa en todo lo que vive, toca y experimenta lo hace de manera resentida al modo de los que siempre buscan cumplir la venganza y la negación. En uno de los caminos de Zaratustra, cuando el profeta estaba en busca del hombre superior y sólo encontraba extraños interlocutores, en medio a un paisaje sombrío de peñascos negros, un lugar sin vida, un reino de muerte en el que no había “ni una brizna de hierba, ni un árbol, ni el canto de un pájaro” se encontró con “algo que tenía una figura como de hombre, pero que apenas lo parecía, algo inexpresable”⁴⁰⁵. De este «algo» surgió “una voz humana”, unas “palabras de hombre”. En este escenario⁴⁰⁶ de muerte, un valle llamado “Muerte de Serpiente”, el corazón de Zaratustra estaba inmerso en un negro recuerdo de su pasado por le parecer a él haber estado ya alguna vez en aquél lugar. Su alma estaba pesada cuando se produjo tal encuentro. Aquella voz humana presentó a Zaratustra su enigma: “¿Cuál es *la venganza que se toma del testigo?*” Y le invitó a él que volviese atrás – actitud típica del hombre del resentimiento. Y por un momento Zaratustra fue tomado por la compasión, pero por apenas un momento y luego reconoció a aquel inexpresable: “¡*tú eres el asesino de Dios! Déjame irme.*” Si ya lo sabemos que los asesinos de Dios se dice en plural, “nosotros lo hemos matado”, este «algo», «lo inexpresable» no puede ser más que el que yace en todo y cada asesino de Dios, es el espíritu de una tradición, el alma fatigada de una humanidad cansada que ya no quiere nada más, ni espera nada más que la muerte.

Zaratustra le adivina el enigma del inexpresable: “No *soportabas* a Aquel que *te* veía, – que te veía siempre y de parte a parte, ¡tú el más feo⁴⁰⁷ de los hombres! ¡Te vengaste de ese testigo!” Y, sin embargo, el más feo reconoce que se le había descubierto, si él, el más feo no podía soportar la visión del gran testigo. Pero su acto no le hace más ligero los sentimientos que persiguen a quien es un asesino. Este inexpresable quiere ser honrado en su fealdad y por eso huía de la compasión de Dios, huía de su amor. Esta

compasión es para los sentimientos de aquél hombre lo más pesado, lo que a él le perseguía. Quiso matar a la compasión, un sentimiento que conocía muy bien, porque seguía «el camino»⁴⁰⁸. En su evaluación ese camino es tenido como malo: “Por donde *yo* he pasado, allí el camino es malo”. Y después de discursar largamente sobre la compasión concluye:

Pero Él – tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían *todo*, – veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, superindiscreto, super-compasivo, tenía que morir. *Me* veía siempre: de tal testigo quise vengarme – o dejar de vivir. El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva.

Aún que el matiz de la muerte de Dios parezca distinto, sin embargo, no lo es. En todo lo que desde el principio de este capítulo estamos intentando proponer tiene relación con los principales aspectos de este acontecimiento. En cuatro aspectos destacaríamos: 1) La muerte de Dios anunciada por el loco a los incrédulos pero que, sin embargo, no eran conscientes de la gravedad y amplitud de este hecho, nos hace reconocer la existencia de un ateísmo incompleto y resentido y un otro que invita más radicalmente a una liberación. 2) Este ateísmo incompleto se revela fundamentalmente en el discurso propio de aquellos que sustituyen a Dios por una nueva fe. En el fondo se trata del mismo sentimiento que se dirigía hacia Dios: una voluntad de creer incondicionada – a la que identificamos como la voluntad de debilidad propia del hombre del resentimiento que vive su vida en este mundo como culpa, pecado y negación. Esta voluntad se puede metamorfosear en Dios, Bien, Verdad, Razón, Sujeto, Conciencia, etc. El anuncio de la muerte de Dios pasa a ser experimentado como algo mucho más terrorífico, sin embargo, no deja de significar la mayor liberación ya imaginada. ¿Alguna vez se experimentará esta libertad? En el Dios cristiano Nietzsche ha podido reunir el más amplio espectro de debilidades ya que el cristianismo fue la última y acabada interpretación de la historia moral del occidente, la que profundizó el

sentimiento enfermizo de una desvalorización del mundo y de la vida como forma de sublimar la incapacidad de los lisiados interpretando el mundo como falso, la vida como algo sin sentido y la existencia como castigo. Fue la última transvaloración de la culpa que ya no tiene ninguna posibilidad de ser, bajo estas condiciones, un elemento propiciador de una voluntad creativa y afirmativa. Aún que el cristianismo ya no tuviese credibilidad su obra ya se había cumplido en la transformación de su ideal y su modo de valorar. El cristianismo se ha transformado en la metáfora para expresar la misma voluntad de negación del mundo en la nueva fe. 3) Sin embargo, ya se lo adivinaría, incluso estos animales enfermizos por la culpa no podrían soportar el peso de un Dios que incluso en lo más íntimo les está vigilando. Creado por esta voluntad débil contra los ideales superiores, este Dios de los débiles era, sin embargo, incluso demasiado fuerte para su debilidad. Aún que fuera un partidario, aún que fuera su Dios y con los pequeños estuviese en el mismo camino, siendo el mismo el camino, la verdad y la vida, aunque fuera un Dios creado a medida de la voluntad de venganza y también de protección de estos pequeños, un dios de amor y compasión, significaba el máximo peligro también para estas flacas almas. 4) Pero, todavía queda el derrumbe de esta última metamorfosis de Dios. Comprender el alcance del mayor acontecimiento será celebrar como liberación la vaciedad de todos los ídolos que sustituyeron al gran ídolo en lo que se había ya transformado el viejo Dios. Para ello, la actitud más plausible que se puede seguir es la de una transvaloración de todos los valores.

Dios ha muerto y sigue muerto. Los que lo han matado son muchos. Muchos son los factores implicados en ello aunque tal pluralidad pueda ser expresa en esta fórmula: creado por la debilidad, muere a causa y en manos de la debilidad. Esta debilidad negadora del mundo es la misma que se encuentra en el platonismo, en el cristianismo o en la ciencia. El que uno haya dicho que este Dios sea el Dios de la metafísica, no lo hace en nombre de Nietzsche. La tradición a la que el filósofo identifica como la que reúne todos estos momentos da historia de los valores, de la moral e incluso la metafísica es el cristianismo. Por lo tanto, es el dios de los cristianos el que se ha

desacreditado. Él es la máxima representación de un modo de valorar que incluso se hace presente en cierta posición metafísica. Es su muerte la que puede significar la mayor liberación de toda desvalorización de este mundo como un lugar sin sentido y la vida o la existencia como pecado y castigo – en conformidad con el último capítulo de la historia de la moral, aquella que instituyó las bases para todo evaluar y obrar futuros teniendo al mundo y la moral bajo sus presupuestos. Y siendo el Dios cristiano el que haya muerto, tenemos entonces como que una segunda inocencia. Ya no hay más ninguna deuda porque el creador ha muerto, el viejo y poderoso testigo, el que estaba presente en todos los recónditos caminos y se hacía presente incluso en los pensamientos más íntimos, una mirada que penetraba la totalidad de un mundo sin sentido desde su mundo verdadero. Sin embargo, este fruto de la debilidad ¿es Dios o un ídolo? Con relación a ello sólo añadiremos las palabras del propio Nietzsche:

Lo que *nos* separa no es el hecho de que ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza reencontremos nosotros un Dios, – sino el que aquello que ha sido venerado como Dios nosotros lo sentimos no como algo «divino», sino como algo digno de lástima, absurdo, nocivo no sólo como un error, sino como un *crimen contra la vida...*⁴⁰⁹

Capítulo 2 – ¿Qué es el Dios muerto? La muerte del ídolo.

2.1. ¿Dios o Ídolo?

2.1.1 *Los ídolos son creaciones humanas.*

El relato de *La genealogía de la moral* acerca de cómo se cree Nietzsche que han surgido los dioses desde la perspectiva de una deuda sentida para con los antepasados en el seno de la comunidad de origen nos abre la cuestión de que esto a lo que se nombra en el texto como Dios en cuanto divinización de los antepasados no sea el Dios mismo, sino la creación de ídolos. ¿Cómo puede el hombre crear a Dios? Si recurrimos otra vez al aforismo 47 del *Anticristo* notaremos la sutil distinción entre lo que pueda ser Dios y lo que se ha venerado como tal. Si nos mantenemos en el lenguaje religioso, debemos destacar que la veneración es la actitud del creyente ante una manifestación de lo sagrado, pero no ante Dios. Los muchos relatos que se podría citar de las experiencias religiosas y textos sagrados apuntan para el cuidado en mirar hacia lo santo, si no una prohibición clara en hacerlo bajo el precio de pagar con la propia vida. Así que estamos ante la posible conclusión de que aquello que ha sido venerado hasta ahora como Dios fue, desde antiguo, en cuanto creación humana, nada más que un ídolo. En este sentido, la filosofía de la religión en Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Nietzsche a lo que se podría añadir a Sigmund Freud, haciendo referencia con estos filósofos a los llamados «filósofos de la sospecha»⁴¹⁰, debería ser reconocida como el discurso de los que sacaron la máscara del falso sagrado en la medida que señalan para el carácter vacío de lo que tomamos como divino. Sin embargo nada se puede comparar con el martillo de Nietzsche aunque su ateísmo puede significar

incluso la liberación de lo sagrado en relación a las falsificaciones operadas por la moral – aquí moral en el sentido de la inversión de la voluntad débil. El discurso acerca de la muerte de Dios puede ser comprendido, en cuanto crepúsculo de los viejos ídolos, como el anuncio de una época de liberación. “En todos los demás lugares que el espíritu trabaja hoy con rigor, con energía y sin falsedades, se abstiene ahora en todos ellos por completo del ideal –la expresión popular de esa abstinencia es «ateísmo»: *descontada su voluntad de verdad.*”⁴¹¹ La verdadera liberación –en el tiempo en que se rompe con la máscara de Dios en la que se venera la verdad misma como ídolo y ello a su vez como fruto de una voluntad de verdad nacida de la voluntad de debilidad (moral) que mantiene al hombre y su interpretación del mundo, su desvalorización del mundo y de sí mismo,– significa la ruptura con lo que ata más profundamente el hombre en esta moralización de la verdad que es la estructura de culpabilidad.

El hacer confluir – o en el ejercicio de lectura comparativa del libro V de la *Gaya ciencia* con el prólogo de 1886 de *Aurora* por no citar a esta misma obra en su totalidad y *Crepúsculo de los ídolos* bajo los criterios de la investigación ejercida en *La genealogía de la moral* nos conduce a la comprensión quizá de esta centralidad para el problema de la culpabilidad en la problemática de la filosofía de Nietzsche. En el tiempo en que ya no se vive bajo los auspicios de un Dios, el tiempo en que los ídolos fueron ya descubiertos en su vaciedad, se desvela la verdad como lo auténticamente venerado en el fondo de esta nada. La busca de la verdad como busca de seguridad por parte de los que anhelan un sentido firme para el sin sentido de la existencia se hace descubrir incluso entre los fabricantes de nuevos ídolos. El anhelo de seguridad-verdad, ya tempranamente vislumbrado por el filósofo en el importante opúsculo *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, fue identificado como moralización de la verdad, o sea, como fruto de una voluntad que en no poder afirmar lo que es – la Verdad del mundo – crea los trasmundos y en él todos los ideales desde los cuales este mundo es tenido como apariencia y carencia de dignidad, valor y verdad. Esta voluntad tiene una historia que es la historia misma de la formación del animal hombre

desarrollada por la *Genealogía*. En ella se desvela el importante concepto de culpa en sus etapas jurídica (responsabilidad-promesa), psicológica (responsabilidad-deuda) y religiosa (pecado). Exceptuando el más original concepto de culpa en el que la responsabilidad se quiere formar un animal regular y calculable sin ninguna sombra de resentimiento o mala conciencia aunque de forma violenta, la interiorización de la culpa (que por su vez tiene también su aspecto positivo pudiendo engendrar como un embarazo un animal más refinado y sutil) cuando tomada por el resentimiento hacia la voluntad fuerte, sea en inculpación del otro o de sí mismo, empieza todo el proceso de desvalorización del mundo y de moralización de él desde la voluntad débil o, lo que es lo mismo, en palabras de Nietzsche, la revolución de los esclavos en la moral. Este modo de valorar es lo que ha habido hasta el momento, concluye el filósofo. Transvalorar es la tarea de ruptura con los ídolos creados por esta moral. Esta tarea se desarrolla en el campo del cristianismo que, para Nietzsche, ofreció el acabamiento y última interpretación al viejo sentimiento de culpabilidad. Cristianismo es el nombre para la acabada voluntad de negación que pudo encontrar o crear allí su morada. En el cristianismo pudo encontrar su justificación la enfermedad y el odio por la vida de la voluntad débil. Este gusano que ya había se apropiado de la moral aristocrática, ¿cómo no habría de tomar incluso aquel nuevo camino? Así el nombre que habla el cristianismo dice en Nietzsche la totalidad de una la última y acabada forma de negación, no un peculiar, sino el modo en que se vive el mundo y la vida como culpa y negación. Culpa en relación al ídolo (la verdad de los buenos divinizada) y negación desde este vacío ideal regulador.

Pero, ¿qué es el ídolo? El tema da que pensar y pertenece en primer lugar al plano religioso⁴¹². El problema de la idolatría tiene que ver con la fidelidad irrestricta a *Yahveh*. En el Antiguo Testamento, por citar desde la versión cristiana del problema y libro originariamente judaico, y, en el Nuevo Testamento, son abundantes las referencias a este verdadero y cotidiano problema para la conciencia religiosa judía y cristiana. Aún que exista una explícita prohibición a la idolatría (Ex. 20, 3-6; Dt. 5, 7-10), el problema se mantiene siempre a la puerta. El peligro de la idolatría está siempre presente.

Tanto para los hebreos como para los cristianos el ídolo tiene el carácter de obra creada por los hombres, falsos dioses, imágenes vacías, representaciones de la debilidad, además de comúnmente estar relacionado a las divinidades paganas. En contraposición al ídolo está el Dios verdadero. Todo esto nos parece muy esclarecedor y no estamos seguros de que todo esto no sería muy presente en la formación y mentalidad luterana de Nietzsche. La conciencia de la falsificación del Dios verdadero es muy a menudo un tema de la predicación evangelista, quizá más que en el cristianismo romano. De todas formas, sin entrar ni salir de estas cuestiones religiosas, lo que nos importa es que los cristianos tradujeron el vocablo hebreo *gillûlîm* y *pesîlîm* por *eidôlon* que quiere decir «imagen», «representación» y lo dieron el tratamiento de algo sin sustancia. No obstante, el vocablo *eidôlon*, en griego, claro está, no es una invención cristiana y se deja utilizar por esta lengua para expresar el dar forma, el modelar, el especificar.

Sin embargo, lo que importa, es que con la palabra que nombra el cristianismo, Nietzsche incorpora la crítica a toda forma con la que el pensamiento y la acción de la voluntad débil se ha organizado en occidente. Desde los griegos hasta la ciencia moderna esta voluntad de negación tiene en el cristianismo, en palabras de Nietzsche, la fuerza de una gran metáfora sintetizadora. Así que el dios cristiano puede parecer, en cuanto prolongación del culto sacerdotal judaico y su voluntad de negación del mundo, como la expresión del Dios / Ídolo que debe ser superado. O, a lo mejor, ya fue superado, una vez que el anuncio de la muerte de Dios se hizo como algo ya acontecido. La crítica, por lo tanto, de Nietzsche, al cristianismo sintetizada en el anuncio de la muerte de Dios puede ser conducida en relación al cristianismo históricamente acontecido en la misma medida que a sus formas secularizadas en la filosofía (anterior o posterior a los elementos que inauguraran este hecho religioso), sea el platonismo, el criticismo, idealismo o científicismo. Además, el diálogo crítico que Nietzsche establece con el cristianismo se da tanto en relación con los teólogos de dicha tradición y con algunos de sus textos fundamentales como con los filósofos que representan lo que estamos nombrando como el cristianismo en su forma secularizada en

las fórmulas ya citadas. Hay que recordar que son considerados cristianos tanto Platón, como Kant, Hegel, Strauss, la moral de Schopenhauer y la música de Wagner, por citar los nombres más destacados. En qué estos señores pueden responder por la totalidad de una tradición está por investigar y no nos ocuparemos en el límite de esta investigación sobre referido tema. La tesis de Paul Valadier sobre la crítica de Nietzsche al cristianismo, sin embargo aporta muchos elementos a este debate. En ambas formas, religiosa o filosófica, considerando las aclaraciones de Granier, Heidegger o Valadier, el ataque nietzscheano va dirigido sin embargo a lo que está en la base de este modo de valorar, no lo olvidemos, la voluntad reactiva que ha cambiado la dirección de la formación del animal hombre como animal soberano y libre cuya responsabilidad apenas se revela en el acto libre y creador (gran-responsabilidad).

No se hace necesario discutir que la obra de Nietzsche que más puede aportar a esta reflexión es aquella que nació de la ociosidad de un psicólogo, por hacer referencia a la perspectiva de su autor. Así se nos presenta el filósofo a su obra *“Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo”*:

1. Este escrito, que no llega siquiera a las ciento cincuenta páginas, de tono alegre y fatal, un demonio que ríe, – obra de tan pocos días que vacilo en decir su número, es la excepción en absoluto entre libros: no hay nada más sustancioso, más independiente, más demoledor, – más malvado. Si alguien quiere formarse brevemente una idea de cómo, antes de mí, todo se hallaba cabeza abajo, empiece por este escrito. Lo que en el título se denomina ídolo es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad. Crepúsculo de los ídolos, dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final. 2. No existe ninguna realidad, ninguna «idealidad» que no sea tocada en este escrito (- tocada: ¡qué eufemismo tan circunspecto!...). No sólo los ídolos eternos, también los más recientes, en consecuencia los más seniles. Las «ideas modernas», por ejemplo. Un gran viento sopla entre los árboles y por todas partes caen al suelo frutos - verdades. Hay en ello el derroche propio de un otoño demasiado rico: se tropieza con verdades, incluso se aplasta alguna de ellas con los pies, – hay demasiadas... Pero lo que se acaba por coger en las manos no es ya nada problemático, son decisiones. Yo soy el primero en tener en mis manos el metro para medir «verdades», yo

soy el primero que puedo decidir. Como si en mí hubiese surgido una segunda conciencia, como si en mí «la voluntad» hubiera encendido una luz sobre la pendiente por la que hasta ahora se descendía... La pendiente, se la llamaba el camino hacia la «verdad». Ha acabado todo «impulso oscuro», precisamente el hombre bueno era el que menos conciencia tenía del camino recto. Y con toda seriedad, nadie conocía antes de mí el camino recto, el camino hacia arriba: sólo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura – yo soy su alegre mensajero... Cabalmente por ello soy también un destino.– 3. Inmediatamente después de acabar la mencionada obra, y sin perder un solo día, acometí la ingente tarea de la transvaloración, con un soberano sentimiento de orgullo a que nada se equipara, cierto en todo momento de mi inmortalidad y grabando signo tras signo en tablas de bronce, con la seguridad propia de un destino.⁴¹³

Sencillamente, y esto no significa que no se perciba lo problemático de la cuestión, nos dice el filósofo que ídolo es lo que hasta ahora fue llamado verdad. Con la conciencia de que hasta el momento todo el mundo estuvo puesto cabeza abajo, encuentra su obra la tarea más independiente y demoledora, para el que se hace necesario el martillo – instrumento de la transvaloración de todos los valores que empieza por el romper con los ídolos del pasado. La tarea demoledora no equivale a un aniquilamiento que genera la nada, sino que es, al revés, lo más sustancioso en la conciencia de que la vieja verdad se acerca a su final. Todo está tocado por la obra, desde los ídolos eternos hasta los nuevos ídolos, o sea, las ideas modernas.

El que tiene el metro para medir verdades está apto para decidir y para romper con la vieja conciencia del hombre bueno, o sea, con la vieja estructura de culpabilidad y negación del mundo e instaurar la verdad sobre ello. Quizá sea esta la decisión más importante. Por eso habla de una segunda conciencia⁴¹⁴. En todo ello no cabe duda que la tarea del martillo está íntimamente relacionada al acontecimiento más grande ya acontecido, la muerte del viejo Dios – el símbolo del ídolo más grande hasta entonces edificado en honor de los valores de una voluntad de negación. Sin embargo, el derrumbe de los ídolos es todavía un medio, pues lo fundamental es la futura obra de la transvaloración. Una obra aquí puede querer decir un libro,

pero también una tarea. En ello lo que vemos es la urgente tarea de liberación de los viejos ídolos hasta entonces comprendidos como las verdades eternas, Dios como verdad. La vaciedad de los ídolos en Nietzsche está puesta al desnudo completo frente a la urgente tarea liberadora y creadora de nuevos valores. Con la vaciedad de los ídolos se demuestra lo sin sentido del estar atado a una culpa-pecado.

2.1.2 Los ídolos piden el sacrificio de la vida.

No debemos perder de vista aquel horizonte de creación de los dioses (ídolos) en el marco de la historia de la genealogía de concepto de culpa. Fruto de una debilidad de la voluntad y de una imposibilidad de crear, el hombre se interioriza y diviniza a los ideales más sagrados de su agrupamiento en vista a mantener la ventaja de vivir en sociedad y a mantener su seguridad. Esta es la historia del origen del dragón que es el *«tú debes»*, el último enemigo, el último dios y señor. Este dragón nació de la historia acontecida de una interiorización y al mismo tiempo del más grande alejamiento de la voluntad con relación a su fuente de ordenamiento. Contra él hace falta el espíritu del león.

¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? «Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero». «Tú debes» le cierra el paso, brilla como el oro, es un animal escamoso, y en cada una de sus escamas brilla áureamente el «¡Tú debes!». Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así: «todos los valores de las cosas – brillan en mí». (...) En otro tiempo el espíritu amó el «tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.⁴¹⁵

Pero, el tú debes a que se acaba de hacer mención se difiere en mucho de aquel tú debes en cuanto imperativo moral de la naturaleza.

«Tú debes obedecer, a quien sea, y durante largo tiempo: *de lo contrario* perecerás y perderás tu última estima de ti mismo» – éste me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es «categórico», como exigía de él el viejo Kant (de ahí el «de lo contrario» –), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos y, ante todo, al entero animal «hombre», a *el* hombre.⁴¹⁶

Mientras se dirige a la formación del animal hombre, este último tú debes exige la obediencia propia de la sociedad en el tiempo de la formación de la moralidad de las costumbres, una obediencia que tenía como objetivo la formación de un hombre regular y calculable, pero cuyo centro de ordenamiento no era ni interior (al modo de la mala conciencia) ni exterior al modo de una obediencia de sometimiento, ni categórico ni individual, sino una obediencia soberana. El contrario de esa soberana obediencia del animal que se quiere a sí mismo, libre y señor de sus instintos y de su voluntad, fue lo que se experimentó en la crueldad de una dependencia hacia una exterioridad que fue interiorizada y que sin embargo no significa haber sido asumida como tal. La interiorización del deber en la sociedad pacificada está basada en el silencio del sometimiento y en el sí enfermizo a una voluntad que no fue querida ni digerida como suya, es, por lo tanto, el continuo sacrificio de sí que en nada tiene que ver con la formación de su *ser hombre*, sino con ser un animal gregario. Al contrario, “toda moral *sana* está regida por un instinto de la vida, – un mandamiento cualquiera de la vida es cumplido con un cierto canon de «debes» y «no debes», un obstáculo y una enemistad cualesquiera en el camino de la vida quedan con ello eliminados.”⁴¹⁷ Por lo tanto, la crítica de la culpabilidad y la afirmación de la libertad que se puede vivenciar desde el horizonte de la época en que Dios ha muerto y los ídolos están destruidos, nada tiene que ver con la irrupción del caos y de una irresponsabilidad ética. Sin embargo, la estructura de la culpabilidad no es ni libre ni ética cuando se trata de ser vivida bajo la modalidad del resentimiento y de la debilidad que

hace necesario el culto de los ídolos. Para él hace falta luchar contra el dragón del tú debes negador de la vida.

Así actúan todos los ídolos – piden constantemente el sacrificio y la inculpación manteniendo al hombre constantemente atado y sintiéndose deudor. El ídolo siempre va a solicitar la renuncia de la libertad y por ello, la continua exacerbación de la estructura de culpabilidad-deuda. En todos los ídolos hemos de encontrar una negación también del mundo. La configuración matricial del ídolo se encuentra en el idealismo de rasgo platónico- cristiano. En ello se cristaliza la idolatría del ideal en la historia de la metafísica occidental.⁴¹⁸ Sin embargo, con el descrédito de este modo de concebir el mundo, con la muerte de Dios / Ídolo, nuevos ídolos fueron creados ocupando el mismo espacio dejado por aquél. O, a lo mejor, todo ídolo tiende a estructurarse en la misma configuración de negación ya que tanto en la primera como en la segunda generación de ídolos, la estructura de culpabilidad-deuda y negación de mundo y libertad frutos de la debilidad de la voluntad y de la voluntad de creer es la misma. Se cree en un más allá del mundo como verdad de éste, pervirtiendo el concepto mismo de verdad.

La verdad acerca del mundo y de la libertad – la gran responsabilidad (la que quizá sea posible recuperar en aquel proceso en lo que iba creando la naturaleza en dirección a la formación del animal soberano con la culpa-promesa) quizá sólo podrá estar cerca – no como algo que ya es y se acerca, sino como posibilidad de las condiciones de su creación – después de este definitivo crepúsculo de los ídolos. Hemos de identificar a estos ídolos para que sea posible la transvaloración que, en lo que se refiere a nuestro tema, tiene que ver con la libertad en cuanto liberación de las estructuras de culpabilidad-deuda y culpa-pecado, las que a su vez operan y conducen a la negación del sí-mismo y del mundo. Ni la «libertad» que impone más culpabilidad (libre albedrío, voluntad libre), tampoco ausencia de culpa o responsabilidad y caos, sino libertad que es responsabilidad compromiso (culpa-promesa) y soberanía de la vida.

2.2. Crepúsculo de los ídolos eternos: la idea, el cristianismo y la moral.

Antes que lleguemos a la fundamental tarea de transvaloración que para nosotros significa la ruptura con el modelo de culpa-deuda y su sentido cristiano a que está sometido el hombre, hay que identificar bien aquello por mor de lo cual se mantiene atado. Para ello se toma la ruta ofrecida por el mismo Nietzsche en su “Historia de un error” en el que va identificando el filósofo a los caminos por los que la filosofía occidental se fue estructurando bajo los principios de aquella transformación de los valores del hombre fuerte en animal esclavo y de rebaño, animal pacificado y regulado desde la negación de sí, la negación misma de la voluntad. Si se retoma la consideración según la cual el *ídolo* es lo que hasta ahora ha sido tenido como verdad y que la vieja verdad se acerca a su final se hace menester el pensar sobre qué a sido de esta verdad y su camino. Ya lo hemos señalado el camino hacia las condiciones de surgimiento de esta verdad que pone las cosas al revés – la gran transvaloración de los esclavos en la moral, o sea, de como el mundo entero se ha valorado desde su no al mundo, desde un más allá «justificador» como la señal más grande ya habida de desprecio por el «mundo verdadero».

La tarea es grandiosa, pues “hay más ídolos que realidades en el mundo”⁴¹⁹ y Nietzsche lo que se propone es el escuchar a este “sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire”.

Historia de un error. 1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, –él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»).

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, –se convierte en una mujer, se hace cristiana...).

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol,

pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense).

4. El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

5. El «mundo verdadero» –una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, –una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA).⁴²⁰

Este proceso de construcción de la fábula del «mundo verdadero» – «*wahre Welt*» – es fruto de la voluntad de poder, sin embargo, de la voluntad de poder de los esclavos, una voluntad de venganza y no una voluntad de creador que es propia del tipo señor. Como tal, es una tentativa de respuesta al problema del sentido de la existencia y una interpretación del mundo. Sin embargo, la disposición para el crear fábula es propia en el hombre y no constituye en sí misma un problema.⁴²¹ El verdadero problema está en la cristalización de la fábula como verdad en el sentido de algo solidificado e inaccesible por un lado y de voluntad de falsificación por otro.⁴²²

Solo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia.⁴²³

Sea por el miedo o por el olvido de sí como sujeto creador el hombre ha creado sus ídolos. Bajo el signo del Ideal-ídolo el hombre “santifica la mentira de lo suprasensible y recusa con soberbia el testigo de la experiencia vivida”⁴²⁴ La tarea de Nietzsche será al revés la de *deconstruir* tales edificaciones humanas, demasiado humanas.

Yo no establezco nuevos ídolos; los antiguos van a aprender lo que significa tener pies de barro. Derribar ídolos (tal es mi palabra para decir «ideales») – eso sí forma parte de mi oficio. A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal. El «mundo verdadero» y el «mundo aparente» – dicho con claridad el mundo fingido y la realidad... Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos – hasta llegar a adorar los valores inversos de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado derecho al futuro.⁴²⁵

Según la “Historia de un error” en su primer momento, por no decir el inaugural – y aquí inaugural mienta lo que ofrece el carácter bajo el que todo lo que sigue mantiene esta configuración originaria – es el momento de la duplicación del mundo entre mundo verdadero y mundo aparente.⁴²⁶ En el aforismo número 6 de “La razón en la filosofía”, Nietzsche condensa en cuatro tesis este acontecimiento fundante para la historia del mundo invertido⁴²⁷. Esta primera fábula no tiene sentido más que como resultado de una constitución de debilidad del hombre para afirmarse y afirmar el mundo y crear desde sus condiciones reales. El otro mundo en cuanto fábula no tiene sentido cuando no domina “un instinto de calumnia, empequeñecimiento, de recelo frente a la vida”. En el mismo texto en los aforismos 1 y 2, expone Nietzsche a una primera idiosincrasia presente en los filósofos en un diálogo con los eleatas y con Heráclito. En la medida en que deshistoricizan, desde la perspectiva de lo eterno, al mundo real, los filósofos hacen de cada cosa una momia. Su odio a lo que deviene o su incapacidad para ello solamente puede conducir a una refutación de lo que no es, una refutación, dígame pronto, a lo

que deviene. Sólo creen en lo que es. Sin embargo, para responder a la imposibilidad de vivir en ello, en lo que es, tienen de reconocer un fallo, una limitación, un engaño a lo que echan la culpa de esta imposibilidad. Los sentidos engañan e impiden el acceso al mundo verdadero. Por eso se les niega como el mayor enemigo, y sobretodo el cuerpo es refutado como “una lamentable idea fija de los sentidos”⁴²⁸. Por otro lado, Heráclito, aún que fuera también injusto con los sentidos, acusándoles de conducir a la mentira de la unidad y de la duración, tuvo el mérito de decir que “el ser es una ficción vacía” y que “el «mundo verdadero» no es más que un *añadido mentiroso*.”⁴²⁹ Recuérdese todo el modo de valorar y de relacionarse con el sufrimiento expuesto en la primera sección y su importancia para el modo de vivir la deuda y de interpretar la vida como castigo y la existencia como un pecado y se tendrá la correcta noción de lo que aquí se forjó en este peculiar modo de valorar – quitándole valor – al mundo. En su primer momento este mundo verdadero es asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso (elementos que caracterizan al tipo sacerdotal) que vive y se identifica con y en ese mundo desde la autoafirmación de su valoración como la verdad. Pero si preguntamos con Nietzsche: ¿Qué es entonces la verdad?

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.⁴³⁰

Si ya no se sabe lo que conduce al impulso a la verdad y si estas no son más que «mentiras», la veracidad tiene que ver con la mentira acordada entre todos y tornada usual. La verdad sobre el mundo en cuanto mundo verdadero⁴³¹ se impuso como esa mentira usual que torna posible la existencia de un grupo. Tal modo de existencia pautado en el olvido sugiere el carácter moral de toda verdad. Las abstracciones, la racionalidad y los medios por los

cuales se explica el mundo y se explica el hombre en el mundo se fundamenta en una determinada valoración moral de este mundo y del hombre. La verdad así concebida y experimentada en cuanto ideal se convierte en ídolo que, en cuanto mentira e ilusión no comporta más que una completa vaciedad.

El filósofo-sacerdote (sabio, piadoso, virtuoso) se cree en posesión de la verdad, se cree él mismo la verdad. Ya sabemos a lo que se está refiriendo aquí cuando se dice verdad – la verdad-moral. El cristianismo, a su vez, según Nietzsche, en cuanto acabamiento de este modelo sacerdotal de valoración, tiene como finalidad aquel «otro mundo» desde el que valora este mundo ya que lo remite todo a Dios. Dios aquí es la antigua idea proyectada en un más allá del mundo – es la idea que se vuelve más sutil e inaprensible. Dios aquí es la verdad divinizada – o lo que es lo mismo, la moral divinizada a través de la divinización de la verdad. La espiritualización de la moral se hace bajo los principios de una gran hostilidad a la vida. Las palabras son demasiado fuertes para un acontecimiento de grandes proporciones: castración, exterminio, debilidad de la voluntad, enemistad a la sensualidad. Con tales palabras los filósofos ascetas hicieron posible la verdad – y la hicieron divina al precio de la negación radical contra los sentidos y contra, por tanto, el mundo. Esta moral, llamada por Nietzsche de moral contranatural es la moral hasta ahora enseñada y se dirige

contra los instintos de la vida, – es una condena, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente de esos instintos. Al decir «Dios ve el corazón», la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y considera a Dios enemigo de la vida... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde comienza el «reino de Dios»...⁴³²

Pero, ¿qué valor?, ¿qué Dios?, ¿qué vida?, ¿qué moral?, en fin, ¿qué cristiano o qué cristianismo está aquí interpretando Nietzsche? Tomemos en consideración el mismo texto que acabamos de hacer referencia.

Quando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la

que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturalidad consistente en una moral* que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan sólo un juicio de valor de la vida – ¿de qué vida?, ¿de qué especie de vida? – Pero he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal como ha sido entendida hasta ahora –tal como ha sido formulada todavía últimamente por Schopenhauer, como «negación de la voluntad de vida»– es el *instinto de decadencia* mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: «¡perece!» es el juicio de los condenados...⁴³³

Este camino hacia la moralización de la naturaleza tiene en Kant⁴³⁴ su ápice en cuanto esencia del mundo. Quizá se podría decir que el cristianismo al que Nietzsche se refiere tiene demasiados contornos kantianos más que propiamente bíblicos o teológicos en sentido estricto. En Kant con su instinto de teólogo⁴³⁵, el mundo verdadero ya no es siquiera demostrado o prometido⁴³⁶, sino sigue como consuelo y obligación – un imperativo. En él el mundo se vuelve pálido bajo el ocultamiento del viejo Sol tornando inasequible, indemostrable e imprometible su mundo moral en cuanto mundo verdadero, su mundo moral en cuanto esencia del mundo.⁴³⁷ “Un camino furtivo hacia el viejo ideal quedaba abierto, el concepto «mundo verdadero», el concepto de la moral como *esencia* del mundo (– ¡los dos errores más malignos que existen!) volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladinamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya refutables.”⁴³⁸ Según Granier, a confirmar lo que venimos describiendo,

Kant prolonga una tradición que, según Nietzsche, principia con Platón, y que somete a una calumnia metódica a los sentidos y al cuerpo, acusados de engañarnos en el campo del conocimiento y de pervertirnos en el campo de la conducta. ¿Los sentidos y el cuerpo no son los responsables de las ilusiones de nuestra representación ingenua del mundo, y no nos avasallan a la finitud, al dolor y a la muerte que reinan en este mundo? La disociación intransigente del mundo verdadero y de las apariencias proporciona la correlación ontológica a la distinción existencial entre el alma y el cuerpo. Correlación necesaria para asegurar, en última instancia, la salud moral y religiosa de la persona. Bajo

estos argumentos Nietzsche desenmascara de nuevo las motivaciones idealistas, características de la decadencia: temor al cambio, angustia ante los instintos, nostalgia de un estado de quietud que dispensaría al hombre del esfuerzo y de la creatividad. Aplicada aquí, la exhortación nietzscheana a superar la metafísica, va a significar entonces, rehabilitar los sentidos y lo sensible, sustrayéndolos de la vigilancia de la reflexión moralizante, para pensarlos en su función auténticamente creadora: como el gran taller de la producción de formas; en suma, como los artistas ingenuos de la vida.⁴³⁹

Quizá la primera tentativa de recuperación de los sentidos haya tenido su vez en el positivismo al que alude Nietzsche como una primera transformación. El positivismo nombra aquí toda actitud científica que en su primer momento pudo ser la transformación del modo de valorar el mundo en relación a un otro mejor o idealizado. Sin embargo, lo que hubo fue una pseudo transformación una vez que la ciencia ha incurrido en los mismos errores que el modelo anterior – es así que se puede hacer la crítica de todo modelo científico que se quiso crítico del idealismo sin incurrir en otras idealizaciones. En este camino de la negación del mundo surge el canto del gallo del positivismo en el cuarto momento de la “Historia de un error”. Una mañana gris pero una promesa y una pregunta echa al carácter inasequible de aquel mundo verdadero. Es el principio de una posible transformación hasta que se descubre la total inutilidad del concepto de mundo verdadero en la medida en que se ha empezado la crítica a lo que presuntamente se ha erigido como tal. El positivismo a que se refiere Nietzsche siembra la sospecha en relación al mundo verdadero desconocido y inalcanzable. De ahí la pregunta: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? Aunque sea un evento que no pudo llevar adelante sus posibilidades pudo si con quitar de aquel mundo su carácter consolador y redentor..

La ciencia surge como posibilidad de cambiar la dirección de aquella negación del mundo, sin embargo su trayecto la ha conducido hacia el mismo camino de aquel dualismo negador del mundo. Sólo la ciencia jovial sería capaz de operar la verdadera transformación en la ciencia que se ha transformado en nueva fe. En la primera “*Consideración Intempestiva*”⁴⁴⁰ se puede

encontrar una fuerte crítica de Nietzsche dirigida hacia la cultura de su tiempo, el cultifilisteísmo. El tener a Strauss⁴⁴¹ como referencia sólo atestigua lo cierto de esta crítica más amplia que sólo en apariencia tiene un carácter personal: la herencia teológica en el cientificismo moderno. El haber escogido a Strauss está íntimamente relacionado con su recién publicada obra en 1872. El libro de Strauss “*La antigua y la nueva fe*”⁴⁴², obra de la que podemos recoger tanto elementos comunes como elementos de crítica⁴⁴³ esta organizada en torno a cuatro cuestiones. La primera pregunta que la obra investiga es: “¿Somos aún cristianos?”. Tal cuestión recibe una contestación negativa ya que la fe cristiana, para Strauss, está basada en fábulas y dogmas contrarios a la ciencia. La segunda cuestión investiga sobre sí “¿Tenemos aún religión?”, a lo que confiesa que la ciencia lo que hace es atenuar el sentimiento de dependencia del universo alimentada por la religión. Después investiga acerca de “¿Cómo concebimos el mundo?” en cuya sección se vislumbra la colaboración de Kant y se analiza la necesidad de comprender el mundo desde sus elementos naturales y no desde los principios de la antigua fe. Y por fin en el último aspecto analizado – “¿Cómo ordenamos nuestra vida?” – expresa la máxima fe en la ciencia como nueva fe que intenta conocer y propiciar los elementos para ordenar la vida. Aún que no sea la ciencia una religión (nueva fe) se organiza como tal en el ejercicio de una racionalidad conquistadora. La nueva fe de Strauss en la primera intempestiva de Nietzsche es analizada desde el horizonte cultural en que vive aquel. Se comprende el significado del nuevo cielo como la tierra conquistada y dominada por la racionalidad científica.

La racionalidad científica, entiende Nietzsche, actúa como cualquier religión exigiendo el sacrificio de sí en beneficio de la investigación. La investigación es el fin en sí y sustituye los antiguos ideales (ídolos) exigiendo la renuncia a todo lo que le sea extraño. Esta estructura de sacrificios que la ciencia pide a sus creyentes (el sacrificio de la vida al nuevo ideal, el sacrificio de las demás creencias, etc.) hace con que sea la ciencia animada por ideales no-científicos y por lo tanto se halla en el mismo modo de actuar de los viejos ídolos. Esta pseudo nueva fe funda un nuevo estilo que a su vez fundamenta

el conjunto de las relaciones de los hombres entre sí, una manera de comprenderse y de comprender su estar en el mundo. La nueva cultura se caracteriza por la conquista del conocimiento y de la investigación bajo el impulso del método que privilegia no la calidad, sino la cantidad.

La crítica de Nietzsche a la cultura de su tiempo basada en este principio científico alerta para el significado del abandono de las cuestiones fundamentales de la existencia que deben ser renunciadas en pro de la asimilación de una masa de conocimientos genéricos y superficiales. Así el soplo originario de liberación en relación a los viejos ídolos acabó por transformarse en la repetición del mismo y viejo modo de negación del mundo. La misma debilidad encuentra en la ciencia su nueva justificación. Junto a este positivismo fugaz Nietzsche va a denunciar los nuevos “señores” de la nueva fe, los comerciantes, el Estado y los sabios en su complacencia por lo superficial, lo utilitario y gozoso. La nueva religión, nacida de una frustrada desmitificación de aquel mundo verdadero sostenido por las antiguas creencias, oculta y vela lo fundamental (aquí de inspiración schopenhaueriana) y lo oculta bajo su exigencia de sacrificios idénticos a los de la vieja fe.

El que nombramos por nuestra cuenta, el «positivismo» de Strauss atiende perfectamente al canto de gallo de esta “Historia de un error” a la que nos sirve como hilo conductor en nuestra reflexión. Su cientificismo inaugura una religión liberada de lo desconocido, lo inalcanzado, del misterio y de lo irracional. En él, la tierra se ha transformado en un nuevo cielo a ser investigado – liberado de lo desconocido. El cientificismo predicado por Strauss es una verdadera religión moderna, situando el hombre en un universo histórico y cultural, una religión universitaria e intelectualista, religión científica en la que el nuevo cielo se identifica con un universo cultural sólo alcanzable por la mediación de la ciencia. La noción de progreso en el nuevo discurso científico imita la eternidad prometida por la antigua fe, y, por ello, la nueva fe consagra el poder del conocimiento acumulado a lo largo de la historia. En total consonancia con los elementos desarrollados por Nietzsche en su segunda “*Consideración Intempestiva*” acerca de “*Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*” se puede considerar que en el «positivismo»

de Strauss y, lo que en él está representada la cultura de su tiempo, a lo que Nietzsche confirió el título de filisteísmo, se valoriza el presente bajo la forma de un optimismo unido a una ilusión inconsciente de sí misma. Este optimismo ciega el individuo en la medida que divinizando al presente y las conquistas de la humanidad en el progreso la nueva fe debilita las fuerzas creadoras en se afirmando según el criterio de la acumulación de los bienes producidos hasta entonces.

Pero será en el campo de la moral que se notará con mayor destaque los límites de esta cultura. El hombre del progreso y de la razón contrasta con el hombre en estado de violencia y desigualdad. De su parte, la moral se esquivo del reconocimiento del carácter de guerra de todos contra todos. Niega al hombre el mundo libre de la irracionalidad fantaseando un mundo de seguridad que se piensa encontrar en el universo intelectual, en la busca del rigor científico o en la equivocada teoría del igualitarismo. Por lo tanto, Strauss en su moral se refugia en los preceptos de una vida conceptual fundada en el «*cogito, ergo sum*» y no en el «*vivo, ergo cogito*»⁴⁴⁴, o sea, su hombre es meramente un hombre teórico cuya auto-afirmación inmanente es el prototipo del hombre de la filosofía racionalista moderna. Para ello, conocer es reunir, comprender y acumular lo ya conquistado por el progreso, no es el conocimiento una tarea creadora, sino mera actividad de repetición.

Siguiendo el mismo modelo de las religiones fundadas en el temor, la nueva fe de Strauss considera la necesidad como la razón misma de las cosas en el marco de la tierra como el nuevo cielo dominado por la ciencia. Se diviniza el acontecimiento, el presente, lo cotidiano sin atentarse para la diversidad de lo real – por eso esta razón de Strauss no será considerada por Nietzsche más que como una nueva ilusión. En ella la dependencia se mantiene y la estructura de la culpabilidad se repite. El hombre de la ciencia tiene que ponerse en el camino único del sufrimiento en dirección a la verdad⁴⁴⁵ – una búsqueda igualmente religiosa rumbo a lo profundo y verdadero. El hombre que no puede vivir sino bajo la claridad de lo racional, con su desconfianza metodológica busca religiosamente a la verdad identificando el verdadero al útil. ¿No es tal identificación la misma que se

puede experimentar en los ideales ascéticos? ¿En no querer dejarse engañar no reproduce la ideología sacerdotal que a su vez es derivada de la voluntad de redención de la vida degenerada e irracional ofreciendo por tanto un sentido ordenador, un sustituto para el sin sentido? El positivismo que pudo ser la aurora y el último capítulo de aquella “Historia de un error” no pudo con el ideal negador y su voluntad de verdad. Esos falsos enemigos de los idealistas no se percatan de que su nueva fe es prueba de una nueva ilusión.

Estos actuales negadores y apartadizos, estos incondicionales en una sola cosa, en la exigencia de limpieza intelectual, esto espíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos estos pálidos ateístas, anticristos, immoralistas, nihilistas, esto escépticos, efécticos, *hécéticos de espíritu* (esto último lo son todos ellos, en algún sentido) estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual, –de hecho se creen sumamente desligados del ideal, ascético, estos «espíritus libre, *muy* libres»; y sin embargo, voy a descubrirles lo que ellos mismo no pueden ver –pues están demasiado cerca–: aquel ideal es precisamente también su *ideal*, ellos mismo son su más espiritualizado engendro, su más avanzada tropa de guerreros y exploradores, su más insidiosa, delicada, inaprensible forma de seducción: –¡si en algo soy yo descifrador de enigmas, quiero serlo con *esta* afinación!... Se hallan muy lejos de ser espíritus *libres*: *pues creen todavía en la verdad...*⁴⁴⁶

Y retornamos al punto en que se empezó la reflexión: la relación entre el ídolo y la verdad. En el mismo aforismo 24 de la tercera disertación de *La genealogía de la moral* escribe Nietzsche: “Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad. –La voluntad de verdad necesita una crítica –con eso definimos nuestra propia tarea–, *el valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...”⁴⁴⁷.

Al final ya estará superada la vieja dicotomía: ni real ni aparente. Este es el momento en que habla el propio Nietzsche y su Zarathustra en el que la única posibilidad es la afirmación del devenir. “Yo os aparté de todas estas canciones de fábula cuando os enseñe: «La voluntad es un creador».”⁴⁴⁸ Para

ello hemos de tratar más detenidamente el problema de la liberación en el horizonte de la muerte de Dios o su expresión singular, el tiempo del crepúsculo de los ídolos. “Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones: pero mi querer viene siempre a mí como mi liberador y portador de alegría. El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad – así os lo enseña Zaratustra”.⁴⁴⁹ En el tercer capítulo, al final, se desarrollará con más atención a estas afirmaciones. Con todo, será en la segunda parte de esta sección en que la idea de redención de la culpa será analizada como redención de estas viejas dicotomías con la afirmación de la voluntad de poder y del eterno retorno. Antes, sin embargo, será necesario recorrer el camino hacia la comprensión de la liberación en la muerte de Dios como la liberación consecuente a este crepúsculo de los ídolos.

El haber comprendido la interpretación e interna relación que hace Nietzsche entre Dios e Ídolo, según su lectura de la historia de la filosofía, no debe reconfortar la conciencia religiosa cristiana, pues con ello no se quiere exculpar el error de tal interpretación con relación a sus responsabilidades. Sin embargo, libera el cristianismo de una reacción sin sentido (aún que sea lo más común) al anuncio de la muerte de Dios. La reflexión nos lleva a comprender su contribución en el desarrollo del ateísmo ya que comparte responsabilidades, en lo más esencial, en la edificación de una metafísica hasta ahora conocida y predominante. Si los ideales de una tal metafísica están desacreditados hemos de procurar comprender desde lo más alto y lo más lejano, desde lo más abismático e incluso en lo más cercano, a los significados y consecuencias de este acontecimiento antes que buscar el rescate de los viejos ideales en los que nos sentimos reconfortados, justificados.

La más dura invitación viene por la mano de esta liberación y coraje para el romper con los viejos ideales. El crepúsculo de los ídolos (verdad como Dios, el ser como Dios, el hombre divinizado, la moral divinizada, etc.) abre el horizonte de expectativas para una *nueva aurora*.

Capítulo 3 – La liberación en la muerte de Dios

3.1. Culpa y causalidad.

En el capítulo anterior hemos tomado como hilo conductor aquella “Historia de un error” desde la cual señalamos la interna relación entre lo que se puede llamar en la filosofía de Nietzsche como Dios o Ídolo, o sea, idea y verdad. Así se reconoce en la muerte de Dios el crepúsculo de los ídolos, de los ídolos que se abrigan en la misma idea Dios, la verdad como idea. Importa señalar que es en cuanto verdad divinizada que la moral se diviniza a sí misma tornando dominante la voluntad de debilidad. Aún que Nietzsche haya utilizado el nombre cristianismo para identificar a su enemigo se pudo demostrar que con ello el filósofo nombraba a un acontecimiento todavía más primordial al que el cristianismo no fue sino la popularización⁴⁵⁰. Este acontecimiento primordial, anterior al propio platonismo (a su vez un síntoma) – que tiene en *La genealogía de la moral* su mejor exposición – es la revolución de los esclavos en la moral, la victoria de la voluntad débil frente a la voluntad fuerte, estas dos voluntades que en la vida real nombra lo que está en continua disputa por dominio y poder.⁴⁵¹ En la filosofía esta victoria de la debilidad y de la decadencia son identificados por Nietzsche – quien se ha dedicado a investigar la decadencia en la filosofía y los sabios como tipos decadentes – en Sócrates y Platón.

A mí mismo esta irreverencia de pensar que los grandes sabios son *tipos decadentes* se me ocurrió por vez primera justo en un caso en que a ella se opone del modo más enérgico el prejuicio docto e indocto: yo me di cuenta que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos.⁴⁵²

Tal como hemos señalado, este acontecimiento originario tiene que ver con la invención platónica del “espíritu puro y del bien en sí”⁴⁵³. Desde la dualidad entre mundo aparente y mundo real, introducida *en la filosofía* por el platonismo, se ha edificado la filosofía en falso,⁴⁵⁴ sea por falta del sentido del devenir que niega la fe en los sentidos sea por la confusión entre lo último y lo primero, estableciendo como comienzo lo que viene al final.⁴⁵⁵ En resumen, la edificación sobre la nada que se hizo en la filosofía fue una construcción hecha bajo el fundamento de la moral como contranaturaleza. La filosofía de Nietzsche es la que se ocupa fundamentalmente de esta construcción hecha de material tan perecible y en suelo cenagoso. El hilo conductor de su análisis es esta misma historia del *error* en la filosofía –el filosofar bajo el dominio de los prejuicios morales según el tipo de la debilidad, decadencia y cansancio– la moral nihilista que tiene en sus cimientos los conceptos de culpa y responsabilidad en cuanto actitud negativa frente a la vida. “La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias: tal preponderancia ofrece, sin embargo, la *fórmula* de la *décadence*...”⁴⁵⁶ Experimentados en el plan de la *interioridad* (conciencia, voluntad, sujeto) culpa y responsabilidad (deuda interiorizada, pecado) desde su más peculiar fundamento (libertad inteligible) son conceptos negativos y negadores.

Para comprender la muerte de Dios, el crepúsculo de los ídolos, tal y como lo estamos presentando, como una liberación, muy específicamente en relación a culpa y responsabilidad, y, a su vez, echar una mirada en la filosofía de Nietzsche como la filosofía de la historia de un error, hay que retomar desde aquella configuración original del platonismo en que encuentran “los dos errores más malignos”⁴⁵⁷: el concepto de mundo verdadero y el concepto de la moral como esencia del mundo – esta ya presente en Sócrates, pero profundizada y llevada a sus últimas consecuencias en Kant. En filosofía como en ciencia estos dos errores fundamentales se presentan mejor aclarados en la fórmula de «*los cuatro grandes errores*».

3.1.1. Causa y consecuencia.

El primer de estos errores consiste en confundir la causa (*Ursache*) con la consecuencia (*Folge*). O sea, conforme ya hemos señalado, confundir lo último y lo primero. El proyecto de la transvaloración rompe con esta estructura fundada en nuestra cultura y que pervierte la razón.

Error de la confusión de la causa con la consecuencia. – No hay error más peligroso que confundir la consecuencia con la causa: yo lo, llamo la auténtica corrupción de la razón. Sin embargo, ese error es uno de los hábitos más viejos y más jóvenes de la humanidad: entre nosotros está incluso santificado, lleva el nombre de «religión», de «moral». Toda tesis formulada por la religión y la moral lo contiene; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón. (...) La fórmula más general que subyace a toda religión y a toda moral dice: «Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello – ¡así serás feliz! En otro caso... » Toda moral, toda religión es ese imperativo, –yo denomino el gran pecado original de la razón, la sinrazón inmortal. En mi boca esa fórmula se transforma su contraria –primer ejemplo de mi «transvaloración de todos los valores»: un hombre bien constituido, un «feliz», tiene que realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente. Dicho en una fórmula: su virtud es consecuencia de su felicidad... Una vida larga, una descendencia numerosa no son la recompensa de la virtud, la virtud misma es, más bien, aquel retardamiento del metabolismo que, entre otras cosas, lleva también consigo una vida larga, una descendencia numerosa, en suma el cornarismo. –La Iglesia y la moral dicen: «una estirpe, un pueblo se arruinan a causa del vicio y del lujo». Mi razón restablecida dice: cuando un pueblo sucumbe, cuando degenera fisiológicamente, tal cosa tiene como consecuencia el vicio y el lujo (es decir, los estímulos cada vez más fuertes y frecuentes, como los que conoce toda naturaleza agotada). Este joven se vuelve prematuramente pálido y mustio. Sus amigos dicen: de ello tiene la culpa esta y aquella enfermedad. Yo digo: el hecho de que se haya puesto enfermo, el hecho de que no haya resistido a la enfermedad fue ya consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento hereditario. El lector de periódicos dice:

con tal error ese partido se arruina. Mi política superior dice: un partido que comete tales errores está acabado – ya no posee su seguridad instintiva. Todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con esto queda casi definido lo malo (das Schlechte) – Todo lo bueno es instinto Y, por consiguiente, fácil, necesario, libre. El esfuerzo es una objeción, el dios es típicamente distinto del héroe (en mi lenguaje: los pies ligeros, primer atributo de la divinidad).⁴⁵⁸

El error de esta confusión es un *hábito*. La religión y la moral llevan el nombre de la santificación de este hábito – “uno de los hábitos más viejos y más jóvenes de la humanidad”. Un hábito es una realidad aprendida, requiere adiestramiento. Es *La genealogía de la moral* la que expuso con mayor claridad los pasos de ese adiestramiento. ¿Qué ha pasado en este proceso de formación del animal hombre? Ya lo tenemos muy claro. Se ha aprendido a mirar y a valorar el mundo de tal forma que se confunde lo que es causa y consecuencia. Desde el horizonte de la transvaloración este modo está invertido. Lo que fue asumido como consecuencia a lo largo de estos muchos siglos es lo que debe ser tomado como causa. El ejercicio de la genealogía de Nietzsche fue especialmente clarificador para descubrir estas relaciones invertidas de causa y consecuencia en la medida que puso al descubierto a los santos valores tales como lo bueno, lo malo, la verdad, la moral, la conciencia, y por detrás de todos ellos la historia de la formación del sentimiento de culpa y la responsabilidad y su interiorización. Si con esta perspectiva retomamos la mirada a estos últimos conceptos hemos de reafirmar que la culpa tomada como causa, la culpa tomada como deuda o en su interpretación como pecado es un error. Ella no es más que la consecuencia, como ya fue dicho y repetido muchas veces, de una voluntad resentida que ya no puede afirmarse sino con la negación del mundo. Aquella transvaloración en la moral operada por el resentimiento y la interpretación sacerdotal del primitivo concepto de culpa-promesa (jurídico) fue la corrupción de la razón, del hombre y con todo la corrupción del mundo. Su inversión creó además al trasmundo y lo creó como causa desde la que se instituye una manera de actuar y de valorar con aquella división entre mundo aparente y mundo real. El que en la filosofía de

Nietzsche la lucha contra esta debilidad originaria sea el hilo conductor que tenga en la culpabilidad su cimiento – ya que es esta la que fundamenta el modo de valorar desde el que se fundamenta la moral y la religión – en este segundo aforismo de estos “Cuatro grandes errores” aparece como “el gran pecado original de la razón, la *sin razón inmortal*”, con relación al que tiene la transvaloración de todos los valores su *primer* ejemplo, su primer compromiso de inversión, transformación y desdivinización. Si la moral y la religión determinan el hacer esto y aquello para garantizar la felicidad, en Nietzsche la felicidad es la causa, la constitución de aquello que tiene como consecuencia de ello una vida virtuosa. Son los malogrados y desposeídos de la felicidad los que la están buscando y para ello necesitan de las orientaciones y sentidos con relación a esta falta y a su sin sentido, en una palabra la dirección para el problema de su sufrimiento. Entre los varios ejemplos a los que hace alusión Nietzsche al final de este segundo aforismo tenemos como configuración matricial aquella degeneración de los instintos fuertes en débiles que han actuado en la moral, en la religión, en la política, en fin, en la totalidad de la vida tornándola enferma y debilitada. En todo una culpa, en todo un tener que hacerse responsable de una vida sin sentido, vida debilitada, un agotamiento. El hombre vive su historia como sufrimiento que tiene en las estructuras del sentimiento de culpabilidad la confirmación de su propia enfermedad y su aliento. Así atado el hombre no puede dejar de encontrarse con la causa de su mal y darle sentido – no sabe que esta causa ya es la consecuencia de una debilidad más amplia. El nihilismo es la lógica interna en la que están gestados todos los valores que debilitan a la vida misma.⁴⁵⁹

El que el tipo sacerdotal haya interpretado un sentido para una falsa causalidad acentúa el gran error. El pecado como “el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma”⁴⁶⁰ es una falsa interpretación para un falso origen. La disposición al pecado (*Sundhaftigkeit*) no es un hecho, sino una interpretación de tipo causal. El dolor y sufrimiento como consecuencias del pecado tal como hizo creer aquel tipo no es un hecho, sino una falsa interpretación. “Por el hecho de que alguien se *sienta* «culpable», «pecador», no está ya demostrado en modo alguno que tenga razón para sentirse así”.⁴⁶¹

No es la culpa el que causa la enfermedad, sino la enfermedad lo que genera todo el cambio en la historia de la culpa. Todo ello confluye para la conclusión a que llega Nietzsche en este apartado: “Todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, una disgregación de la voluntad”⁴⁶² y, a su vez, “todo *lo bueno* es instinto – y, por consiguiente, fácil, necesario, libre”.

3.1.2. *La culpa radicada en la interioridad.*

La reflexión nos conduce al segundo de estos cuatro grandes errores que tiene que ver, a su vez, con el error de una causalidad falsa radicada en la creencia de los «hechos internos», o sea, la creencia en la existencia de la voluntad, la conciencia o el yo, como causa. En esta reflexión podremos encontrar un importante diálogo entre Nietzsche y la tradición filosófica que le precedió. Este tema, regirá, a partir de ahora, por su fuerza de aclaración y argumentación, el conjunto de nuestra consideración sobre la cuestión que nos guía en este capítulo. Empecemos por traer a colación el texto de Nietzsche:

Error de una causalidad falsa. –En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacábamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber? Del ámbito de los famosos «hechos internos», ninguno de los cuales ha demostrado hasta ahora ser un hecho. Creíamos que, en el acto de la voluntad, nosotros mismos éramos causas; opinábamos que, al menos aquí, sorprendíamos en el acto a la causalidad. De igual modo, tampoco se ponía en duda que todos los *antecedentia* de una acción, sus causas, había que buscarlos en la consciencia y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos – como «motivos»: de lo contrario, en efecto, no habríamos sido libres para realizar la acción, responsables de ella. Finalmente, ¿quién habría discutido que un pensamiento es causado?, ¿que el yo causa el pensamiento?... De estos tres «hechos internos», con los que la causalidad parecía quedar garantizada, el primero y más convincente es el

de la voluntad como causa, la concepción de una consciencia («espíritu») como causa, y, más tarde, también la del yo (el «sujeto») como causa nacieron simplemente después de que la voluntad había establecido ya la causalidad como dada, como una empiria... Entre tanto hemos pensado mejor las cosas. Hoy no creemos ya una sola palabra de todo aquello. El «mundo interno» está lleno de fantasmas y de fuegos, fatuos: la voluntad es uno de ellos. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente, tampoco aclara ya nada simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar. El llamado «motivo»: otro error. Simplemente un fenómeno superficial de la consciencia, un accesorio del acto, que más bien encubre que representa los *antecedentia* de éste. ¡Y nada digamos del yo! Se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer!... ¿Qué se sigue de aquí? ¡No existen en modo alguno causas espirituales! ¡Toda la presunta empiria de las mismas se ha ido al diablo! ¡Esto es lo que se sigue de aquí! – y nosotros habíamos abusado gentilmente de aquella «empiria», habíamos creado, basándonos en ella, el mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus. La psicología más antigua y más prolongada actuaba aquí, no ha hecho ninguna otra cosa: todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento se le imputó un agente (un «sujeto»). El hombre ha proyectado fuera de sí sus tres «hechos internos», aquello en lo que él más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, – el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las «cosas» como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto del yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan sólo aquello que él había escondido dentro de ellas? – La cosa misma, dicho una vez más, el concepto de cosa, mero reflejo de la creencia en el yo como causa... E incluso el átomo de ustedes, señores mecanicistas y físicos, ¡cuánto error, cuánta psicología rudimentaria perduran todavía en su átomo! – ¡Para no decir nada de la «cosa en sí», del *horrendum pudendum* de los metafísicos! ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad ¡Y denominado Dios!⁴⁶³

El que sepamos lo que es una causa está ya puesto en entredicho. En realidad no es más que una creencia fundada en algo que no está demostrado hasta ahora: la creencia en «hechos internos». Esta creencia se fundamenta por

una parte en el acto de la *voluntad*, por otra en la creencia de que en la *conciencia*⁴⁶⁴ se podría encontrar los antecedentes de nuestra acción, o sea, la creencia en la conciencia como causante y, de la misma manera, en la creencia en el *yo* como causa. Sin embargo, para Nietzsche a esto que llamamos «mundo interno», no es más que un mundo lleno de fantasmas y fuegos fatuos. En él habita la voluntad. Sin embargo, ni la *voluntad*, ni la *conciencia*, ni el *yo* son causas de nada, “nacieron simplemente después”. A esto que nombramos «mundo interno» tenemos que comprenderlo como algo mucho más amplio en el que se puede navegar en muchas direcciones.⁴⁶⁵ No se trata de un mundo unitario portador de *una* voluntad, no se trata de *una* razón, sino de un conjunto de *voluntades* en lucha, una multiplicidad de *razones*. El haber descubierto el error de las causas espirituales, no tiene que ver con una negación del mundo interno, sino el creérselo como mundo de causas desde la perspectiva de no-pluralidad en este mundo. El problema, por tanto, reside en la fijación de lo interno como portador de *una voluntad* entendida como causante, *una conciencia*, *un sujeto*.

La relación con la misma estructura de la historia de la creación del «mundo verdadero» como mundo real desde el que se reconoce a este mundo como aparente confiere al mundo real el estatuto de mundo de espíritus en la medida en que es un mundo de la voluntad, un mundo de causas. Sin embargo, si no existe en modo alguno causas espirituales (la voluntad, la conciencia o el yo como causas) todo lo que se había afirmado sobre el mundo y toda su estructuración como ideal y verdad pierde sentido. Aquí lo que se puede encontrar es la misma denuncia a la vaciedad de los ídolos y a la sin razón sobre la que edificamos nuestro mundo, nuestros valores, la verdad, nuestra cultura, en fin, la vida misma. Al establecer la verdad del mundo desde estas causas espirituales el hombre lo que hizo fue humanizar el *ser*⁴⁶⁶ al comprenderle desde su propia imagen de hombre e introduciéndoselo, en cuanto palabra creada y, desde luego, creación de su yo, en todas las cosas.

Perdóneseme el que yo, como viejo filólogo, que no puede dejar su malicia, señale con el dedo las malas artes de interpretación: pero es que esa «regularidad de la

naturaleza» de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo, como si – – no existe más que gracias a vuestra interpretación, y a vuestra mala «filología», – ¡ella no es una realidad de hecho, no es un «texto», antes bien es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna!⁴⁶⁷

Así es como la explicación metafísica –sea aquella desarrollada por los eleatas o sus críticos, sea aquella desarrollada por el moralista Sócrates⁴⁶⁸ y su discípulo Platón– tuvo de cambiar al «texto de la naturaleza»⁴⁶⁹ al crearse al concepto mundo como orden y no como es en su conjunto, o sea, eterno caos, cambio y movimiento, eterno devenir. El devenir, como aparente y, por tanto, no verdadero – el gran prejuicio y negación del mundo. Sólo por la contradicción con el mundo real se ha podido afirmar al ser desde una ilusión moralizante – metafísica del resentimiento. Los negadores del mundo toman la *palabra* y en su lenguaje se estructura el mundo bajo la calumnia a todo lo verdadero y cambiante – lo real de este mundo. La metafísica de la decadencia es una condena a este mundo.⁴⁷⁰

Un importante alerta en contra de esta humanización que devino de la creencia en estas causas espirituales en su explicación del mundo nos ofrece Nietzsche en *La gaya ciencia*⁴⁷¹. Este alerta amplía la crítica a las peligrosas creencias en la voluntad, en la conciencia y en el yo. La sombra de Dios es el concepto «ser», esta creación de la creencia humana en las causas espirituales. La sombra de Dios oscurece la comprensión del real. Aplicado a este mundo, desde el *fetichismo* de la razón que “ve en todas partes agentes y acciones”⁴⁷², añadido con el pensamiento, introducido en todas partes como causa, el concepto «ser» hace este mundo reconocible al hombre. “¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan sólo *aquello que él había escondido dentro de ellas?*”⁴⁷³ El concebir al universo como ser viviente, como máquina, como algo regular en sus movimientos, cruel, irracional o hermoso, noble y bello, el decir la vida desde la antítesis vida y muerte, o el pensar que el mundo crea el nuevo – todo eso hace creer nuestra fantasía interior con nuestra creencia en causas espirituales, nos lleva a

engañarnos nuestra metafísica del trasmundo. Este es el resultado de aquella vieja creencia en el ideal, así se ha pensado la verdad, tal es el mundo que se transvalora con la muerte de Dios. ¿Cambiar todo ello no es acaso el mayor acontecimiento y la mayor y más difícil de todas las tareas que jamás se ha imaginado o planteado el hombre? ¿Liberar el hombre de esta creencia en el mundo interior como causa no es liberar de la responsabilidad del hombre como causa? ¿Liberado así el mundo no compete al hombre acaso un nuevo y peculiar modo de ser responsable? Cuando concluye este aforismo 109 de *La gaya ciencia* advierte en otras palabras para el peligro del error del espíritu como causa, confundido como realidad y denominado «Dios» que fuera expresado en el *Crepúsculo de los ídolos*. El término de todo cuidado y precaución, la libertad de la sombra de Dios, sólo es posible en la completa desdivinización de la naturaleza, o sea, cuando se la libere de todo lo que el hombre haya puesto en ella. Pero también, para desembarazarnos de Dios, hay que no seguir creyendo en la gramática, hay que liberarse de la “seducción de las palabras”⁴⁷⁴ y de todo lo que es “la «razón» en el lenguaje”⁴⁷⁵. En cuanto mera imagen (ídolo), el mundo así divinizado-humanizado no es más que un mero reflejo de la creencia en el yo como causa. Hay que liberar al mundo de esas causas imaginarias, liberarlo de la superstición del “yo”⁴⁷⁶.

3.1.3. *Las causas imaginarias.*

Y es así precisamente que sigue el texto de “Los cuatro grandes errores”.

Error de las causas imaginarias. – Para partir del sueño: a una sensación determinada, surgida, por ejemplo, a consecuencia de un lejano disparo de cañón, se le imputa retrospectivamente una causa (a menudo, toda una pequeña novela, en la que precisamente el que sueña es el personaje principal). La sensación, entre tanto, perdura, en una especie de resonancia: aguarda, por así decirlo, hasta que el instinto causal le permite pasar a

primer plano, – ahora ya no como un azar, sino como un «sentido». El disparo de cañón se presenta de una forma causal, en una inversión aparente del tiempo. Lo posterior, la motivación, es vivido antes, a menudo con cien detalles que transcurren como de manera fulminante, el disparo viene después... ¿Qué ha ocurrido? Las representaciones que fueron engendradas por una situación determinada son concebidas erróneamente como causa de la misma. –De hecho cuando estamos despiertos actuamos también así. La mayoría de nuestros sentimientos generales –toda especie de obstáculo, presión, tensión, explosión en el juego y contrajuego de los órganos, como en especial el estado del nervus sympaticus – excitan nuestro instinto causal: queremos tener una razón de encontrarnos de este y de aquel modo, –de encontrarnos bien o encontrarnos mal. Jamás nos basta con establecer el hecho de que nos encontramos de este y de aquel modo: no admitimos ese hecho – no cobramos consciencia de él – hasta que hemos dado una especie de motivación. – El recuerdo, que en tal caso entra en actividad sin saberlo nosotros, evoca estados anteriores de igual especie, así como las interpretaciones causales fusionadas con ellos, – no la causalidad de los mismos. Desde luego la creencia de que las representaciones, los procesos conscientes concomitantes han sido las causas, es evocada también por el recuerdo. Surge así una habituación a una interpretación causal determinada, la cual obstaculiza en verdad una investigación de la causa e incluso la excluye.⁴⁷⁷

El instinto causal, sea a partir del sueño o desde el estado de vigilia, tiene como meta el buscar un «sentido» o una «razón». En ambos casos actúan nuestras representaciones como si fueron ellas mismas las causas de los fenómenos. Si establecemos un paralelismo entre lo que dice Nietzsche en este apartado con lo explicitado en *La genealogía de la moral* acerca de la necesidad de busca de sentido, hemos de llegar a la misma necesidad moral según la cual interpreta la voluntad débil a la realidad. La necesidad de seguridad y de sentido es lo que alimenta esta voluntad de la causalidad. No el sufrir, sino el sentido del sufrir es lo que hace falta, recuérdese lo dicho en aquella obra. Aquí lo mismo puede ser leído como el no bastar establecer el hecho, no basta con admitirlo tal como es, hasta que se llegue a “una especie de motivación”, un sentido, una razón. Tales representaciones aunque creadas y añadidas a cada hecho se organizan según la memoria, el recuerdo y la

asociación con lo ya vivido y de donde surge el hábito que establece una determinada forma de concebir. Alerta Nietzsche que esta habituación “obstaculiza en verdad una investigación de la causa e incluso la excluye”.

Tal habituación es no sólo la que torna habitual, sino también la que toma lo habitual como “causa tranquilizadora, liberadora, aliviadora”. No hace falta que sea un sentido veraz ya que “una aclaración cualquiera es mejor que ninguna”, así como algún sentido sea mejor que ninguno. El instinto causal cuando funda una verdad (causa) actúa como prueba de un placer en dirección a aplacar un miedo. En su busca de aclaración de los hechos, el instinto causal lo que busca no es la aclaración misma, sino aquella que de manera más rápida y frecuente hace tranquilizar y aplacar el miedo y la inseguridad.

Esta parece ser la fórmula bajo la cual la humanidad ha buscado las causas. Así dice Nietzsche: “Yo creo que actualmente el hombre razona todavía en sueños como hace varios milenios razonaba la humanidad *también durante la vigilia*: la primera causa que se ocurría al espíritu para explicar algo que hubiera menester explicación, le bastaba y pasaba por verdad.”⁴⁷⁸ El peculiar modo que los antiguos usaban para «explicar» estaba basada en la imaginería de sus mitologías. Dios como causa – eso es lo primero e irrefutable en estas comunidades originarias. El instinto que hace crear esta explicación es lo mismo que lleva el hombre a vivir la necesidad de causalidades. El miedo a un mundo que le es extraño. Por temor hemos aprendido a responder desde lo más sencillo y a nos acostumbrarnos a ello. Así nuestro mundo parece mejor, bello, regular, humanizado, quizá divino. Junto a la causa como Dios hemos aprendido a buscar en todo un trasfondo, un fundamento, un ser, una sustancia, una verdad para más allá de lo que es, tan sólo, un mundo. El mundo de las causalidades imaginarias, tal cual el mundo de la culpa tomado igualmente como causa no es más que la consecuencia de una debilidad de la voluntad afirmadora. Desde la culpa se crea aquel mundo separado tomado como causa (un universo divino). Su origen está basado en el infierno interior en la que está encarcelada la voluntad de creer⁴⁷⁹. En esta confusión, ya que nada parece ya un orden, nos encontramos ante la verdad de la perversión de la razón que se ha edificado

un universo divino creado sobre la creencia en un mundo separado, un mundo de causas. En realidad este mundo idealizado nace del infierno interior de la que es prisionera la voluntad de creer. Aquel deseo esclavo es la verdadera causa de estos refugios imaginarios que ya no son causa, sino efectos.

En esta línea de «aclaraciones» de los sentimientos generales desagradables añade Nietzsche el estar condicionadas a seres hostiles, condicionadas al pecado, condicionadas como castigos o condicionadas como consecuencias de acciones irreflexivas que han salido mal. Por otro lado, la moral y la religión «aclara» que los sentimientos generales agradables están condicionados por la confianza en Dios, condicionados por la conciencia de acciones buenas, condicionados por el resultado feliz de una empresa y condicionados por la fe, la caridad y la esperanza.⁴⁸⁰ Sin embargo, para Nietzsche, estas pseudo aclaraciones caen en el error de la confusión de la causa y el efecto.

Desde esta moral de debilidad, la que se funda como moral de la contranaturaleza, y de la religión en la que se hizo morada, se comprende la gran hostilidad a todo lo extraño e inocente, a todo natural y aparente. Un estado constante de negación e insatisfacción vive bajo estos principios. La vida como castigo y el sentimiento de pecado revelados en la moral cristiana de Schopenhauer, es destacada por Nietzsche: “todo gran dolor, sea corporal, sea espiritual, enuncia lo que merecemos; pues no podría sobrevenirnos si no lo mereciésemos”. El texto citado del capítulo 46, libro IV de *El mundo como voluntad y representación*⁴⁸¹ dispensa ya cualquier citación de Tomás de Aquino⁴⁸² o Inocencio III⁴⁸³.

3.2. Culpa y libertad.

3.2.1 *El libre albedrío y la libertad culpable.*

Llegamos al momento más importante para el que todo el apartado anterior era ya una preparación. Con el error de la voluntad libre tendremos la ocasión de desarrollar con más atención a la interna relación existente entre el tema de la causalidad y el tema de la culpa y responsabilidad. Mientras tanto, poco a poco, vamos dejar paso a la transición al tema de la libertad en Nietzsche y su relación con nuestro tema de investigación. El asunto está íntimamente relacionado con el que aquí se viene presentando desde el principio y podrá desde este apartado dejar la señal para el que deberemos desarrollar en la parte segunda de esta sección.

El texto que nos sirve de hilo conductor a la reflexión sigue siendo el de *Crepúsculo de los ídolos* en el apartado sobre “Los cuatro grandes errores”. Dado la centralidad para nuestro estudio lo hemos destacado en el apartado segundo de este capítulo. Con el mismo texto hemos inaugurado al comienzo nuestra reflexión en la sección primera. En aquel momento, el texto cumplía el papel de epígrafe. En su hacerse acto de presencia fue testigo silencioso de toda la reflexión que se iba realizar en la primera parte de nuestro estudio, presidiendo con su mirada desde el comienzo a la dirección de lo que allí se investigaba. Aquel primer momento fue una presentación de los tres pasos en que se ha podido desarrollar el sentimiento de culpa-responsabilidad en nuestra cultura. Siguiendo los mismos pasos de *La genealogía de la moral* llegamos a comprender el saludable concepto de culpa-promesa, su interiorización enfermiza y su interpretación religiosa. Ello ya dejaba constancia de que el peculiar sentimiento de culpabilidad y responsabilidad no trae en sí la negatividad con la que se ha hecho utilizar cuando hubo la transvaloración de la debilidad de la voluntad en la moral con la victoria del

modo esclavo y resentido de valorar. No será demasiado repetir este texto en esta ocasión para dejarlo más cerca de nuestro análisis sobre el tema.⁴⁸⁴

Error de la voluntad libre. –Hoy no tenemos ya compasión alguna con el concepto de «voluntad libre»: sabemos demasiado bien lo que es –la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer «responsable» a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a hacerla dependiente de ellos... Voy exponer aquí tan sólo la psicología de toda atribución de responsabilidad. – En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto de querer-castigar-y-juzgar el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de querer-encontrar-culpables. Toda la vieja psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el derecho de imponer castigos: –querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, – para que pudieran ser culpables: por consiguiente, se tuvo que pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (–con lo cual el más radical fraude *in psychologicis* quedó convertido en principio de la psicología misma...) Hoy que hemos ingresado en el movimiento opuesto a aquél, hoy que sobretodo nosotros los inmoralistas intentamos, con todas nuestras fuerzas, expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de «orden moral del mundo», continúan infectando la inocencia del devenir por medio del «castigo» y la «culpa». El cristianismo es una metafísica del verdugo...

La interna relación entre el tema de la responsabilidad y de la culpa aparecen en toda su claridad en este aforismo sobre el «error de la voluntad libre». El tema viene a confirmar lo intenso diálogo de Nietzsche con Schopenhauer y, a través de este, con Kant, un diálogo, es cierto, muy presente desde sus primeras obras. Si en *Nacimiento de la tragedia* Nietzsche

alababa la labor de Kant y Schopenhauer, a partir de sus *Intempestivas y Humano, demasiado humano* abre un nuevo escenario de crítica a esta filosofía, una crítica que se va depurando cada vez más hacia los últimos escritos. Aquí, en especial nos interesa el tema de la voluntad y su sentido en el trato del problema de la culpa y responsabilidad⁴⁸⁵. Si de una parte, “los filósofos suelen hablar de la voluntad como si ésta fuera la cosa más conocida del mundo”⁴⁸⁶ y la más simples y evidente, al contrario, Nietzsche la concibe la cosa más complicada, “algo que sólo como palabra forma una unidad”⁴⁸⁷ y ahí está el mayor perjuicio. En la volición hay una pluralidad de sentimientos, hay un pensamiento que manda y además, un afecto (afecto de mando). La filosofía de Nietzsche es inseparable o incomprensible si no se tiene en cuenta su consideración acerca del pluralismo en todas las cosas. En cuanto modo de pensar propiamente filosófico, el pluralismo es la garantía de la libertad, principio de un verdadero ateísmo. Este pluralismo indica que no ha acontecimiento que no sea plural, es decir, que no tenga múltiples sentidos. Y tal como lo hemos señalado anteriormente –cuando tratábamos el texto sobre el “Error de la causalidad falsa”, acerca del concepto de voluntad como causa, además de la conciencia como causa y el yo como causa– se ha originado una “cadena de conclusiones erróneas”. Como causa, la voluntad es tomada como bastante suficiente para justificar la acción y con ella se identifica. Para Nietzsche «libertad de la voluntad» “es la expresión para designar aquel complejo estado placentero del volente, el cual manda y a mismo tiempo se identifica con el ejecutor”. En su interior el hombre cree que es su voluntad la que vence todas las resistencias. Reconociendo que la volición consiste en un mandar y un obedecer sobre la base del cuerpo como “estructura social de muchas almas”, el filósofo debería considerarla según la perspectiva de la moral en cuanto “doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida»”. Así hemos de comprender que el fenómeno de la volición no es en nada dependiente de una realidad interior, sino de un conjunto de fuerzas que actúan sobre el conjunto de la vida (interior y exterior).

Liberar a la voluntad (la conciencia y el yo), de esta maraña de la interioridad es liberarla de las telarañas de la mala conciencia que en filosofía

tuvo su versión más destacada en Kant. Si tomamos como posible la interpretación nietzscheana desarrollada en su genealogía de la conciencia moral tendremos de reconocer a un estado de mayor libertad cuando el hombre no estaba aprisionado por los sentimientos reactivos de la mala conciencia. La mala conciencia es este encarcelado instinto de libertad bajo el concepto de libertad de la voluntad. Quizá este sea el sentido de la afirmación según la cual este error tiene que ver con el “error originario de todo lo orgánico”⁴⁸⁸. A su lado se encuentra un otro error originario que es “la creencia en sustancias incondicionadas y en cosas iguales”⁴⁸⁹. En la base de estos errores tenemos la creencia, el primer peldaño de lo lógico, el punto inicial en el que subyace el sentimiento de dolor y placer. En el fundamento de esta creencia habita el sentimiento de causalidad que venimos discutiendo en el apartado primero. En su origen encontramos la creencia en lo igual en todas las cosas, en el principio de la no-contradicción y la creencia además en los actos del libre albedrío como origen de nuestros sentimientos y acciones. Conforme atestigua el título de este fragmento que nos sirve ahora como hilo conductor, estamos delante de las «cuestiones fundamentales de la metafísica»⁴⁹⁰. En la misma dirección reflexiona Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*:

«¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? (...) Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*, – ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañoso, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo pasajero, en el Dios oculto, en la «cosa en sí» – ¡*ahí* es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» – Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos.⁴⁹¹

Tomando en consideración que, para Nietzsche, el error de la voluntad como causa y en sentido más amplio el error de la causalidad constituyen el eje de la situación de no-libertad del hombre y del mundo, un discurso sobre la libertad tiene que considerar la doble relación de prisión en la que nos

movemos y somos. En ambos casos hay que pasar por la liberación del concepto de responsabilidad. La responsabilidad del hombre (en el concepto de voluntad libre) y el concepto de responsabilidad en Dios (lo que nombra el último peldaño del ser tomado como causa). El que el mundo esté encadenado en la hipótesis de Dios como causa y el significado de esta liberación ya lo hemos visto en los capítulos 1 y 2 de esta sección segunda. Sin embargo, ¿en qué medida, el concepto de voluntad libre puede significar al contrario de lo que *parece ser*, la negación de la libertad y de lo libre?

Empecemos por la fábula de la libertad inteligible tal como se la comprende y critica Nietzsche. Negar a la responsabilidad que se fundamenta en el concepto de la voluntad como causa, el libre albedrío, o como se quiera llamar este concepto de «libertad inteligible», es negar a una peculiar manera de comprenderla desde el encarcelamiento del *operari* en el *esse* como si este actuar determinado hubiera sido desde siempre querido (en la conciencia, por un sujeto o desde una voluntad incondicionada) y, por lo tanto, tiene el hombre que responder por él desde lo incondicionado que en sí mismo tiene morada. Lo moralmente bueno o malo son decisiones que toma el hombre en respuesta a su más íntima libertad, aquella que emana de su ser y que lo hace responsable de su actuar, comprende tal filosofía. Al tenerse por libre el hombre desde su ser (y en su ser) se siente responsable de su acción. Nada pudo producirse necesariamente, sino que todo lo es consecuencia de un ser que lo quiere siempre y todo. No es el hombre libre de no querer. La libertad así comprendida es el encarcelamiento de lo libre en el ser del hombre comprendido como voluntad. Tal voluntad justifica todo, es la causa de todo y habla desde el ser del hombre. El hombre es el volente en sí. tiene que querer incluso la nada, pero jamás dejar de querer⁴⁹² – ésta es su esencia. Está justificado en ella incluso el sin-sentido, el mal, el absurdo – todo depende del hombre libre, nada es necesario.

La inversión que hace Nietzsche, tal como se podrá leer más adelante, es la de concebir a la libertad y la gran responsabilidad como lucha y dominio de sí – este es el sentido de la libertad como creación, o sea, la redención del *operari* con relación a una estructura de causalidades y, además, la

recuperación de una pluralidad de causas como fuente, origen y determinación (¿causas?) del actuar, frente al monismo e inmovilismo de la vieja comprensión del ser como causa. La libertad que emana de la voluntad de poder según el peculiar modo de comprensión de lo real en el eterno retorno de lo mismo impone una abertura creativa al futuro, es la creación liberada de la primordial culpa en el ser tal cual se concibe en aquellas filosofías originadas del concepto metafísico de ser y de la libertad inteligible. ¿No es éste el gran esfuerzo que hizo Nietzsche en su obra *La genealogía de la moral*? ¿El esfuerzo genealógico no tiene como meta el poner de relieve a todo lo que puede estar por detrás de estos ideales morales? Quizá, el peligro de esta libertad liberada sea el dejar el hombre incluso frente a la posibilidad de desvalorar la propia vida y de alentar el suicidio. Pero, ¿qué sería peor? Si es que hay alguna salida. ¿Mantener la conciencia de culpa y responsabilidad en la libertad o, afirmando la liberación de la responsabilidad y de la culpa en el ser, ser libre incluso de querer no-ser? Tal es el mayor problema, el asunto de la gran decisión, por tanto de la mayor libertad. Veamos cómo se puede llegar a comprender la propuesta de Nietzsche. El primer paso consiste en retomar la historia de los sentimientos morales y su crítica.

La historia de los sentimientos en virtud de los cuales hacemos a alguien responsable, la de los llamados sentimientos morales por tanto, recorre las siguientes fases principales. Primero se llama buenas o malas a acciones aisladas sin tomar para nada en cuenta sus motivos, sino únicamente por las consecuencias útiles o nocivas. Pero no tarda en olvidarse el origen de esos calificativos y se imagina que la propiedad «bueno» o «malo» es inherente a los actos en sí, sin tener en cuenta sus consecuencias, con lo cual se comete el mismo error por el que el lenguaje califica a la piedra misma de dura, al árbol mismo de verde, tomando por tanto como causa lo que es efecto. Luego se transfiere el ser bueno o malo a los motivos y se consideran los actos en sí como moralmente ambivalentes. Yendo más lejos, el predicado de bueno o malo no se atribuye ya al motivo aislado, sino a todo el ser de un hombre, del cual brota el motivo como del suelo la planta. Se hace así sucesivamente al hombre responsable de sus efectos, luego de sus actos, luego de sus motivos y, por último, de su ser. Descúbrese entonces por último que este ser tampoco

puede ser responsable, por ser una consecuencia entera y absolutamente necesaria, y derivar de elementos e influjos de cosas pasadas y presentes; por tanto, que al hombre no puede hacérsele responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de sus efectos. Se llega con ello al reconocimiento de que la historia de los sentimientos morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad, el cual estriba en el error de la libertad del albedrío.⁴⁹³

El punto de llegada de este equivocado camino por el que ha recurrido nuestra cultura es el de la libertad como libre albedrío, el acabamiento de la historia del error de la responsabilidad. Aquella culpa interiorizada en la mala conciencia, aquella inversión y confusión entre causa y consecuencia, aquella olvidada utilidad y no-utilidad (carácter nocivo) se ha revestido de los nombres más nobles de nuestra metafísica. Ahora se llama ser, pero antes se llamó motivo, antes efecto, antes causa, antes todavía, una simple consecuencia. En su ser el hombre se siente libre para ser de tal o tal manera y su obrar está condicionado por la conformidad a su posibilidad esencial. Cada cuál actúa conforme su ser. Estando esta libertad condicionada por la interna comprensión del ser como causa, tiene el hombre que hacerse responsable desde el más hondo por toda decisión. ¿Acaso no queremos que el hombre sea responsable? Nada más lejano de nuestro propósito y, por supuesto, del comprender de Nietzsche. Lo que se niega es la responsabilidad desde la fantasía, desde el ser puesto como causa sin que lo sea de verdad. ¿Qué puede ser esto a que llamamos causa, motivo o ser? ¿Acaso no son fruto de una confusión entre causas e consecuencias? ¿No es el motivo y el ser, los nombres de un ideal querido desde hace mucho, hecho una voluntad general, una costumbre, tornado espiritualizado y divinizado? ¿Y cómo aún se puede seguir siendo libre en obediencia a este ideal? ¿Existe en estos términos, entonces, lo inteligible como lo incondicionado y condicionante? ¿Existe una tal razón y una tal voluntad?. ¿O son todas estas construcciones humanas, demasiado humanas?

Estas cuestiones lejos de conducirnos a aquellas formas negativas de nihilismo deben suscitar en nosotros el despertar para nuevas y más osadas

decisiones. Ellas acaban por conferir a nosotros el pensamiento de una nueva libertad y la mayor responsabilidad, el más grande «deber» y la «Obediencia Moral» con mayúsculas. Liberarse de la libertad inteligible y de todo lo que se fundamenta en estas fábulas es uno más de los sentidos posibles de la muerte de Dios. Se trata de un ideal más con lo que se debe romper, un ídolo más a abandonar. ¿Por qué seguir atado a una culpa prisionera de / en ilusiones? ¿No es esta la libertad más difícil? Aquella que no tiene tutela ni justificación en un Dios, un ser, un gobierno, una moral, una institución, una *conciencia* o un *sujeto* metafísicos, un otro que no sea el sí mismo creador.

La muerte de Dios hasta ahora concebida como liberación de una determinada comprensión del mundo fundamentado en la creencia en *el ser*, en *un ideal* y *una verdad* tomados como ídolos. Al mundo del ser se le opuso el mundo de la apariencia, el no-ser, este mundo. Sin embargo, a partir de ahora le adjuntamos un segundo sentido: es la liberación del sentimiento de responsabilidad según los principios del concepto de voluntad libre o libertad inteligible tal como elaborados por Kant e interpretados por Schopenhauer. La muerte de dios será la afirmación de la no-responsabilidad del hombre, y, aún que parezca contradictorio, por ello mismo la afirmación de su entera libertad y no la afirmación de una libertad *en sí* culpable. “Nadie es responsable de sus actos ni de su ser; juzgar es tanto como ser injusto. La tesis es tan clara como la luz del sol y, sin embargo, aquí todo el mundo prefiere volver a la sombra y la falsedad, por temor a las consecuencias.”⁴⁹⁴ ¿Qué son estas consecuencias tan terribles que incita a vivir en la falsedad? A ello podremos llegar a comprender si nos reportamos a un póstumo de 1876-1877.

De hecho, estas consecuencias dan qué pensar. Si la acción mala, inconveniente, deja de acarrear desazón en algún momento, esta fría actitud a la que uno se habría habituado respecto al pasado habría extirpado también de raíz el contento por lo hecho. Pero, ahora bien, los actos del hombre vienen determinados por la anticipación del placer o displacer que reporten: si respecto al llamado placer o displacer moral ésta desapareciese, ningún sentimiento le apartaría ya entonces de la mala acción y nada le induciría ya al acto

bueno, salvo la consideración de lo útil y lo nocivo; la moral cedería el paso a una teoría de la utilidad. El hombre se haría exactamente tan frío y prudente respecto a lo por venir como respecto a lo pasado. Entonces estaría maduro para la reflexión sobre qué valor tiene su vida actual, la cual podría ser siempre bastante dolorosa, así como para la ponderación sobre si no sería quizá preferible el no-ser al ser. Conozcan o presientan este estado de cosas, todos los hombres, así como todas las éticas filosóficas, se oponen a la abolición de la responsabilidad: las últimas injustificadamente, pues la filosofía no ha de atender en absoluto a las consecuencias de la verdad, sino solamente a ésta misma. Que a la vida del hombre en su conjunto no haya de seguir como consecuencia ningún sentimiento de placer o de displacer, sino que acabe con la aniquilación y una insensibilidad total, es algo que se rechaza por el mismo motivo: se teme debilitar la creencia en el valor de la vida y alentar al suicidio. La voluntad de vivir se defiende contra las deducciones de la razón y trata de enturbiar ésta: de ahí da importancia que se atribuya a los últimos instantes de la vida en el lecho de muerte, como si entonces hubiera aún algo que temer o esperar.⁴⁹⁵

El estar aquí *maduro* para la reflexión sobre la cuestión que de verdad hace falta pensar es una exigencia mucho mayor de todo lo que se puede hacer a sí y desde sí misma toda *Ilustración*. Maduro para poner en tela de juicio el valor de la propia existencia, poner en entredicho tal creencia en el valor mismo de la vida. Sólo una muy bien articulada red de causalidades pudo llevar el hombre a interiorizar de tal manera la culpabilidad que el lecho de muerte pudiera ser sentido como el lugar del gran acierto de cuentas. No vamos a entrar ni salir de este imaginario tan antiguo. Lo que importa aquí es el romper con las cadenas ilusorias de los ídolos que nos hemos creado y sin los cuales parece no haber sido posible la afirmación de la voluntad de vivir. Ya hemos dicho, con Nietzsche, que el ascetismo no es negación de la vida, sino lucha contra la muerte.⁴⁹⁶

¡Cuánto se ha perdido en libertad, en vitalidad y afirmación de la vida cuando se abandonó aquella escuela de la educación y de la disciplina más rigurosas de las costumbres! No se trata de una melancólica «saudade»⁴⁹⁷ con relación a un hecho consumado del pasado. Lo que se quiere es precisar el

momento genealógico de dicha transformación. Nietzsche lo ha hecho al explicitar las consecuencias de la interiorización de la culpa. ¿Qué pasa con la culpa en esta reflexión acerca de la libertad inteligible? Vamos a leer el problema desde el esclarecimiento que en *Humano, demasiado humano* nos hace Nietzsche al retomar el tema de Schopenhauer.

Schopenhauer en cambio razonó así: puesto que ciertos actos acarrearán *desazón* («conciencia de culpa»), debe de haber una responsabilidad; pues no existiría *ninguna razón* para esta desazón si todos los actos del hombre no se produjesen más que necesariamente –como de hecho, y también según la opinión de este filósofo, se producen–, sino que el hombre mismo accediese a todo su *ser* con la misma necesidad, lo cual niega Schopenhauer. A partir del hecho de esa desazón, cree Schopenhauer poder demostrar una libertad que el hombre debe de haber tenido de algún modo, ciertamente no con respecto a las acciones, pero sí con respecto al ser: libertad por tanto de *ser* así o de otra manera, pero no de *obrar* así o de otra manera. En su opinión del *esse*, de la esfera de la libertad y la responsabilidad, se sigue el *operari*, la esfera de la causalidad, la necesidad y la irresponsabilidad estrictas. Aparentemente, esa desazón se refiere al *operari* –en tal medida, es errónea–, pero en verdad al *esse*, que es el acto de un libre albedrío, la causa fundamental de la existencia de un individuo; el hombre deviene lo que el *quiera* devenir, su voluntad es anterior a su existencia. Se trata aquí del sofisma de que del hecho de la desazón se infiere la justificación, la *admisibilidad* racional de esta desazón, y en base a este sofisma llega Schopenhauer a su fantástica consecuencia de la llamada libertad inteligible.⁴⁹⁸

Sin embargo, contesta Nietzsche:

Pero la desazón que sigue al acto no tiene en absoluto por qué ser racional, más aún, ciertamente no lo es, pues estriba en el erróneo supuesto de que el acto *no* habría debido producirse necesariamente. Por tanto, porque el hombre se tiene por libre, pero no porque sea libre, siente arrepentimiento y remordimiento de conciencia. Además, esta desazón es algo de lo que uno puede deshabituarse; en muchos hombres no se da en absoluto en relación con acciones respecto a las cuales otros muchos hombres la sienten. Es cosa muy variable, ligada a la evolución de las costumbres y de la cultura, y que

quizá sólo se da en un período relativamente breve de la historia universal.⁴⁹⁹

El foco de Nietzsche está en el haber intentado Schopenhauer demostrar la libertad del hombre con respecto al ser que es inmutable. De un carácter así fijado, de esta esfera de libertad y responsabilidad se intentó justificar la acción al precio de la eterna culpa. El raciocinio según el cual habiendo remordimiento hay responsabilidad es rechazado desde el pensamiento genealógico que comprende el remordimiento como comportamiento aprendido culturalmente, por un lado, y fruto de una inversión en el sentido de la valoración moral por otro. ¿Tenía en mente el filósofo a esta interiorización schopenhaueriana cuando se refiere a la mala conciencia y a su interpretación cristiana con el concepto de pecado? Esto para nosotros queda como cuestión sin que por ello se procure inocular al cristianismo histórico en lo que ha podido difundir en algún momento a una espiritualidad del terror, del miedo, de la negación y de la culpa. No olvidemos la estimación de Schopenhauer como cristiano en su moral y de Kant como teólogo. Además se podría recordar, sin que por ello nos sintamos aquí preparados o justificados para aclarar, al tema de la extensión y profundidad de las concepciones bíblicas y teológicas del pecado.

Después de conocer algunos elementos de la crítica de Nietzsche a la libertad inteligible, retomemos el texto del *Crepúsculo de los ídolos* sobre aquel cuarto gran error: el error de la voluntad libre. Este error que no es más que una artimaña de teólogos (Agustín, Aquino, Lutero, Kant, Schopenhauer), una artimaña que ya no tiene crédito, está desacreditada. Este pensamiento de la voluntad libre hace responsable al modo sacerdotal, o sea, torna a la humanidad dependiente de su interpretación de la realidad que es la interpretación ascética que tiene en la culpa-pecado el modo de estimación del mundo como negación y castigo. La exposición psicológica que hace Nietzsche en este texto apunta para lo que en la voluntad libre se oculta: el querer castigar y juzgar. La justicia que emana de esta voluntad es la condena del mundo en la afirmación del ser desde el que todo lo demás se convierte en apariencia. El ser unitario y estático en el que se fundamenta el mundo según

esta posición metafísica, tomado como voluntad y causa, tiene en sí la justificación de todo lo existente. Todo en él es responsable, todo tiene una culpa por la que responde a su vinculación al ser. Cada hombre y todo lo que tiene existencia es lo que quiere, responde a su carácter inmutable. Desde este tribunal, desde el ser (tornado Dios), todo tiene que responder como culpable, porque el ser es todo y todo actúa según su determinación. El mundo fue despojado de su inocencia. Es por ello que esta doctrina de la voluntad es comprendida por Nietzsche como la doctrina de la mayor voluntad de encontrar culpables, inventada para castigar. Hace el hombre libre para que este pueda responder de sus actos, o sea, lo hace libre para que sea culpable.

3.2.2. Errores necesarios.

Hasta ahora todo lo que fue señalado por Nietzsche como error en la historia de la moral, aparentemente, no puede provocar más que desazón. Un sentimiento de vacío de sentido y de no saber el futuro a seguir. Sin embargo, una lectura que sea un poco más atenta no va a concluir por la negación pura y simple de la moral y de la libertad en su caso. Los errores hasta entonces desvelados hacen parte del camino natural de la moral y tienen incluso un aspecto positivo en cuanto pudieron a su modo contribuir para mejorar a la humanidad.

Algunas falsas representaciones han fomentado la pureza ética de los hombres más de lo que podría hacerlo la verdad. Que un Dios quiera el bien, que haya que vencer al cuerpo para liberar el alma, que exista una responsabilidad por todos los actos y pensamientos, eso es lo que ha elevado a las alturas y refinado a la humanidad. ¡Ya únicamente la afirmación del «bien»!⁵⁰⁰

Sin embargo, podríamos alargar esta consideración más apacible de Nietzsche en relación a tales errores, quizá por un momento dejando de lado el martillo y reconociendo aunque no aceptando tales errores. En primer

lugar, aún que la observación psicológica de tantos moralistas desveladores del alma humana sea insuficiente y poco científica, la reflexión bajo la detracción y la sospecha acerca del humano, demasiado humano en nuestras acciones aunque no redunde en verdad de ello, ayuda la humanidad a avanzar. Se ha hecho necesaria para suscitar la pregunta por la historia de los sentimientos morales en la medida en que ayudan a desvelar la verdad de los errores sobre los que están edificadas las consideraciones de los filósofos sobre lo ético, lo físico y las concepciones del mundo.⁵⁰¹ Aún que se hubiera descubierto la moral como mentira, “sin los errores implícitos en las hipótesis de la moral, el hombre seguiría siendo un animal”⁵⁰². Aún que premio y castigo sea un error según la doctrina de la irresponsabilidad, siguen como motivo para apartar de ciertas acciones e impulsar a otras acciones y, por tanto, se dan sólo por razones utilitarias. “El provecho de los hombres exige su perpetuación”⁵⁰³. Aún que se haya emancipado del error del pecado y de la virtud, que se haya descubierto que “lo moral no tiene nada que ver con la cosa en sí” y no se basa en “leyes lógicas del pensamiento” y en una “observación rigurosa de la naturaleza”, sino “en toda clase de juicios falsos y paralogismos”, quizá con ello se debilite el sentido moral, “pero *el sentido para la verdad* es él mismo una de las supremas y más poderosas *eflorescencias de este sentido moral*. En esto radica la compensación”⁵⁰⁴. Aún que considerados como errores psicológicos, también la fe en Dios, la fe en los hombres, la fe en acciones virtuosas, la fe en acciones altruistas y la creencia en el bien han mejorado a los hombres, “así como una creencia en lo contrario hace a los hombres más débiles, más desconfiados, etc.”⁵⁰⁵. Y se podría concluir con otro aforismo del mismo período: “Si los hombres no hubiesen construido casas para los dioses, la arquitectura estaría aún en pañales. Las tareas que el hombre se plantea en base a hipótesis falsas (p. ej., el alma separable del cuerpo) han dado lugar a las formas más elevadas de la cultura. Las «verdades» no pueden proporcionar tales motivos”⁵⁰⁶.

Pero, podríamos preguntar si también el error de la voluntad libre consiste en un error y mentiras necesarios.

El *libre albedrío*, una maravillosa ilusión, gracias a la cual el hombre ha hecho de sí un ser más eminente, la nobleza suprema, perceptible en el bien como en el mal. Sin embargo, ya *animal*. Quien se eleva por encima, se eleva por encima del animal y se convierte en una *planta consciente*. El acto del libre albedrío sería el *milagro*, la ruptura de la cadena de la naturaleza. Los hombres serían los *taumaturgos*. La *consciencia de un motivo* comporta la ilusión; el intelecto, el primitivo y único *mentiroso*.⁵⁰⁷

Tomado por la ilusión de la identidad de ciertos hechos⁵⁰⁸ o por la creencia en la libertad de la voluntad en lo que siente el hombre placer o displacer fue posible la humanidad según los rasgos hasta entonces conocidos.

Sin los errores que son activos en todo placer y displacer anímico, nunca hubiera surgido una humanidad, cuyo sentimiento fundamental es y sigue siendo que el hombre es el libre en el mundo de la ausencia de libertad, el eterno *taumaturgo*, sea que actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el superanimal, el cuasidiós, el sentido de la creación, lo que no puede pensarse ausente, la clave del enigma cósmico, el gran soberano de la naturaleza y despreciador de la misma, ¡el ser que llama a su historia *historia universal! ¡vanitas vanitatum homo!*.⁵⁰⁹

3.2.3. Doctrina de la irresponsabilidad.

La doctrina de la irresponsabilidad precisa ser muy bien esclarecida salvo que no se quiera tener muchos problemas a la hora de responder a los desafíos concretos de nuestro tiempo: a los problemas éticos, políticos y metafísicos. No creo que Nietzsche, con la doctrina de la irresponsabilidad quiera amnistiar a todo lo que causa daño en nombre de su libertad o de la inocencia defendida por su filosofía. Este es un equívoco de muy mal gusto. El que ya se haya explicitado sobre el problema de la crueldad en la sección primera de esta investigación no es suficiente para lo que se propone, aun que sea un paso muy importante. La filosofía de Nietzsche está hecha de muchas sutilezas ni siempre bien protegidas contra las interpretaciones apresuradas y

superficiales. La historia acontecida del siglo XX pudo demostrar los peligros a que se puede llegar con el mal uso y interpretación de diferentes perspectivas filosóficas y el texto de Nietzsche no fue una excepción.

Cuando el filósofo se refiere a la irresponsabilidad como doctrina tiene muy bien puesta la mirada y la crítica en el concepto de voluntad inteligible en la que el concepto de responsabilidad moral y culpa tuvieron su fundamento. Así que, liberar al criminal de su culpa no significa liberarlo de dar una respuesta al daño imputado, sino liberarlo de la falsa conciencia de culpa, el remordimiento de conciencia, (acaso y en los casos en exista) y liberarlo de fundamentar la culpa desde la raíz del ser. El que Nietzsche no proponga ningún ablandamiento en las penas o en los castigos externos puede verse en su doctrina de la libertad – el estar preparado para la más dura disciplina como el guerrero. La doctrina de la irresponsabilidad nada tiene que ver con las doctrinas liberales, ni con el democratismo y socialismo o el anarquismo tomados aquí en el uso común que hace Nietzsche. Estas ideas modernas todas ellas y cada una tuvieron en su momento una palabra dura en la consideración del filósofo. Tampoco los superficiales y todo lo que representa una debilidad para el querer y afirmarse tienen cobijo en esta doctrina.

El término criminal, aunque sea usado en dirección a los que están al margen de la legalidad representa, en general, a todo aquel que no se encuentra en lo tenido por decente y moralmente aceptable. En Nietzsche, “el tipo criminal es el tipo del hombre fuerte situado en unas condiciones desfavorables, un hombre fuerte puesto enfermo. Lo que le falta es la selva virgen, una naturaleza y una forma de existir más libres y peligrosas, en las que *sea legal* todo lo que en el instinto del hombre fuerte es arma de ataque y defensa.”⁵¹⁰ El que llamamos criminal, aquí considerado como un tipo, es un ser proscrito por la propia sociedad, aquella sociedad pacificada que desvaloriza la exteriorización de los sentimientos de poder y fuerza obligando así a la interiorización en la que los instintos se vuelven contra sí mismos enfermando a esta naturaleza saludable. El tipo criminal es este hombre fuerte degenerado. La doctrina de la irresponsabilidad, por tanto, es la propuesta de una curación de esta enfermedad de la interioridad creada en la mala

conciencia. Que la humanidad haya ganado con esta enfermedad, puesta que es como un embarazo, no queda duda. Que haya sido una manera nefasta de hacerlo, igualmente se puede considerar. El que el hombre aristocrático y fuerte tuviese que poner orden a su caos no lo significa que tuviese que hacerlo mediante la interiorización de sus instintos volviéndolos contra sí mismo. El arte, en lo que significa creación, la metafísica de artista, quizá sea el medio alternativo a este proceso necesario de educación de esta «bestia» que es el animal-hombre.

La doctrina de la irresponsabilidad es pues la liberación de la culpa radicada en el vientre del ser de todas las cosas. El motivo, si no se considera que el autor de una mala acción tiene libre albedrío, y, por tanto, cuando hace el mal quiere hacerlo, está motivada “por el instinto de conservación o, más precisamente todavía, por el deseo de placer y la evitación del displacer del individuo”⁵¹¹. Es la creencia en el *en sí* del causar dolor o placer, revelado en la creencia en la voluntad libre el que suscita el odio y la venganza. Lo hacemos, recuerda Nietzsche, con aquellos seres que no consideramos portadores de tal libertad en la voluntad en la naturaleza. No atribuimos a la naturaleza el adjetivo de la crueldad, “no nos quejamos de la naturaleza por inmoral”⁵¹². Lo hacemos con el hombre según la creencia de que actúa libremente. Libre aquí, necesario allí. ¿Será posible una integración entre lo libre y lo necesario que no sea la que intentó Kant?

La ya señalada acción mala que atiende a un instinto de conservación puede además tener otras motivaciones que vienen hacer inocente a la presunta libertad. Así puede estar la mala acción como fruto de un juicio equivocado o las circunstancias pretéritas a la acción⁵¹³. El considerar las circunstancias pretéritas nos conduce a la irresponsabilidad presente en el hombre que atiende a las creencias de su tiempo o a las órdenes de sus superiores. Todo eso dificulta el enjuiciamiento de una acción. También la acción buena tiene muchos motivos y ni siempre los más nobles.

Quien ha comprendido perfectamente la doctrina de la irresponsabilidad plena no puede ya de ninguna manera subsumir la llamada justicia punitiva y retributiva bajo el

concepto de justicia, en el caso de que la justicia consista en dar a cada cual lo suyo. Pues el que es castigado no merece el castigo: sólo es usado para el adelante arrear ante ciertas acciones; tampoco quien es premiado merece este premio: no podía actuar de otra manera que como ha actuado. La recompensa por tanto sólo tiene el sentido de un estímulo para él y para otros, a fin por consiguiente de ofrecer un motivo para acciones posteriores; el aliento se le da al que está corriendo en la pista, no al que ha llegado a la meta. Ni el castigo ni el premio son algo que le corresponda a nadie como lo *suyo*; se le dan por razones utilitarias, sin que él tuviera que elevar con justicia una reclamación respecto a ellas. Debe decirse: «el sabio no premia porque se haya obrado bien», lo mismo que se ha dicho: «el sabio no castiga porque se haya obrado mal». Si premio y castigo desapareciesen, desaparecerían los poderosísimos motivos que apartan de ciertas acciones, que impulsan a ciertas acciones; el provecho de los hombres exige su perpetuación; y en la medida en que premio y castigo, elogio y censura obran del modo más sensible sobre la vanidad, el mismo provecho exige también la perpetuación de la vanidad.⁵¹⁴

El texto reafirma los motivos utilitarios como una contraposición a la consideración del en sí de la acción. Tal es el fundamento de la doctrina de la irresponsabilidad plena. La misma consideración utilitaria vale para el premiar o castigar: son un llamamiento para el actuar bien. Esto corresponde a una responsabilidad distinta de aquella que reside en el carácter inteligible de la voluntad. La plena irresponsabilidad respecto al actuar y al ser asevera el error de elogiar o condenar la necesidad. Eso es. Las acciones del hombre y su ser no son libres sino en cuanto son necesarias. No hay ningún mérito en el bueno, tampoco culpa en lo malo. “Entre las buenas y las malas acciones no hay una diferencia de género, sino a lo sumo de grado”⁵¹⁵. La utilidad mienta a los grados de fuerza para la afirmación de un determinado *quantum* de voluntades expresadas en las varias jerarquías de bienes establecidas por las distintas sociedades. Sin embargo, tales utilidades son constantemente evaluadas, pensadas y redefinidas, modificándose, en la mayoría de las veces, por un lado, según la capacidad de afirmación o salud de un pueblo o individuo, pero, por otro, también puede modificarse por deficiencia de fuerza o enfermedad. Así lo bueno y lo malo están totalmente condicionados por

estos criterios de afirmación y negación, salud y enfermedad. En ello es difícil encontrarse con lo que se ha nombrado como el carácter inteligible, el ser, la voluntad, la conciencia o la razón. Es una pluralidad de motivos y circunstancias lo que atiende como motivación para el actuar. Así la justicia de la consideración del ser responsable o irresponsable por los actos tiene que tomar muy en serio esta pluralidad y el grado de salud o enfermedad. El tribunal de esta justicia lejos de condenar al hombre como el único culpable abrirá las puertas para la construcción de una nueva libertad, no sin dolores para el parto de una nueva humanidad.

Todo es necesidad: así reza el nuevo conocimiento; y este conocimiento mismo es necesidad. Todo es inocencia; y el conocimiento es el camino hacia la comprensión de esta inocencia. Si el placer, el egoísmo, la vanidad son *necesarios* para que se produzcan fenómenos morales y su floración suprema, el sentido de la verdad y la justicia del conocimiento, si el error y la confusión de la fantasía fueron el único medio por el que la humanidad pudo elevarse paulatinamente a este grado de autoiluminación, de autoemancipación, ¿quién podría menospreciar ese medio? ¿Quién podría entristecerse al comprobar la meta a que conducen esos caminos? En el ámbito de la moral todo es devenido, mudable, fluctuante, todo está en curso, es verdad; pero *también todo está en la corriente* hacia una sola meta. Por más que nunca deja de operar en nosotros el hábito heredado de la estimación, del amor, del odio erróneos, bajo el influjo del creciente conocimiento se irá debilitando: un nuevo hábito, el de comprender, el de no amar, el de no odiar, el de contemplar desde lo alto, va implantándose paulatinamente en el mismo terreno, y dentro de miles de años será quizá lo suficientemente poderoso para darle a la humanidad la fuerza de producir al hombre sabio, inocente (consciente de su inocencia), tan regularmente como en la actualidad produce al hombre necio, inicuo, con consciencia de culpa, *es decir, el antecedente necesario, no lo contrario de aquél*.⁵¹⁶

3.2.4. “Mi concepto de libertad”.

¿Cuál es el concepto de libertad en Nietzsche? Si lo que hemos comprendido como libertad no nos hace más que culpables y nos hace responder desde nuestra voluntad inteligible, nuestra conciencia, nuestro yo, como responsables, resta determinar que puede ser de la libertad para Nietzsche.

Al principio la doctrina de la libertad de la voluntad, o sea, antes que fuera transferida al terreno de la metafísica, fue ésta una invención de las clases dominantes:

Dónde nació la doctrina de la libertad de la voluntad. Sobre el uno la necesidad se cierne bajo la figura de sus pasiones, sobre el otro como hábito de escuchar y obedecer, sobre el tercero como conciencia lógica, sobre el cuarto como capricho y travieso gusto por saltarse las páginas. Pero estos cuatro buscan la libertad de su voluntad precisamente allí donde cada uno de ellos está más firmemente atado: es como si el gusano de seda buscara la libertad de su voluntad precisamente en el hilar. ¿De dónde procede esto? Obviamente del hecho de que todos se tienen por más libres allá donde mayor es su sentimiento vital, esto es como queda dicho, ora en la pasión, ora en el deber, ora en el conocimiento, ora en la travesura. Aquello por que el hombre individual es fuerte, en que se siente vivo, debe ser siempre también, opina él involuntariamente, el elemento de su libertad: conjuga dependencia y torpeza, independencia y sentimiento vital como pares necesarios. Aquí una experiencia que el hombre ha hecho en el terreno sociopolítico es equivocadamente transferida al terreno metafísico último: allí el hombre fuerte es también el hombre libre, allí el sentimiento vivo de gozo y de sufrimiento, de altura de la esperanza, de audacia del deseo, de vehemencia del odio, es el patrimonio de los dominantes e independientes, mientras que el sometido, el esclavo, vive oprimido y torpemente. La doctrina de la libertad de la voluntad es una invención de las clases dominantes.⁵¹⁷

Por eso se puede decir, sin que parezca contradictorio que “El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad -

así os lo enseña Zaratustra”⁵¹⁸, pues “querer es crear”⁵¹⁹. Crear es la tarea misma después que se haya podido recorrer con muchos ojos y conciencia, desde lo más alto, lo más lejos y lo más abismático “el círculo entero de los valores y de los sentimientos valorativos del hombre”⁵²⁰. Una nueva libertad surge silenciosa. Lo contrario fue lo que hasta ahora se ha hecho en torno al tema de la libertad, al su alrededor siempre se ha hecho mucho ruido: “«Libertad» es lo que más os gusta aullar: pero yo he dejado de creer en «grandes acontecimientos» cuando se presentan rodeados de muchos aullidos y mucho humo.”⁵²¹.

La toma de posesión de una determinada conformación metafísica hizo de la voluntad un mecanismo de mayor culpa del hombre para procurar esclarecer a los muchos sin sentidos de la existencia, fundamentalmente para explicar la existencia del mal y del sufrimiento en el mundo, así también como el placer. Ya hemos visto que placer y displacer no existirían incluso si no fuese la ingeniería metafísica en torno a la creencia en casos idénticos y en la libertad de la voluntad. Pero Nietzsche para conformar su concepción de libertad se refiere también a la voluntad. ¿Qué es tal voluntad? La voluntad será voluntad de poder y no puede ser comprendida fuera de la concepción del eterno retorno como afirmación de la libertad y, por sabido, negación de la estructura de culpabilidad sobre la que está edificada los valores más sagrados de nuestra metafísica. El decir eso no quiere ocultar que se revela también esta estructura de culpabilidad en la religión, en lo político, en lo cultural y en el psicológico. “Oh alma mía, te he devuelto la libertad sobre lo creado y lo increado: ¿y quién conoce la voluptuosidad de lo futuro como tú la conoces?”⁵²² “Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como campana azul sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna «voluntad eterna» que –quiera.”⁵²³ “Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría; esto es lo que yo he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero.”⁵²⁴ El que sea necesario liberar a la voluntad es de lo que propiamente se va a tratar en lo que sigue a este capítulo. Por principio hemos de tomar en consideración que para una nueva libertad y para la mayor

responsabilidad se hace necesario una voluntad fuerte. Es tarea del filósofo el determinar “el valor y el rango por el número y diversidad de cosas que uno solo pudiera soportar y tomar sobre sí, por *la amplitud* que uno solo pudiera dar a su responsabilidad”⁵²⁵. En un aforismo de 1879 Nietzsche se nos aclara la medida en que la libertad de la voluntad puede ser determinación y fuerza de voluntad, dominio, afán de dominio y autoestima además de sus conocidos errores.

El fuerte de voluntad: 1) Ve claramente la meta. 2) Se cree en posesión de la fuerza, de los medios al menos. 3) Se escucha más a sí que a los demás. 4) No se fatiga fácilmente, y en la fatiga sus metas *no se desdibujan*. Es un escalador experto. 5) No se asusta mucho ni a menudo. Es decir: esta clase de libertad de la voluntad que en él se celebra es *determinación y fuerza* de voluntad, junto con agilidad y debilidad de la fantasía, tanto como dominio o afán de dominio y autoestima. Se habla de *libertad* porque *habitualmente* ésta está ligada a la fuerza y el dominio.⁵²⁶

Si seguimos teniendo en consideración la cuestión que viene preguntando por la libertad, la tenemos que responder con un otro texto de Nietzsche en el que expone su concepto de libertad. Hasta ahora hemos llevado a cabo su crítica al concepto de libertad inteligible. Pero esto no es todo. También contra el liberalismo, una especie de “animalización gregaria”, se eleva la voz del filósofo. ¿Qué es en definitiva la libertad? La libertad no tiene que ver con un espíritu dulzón y acomodado, no tiene que ver con el modo de vivir de los cansados y carentes de fuerza para vivir, tampoco está relacionada con los que se afanan en vivir el bienestar ni con los flacos de voluntad. Antes que nada, para Nietzsche, la libertad es lucha y compromiso, este modo tan propio del guerrero: autorresponsabilidad. En este punto retomamos la idea central de la negación de una responsabilidad radicada en un pasado (culpa, castigo, pecado, deuda) y la negación de una culpa interiorizada, o sea, instinto de libertad como voluntad de poder⁵²⁷ que se desahoga contra el propio hombre, a la vez que damos paso a la afirmación de una responsabilidad-promesa como capacidad de creación, capacidad de artista que crea el futuro, capacidad para asumir desde sí mismo lo más raro, lo más

extraño, lo más duro. Una tal responsabilidad es una responsabilidad superior propia del hombre superior, capaz de un deber superior. Una autorresponsabilidad que no es herencia de un compromiso de otro, ni por otro que no sea el sí mismo. Esto es lo que propiamente caracteriza al ser aristócrata, “el poder ser para sí, el poder ser distinto, el estar solo y el tener que vivir por sí mismo”⁵²⁸ características que forman parte del concepto de grandeza. La responsabilidad superior posee una voluntad que dice sí y dice no según el soberano dominio que uno puede tener sobre sí mismo. Tal voluntad sólo puede tener un hombre capaz de cumplir con su promesa: un alma aristocrática en el sentido de la soberanía sobre el caos de fuerzas naturales, exteriores o interiores, en que está inmerso, del que se es parte integrante. Esta libertad no está atada por ningún resentimiento ni remordimiento de conciencia. Es un claro y libre compromiso gestado en un peculiar modo de acuerdos y disciplina propios de una sociedad y de un hombre afirmativos, nobles y sanos. No es ésta, por supuesto, una libertad fundada, en ningún modo, en una interioridad culpable, débil, rencorosa y vengativa, sino en una voluntad que es capaz de mantener la distancia, el respeto, la afirmación, el sacrificio. El texto que sigue es la mejor síntesis de lo que es para Nietzsche su concepto de libertad y corona esta reflexión precedente.

Pues ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar a la causa propia hombres, incluido uno mismo. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la «felicidad». El hombre ha *llegado a ser libre*, y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un *guerrero*. —¿Por qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Por la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo que cuesta permanecer *arriba*. El tipo supremo de hombres libres habría que buscarlo allí donde constantemente se supera la

resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud. Esto es psicológicamente verdadero, si por «tiranos» entendemos aquí unos instintos inexorables y terribles, que provocan contra sí el máximo de autoridad y de disciplina –el tipo más bello, Julio Cesar–; esto es también políticamente verdadero, basta para verlo dar unos pasos por la historia. Los pueblos que valieron algo, que *llegaron* a valer algo, no llegaron nunca a ello bajo instituciones liberales: el *gran peligro* fue lo que hizo de ellos algo merecedor de respeto, el peligro, que es lo que nos hace conocer nuestros recursos, nuestras virtudes, nuestras armas de defensa y ataque, nuestro *espíritu*, – que es lo que nos *compele* a ser fuertes... *Primer axioma*: hay que tener necesidad de ser fuerte: de lo contrario, jamás se llega a serlo. Aquellos grandes invernaderos para cultivar la especie fuerte, la especie más fuerte de hombre habida hasta ahora, las comunidades aristocráticas a la manera de Roma y de Venecia, concibieron la libertad exactamente en el mismo sentido en que yo concibo la palabra libertad: como algo que se tiene y *no* se tiene, que se *quiere*, que se *conquista*...⁵²⁹

El texto como se ha podido notar hace una clara referencia al tipo de sociedad que es condición de su surgimiento. Aún que mencione específicamente a Roma y Venecia, lo que igualmente podría hacer con Grecia o la Judea pre-sacerdotal y pre-exílica, o todavía con Rusia, lo que importa es la referencia al tipo aristocrático como tipo propio en que se puede anhelar la libertad como “algo que se tiene, y *no* se tiene, que se *quiere*, que se *conquista*”. La libertad se hace en el mayor riesgo, entre el poder y la esclavitud. En contra de este tipo de comunidad en el que “el espíritu ha llegado a ser libre”, en el que el espíritu guerrero supo superar las resistencias y afirmarse como soberano, están identificados todos los demócratas que, en Nietzsche, nombra a la voluntad gregaria propia de los esclavos, los débiles, la plebe, el conjunto de la gente por un lado y, el conjunto de los instintos por otro, que no son capaces de afirmarse como libertad y voluntad fuerte, los que no son capaces de vivir ninguna superación, ningún no, ningún sometimiento o sacrificio, que no buscan crear a una humanidad más fuerte, que niegan las diferencias y nivelan todos las cimas, los que no son capaces de asumir ninguna responsabilidad y menosprecian toda «autoridad». Esta palabra nombra toda forma decadente de organización política, no necesariamente la forma política

a que se refiere. Sus otros nombres, para Nietzsche, también fueron identificados en el texto y genéricamente podríamos recordar a lo que el filósofo reconoce de lo mismo tipo en lo cristiano, budista, afeminado y altruista. Por detrás de cada palabra una infinidad de personajes, filósofos, teólogos, científicos y artistas, agentes sociales, culturales y políticos de un modo de ser negativo en relación al mundo, a la moral y a la libertad.

Por fin, “La liberación en la muerte de Dios”, no cabe duda, tiene que ver con la liberación del verdugo, el Dios de los metafísicos, el Dios de los trasmundanos y negadores del mundo y de la libertad. Un Dios como el acabamiento de una debilidad de fuerza que además de él afirmaba su mundo como mundo inteligible como mundo verdadero. La fundamentación moral según la cual se mantuvo atados y encarcelados a los hombres a este «mundo verdadero» y a su máximo justificador, tuvo que hacerse desde la necesaria inculpación del devenir con la humanización del ser y de la naturaleza, propias de una voluntad débil y de un espíritu enfermizo. En el ser puso el hombre enfermizo toda justificación de la naturaleza e incluso el fundamento de su libertad. Así el hombre no ha podido liberarse porque su voluntad estaba ya querida y definida en la fantasmagoría del ser, de la conciencia y del yo. Liberar *de* esta culpa interiorizada como deuda y pecado, liberar *de* la concepción de mundo que creada por ella, liberar *de* la voluntad que se cree libre y *de* la responsabilidad hacia atrás. En suma, **liberar de** esta culpa-deuda (para con el ser) y **liberar para** la gran responsabilidad fundada en la afirmación creadora y constructiva del hombre soberano capaz de vivir la autorresponsabilidad como libertad y voluntad de poder. Ante esta afirmación liberadora pierden sentido todos los ídolos que, bajo el nombre «Dios», son el ideal contrario a toda afirmación de la vida. Con estas consideraciones se concluye este capítulo con el último párrafo del importante guía en nuestra reflexión que fue el aforismo sobre “Los cuatros grandes errores”.

¿Cuál puede ser nuestra única doctrina? – Que al ser humano nadie le da sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni él mismo – el sinsentido de esta noción que aquí acabamos de rechazar ha sido enseñado como «libertad inteligible» por Kant,

acaso ya también por Platón). Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. El no es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad», – es absurdo querer echar a rodar su ser hacia una finalidad cualquiera. Nosotros hemos inventado el concepto «finalidad»: en la realidad falta la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo, –no hay, nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, parar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo! – Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una causa prima, que el mundo no sea una unidad ni como sensorium ni como «espíritu», sólo esto es la gran liberación – sólo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir... El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia"... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos al mundo. –

Parte II – La redención de la culpa.

La afirmación de la vida y del mundo como voluntad de poder es constitutiva de la filosofía de Nietzsche en lo que representa una transvaloración de los ideales ascéticos sacerdotales presentes en la moral y en la metafísica. El primer capítulo va a tratar este tema mientras el segundo tiene por tarea la exposición del pensamiento del eterno retorno como nueva forma de comprensión y afirmación de la vida. En los dos temas lo fundamental está en que ambos quieren ser la afirmación, para Nietzsche, de la verdad de la vida, del hombre, del mundo. En esta verdad se oculta la fuerza que impulsa el filósofo en su crítica a la moral, a la religión y a la metafísica.

Con esta etapa, concluiremos la investigación con los ojos siempre puestos en el objetivo que intentamos perseguir desde el principio, es decir, el de comprender que bajo la estructura de la culpabilidad se ha edificado a lo largo de la historia de la humanidad un conjunto de valoraciones y edificaciones morales, religiosas y metafísicas negadoras del mundo y de la vida. Después de haber comprendido cómo una cierta interpretación de la vida se ha construido y tomado la forma de conceptos (ídolos-ideales) desde los que se ha determinado el sentido y el valor de todas las cosas, hemos pasado a la etapa propiamente deconstructiva en la que el filósofo, con el anuncio de la muerte de Dios, ha criticado estos ideales. En esta última etapa, constructiva y afirmativa, la voluntad de poder y el eterno retorno son presentados como la alternativa para nuevas edificaciones, nuevas tablas de valores, un nuevo futuro. En todo caso, es de la verdad de lo viviente que se trata.

Capítulo 1. Vida como voluntad de poder.

1.1. Voluntad de poder y ascetismo.

En su aspecto más amplio, la redención de la culpa reside en el nuevo carácter del que se constituye el mundo afirmado como voluntad de poder. Pero también, como veremos en el capítulo correspondiente, en la doctrina del eterno retorno de lo mismo, el tema de la redención de la culpa tendrá como centralidad el tema de la afirmación de la vida como la única condición para la aceptación del pensamiento más abismático de la filosofía de Nietzsche. En ambos casos se trata de pensar y sobrepasar la valoración existente hasta entonces acerca del mundo y de la vida. La valoración que ha encontrado hasta ahora su terreno en la filosofía y que ha impulsado todo un modo de pensar, ser y estar en este mundo, fue la valoración ascética. Fundamentalmente, la voluntad de poder y el eterno retorno, si quieren ser pensados como redención de la culpa, tienen que ser pensados y presentados como elementos críticos y transvaloradores del modo ascético sacerdotal – el sentido existente hasta ahora, una “vieja voluntad de poder”. Voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo son los dos elementos de la transvaloración del concepto de culpa fomentado por la moral ascética y que determina por ende toda la moralización del mundo. En este camino hacia la redención de la culpa la voluntad de poder y el eterno retorno significan afirmación y liberación frente a la voluntad de negación (ascetismo). Este nuevo pensamiento exige una nueva valoración de la vida, un profundo amor al mundo y a sí mismo.

El hilo conductor de este estudio es la reflexión nietzscheana sobre la culpa, su importancia en la historia de la moralización del mundo y su presencia en el pensamiento corriente (filosófico y religioso) sobre él. En el último momento de nuestra investigación nos hemos dedicado no al estudio

genealógico de Nietzsche sobre la culpa – tal y como lo destacamos en la primera sección –, sino a la versión más bien de diálogo con la filosofía sobre el modo como aquella culpa interiorizada y tornada pecado por una cierta valoración del mundo y de la existencia condicionó una peculiar valoración del mundo y del hombre y su libertad. La interiorización de la culpa como deuda y negación de sí y del mundo se ha estructurado, ella misma, como matiz de un modo propio de filosofar que ha pensado el mundo *al revés*. No es que la filosofía lo haya invertido el sentido del mundo, sino que se lo ha encontrado invertido por unas valoraciones ya existentes. Estas valoraciones, de las cuales la filosofía no fue más que su conceptualización, son fruto de una interpretación de la vida según los afectos de la debilidad tornada cultura, o, más bien, *prejuicios populares* (por cierto, juicios humanos, demasiado humanos) desde los cuales se ha pensado el mundo y el hombre – sea en cuanto el sí mismo, sea en cuanto su estar en el mundo – desde tal inversión. Además de no haber sido capaz de percibir dicha inversión, más bien, la filosofía se ha aprovechado de ella para construir un discurso afín a este modo invertido y falso de valorar el mundo y de comprender al hombre. Sin embargo, ni al menos ha sido capaz, la filosofía, de *legislar* en contra de la valoración débil, en contra de la falaz y errónea concepción moralizante humanizadora del mundo y divinizadora del «yo». Más bien ha hecho de las concepciones habidas su propia doctrina, o sea, ha elevado a la categoría de los conceptos a los prejuicios populares.

Y aquí hacemos eco a lo que dice Nietzsche sobre el valorar como una interpretación que, a su vez, es un síntoma de ciertos estados fisiológicos. Lo que fue y es una cierta interpretación de la vida ha llegado a la forma del concepto por la mano de estos filósofos-sacerdotes que supieron muy bien apoderarse de la debilidad y darle una dirección. Aunque se tenga noticia de que haya habido momentos de oportuna *crítica* de este modo de pensarse la vida, sin embargo, tales tentativas fallaron porque no fueron, en realidad, una *transvaloración*. En el elevar a la categoría de los conceptos a los prejuicios populares hemos identificado, en la reflexión anterior, a la construcción del ideal y su divinización, o sea, la creación y elevación del concepto *ser* y su

llegada, no sin haber recurrido oscuros y tortuosos caminos, a la *cúspide* de su valoración como *Dios*. La así llamada obra de transvaloración de todos los valores habidos – valores estos que comprenden el mundo según la dualidad «mundo verdadero» y «mundo aparente» – como cambio en las interpretaciones morales, pasa por la muerte de Dios como necesario crepúsculo de los ídolos: los ideales ascéticos extramundanos en general y la verdad como ideal, en particular. El horizonte de la muerte de Dios es, por tanto, un horizonte de liberación. Se libera de un estar atado a los ídolos del ser, de la voluntad libre, de la conciencia, de la noción de causalidad (imaginaria), etc., y se libera para un mundo de creaciones nuevas según la afirmación de lo que es. Se libera para una voluntad afirmadora frente a la voluntad negadora, resentida, o culpable. A “6000 pies” de altura, desde lo más alto a lo que uno ha podido llegar, desde la altura, es que proclama Zaratustra su proyecto transvalorador. La mirada que transvalora se hace desde lo más alto (el lugar de los dioses); la mirada más amplia se hace al más abismático y no desde lo más bajo hacia lo más alto. La mirada aristocrática es lo que marca el nuevo modo de valorar. Sin embargo, como vamos a ver en la reflexión del capítulo siguiente, en el camino del creador no hay alto ni bajo, ni más allá, ni más acá, porque todo punto puede ser el centro, todo instante es un portal en donde todo camino hacia frente y hacia atrás se encuentran, el momento siempre oportuno para la cotidiana decisión de la afirmación o la negación de la vida. Como hemos afirmado en la reflexión precedente, el camino hacia la libertad y lo libre, el camino de nuevas valoraciones por lo que ha llegado a comprender como Dios-ídolo, tiene que pasar, necesariamente, por crepúsculo y muerte de tal realidad creada por lo demasiado humano como transmundo – un mundo muerto. “El «ser» – no tenemos de él otra representación que «vivir». – ¿Cómo puede entonces algo muerto «ser»?”⁵³¹. Lo vivo es lo eterno dinámico para el que se exige una nueva voluntad y nueva libertad, o sea, hay que poseer una peculiar voluntad para esta libertad afirmativa. Lo que pasa es que el mundo estuvo casi a menudo interpretado como malo y como tal fue negado. El dejar que el mundo sea lo que es, según la nueva interpretación que lo reconoce como es sin

estigmatizarlo, apunta para la desdivinización y deshumanización de la naturaleza. Para ello depende una determinada conformación del hombre que pueda ser capaz de rasgar los velos que ocultan el carácter afirmativo en el propio mundo. Comprender la vida como voluntad de poder es acoger a una interpretación fundada en un estado fisiológico sano, afirmador y creativo, es decir, como consecuencia de una salud que ama el mundo y que ama a sí mismo.⁵³²

Si se comprende esta como la «única» meta, hemos de no equivocarnos en buscar en estas afirmaciones una causa finalista para la humanidad. La tarea y la creación es parte de un siempre presente que se revela en la decisión por vivir el eterno presente como el tiempo oportuno y el espacio propio del único devotamiento posible: el sentido de la tierra en el que se revela la voluntad de poder como afecto impulsor de todo lo que vive (lo orgánico y lo inorgánico), o sea, la totalidad del reino de la vida. En palabras de Nietzsche se puede leer: “el carácter de la incondicional voluntad de poder se halla presente en la totalidad del reino de la vida. Si bien tenemos un derecho a negar el hecho de la conciencia, difícilmente lo tenemos en cambio para negar los afectos impulsores, v.gr., en una selva virgen.”⁵³³

¿Qué es esta nueva voluntad?⁵³⁴ Ya hemos señalado que dicha voluntad será voluntad de poder y no puede ser comprendida fuera de la concepción del eterno retorno como afirmación de la libertad y, por sabido, negación de la estructura de culpabilidad sobre la que está edificada los valores más sagrados de nuestra metafísica que, por cierto, no es afirmación de la totalidad del reino de la vida. No es siquiera la afirmación de un fragmento de la vida, sino la negación más radical de lo vivo al que se ha podido llegar con la “creación” de un otro mundo desde el que este mundo, nuestro mundo, ha perdido completamente su valor como *mundo verdadero*. Para esta “creación” también se hizo necesaria una cierta voluntad muy distinta de lo que Nietzsche comprende como voluntad de poder. Entre los dos modos de comprender a la voluntad es necesaria una cierta liberación.

“Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría; esto es lo que yo he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad

misma es todavía un prisionero.”⁵³⁵ Pero, ¿qué quiere decir aquí que “la voluntad misma es todavía un prisionero”? ¿Qué ata la voluntad? O, a lo mejor, ¿a qué la voluntad está atada? Ya lo tenemos respondido en el capítulo anterior. El modo de estar atado tiene que ver con la creencia en la causalidad y, en ella, la creencia en causalidades imaginarias fundada en este más allá del mundo. Sin embargo, este más allá no precisa ser un mundo de fantasmas extramundanos, pues la voluntad prisionera puede ser prisionera de la creencia en el yo, en la conciencia, y de sí misma en cuanto causa, igualmente conceptos fantasmagóricos y, desde luego, demasiado humanos. O sea, más bien que estar atada desde una exterioridad es la voluntad misma la que está atada desde su querer estar así. La voluntad que se quiere prisionera aún que se quiera también libre es la voluntad culpable que se radica tanto en la creencia en un más allá extramundano como en la creencia en una conciencia humanizadora y portadora de todo sentido. Sin embargo, la voluntad culpable es la que engendra la libertad inteligible y la mantiene igual que a sí misma prisionera. Estas dos vertientes de comprensión del estar prisionera de la voluntad pueden llegar a un denominador común cuando el estar atado remite a un pasado, a un «atrás» originario que justifica, en cuanto causa, a todo querer. Este es el modo más genuino de orientarse en el mundo como culpable y responsable, es decir, desde la más originaria sin razón tomada y creída como causa: voluntad, conciencia, yo, razón, ser, Dios. En una palabra: ídolo, o sea, la representación, la imagen que ata y que torna todo hombre responsable y el mundo no como necesario, sino como algo querido desde las referidas representaciones, fruto de la humanización (divinizada) de la naturaleza.

La voluntad tomada como “cosa en sí”⁵³⁶, contrapuesta al mundo, una voluntad como causa de todo, manifiesta en todo, responsable por el equilibrio en todo, el eje que une la *tierra* a su *sol*, esta voluntad no es, desde luego, lo que Nietzsche quiere afirmar. Al contrario, contra tal voluntad se yergue la crítica del filósofo. Esta voluntad lo que hace es producir – tal y como ha sido desde el principio con el dualismo entre mundo aparente y mundo verdadero, con Kant y el dualismo entre fenómeno y cosa en sí y

también con Schopenhauer y su dualidad entre representación (fenómeno/apariencia) y voluntad (cosa en sí/mundo verdadero) – y reproducir la misma estructura moralizante engendrada por el ascetismo. Es la voluntad de la debilidad lo que late en esta voluntad que es prisionera del resentimiento negador de la vida porque tiene que afirmarse un más allá verdadero para justificar su debilidad y dar sentido a esta vida tenida como algo sin sentido.

En contra de esta voluntad, la voluntad culpable, está la voluntad aristocrática y señorial que es voluntad de poder. El riesgo de leer e interpretar esta última al estilo de la anterior es grande, pero advertimos, para no caer en este error, a la diferencia explicitada por Nietzsche y presentada en la primera sección entre la voluntad aristocrática y la voluntad débil. Con ello queda dicho el horizonte en el que comprendemos la voluntad de poder en Nietzsche sin recurrernos necesariamente a otras obras (o textos póstumos – en especial los escritos entre 1886-1888) que aquélla que nos ha servido en todo momento como hilo conductor, *La genealogía de la moral*. El tema al que nos referimos ya había aparecido en otros libros de Nietzsche y en torno a ello no vamos a entrar en ningún debate. Es sabido que aparece ya en los primeros escritos, pero también en los escritos del momento de crisis y en los escritos de madurez: el tema hace parte, podríamos decir, del modo mismo de Nietzsche comprender su propia vida y se refiere al propiamente aristocrático que hay en todo lo que vive y que busca su afirmación como vivo. A lo que en Nietzsche aparece como soberano, noble, aristocrático, señor, dionisiaco está presente el carácter de esta voluntad de poder: fuerza y determinación, libertad y creación. No hace falta buscar por la comprensión de las hipótesis cosmológicas, biológicas, metafísicas o morales, éticas y políticas en separado, sea para justificar que se está en contra del evolucionismo y de las tesis de los genealogistas ingleses, de los románticos y metafísicos, científicos y poetas, de los socialistas, anarquistas o demócratas, o del cristianismo o el budismo. La voluntad de poder es el pensamiento que libera de la culpa que mantiene la estructura creada por el ascetismo para justificar y dar sentido a la vida debilitada del animal enfermo. El pensamiento más general de la voluntad de

poder es el pensamiento que piensa desde la transvaloración de la voluntad de debilidad y negación en voluntad de poder. Según nuestro modo de comprender, poder quiere decir, afirmación y potenciación *en* y *de* la vida, i.e., la voluntad de poder es voluntad de afirmación y creación de vida. Si es amor a la vida, tiene que diferenciarse de la voluntad de vivir porque la afirmación de la vida como voluntad de poder exige el amor que es capaz de superarse a sí mismo. Voluntad de poder exige un espíritu de lucha, destrucción y creación. Aquí, afirmar, crear y superar van de la mano, pues no se trata de crear *ex nihilo*, o crear algo aún no existente a partir de algo existente, no se trata en absoluto de crear algo nuevo, sino afirmar y crear lo que ya es, desde lo que es, o sea, afirmar, crear y superar para un plus de vida. La voluntad de poder quiere desde lo que es y como es como voluntad de un plus de vida. Por eso, la voluntad de poder es el *antídoto* contra la tiranía de la cultura y modos propios de ser enfermos de la humanidad fatigada fundada en la negación del mundo y del sí mismo de cada hombre, el antídoto contra los ideales ascéticos.

Estos ideales ascéticos son afirmación de la vida. Pero, su voluntad de poder es “voluntad de vivir”, es voluntad de vida. En sus valoraciones y en sus estimaciones transmundanas se ocultan su voluntad de afirmación de lo que son. El ascetismo se revela, desde la voluntad de poder como afirmación de la vida incapaz de querer su sobrepasamiento. Prefiere el ascetismo negar al mundo y desear la nada como eternidad. Su fórmula es: ¡la vida pasa! ¡La verdad está más allá! Esta es su manera de afirmar a la vida. La voluntad de poder al contrario, apunta en todo transitorio de la vida, la verdad misma de lo vivo. La vida se hace en los continuos sobrepasamientos como la verdad de la lucha de todas las fuerzas vivientes. La vida es una batalla, en ella se juegan todas las fuerzas hasta que llegue el final. Pero, la vida misma, en lo vivo y en lo muerto sigue su rueda. El final no es ningún fin – es un momento y un modo. Eternamente gira la rueda del ser. El ascetismo hace del río de la existencia un algo sin sentido. Importante es desaguar en el mar. Sin embargo, el mar ya está presente en cada fuente. La vida es la totalidad.

1.2. Voluntad de poder: unidad y meta.

1.2.1. Voluntad y voluntad de poder.

Bajo el título: “Voluntad de poder vista psicológicamente – *Concepción de unidad de la psicología*”,⁵³⁷ Nietzsche reflexiona sobre dos cuestiones que en nuestra perspectiva son de gran relevancia. De un lado esclarece la distinción entre su complejo concepto de voluntad de poder y el concepto popular de la voluntad como simple volición o apetencia; de otro, igualmente apunta para lo que no se debe comprender en la afirmación de la voluntad de poder el que quiera decir una voluntad de vivir. Mientras tanto, al hilo de esta reflexión, el poner en relieve estos dos aspectos importantes a la hora de tratar el caso particular de la *vida como voluntad de poder* no impide el pensar a la voluntad de poder en lo que es *unidad* de voluntades y en lo que no deja de apuntar a una *meta* como acrecentamiento de poder.

En su crítica del mecanicismo, Nietzsche nos recuerda que “hemos derivado nuestro concepto de unidad de nuestro concepto de «yo» - nuestro artículo de fe más antiguo.”⁵³⁸ Sin embargo, lo sabe Nietzsche y ya lo hemos dicho en otra ocasión, que tal concepto de sujeto no es ninguna garantía para ninguna unidad real. Ciertamente es que de tal creencia hemos desarrollado el concepto de «cosa». Estas creencias y artículos de fe – a las que nos referíamos en la primera parte de esta segunda sección cuando discutíamos el significado del anuncio de la muerte de Dios como liberación de la culpa en la medida en que apunta para el crepúsculo de los ídolos que condenan este mundo al no sentido, a la no verdad, al no ser – han sido imaginadas por los sentidos y representadas por la razón como modo de fingir una pretensa unidad, orden y sentido en el mundo. Sin embargo el mundo no está articulado según leyes, reglas o necesidades, sino por *quanta* de poder.

Con todo se puede decir, pero, en otro sentido, que también la voluntad de poder conforma una *unidad* formada por una pluralidad de fuerzas y formas. Sin embargo, el conformar *unidad* debe distinguirse del modo habido según el cual se comprende a una «única voluntad» como causa, pues la voluntad de poder se expresa en cuanto pluralidad de «voluntades de poder» con sus medios de expresión y formas.⁵³⁹ En todo acontecer y vivenciar hay una variedad de perspectivas, apreciaciones y grados de fuerza. La forma de afecto primitiva de una pluralidad de fuerzas y formas, perspectivas y apreciaciones que conforman una unidad es voluntad de poder⁵⁴⁰. Los demás afectos son, por tanto, conformaciones de esta voluntad originaria y más fuerte a la que todas las demás funciones deben *reducirse*. Sin embargo, el tema de la reducción aquí quiere decir no el fin de la pluralidad de fuerzas, sino el reconocimiento de una jerarquía de valor y la lucha interna que constituye toda fuerza.

El pensar la unidad en el devenir es el reto a que se orienta el pensamiento de la voluntad de poder. Por eso, bajo ningún concepto su concebirse en cuanto unidad tiene que ver con ausencia de movimiento o cambio (lucha y guerra). En la voluntad de poder el cambio no cesa – esta es la verdad que vamos a desarrollar en el capítulo que viene a continuación y que trata de la doctrina sin la cual es imposible comprender a lo que aquí intentamos presentar. El eterno retorno es inseparable de la concepción del mundo y de la vida como voluntad de poder. Estos dos temas tratan de exponer la compleja relación y lucha entre todas las fuerzas que actúan en lo que vive, no como «unidad» última, no como ser, sino como pluralidad de fuerzas en un devenir constante.

El punto de vista del «valor» es el punto de vista de *condiciones de conservación e intensificación* con miras a estructuras complejas de relativa perduración de la vida en el seno del devenir:

– no hay unidades últimas perdurables, no hay átomos, ni mónadas: también en este caso el ente es algo que ha sido *introducido* por nosotros (por razones prácticas, útiles, de perspectiva)

– «estructuras de dominio»: la esfera de lo dominante, creciendo continuamente o disminuyendo y

umentando periódicamente; o bien, bajo lo favorable o desfavorable de las circunstancias (de la nutrición-)

– «valor» es esencialmente el punto de vista para el crecimiento o la disminución de estos centros de dominio («pluralidades» en todo caso, pero la «unidad» no existe en absoluto en la naturaleza del devenir)

– *un quantum de poder*, un devenir, en la medida en que nada en él tiene el carácter del «ser»; en la medida

– los medios de expresión del lenguaje no se prestan para expresar el devenir: pertenece a nuestra *insoslayable necesidad de conservación* el poner constantemente el mundo, más tosco, de lo que permanece, de las «cosas», etc. En términos relativos podemos hablar de átomos y mónadas: y lo cierto es que *el mundo más pequeño es, en duración, el más duradero...*

no hay voluntad: hay puntuaciones volitivas que constantemente incrementan o pierden su poder.⁵⁴¹

Pero, ¿qué puede querer decir que la voluntad de poder también se conforma en cuanto unidad? Si tenemos en cuenta que, en cuanto afecto primitivo, primero y originario, la voluntad de poder no admite la existencia de otro que le sea ajeno y exterior, la unidad consiste en lo que es fundante en todos los demás afectos, fuerzas y formas como voluntad de poder. “La voluntad de poder delimita, determina grados y diferencias de poder. Las meras diferencias de poder no podrían aún percibirse como tales: tiene que haber un algo con voluntad de crecimiento que, basándose en su valor, interprete todo otro algo con voluntad de crecimiento.”⁵⁴² La unidad está en la fuerza impulsora hacia el poder que reside en tal voluntad. El delimitar, determinar y diferenciar la jerarquía de poder es lo propio de la voluntad de poder como interpretación y conformación de la vida. “El interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un “ser”, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto.”⁵⁴³ ¿Qué es este afecto? Nietzsche es consciente de que hay una pluralidad de sensaciones, pensamientos y afectos que se manifiestan en toda volición.⁵⁴⁴ Entre todos estos elementos que constituyen a la voluntad merece especial destaque el afecto del mando. En el póstumo citado y en este último elemento diferenciador, propio de la filosofía de Nietzsche, se revela el carácter complejo presente en la filosofía de la volición que hasta entonces no se había tratado con la profundidad merecida, dice Nietzsche. Todo querer *quiere algo*.

El que quiere manda. Sin embargo, querer, mandar y, por consiguiente, obedecer es lo que caracteriza el movimiento *complejo* de toda volición. El engañarse acerca de esta complejidad fue y sigue siendo el gran error a la hora de comprender a la voluntad misma. El problema de la simplificación de la voluntad ha conducido al hombre a comprenderla como causa de todo actuar. ¿Cuál es el paso para quitar al hombre de este error?

Para Nietzsche no basta con reconocer la pluralidad de la fuerza, el comprender que en realidad en su interior se manifiesta un querer, sentir y pensar. Hay que romper con la idea de una *voluntad eficiente* al modo de Schopenhauer, o sea, una fuerza propulsora según la cual la voluntad esté comprendida como causa que produce un efecto.⁵⁴⁵ Liberarse de este modo de comprender la voluntad es algo que Nietzsche ha tomado en consideración. En el póstumo citado al inicio de este apartado, el filósofo se preguntaba sobre si es que la voluntad de poder sea un tipo de voluntad y si quiere decir lo mismo que decía Schopenhauer. En 1887, sin embargo, tenía ya los elementos que vuelven a aparecer en este último año de su producción filosófica.

«Querer» no es «apetecer», perseguir, exigir: se diferencia de éstos por el *afecto del comando*

no hay ningún «querer», sino solamente un *querer-algo*: no se debe disociar la meta del estado: como hacen los teóricos del conocimiento. El «querer» como lo entienden ellos es algo que, al igual que el «pensar», no tiene lugar: es una pura ficción.

que algo sea ordenado pertenece al querer (con lo cual no se quiere decir, obviamente, que la voluntad sea «efectuada»...)

Aquel *estado de tensión* común en virtud del cual una fuerza tiende hacia su desencadenamiento – no es una «volición».⁵⁴⁶

El citado aforismo deja claro lo que distingue el que Nietzsche concibe como voluntad. Voluntad es fundamentalmente voluntad *de* algo y no sólo un querer sin más. Este algo es un acrecentamiento. “«La lucha por la existencia» – esto designa un estado de excepción. La regla es, antes bien, la lucha por poder, por «más» y «mejor» y «más rápido» y «más frecuentemente».”⁵⁴⁷ Pero,

el poder no se consigue como un acrecentamiento en vistas a su conservación, sino de más poder. “En todo lo viviente se puede mostrar clarísimamente que lo hace todo no para conservarse sino para devenir *más...*”⁵⁴⁸ El devenir más y no la conservación es lo que caracteriza a la voluntad de poder como fuerza impulsora. “Toda fuerza impulsora es voluntad de poder”.⁵⁴⁹ Sin embargo, aquí, como en el caso de la unidad de la voluntad de poder, cabe una explicación. La fuerza impulsora no se trata de un nuevo raciocinio fundado en la dualidad causa y efecto, sino la garantía de que bajo esta nueva comprensión el movimiento sea comprendido, en cuanto devenir eterno, como expresión del lo que ocurre en el interior de esta voluntad. Aquí tratamos de la lucha de las fuerzas en devenir.⁵⁵⁰ La voluntad constantemente dinámica, ella misma se mueve en cuanto mueve todo en dirección al cumplimiento de su meta. Con todo, esto no quiere decir que, en estos términos, la voluntad, así comprendida, sea todavía pensada como causa eficiente, y que tampoco, felicidad y placer sean su meta. La voluntad es voluntad de poder. El poder como acrecentamiento es la meta. Es decir, de un lado, poder ahora es el que otrora se buscaba a título de felicidad y, a su vez, el placer es el “síntoma de la sensación del poder alcanzado”. Ni voluntad, ni felicidad, ni placer son ningún fin en sí mismos. El poder, un plus de poder, es la meta, es lo que se busca. La «única» meta posible.

Mi principio es: que la *voluntad*, tal como la ha concebido la psicología hasta nuestros días, es una generalización injustificada, que esta voluntad *no existe en absoluto*, que en lugar de concebir la conformación de una única voluntad determinada en muchas formas, se ha *anulado* el carácter de la voluntad al *sustraérsele* el contenido, el «¿adónde?». ⁵⁵¹

Hablar de voluntad solo tiene sentido cuando se refiere a la meta. Lo más digno de ser querido es el poder como plus de poder. Cuando entendemos vida como voluntad de poder hemos de lograr definir que la voluntad de poder es voluntad de afirmación de más vida. Sin embargo, somos conscientes de que no se puede afirmar la voluntad de poder como vida y tampoco afirmar la voluntad de poder como «voluntad de vivir» dado que esta se trata de un

caso particular de la voluntad de poder. Pero, todo lo contrario es comprender la vida como voluntad de poder. Vida no es voluntad de vida. En cuanto voluntad de poder la vida quiere sobrepasamiento, quiere destrucción y creación de más vida. En el sobrepasamiento es que se revela el amor al mundo y al sí mismo como condiciones de acrecentamiento de poder y afirmación en contra de aquel pensamiento negador de mundo y de sí mismo que caracteriza la culpa y la voluntad de la debilidad como voluntad de vida.

Empezamos este apartado hablando en unidad y terminamos por hablar en la meta. A lo largo de la reflexión en la que nos encontramos, en primer lugar, la unidad no quiso decir reducción de la pluralidad de las fuerzas existentes y actuantes en la vida a una voluntad, sino la conformación de la voluntad de poder (o voluntades de poder) como complejo devenir que, en su estar siempre en movimiento y lucha, desea el acrecentamiento de poder. En segundo lugar, la meta fue presentada no como finalidad (efecto), sino como destinación querida a la que nunca se llega porque lo que hace posible la voluntad de poder es el estar siempre en camino, en movimiento, en lucha, en devenir más. Por lo tanto, el pensamiento de la voluntad como voluntad de poder nos conduce a la interna comprensión de todo lo existente como lo propiamente dinámico de lo vivo – y esto es propiamente lo que quiere decir la unidad y la meta que la filosofía no ha podido comprender en lo que le parecía lo más evidente: la voluntad. Su unidad se compone de un eterno movimiento en todas las direcciones. Su meta es el acrecentamiento de más vida. Unidad y meta reúnen el carácter afirmativo-creativo del poder como acrecentamiento. Poder, como hemos destacado, tampoco es un fin en sí mismo, el poder en la voluntad *de poder* es unidad y meta cuando se quiere su eterno acrecentamiento de poder.⁵⁵² El devenir dinámico y eterno es lo que hace que poder, en cuanto lo querido por la voluntad, sea siempre un plus de poder. Por eso la voluntad de poder es afirmadora y creadora. Afirma lo que es y crea en su querer el plus de poder. Así está conformado el mundo. Veamos en lo que sigue el pensamiento de Nietzsche con relación al mundo según los principios que hasta aquí hemos planteado. En su consideración sobre el mundo como voluntad de poder reside la máxima desde la que toda

consideración depreciadora del mundo pierde completamente toda razón de existir.

1.2.2. El mundo como voluntad de poder.

“Si se es filósofo como se lo ha sido siempre, no se tiene entonces los ojos para aquello que fue y aquello que deviene – únicamente se ve el ente. Pero dado que no existe el ente, al filósofo le ha quedado reservado únicamente lo imaginario como su «mundo».⁵⁵³ El pensar el ente como lo duradero, sin movimiento ni cambio, es el mayor falseamiento que proviene de los sentidos y del espíritu de lo que la filosofía ha llegado a ser su principal instrumento. La historia habida del ente y sus transformaciones es el testigo de la condena del devenir. El pensar la voluntad de poder como afirmación del devenir como unidad y meta de todo lo viviente es el máximo pensamiento que se ha podido intuir el filósofo que quiere la transvaloración de todos los valores. Imprimir al devenir el carácter del ser implica una inversión que es mucho más que el discordar de esta o aquella posición metafísica habida, sino el atacar el origen mismo de tales valoraciones que residen, más allá de todo filosofar falseador y popular, en la voluntad débil para la afirmación de la verdad del mundo y de la vida. El querer la estabilidad, la seguridad, el sentido, el orden, el progreso hacia un fin, el deseo del Todo y del incondicionado, son los máximos deseos que se encuentran a la base de todo modo de valorar débil. Su principio fundamental encierra el punto de vista de la *deseabilidad*.

Todo impulso que quiere ser satisfecho, expresa su insatisfacción con el estado presente de las cosas: ¿cómo? ¿Está acaso el todo compuesto de puras partes insatisfechas, todas con deseabilidades en la cabeza? ¿Es la «marcha de las cosas» quizá justamente el «¡lejos de aquí!», «¡lejos de la realidad!», la eterna insatisfacción misma? ¿Es la deseabilidad acaso la fuerza impulsora misma? ¿Es ella – deus? Me parece importante

deshacerse de la unidad, *del Todo*, de cualquier fuerza, de un incondicionado; no se podría evitar tomarlo como instancia suprema y bautizarlo Dios. Ha de fragmentarse el todo; perderse el respeto por el Todo; restituir a lo más próximo, a lo nuestro, aquello que hemos dado a lo desconocido y a la totalidad.⁵⁵⁴

El que sea lo más normal y corriente no es compatible con lo más verdadero sobre la verdad del mundo y, quizá, el mayor problema a la hora de llegar a una mínima comprensión sobre esta verdad. Nuestras falsas creencias nos conducen a falsas esperanzas. El comprender la *verdad dinámica de la vida* conlleva nueva postura y modo de ser en el mundo porque comprende el modo de ser del mundo. Esta fuerza a la que denominamos como *verdad dinámica de la vida*, su dinamismo interno, es lo que, para Nietzsche, es la voluntad de poder. “El concepto victorioso de «fuerza» con el que nuestros físicos han creado a Dios y al mundo aún requiere de una complementación: ha de atribuírsele un mundo interno que yo designo como «voluntad de poder», i.e., como una insaciable ansia de demostración de poder; de utilización, ejercicio de poder, como impulso creativo, etc.”⁵⁵⁵

¿Por qué pensar el mundo? Porque el modo de ser en el mundo, creado por la debilidad, un modo de vivir la vida según el sentimiento de culpa y negación, arremete el hombre fundamentalmente contra el mundo. La vida y el mundo, la existencia, en fin, son tomados como castigo, negación, algo carente de sentido. Tal oposición conduce a la creación de un mundo imaginario desde el que como «real» y «verdadero» se ha desestimado este mundo. Por ser el pensamiento que piensa el mundo desde su más radical inmanencia, al haber roto no apenas con los cánones religiosos, sino también con el horizonte de conceptos que los sustentaban, incluso en la propia ciencia, el pensamiento de la voluntad de poder se debe concebir como el pensamiento transvalorador por excelencia, junto a la doctrina del eterno retorno. La transvaloración, en este caso, consiste en tomar el mundo desde su verdad y plantear nuevas tablas de valor que le sean acordes a esta nueva valoración afirmadora del mundo. La voluntad de poder es el pensamiento que acusa a toda conciencia culpada del sin sentido de su negación. Vivir según el

modelo de la culpabilidad y de la negación como su forma más común, es vivir la nulidad más absoluta y la falsedad más clamorosa.

El que la meta no sea un sentido, dirección y finalidad puestos como objetivo fijo e inmutable no quiere decir, como se ha visto más arriba que sea ausente en el pensamiento de la voluntad de poder. Quizá falte al contrario y en realidad, a la filosofía de la negación del mundo, la «única» y necesaria meta que es la afirmación misma de lo que es. Todas las demás metas son fruto del error de la creencia en mundos imaginarios o dependientes de los conceptos populares de «necesidad» y «ley» como si el mundo obedeciera a un orden mecanicista. “El mundo no es en absoluto un organismo sino el caos”⁵⁵⁶. El mundo no funciona bajo una forzosidad o regla. “El grado de resistencia y el grado de prepotencia – de esto es de lo que se trata en todo acontecer” de esto es de que algo sea tal como es.⁵⁵⁷

Pero, ¿qué es, en definitiva, el mundo?

¿Y sabéis también qué es para mí «el mundo»? ¿He de mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que sólo se transforma, invariablemente grande en cuanto totalidad; una economía sin gastos ni pérdidas pero asimismo sin crecimiento, sin entradas; rodeado por la nada como por su límite; no es algo difuso que se desperdicie, ni que se extienda infinitamente, sino en cuanto fuerza determinada, colocado en un espacio determinado y no en un espacio que estuviese «vacío» en algún punto, antes bien, como fuerza, presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y «muchos», acumulándose aquí y al mismo tiempo disminuyéndose allí, un mar de fuerzas borrascosas anegándose en sí mismas, transformándose eternamente, regresando eternamente, con inmensos años de retorno, con un flujo y reflujo de sus formas que arrastra en su impulso de las más simples a las más complejas, de lo más quieto, rígido, frío a lo más ardiente, indómito y autocontradictorio, y, luego, una vez más, retornando de la abundancia a lo simple, del juego de las contradicciones al placer de la consonancia, afirmándose a sí mismo aun en esta igualdad de sus derroteros y de sus años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que ha de regresar eternamente, como un devenir que no conoce ni saciedad ni hastío ni cansancio: – este mi mundo

dionisiaco del crearse-a-sí-mismo-eternamente, del destruirse-a-sí-mismo-eternamente, este mundo-misterio de los deleites dobles, este mi más allá del bien y del mal, sin objetivo, a no ser que lo haya en la dicha del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga una buena voluntad para consigo mismo. – ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas? ¿Una *luz* también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impasibles, los más de medianoche? ¡*Este mundo es la voluntad de poder – y nada más!* ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – y nada más!⁵⁵⁸

El concepto de mundo tiene que ver con la interpretación nietzscheana de la tradición occidental, afirma Navarro Cerdón⁵⁵⁹. En su artículo, “Nietzsche: de la libertad del mundo”, el autor nos aclara que con este concepto Nietzsche “pretende sobrepasar, o preceder a y precaver contra, la división del mundo en verdadero y aparente, sensible e inteligible.” Hasta el momento no hemos perseguido otro camino que el demostrar a esta división como el problema fundamental para la filosofía como fruto de la debilidad para la afirmación del mundo. El negar al mundo creando la fantasía de un más allá es obra de la conciencia de culpa y negación que toman la existencia como castigo y la vida como sin sentido. El afirmar al mundo es el camino hacia una nueva interpretación de la vida y de la existencia y un romper con la estructura de culpabilidad que fue uno de los instrumentos más bien usados por la moral con el fin de construir aquel imaginario «mundo verdadero».

1.3. La voluntad de poder: más allá del bien y del mal.

1.3.1. La voluntad de poder como la «única» meta

– el ansia más terrible y más fundamental del hombre, su impulso en busca de poder –a este impulso se le llama «libertad»– tiene que haber sido mantenido a raya durante el máximo tiempo. Por esta misma razón la ética,

con sus instintos inconscientes de educación y crianza, ha estado encaminada hasta ahora a mantener a raya el ansia de poder: denigra al individuo tiránico y realza el instinto de poder del rebaño con su ensalzamiento de la asistencia comunitaria y del amor patrio.⁵⁶⁰

En el discurso “De las mil metas y de la «única» meta”,⁵⁶¹ en el que se reconoce a menudo como la primera aparición del pensamiento sobre la voluntad de poder, esta viene asociada íntimamente al tema de la valoración y de las tablas de valor y los conceptos bueno y malvado. Al principio del referido discurso tales palabras aparecen como el mayor poder ya encontrado por Zaratustra en la tierra. El realizar valoraciones, lo propio del hombre (*Mensch*) – el que realiza valoraciones, el que mide – es la condición en la que cada pueblo mantiene y torna posible su conservación. En un póstumo de la época inmediatamente posterior al Zaratustra escribía Nietzsche:

¿Qué valor tienen en sí mismas nuestras valoraciones y nuestras tablas morales? *¿Qué resulta de su dominio?* ¿En favor de quién? ¿En relación a qué? – Respuesta: en favor de la vida. Pero *¿qué es la vida?* Aquí se hace necesaria, pues, una nueva y más precisa comprensión del concepto de «vida»: mi fórmula al respecto reza: vida es voluntad de poder.

¿qué significa el valorar mismo? ¿Remite éste a un mundo distinto, metafísico por detrás o por debajo? Como todavía creía Kant (quien se encuentra antes del gran movimiento histórico). En resumen: *¿dónde se originó?* ¿O no tuvo origen? Respuesta: el valorar moral es una *interpretación*, una forma de interpretar. La interpretación misma es un *síntoma* de ciertos estados fisiológicos, así como de un cierto nivel espiritual de juicios predominantes. *¿Quién interpreta?* – Nuestros afectos.⁵⁶²

El valorar es una interpretación en la que los afectos determinan lo laudable, lo difícil, lo santo, lo indispensable de cada pueblo. Por eso dice Zaratustra: “Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder.” Cada tabla de valor creada, todo su bien, todo su mal, es lo que para un pueblo es lo más elevado, lo primero, la medida, el sentido de todas las cosas. Obra de

su amor más elevado, un amor que quiere dominar, pero que también quiere obedecer.

Cada valor es un sentido humano que el hombre, el que valora, crea en función de su conservación. Este sentido no es algo divino o algo dado, sino algo creado. Valorar es crear. El valor sólo tiene sentido como fruto de una valoración. Ya se lo adivinamos que entre las mil metas habidas, si recordamos el proceso genealógico del valorar humano, los ideales ascéticos conforman el modo y el contenido propio de lo que tomamos como bueno y malvado. Hay mucho sentido humano, sea el del rebaño, sea el del individuo – el ocaso del rebaño, que ha conformado una forma y un contenido de valoraciones que resultaron ser engañosas y negadoras acerca de la verdad del mundo, tal y como lo sabemos.

Aunque no se lo diga claramente, el discurso deja abierta la posibilidad del pensar que por detrás de la multiplicidad de valoraciones, falta la única meta. Quizá porque por detrás de todo bueno y todo malvado se encuentre, en realidad, un monstruo y no una meta. Quizá porque en las tablas de valor creadas, cuanto falta en definitiva la única meta se encuentre, en realidad, el monstruo estrangulador que impide o quiere quitar la vida en vez de promoverla.

Por eso, en función de la meta que falta, se exige un cambio de valores para el cual se necesita un cambio de creadores, una especie de aniquiladores como en todas las otras veces en que el pueblo ha querido crearse nuevas tablas de valores. Pero, ahora, para la única meta, hay que sobrepasar la barrera del bien y del mal. Hay que crear más allá del bien y del mal. Hay que dar voz para la voluntad de poder que quiere incluso la aniquilación, más que la conservación. ¿Qué es la meta que falta? ¿Qué es lo que falta para alcanzar esta meta? Falta una nueva humanidad. Faltan tablas de valores que no nieguen al mundo su verdad, ni al hombre la libertad, faltan tablas de valor en que el amor a sí mismo no sea vergüenza y causa de condena, falta el amor para la superación, falta un amor para comprender la vida misma como voluntad de poder y quererla una infinidad de veces, faltan tablas de amor al

mundo, al hombre y a la vida que rompan con la deseabilidad y la esperanza del más allá: falta que la tierra sea el sentido.

1.3.2. Voluntad de poder y superación.

“La incesante voluntad de poder o de continua creación o de transformación o de autosometimiento.”⁵⁶³ Tales son las características más esenciales de la voluntad de poder. En “De la superación de sí mismo”,⁵⁶⁴ Zaratustra enseña magistralmente este secreto que la vida le ha confiado. En el referido discurso se saca a la luz aquella pluralidad de voluntades de poder a la que ya habíamos citado en el inicio de este capítulo. Aquí fundamentalmente al menos se habla en *una* vieja voluntad de poder como voluntad de vida (conservación) frente a una otra que comprende la vida misma como voluntad de poder (superación).

Fundada en la voluntad de verdad, la voluntad de existir es una voluntad de poder. En esta voluntad el mundo se hace ajustado aquél que le pensa. Un mundo humanizado bajo los sagrados conceptos del bien y del mal – la consecuencia del proceso de moralización del mundo. La desconfianza y la duda son los elementos propios del resentimiento que engendra los orgullosos nombres que son adorados en las tablas de los valores de los pueblos. Obedecer es su deber.

Siguiendo la huella de lo vivo, por tortuosos caminos Zaratustra aprende el secreto de la vida: un amor que quiere dominar, un amor que quiere obedecer. El afecto del mando conlleva el mayor riesgo: en él se encuentran en el mismo ser el juez, el vengador y la víctima. ¿Qué revela este secretísimo corazón de la vida? “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder”. Lo pequeño y lo grande se entregan al juego por el poder. El fuerte quiere más poder, el débil igual lo quiere. Las valoraciones no son más que interpretaciones acordes a este movimiento de lucha por el poder.

Pero, ¿qué es la vida, entonces? Esto se le ha confiado la vida misma a Zaratustra, el caminante, el convaleciente: *“yo soy el que tiene que superarse siempre a sí mismo”*. La vida es superación, sobrepasamiento, lucha. No es reposo, no es paz, sino lucha, guerra y devenir. Voluntad de contradicción y adversidad. La vida quiere la superación de sí misma, quiere su ocaso y nuevas auroras. No quiere conservarse. Por eso no puede ser voluntad de conservación y de vida lo que quiere, sino en la superación de sí querer el poder aunque sea querer su ocaso. Hay que ser capaz de un noble querer. Aquí se hace justicia a lo que es. Lo que es así, una lucha de fuerzas por el poder. Debilidad y fortaleza se entremezclan en este juego en que no hay lo incondicionado e imperecedero. También el bien y el mal deben superarse a sí mismo. Más fuertes que las violencias de todas las tablas de valores creadas hasta el momento es esta afirmación de la vida como superación y lucha. La estructura de la culpabilidad y responsabilidad, sea en el hombre sea en el mundo creado de lo incondicionado, no tienen más ningún sentido. Sólo queda un compromiso: el compromiso de vivir la vida como promesa, libertad y creación. El compromiso del creador es también un aniquilar y quebrantar. Habiendo descubierto la afirmación de la vida como voluntad de poder y habiendo ya anunciado que su modo de ser es lucha, o sea, aniquilamiento y creación, sigamos hacia el pensamiento fundamental de Nietzsche y veamos en él la posibilidad de cumplimiento de la redención de la culpa.

Capítulo 2. La redención de la culpa en el eterno retorno.

Examinemos cómo ha obrado hasta ahora el *pensamiento* de que *algo se repite* (el año v.gr., o las enfermedades periódicas, despertar y dormir, etc.). Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también el *pensamiento de una posibilidad* nos puede sacudir y transformar, no sólo sacudir y transformar sensaciones o ciertas expectativas. ¡Cómo ha obrado la *posibilidad* de la condenación eterna!⁵⁶⁵

En el año de 1881 encontramos una gran cantidad de referencias de Nietzsche a la idea del eterno retorno, un pensamiento que marcará su obra de manera muy especial hasta el final de su producción filosófica. Quizá este sea uno de los temas más problemáticos de su pensamiento y uno de los más sujetos a equívocos a la hora de intentar comprenderlo. Incluso Nietzsche, si se atiene a la elaboración de su reflexión sobre el tema, va desarrollando poco a poco su comprensión cada vez más trabajada del pensamiento del eterno retorno. Por lo tanto, no hay que fijarse en la particularidad de cada aforismo, publicado o no, sino intentar comprenderlo en el posible conjunto de referencias sobre el tema. Por una parte, tal fue nuestra postura a la hora de acercarnos al pensamiento del eterno retorno, o sea, nuestro objetivo fue el de intentar sacar del pensamiento del eterno retorno aquel contenido fundamental que con tal doctrina se quiere expresar. Fundamentalmente, en nuestro modo de comprender al asunto, con el eterno retorno lo que es pensado por Nietzsche no es tanto una hipótesis que pueda ser verificada en cuanto postulado científico, sino como un modo de ser del mundo y, principalmente, de estar en él. El pensamiento más abismal es el de la *afirmación de la vida* como creación y libertad que afirman y crean en el eterno movimiento de recreación de lo mismo de la vida, desde y para la vida. Por otra parte, el que además no nos preocupe tanto una revisión bibliográfica más sobre el tema del eterno retorno no significa que por ello estemos

renunciando a la búsqueda de una interpretación que venga en nuestro auxilio a la hora de presentar en este pensamiento la posibilidad de redención de la culpa. ¿En qué sentido puede ser el eterno retorno la redención de la culpa? Comprender al eterno retorno como afirmación del mundo y del sí mismo, una apuesta por la inmanencia del mundo, pero no estática, sino dinámica (no el ser, sino el devenir) se configura como la posibilidad de revaloración y transformación – transvaloración – del modo que ha configurado el *mundo* como *una nada*, desde la apuesta moral-metafísica *idealista-transmundana* del modelo sacerdotal vigente en filosofía. Sin embargo, para seguir aclarando nuestra hipótesis hemos de recorrer al texto de Nietzsche. Con ello vamos a investigar los principales elementos que servirán para nuestra aportación al tema. Puede ser que Nietzsche no lo haya pensado así. Tampoco nos vamos a ocupar de ello. Lo que importa es lo que da que pensar en el pensamiento del eterno retorno con relación a lo que venimos desarrollando a lo largo de esta investigación.

Lo fundamental a la hora de plantear el abordaje de este tema tan complejo de por sí es la comprensión que tenemos según la cual el pensamiento del eterno retorno puede ser la respuesta al problema de la culpa tal cual se viene presentando a lo largo de este estudio. Intentaremos demostrarlo fijándonos en aquellos aspectos en los cuales se evidencia nuestra hipótesis. Empezamos por la definición del eterno retorno como nuevo imperativo⁵⁶⁶: el *imperativo de la afirmación de la vida*. Si la vida tomada como culpa conduce a una apreciación negativa del mundo, de la libertad y por lo tanto de la vida, un pensamiento que juega desde su afirmación será su contraposición más natural, la afirmación de la voluntad de poder.

2.1. El eterno retorno como imperativo de afirmación de la vida.

En *La gaya ciencia*, en su aforismo 341, aparece por primera vez publicada la idea del retorno. El tema es grave, un pensamiento abismático y

trata del «peso más pesado». ¿Qué es un peso? ¿Con relación a qué se puede decir que es el más pesado? ¿Acaso existen otros pesos? Por supuesto que sí. A lo largo de la historia de la moral-metafísica, de un lado, hemos elegido un sin fin de criterios de evaluación de nuestras acciones. Nietzsche no quiere ser el que presenta un criterio más. Lo que intenta es definir *el* criterio y *la* medida, que *justifica* todo lo demás: el peso más pesado, la medida mayor que define el valor de cada apreciación y valoración moral, científica o filosófica sobre el mundo y la vida. Por otro lado y en el mismo sentido, hemos elegido criterios y medidas que al final resultaron ser negadores de la propia vida – y en ello reside el verdadero problema. Negar a la vida, en lo que ella es representación de la voluntad de poder es negar su esencia misma. Con el texto que sigue Nietzsche establece el nuevo criterio, el peso más pesado, la gran medida, la justa medida con que debemos medir nuestra capacidad de afirmar la vida y el peculiar cambio en la interpretación que se hace de la vida cada hombre en cuanto “totalidad de lo orgánico” y no sólo en cuanto individuo⁵⁶⁷.

Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez – ¡y a la par tú, polvito del polvo!» ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: «¡eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!» Si esta noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: «¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?» pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a tí mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?»⁵⁶⁸

2.1.1 Desde la experiencia de la soledad.

En su primera aparición el pensamiento del eterno retorno surge como un interrogante iniciado por un condicionante (wenn/si), o sea, se trata de una suposición: “si en algún día...”, etc. ¿Qué quiere decir el afirmarse en cuanto suposición? Puede ser que Nietzsche no estuviera seguro de su doctrina, o, a lo mejor, que tuviera como objetivo el presentarla con el carácter de un pensamiento que provoca. ¿Qué provoca el pensamiento del eterno retorno? Provoca una respuesta, es decir: a depender de lo que ocurra o de lo que se diga ¿cuál va a ser la respuesta? El condicionante sumado a las figuras utilizadas en el aforismo revela otrosí el carácter metafórico del mensaje. Entre los dos personajes de esta metáfora, la cuestión va a ser proferida por un demonio (el que provoca ruptura) que habla al hombre y lo hace en su más solitaria soledad, en la más profunda de las soledades. La soledad es la condición de aquél que no está perdido en las tareas del cotidiano o aturdido por el ruido del «mercado»⁵⁶⁹. Zaratustra⁵⁷⁰, el que sabe como nadie lo que es la soledad, enseña:

¡Huye, amigo mío, a tu soledad! Ensordecido te veo por el ruido de los grandes hombres, y acribillado por los agujones de los pequeños. (...) Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado; y donde el mercado comienza, allí comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas. (...) Huye, amigo mío, a tu soledad: te veo acribillado por moscas venenosas. ¡Huye allí donde sopla un viento áspero, fuerte! ¡Huye a tu soledad! Has vivido demasiado cerca de los pequeños y mezquinos. ¡Huye de su venganza invisible! Contra ti no son otra cosa que venganza. (...) Huye, amigo mío, a tu soledad y allí donde sopla un viento áspero, fuerte. No es tu destino el ser espantamoscas.⁵⁷¹

Sin embargo, lo que vive en la soledad no debe creerse en busca de la «felicidad» o encuentro con un presunto «yo» interior. El camino puede más

bien conducir al no-encuentro de lo que (o con lo que) se pretende. Más bien puede conducir a pérdidas. Además, no están bien vistos por la moral del rebaño, el modo propio de ser del mercado, los que caminan en dirección a la soledad. “¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame. «El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa»: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo.”⁵⁷² Por ello debemos concluir que la soledad no es un camino que sea de fácil recorrido, sino al contrario.

La soledad es el *momento propio* de la *crisis*, el tiempo de la gran *decisión*, el *modo propio* de recorrer el camino que lleva al sí mismo y en él van también nuestros demonios⁵⁷³. Por ello, hay que estar preparado para la soledad porque “en la soledad crece lo que uno ha llevado a ella, también al animal interior. Por ello resulta desaconsejable para muchos la soledad.”⁵⁷⁴ El aprendizaje del eterno retorno se da en el momento de la más solitaria de las soledades, en todo momento de crisis en que hay que decidir y crear o decidir crearse a sí y por encima de sí mismo, para el que se hace necesario el gran amor pero también el gran desprecio.

En toda decisión está siempre solo el hombre y lo que hay que decidir es por la vida: decir-sí o decir-no. Pero, ¿qué es la vida por la que se ha que decidir? Además, ¿en qué medida el decir-sí y el decir-no antes que estructuras dicotómicas deben estar comprendidos desde el pensamiento de Nietzsche que integra todo? En el importante diálogo entre Zaratustra y la vida desarrollado en el discurso “La otra canción del baile”,⁵⁷⁵ Zaratustra se la contempla de frente y hacia la vida se acerca como enamorado. Quizá sea este discurso uno de más bellos en su declaración de amor a la vida, pero también el más duro. Aún que ésta se presente con frialdad, en la lejanía o en la proximidad y cercanía, allí está entregado el amante. Sin embargo, el amor de Zaratustra no es un estar dominado desde fuera por el amado, porque ningún amor puede ser vivido como *pesadez*. Si así lo fuera, la vida se asemejaría a la serpiente estranguladora. La vida no está para ser cargada como un peso, sino para ser la compañera de un baile. La vida, quizá como la sabiduría,⁵⁷⁶ ama al guerrero.

La vida, como la sabiduría, no ama, por lo tanto, y no los quiere, a los aduladores y “camellos”. Al final del discurso, en medio a acusaciones de infidelidad se despiden los amantes después que hubiesen compartido un secreto. El secreto, el que descubrimos en otros discursos de la obra⁵⁷⁷, sería la declaración de amor eterno, un amor por la eternidad como amor por vida misma que en su profundidad es dolor y placer. Al reconocimiento de esta profundidad bajo la comprensión del anillo del retorno está llamado el hombre a la decisión: un decir-sí o un decir-no. Mientras el decir-sí implica mucho decir-no, y éste, por supuesto, mucho decir-sí. Esta pseudo dualidad entre las posibilidades de la respuesta no oculta la dualidad del propio mundo que es sufrimiento y placer. Pero, la afirmación del sí creador abarca incluso la negatividad de la vida, en la medida en que el placer incluye también el dolor y por ello es más profundo que el propio sufrimiento. Unir placer y sufrimiento, la afirmación trágica que ya conocemos desde los primeros textos de Nietzsche,⁵⁷⁸ es lo que quiere eternidad. Resta saber qué vida queremos y cómo la queremos. Desde luego, el querer que no integra la totalidad sufriente y placentera de la vida y del devenir, no lo puede soportar el anillo del retorno como amor. Retomando el hilo conductor que afirma la soledad como el modo de estancia que torna posible la decisión hay que comprender que en la decisión que decide por lo más esencial y profundo del mundo, de la vida y de la libertad, por supuesto, no habla el rebaño porque el rebaño es el peculiar modo en que no hay nada que decidir, no hay ninguna soledad, no hay el sí mismo, apenas un indiferenciado nosotros. En el sólo se vive la superficialidad y no se deja notar lo profundo del mundo. Quizá allí se revele entre los ruidos de lo *cotidiano* incluso un equivocado placer que nada tiene que ver con la felicidad más profunda de que nos habla Nietzsche en su afirmación del placer. En el mercado, placer y felicidad sólo son comprendidos como antítesis de sufrimiento y amargura. Su sí y su no son fruto del pensamiento que todo piensa como división. No puede, por lo tanto, haber decisión sobre la gran medida de la vida cuando se sigue viviendo bajo la «seguridad» del rebaño y el ruido del mercado. El decir-sí debe ser vivido, como principio integrador y esto se hace el más solitario de los hombres.

La visión del más solitario de los hombres es relatada en el discurso intitulado “De la visión y el enigma”⁵⁷⁹. En su primera parte, la que traemos en esta última citación, nos encontramos con una mejor aclaración de este componente imprescindible para la comprensión del mensaje que propone el tentador al solitario. En él aparece Zaratustra también en su soledad, el que sabe experimentar y vivir de su soledad, una soledad que se aprende en las montañas y en la cercanía respetuosa al sí mismo, a sus animales, a su sombra, e incluso a los hombres, los pequeños y los superiores, aunque a él le parezca “duro que sean *necesarias* gentes pequeñas”⁵⁸⁰. De la soledad de Zaratustra se puede comprender el hablar desde la más profunda experiencia del sí mismo. Este más solitario – el amigo⁵⁸¹ de los audaces viajeros, de los que aman el peligro sin reservarse a sí mismos, amigo de los que gozan del crepúsculo – habla él mismo, “para todos y para nadie”⁵⁸². Habla del difícil sendero hacia arriba, ya a la hora crepuscular, habla del caminar cargado del espíritu de la pesadez⁵⁸³ que le tira hacia los abismos.⁵⁸⁴

El espíritu de la pesadez es el enemigo de la libertad, él nos impide el coger el vuelo obligándonos al paso lento por el camino. Sin embargo, es cierto, “¡el volar no se coge al vuelo!”⁵⁸⁵, y en el caminar por abismos y transformaciones, entre ensayos y preguntas se hace necesario todo tipo de compañías, incluso las más pesadas, las que tornan el camino más difícil. Según este mismo texto a que acabamos de referirnos, el camino no se descubre, sino que se hace el camino cada uno, porque no existe *el camino*. El camino hacia arriba, y el camino hacia abajo son partes que integran el mismo camino que cada uno se hace al vivir y tal es el caminar que nos relata Zaratustra. El caminar del caminante es la figura para mentar la vida y el modo en el que estamos en ella. Es la vida este caminar, es el hombre este caminante, un tránsito, no una meta. Sobre el hombre como tránsito, dice Zaratustra que “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, – una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar que es un tránsito y un ocaso.”⁵⁸⁶ Cuando este

camino es la representación de la vida y el caminar es el modo mismo en que se trata el movimiento de la vida, una vida que por cierto es una pluralidad de caminos y atascos, de alturas y abismos, y que tiene en el caminar su modo de ser en cuanto estar en continuo moverse, el hablar de camino, entre tantos caminos recorridos por Zaratustra a lo largo de las muchas caminatas que son narradas en la obra, tiene precisamente un significado especial. Como ya lo hemos señalado el camino hacia arriba nos recuerda el movimiento de liberación que caracteriza el caminar hacia el conocimiento de la verdad y el Bien según la alegoría de la caverna de Platón en la República⁵⁸⁷. Sin embargo, a diferencia de éste, Nietzsche nos recuerda la difícil tarea de tal liberación y el peso que conlleva. A empezar por el que no se olvida que el caminar es un ir hacia arriba, pero también un caer.

Siguiendo al texto que nos sirve como hilo conductor, el subir cargando al espíritu de la pesadez que tira hacia abajo, el enano de Zaratustra, aunque de un compañero se trate, (como lo fueron para Nietzsche / Zaratustra, su enano, sus animales, su sombra, los dos reyes, el papa jubilado, los magos, el más feo de los hombres, el mendigo voluntario, sabios y eremitas, nobles y aristócratas, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, etc.) no revela el gozar precisamente de un compañero de viaje, sino más bien revela la soledad que puede uno experimentar junto de tal compañía. El texto es testigo de que la soledad de Zaratustra – el que ha aprendido a amar a la vida y al mundo, el que supo crearse el camino hacia el encuentro consigo mismo – es la soledad que es capaz de romper con el yugo opresor de toda carga que impide el paso hacia la libertad y lo ligero. Para esta liberación hace falta el valor propio del guerrero contra toda enfermedad que aprisiona a la vida. La cuestión que se presenta, desde la más profunda y sincera afirmación de la soledad es: “¡Tú! ¡O yo!”⁵⁸⁸. No hay como seguir el camino de la libertad sin tal decisión de romper con todo lo que nos oprime. Para ello se hace necesario el valor. El valor para decidir, el valor para responder, el valor para seguir viviendo.

A lo que Zaratustra llama su *valor* como “el mejor matador”, al final de la primera parte del citado discurso, es a la fortaleza de voluntad que rompe con todo lo que aprisiona. El hombre ha tenido el valor de luchar contra sus

animales pero hay todavía que luchar contra la compasión por el hombre mismo, pues la compasión es el abismo más profundo. En otro discurso decía Zaratustra: “La guerra y el valor han hecho más cosas grandes que el amor al prójimo. No vuestra compasión, sino vuestra valentía es la que ha salvado hasta ahora a quienes se hallaban en peligro”.⁵⁸⁹ El valor que enseña el solitario Zaratustra afirma la vida incluso en lo que tiene de abismático y vertiginoso. El valor, en cuanto valor que ataca, mata la muerte misma afirmando la vida, incluso el sufrimiento y el dolor en ella. «Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra vez!*». El valor guerrero es lo que enseña y hace posible el amor a la tierra y por ello cada día vivido es un día feliz.⁵⁹⁰

2.1.2 *El más pesado de los pesos como valor imperativo.*

Retomemos el aforismo de *La gaya ciencia*. Según el citado aforismo, es allí, en la soledad, tal y como la hemos identificado, o sea, como un sentimiento propio de un hombre de valor, que propiamente nos sigue y se expresan los demonios. Si permitimos que hable el texto preguntamos sobre lo que dice el tentador. ¿Cuál es su proposición? Quizá lo que aquí importe no sea el contenido de lo que se supone una verdad, sino la respuesta que provoca la proposición misma que hace. Lo que ofrece el tentador al hombre solitario es la idea del retorno y con ella la idea de la vida una vez y otra y así eternamente. El contenido de esta demoníaca proposición lo habremos de tratar más adelante. Por ahora, para empezar a cotejar un primer elemento de análisis echemos una mirada retrospectiva al conjunto de la escena. El hombre está sólo con el tentador y desde esta experiencia tiene que reaccionar a una grandiosa afirmación de la vida. La vida, tal como es, retorna. ¿Qué quiere decir este «tal como es»? Es la vida como voluntad de poder. ¿Qué importa el que retorna eternamente la vida como voluntad de poder? Importa la respuesta a este desafío, porque en la respuesta reside todo el secreto de este aforismo. En el responder encontramos la valoración de la vida. El tipo de

respuesta está condicionado por el grado de fuerza que uno es capaz de soportar, pues en ella (la respuesta) habita la posibilidad o negación de la afirmación de la vida que a su vez está basada en la cantidad de poder que uno es capaz de querer. Al final del mencionado aforismo es que surge como evaluación de toda acción el nuevo imperativo: “¡La pregunta ante todas las cosas: «¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?» pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?”. Es la toma de decisión una respuesta al modo como se comprende la vida. El vivirla como castigo y tormento y anhelo de un más allá conlleva una respuesta negativa y al repudio de esta propuesta del eterno retorno. El más allá presupone la creencia en un algo fuera de la fuerza misma. El vivir este mundo como un tormento es la negación de la vida misma. De ahí el que sea necesario el gran amor a sí mismo y a la vida. Son las condiciones de la afirmación del eterno retorno. “¡Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra esperanza más alta: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento más alto de la vida!”⁵⁹¹. El amor a sí mismo y a la vida, el vivirla desde la alegre y creativa acogida del mundo en cuanto mundo, ya no desde ideales, sino desde su naturaleza, es lo que conduce al querer más vida y en ella el pensamiento del retorno como garantía de la oportunidad de su afirmación. Decía Nietzsche de su tarea: “Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y después la naturalización del hombre, una vez que éste haya alcanzado el concepto «puro» de naturaleza.”⁵⁹²

Es la acogida de la necesidad (*Notwendigkeit*), la menesterosidad de más vida como voluntad de poder, lo que define la posibilidad de la afirmación de la vida.

Cuando no tenéis más que una sola voluntad, y ese viraje de toda necesidad se llama para vosotros necesidad: allí está el origen de vuestra virtud. ¡En verdad ella es un nuevo bien y un nuevo mal! ¡En verdad, es un nuevo y profundo murmullo, y la voz de un nuevo manantial! Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominante es, y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de oro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento.⁵⁹³

No en vano, Nietzsche advierte a la mala comprensión de la necesidad: Aquí no se trata de una necesidad personal⁵⁹⁴, ni de una necesidad como fin o causalidad,⁵⁹⁵ sino como “aparencialidad útil”⁵⁹⁶. “La «necesidad», no en la forma de un poder total, abarcador y dominante, o de un primer motor; menos todavía como necesaria con el fin de posibilitar algo valioso.”⁵⁹⁷ Tampoco como «necesidad mecánica», sino como necesidad de creador, ya que “la necesidad no es un estado de cosas, sino una interpretación”⁵⁹⁸. El comprender a la necesidad como interpretación afirmativa del mundo y no como categoría metafísica, tal como, «sustancia», «objeto», «ser» o «devenir»,⁵⁹⁹ es lo que conduce a Nietzsche a reflexionar de la siguiente manera:

«si todo es necesario, ¿qué puedo disponer de mis acciones?» El pensamiento y la creencia son un gran peso que presiona sobre ti junto con los demás pesos y más que ellos. ¿Tu dices que la alimentación, el lugar, el aire, la sociedad te cambian y determinan? Ahora bien, tus opiniones lo hacen aún mayormente pues éstas te determinan a esta alimentación, lugar, aire, sociedad. – Si te incorporas el pensamiento de los pensamientos, éste te transformará. La pregunta para todo lo que quieras hacer: «¿Es esto de tal manera que quisiera hacerlo incontables veces?», es éste el *mayor* de los grandes pesos.⁶⁰⁰

Así, delante de tal confirmación del nuevo imperativo, – el mayor de los grandes pesos, más pesado que los pensamientos, creencias y perjuicios – nos acercamos a nuestro tema. El eterno retorno como imperativo de afirmación de la vida es el que pregunta antes que nada por el ser capaz de querer eternamente lo querido, en fin, querer la vida. Aún en el más duro sufrimiento y dolor poder decir un “así lo quise”, es decir, “transformar todo «fue» en un «así lo quise» - ¡sólo eso sería para mí redención!”⁶⁰¹.

No nos interesa el que pueda o no pueda ser *comprobado* el pensamiento del eterno retorno en Nietzsche como hipótesis física, ni el que haya sido inspirado en culturas ancestrales – orientales y griegas, en especial, o el que haya sido incluso gozado en su tiempo de prestigio científico por la mano de algunos estudiosos contemporáneos al propio Nietzsche.⁶⁰² El eterno retorno

es un pensamiento con relación al cual uno toma la decisión de amar o refutar a la vida desde el modo propio con que cada cual se la vive. La vida es lo que es. El cambio reside en la valoración o interpretación que se le atribuye – el valor. Reconocer el carácter de su necesidad es renunciar a lo que en ella adjuntamos de bueno o malo, la interpretación de la vida que construyamos según nuestra fortaleza o debilidad. El decir-sí o decir-no depende del grado de voluntad de poder a que uno está capacitado a responsabilizarse y comprometerse. Del decir-sí o decir-no depende el que el mundo y la vida sean vividos como afirmación o negación, como creación y gran-responsabilidad o encarcelamiento y culpa-castigo-pecado. Es un peso, es decir, una medida; el mayor, o sea, el que actúa como imperativo (¿categórico?). Por lo tanto, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es la medida con que se establece el valor de la vida misma, el valor del hombre según el *quantum* de fuerza que puede soportar. El grado de afirmación de la vida y el valor de cada hombre es lo que piensa el peso más pesado.

La relación entre este pensamiento y la caracterización del hombre como aquel que puede hacer promesas, el animal soberano y aristocrático, nos conduce a la afirmación del criterio que justifica la acción en Nietzsche. Lo bueno (en sentido noble y aristocrático) es lo que puede ser querido incontables veces. Lo malo (en sentido esclavo y resentido) es lo que no puede ser querido porque la vida es tenida como castigo.⁶⁰³ Y si recordamos el cántico del Zaratustra, el “De la redención”, hemos de identificar a lo que es más propio de aquél rechinar de dientes: “«Fue»: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está echo – es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado”.⁶⁰⁴ La respuesta al retorno está íntimamente vinculada al modo como se vive y se relaciona con el pasado. Querer la vida es asumir que incluso todo pasado fue querido. Se trata de una afirmación global a todo lo que es, sin la cual, de lo contrario, sólo se puede vivir con rencor y rechinar de dientes – el mundo como “valle de lágrimas”. La afirmación de una voluntad noble es la afirmación de una voluntad fuerte, creativa y alegre.

La vida es este campo de batalla en que se juega estas dos fuerzas, el decir-sí y el decir-no, a la vez opositoras, a la vez confluentes. Cabe al hombre la decisión de vivir la vida como afirmación o no. De la decisión se desprenderá todo acontecer y evaluar de su existencia. Este es el eterno juego en el que se juega lo que vale la vida. “¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre *nuestra* vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y aún enseñaron acerca de una otra vida indeterminada.”⁶⁰⁵ El eterno retorno es, por tanto, el pensamiento contrario a todo otro pensamiento que desprecia la vida. La afirmación de la vida sólo es compatible con el querer más vida. Así que, aceptar la doctrina implica, fundamentalmente, en el decir sí a la vida, diciendo sí al mundo y a sí mismo. Sin embargo, para el que prefiera negársela, prefiriendo los trasmundos metafísico-religiosos, no pesa ningún castigo o condenación porque “esta doctrina es indulgente para con los que no creen en ella, no tiene ni infiernos ni amenazas. Quien no cree tiene en su conciencia una vida *fugaz*.”⁶⁰⁶ O sea, la doctrina, aún que sea un pensamiento de afirmación no niega a nada que le sea contrario. No lo niega, sino lo mira aristocráticamente⁶⁰⁷ como inferior y fugaz.

Los principales negadores del pensamiento del eterno retorno se encuentran entre aquellos metafísicos y sacerdotes de la afirmación del más allá como mundo verdadero. Sin embargo, tal y como se ha vulgarizado la vida en la valoración sacerdotal (metafísico-religiosa) que negaba el mundo en función a un más allá, igualmente los ideales modernos afirman la vida como fugaz⁶⁰⁸. Los ideales modernos no quieren más que el bienestar. La afirmación de la vida, tal y como se la ha definido en el capítulo anterior, no es esta vida ni una vida cualquiera. “Nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar.”⁶⁰⁹ En cuanto voluntad de poder el concepto de vida y su afirmación contiene una potenciación que lleva el poder a querer el *plus* de poder. Querer según el pensamiento del retorno, querer a la vida, tal y como se está presentando, es potenciar y aumentar a la vida misma en todas sus posibilidades. Lejos estamos de confirmar, con el pensamiento del eterno retorno como afirmación

de la vida, imperativo vital, a la moderna afirmación de las sociedades del bienestar y del progreso o a esta modalidad de vivir que conocemos y vivimos.⁶¹⁰

Además, con el pensamiento del eterno retorno tampoco se trata de aumentar la fuerza, pues, como se ha visto, esta no aumenta ni disminuye, sino, hacer crecer lo que de ella depende, la vida misma. En lo que se puede acumular fuerza reside el aumento de poder en la vida. Por ello es menester no dejar transbordar a la fuerza, no desperdiciarla. La imagen que se nos ofrece Nietzsche con relación a este especial cuidado con el potenciar a la fuerza se encuentra en *La gaya ciencia*. El modo de no desperdiciar la fuerza debe ser seguido de tal manera que ya no haya más esperanzas últimas o transmundas, o sea, en todo aquello que ya hemos señalado como lo representado en y por Nietzsche con lo que nombra en su filosofía a Dios.

¡Excelsior! – «Nunca más orarás, nunca más adorarás, nunca más descansarás en la confianza infinita – te vedas detenerte ante una sabiduría última, una bondad última, un poder último y desaparecer tus pensamientos – no tienes un guardián y amigo constante para tus siete soledades – vives sin vista a una montaña que tiene nieve en su cumbre y que arde en sus entrañas – ya no hay para ti ningún retribuidor ni perfeccionador último – ya no hay razón en lo que ocurre, ni amor en lo que te ocurrirá para tu corazón ya no hay abierto ningún lugar de descanso donde tan sólo tenga que encontrar y no buscar, te resistes a cualquier paz última, quieres el eterno retorno de guerra y paz – hombre del renunciamiento, ¿quieres renunciar a todo esto? ¿Quién te dará la fuerza para ello? ¡Jamás hombre alguno ha tenido esta fuerza!» – Hay un lago que un día se vedó desaguar y levantó un dique en el sitio donde hasta entonces había desaguado: desde entonces se eleva cada vez más el nivel de este lago. Tal vez precisamente ese renunciamiento nos dará también la fuerza que nos capacitará para soportar el renunciamiento; tal vez el hombre se elevará cada vez más desde el momento en que ya no *desemboque* en un dios.⁶¹¹

La exigencia para estar en condiciones de acumular la mayor cantidad de fuerza es el concentrarse en la vida misma no haciendo de la vida un tránsito hacia un más allá o un mero reflejo de este trasmundo. El eterno

retorno se presenta así, por tanto, como la afirmación de la radical inmanencia. “¡No estar a la expectativa de bienaventuranzas y de *bendiciones e indultos* lejanos y desconocidos, sino vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y queramos vivir así por la eternidad! – Nuestra tarea se nos plantea en cada instante.”⁶¹² Pero también, además de ser la afirmación de lo que es, el carácter contingente de la vida, la decisión de querer el eterno retorno es algo que tiene que ser constantemente renovado. La exigencia misma de la decisión siempre retorna, siempre se nos plantea. La afirmación o negación no se hace de una vez para siempre. A lo mejor, en cada acción que se plantea el hombre, a cada instante, se renueva la decisión de afirmar a la vida. No hay esperanza para un más allá de la acción, tampoco lo hay una creencia en algo que le sea anterior. El actuar es todo y siempre lo que debe ser querido.

2.2. Primeras intuiciones sobre el eterno retorno.

Para la comprensión del eterno retorno hay que estar abierto para la inclusión de todos los aspectos que disputan el tener poder. Esta doctrina exige un pensamiento capaz de abarcar la pluralidad de las fuerzas que actúan en la totalidad del existente. En este pensamiento todas las polaridades, todas las fuerzas, los errores y los aciertos juegan en el tablero del devenir. Con la imagen del eterno retorno, Nietzsche incorpora todo lo que la tradición filosófica comprendía como irreconciliable. Todo lo que parecía contradictorio a dicha tradición no es más que la expresión de la pluralidad de fuerzas que actúa en todo lo existente, como voluntad de poder.

En un póstumo del año de 1881⁶¹³, bajo el título de El eterno retorno, escribe Nietzsche un proyecto que nos lleva a reconocer algunas intuiciones para se comprender el pensamiento más duro. En tanto que imperativo vital el pensamiento del eterno retorno exige una nueva postura frente al mundo y en ella un nuevo modo de acercamiento de éste. En las tres primeras líneas de dicho póstumo habla el filósofo de una incorporación. “1. La incorporación

de los errores fundamentales. 2. La incorporación de las pasiones. 3. La incorporación del saber y del saber que renuncia (pasión del conocimiento)". De por sí, la expresión «incorporación» ya es reveladora de un nuevo talante. El primero de estos aspectos nos hace recordar al convaleciente (Der *Genesende*) Zarathustra⁶¹⁴ cuando tiene que reconocer que incluso lo más pequeño tiene que regresar. Con ello, lo más pequeño, incluso, los grandes errores. Todo lo que fue considerado equivocado por el filósofo, por ejemplo, en el campo de la moral, acaba por haber sido reconocido como útil en algún aspecto para la historia de la humanidad, como hemos señalado en capítulos anteriores. No obstante, el reconocimiento de los errores o su incorporación no invalidan la crítica misma de tales equivocaciones. Mientras, la incorporación apunta para el carácter fundamentalmente plural de los elementos que componen a la realidad y, como tal, este pensamiento que incorpora los errores, es fruto de una reflexión de madurez del filósofo, para el que es necesaria la gran enfermedad y la mayor de todas las convalecencias.

Y de alguna manera retomando lo que venimos afirmando es de esperar que a la hora de concebir su pensamiento más amplio se integre en él los elementos tales como las pasiones y la pasión del conocimiento. Otro punto importante en esta consideración es la no-concepción del hombre como fin, sino como tránsito. La vida no es valorada desde la centralidad antropológica que la tradición filosófica, teológica y científica concedieran al hombre. Más bien integrado al mundo, como parte de este, como parte del todo, mucho más que como un individuo, el hombre sufre el mismo movimiento de todo lo existente: degradación y debilitamiento.

Tales consideraciones conducen al postulado metodológico necesario al pensamiento del eterno retorno que comprende, según Nietzsche: la asimilación de la pluralidad de fuerzas que actúan en lo real, el comprender el mundo como devenir, el incorporar el hombre en la totalidad de la vida – por lo tanto, negarse en cuanto mero individuo, y por fin, el ver el mundo desde muchos ojos. En todo ello actúa la pasión del conocimiento en el hombre que en su tarea frente a la nueva doctrina debe vivir la vida “en impulsos y ocupaciones”, estar totalmente entregado y abandonado a ella para después

crearse ojos observadores y mantener “los impulsos como fundamento de todo conocer”. Vivir y conocer supone incorporación de saber y verdad, error y pasión. La fuerza que mueve a la vida se alimenta de la lucha de estos elementos. Por eso, incorporadas estas primeras consideraciones se llega a comprender el eterno retorno como la medida para el saber, el errar y las costumbres. El eterno retorno en cuanto el nuevo imperativo regulador de la acción se presenta como el conocimiento por excelencia, el conocimiento más esencial, pensamiento abismático y al mismo tiempo mucho más arriba de las cosas humanas. Para tanto, es que se hace necesario el pathos del conocimiento que integra razón y pasión, verdad y error.

El pensamiento del eterno retorno no concibe ninguna compasión por lo pasado, por la muerte o el dolor. Esta doctrina más bien acoge el carácter trágico de la existencia y del mundo. Por ello, la nueva mirada del sabio se hace con indiferencia y contemplación. Tales son las posibilidades del seguir viviendo. En la afirmación de la vida según el pensamiento del retorno eterno todo tiene que seguir repitiéndose eternamente y nada se puede hacer para contener este movimiento.

En el referido texto, Zaratustra se presenta como el abogado de la vida, del sufrimiento y del círculo – es su autodefinición. En ello encontramos los elementos suficientes para fundar nuestra argumentación que presenta el eterno retorno como el pensamiento que redime el mundo y el hombre de la conciencia de culpa y pecado la que a su vez estructura el modo por lo que se ha erigido la metafísica, la moral y la religión como negación de la vida y búsqueda de sentido para el sufrimiento desde la creencia en los trasmundos.

Vida, si cabe insistir, es una realidad que, en Nietzsche, no está dividida entre real y aparente, sino, que es una realidad que engloba la totalidad de lo existente, como gozo y sufrimiento, afirmación y negación, bueno y malo. El concepto de vida utilizado por Nietzsche es fundamentalmente un concepto trágico, es decir, no se oculta bajo las máscaras de una idealidad del bien que niega el mal, incierto y doloroso. Tampoco es pesimista y negador, sino, más bien al contrario, es afirmador de la vida. Nietzsche en su vida, en su personaje principal –Zaratustra–, en todos los personajes secundarios (sus

sombras) y en sus “tipos”, revela él mismo a la enfermedad, el dolor, la convalecencia y la alegría en la vida desde su propia vida. Las intuiciones de su pensamiento antes que de una teoría, una moral o una metafísica se tratara, más bien fueron a menudo vivenciadas. Pero, desde tal vivencia nos ofrece uno de los más bellos testigos de cómo se puede amar profundamente a la vida desde el más profundo dolor y cómo lo que se hizo a lo largo de la historia de la moral, de la metafísica y de la religión fue justamente lo contrario. Nietzsche ha vivido filosóficamente su existencia. Nos habla desde esta experiencia. Con ella abre camino un nuevo filosofar cuya meta no es un más allá de los ídolos, la verdad, la cosa en sí, sino un filosofar que se ocupa de lo cercano y fundamental que es el mundo, la vida misma. El pensar la vida no como un pasado, sino como proyecto. Por eso insiste en el crear como redención de la voluntad. Por eso se preocupa con el país de los hijos, ya no el país de nuestros padres. “El país de vuestros hijos es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza, – ¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca! En vuestros hijos debéis reparar el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir todo lo pasado!”⁶¹⁵

Zaratustra convaleciente es la redención de la enfermedad del pasado y de toda metafísica y moral dualistas, en realidad, una sola enfermedad, la que niega el mundo y el sí mismo. La enfermedad que ha creado toda valoración pesimista y débil. El convaleciente tiene como primera intuición la comprensión de la necesidad de todas las fuerzas que componen el jardín que es el mundo. En este jardín habita lo grande y lo pequeño – ésta es la verdad del mundo. Además, todo vuelve – eternamente. Volver es el estar en movimiento de todas las fuerzas que componen este mundo: “eternamente rueda la rueda del ser”. El mundo no es una realidad estática y fijada, en él “todo muere, todo vuelve a florecer”, esta es la nueva comprensión del ser: el devenir. ¿Cómo hacer el mundo bello? Con los sonidos y las palabras. Con ellos “el hombre baila sobre todas las cosas”. Pero con las palabras puede el hombre crear puentes tanto como maldecir y acusar a la vida. Por ello, ¡joj!,

más que hablar el pensamiento del eterno retorno es un canto, un canto a la vida.

El canto del retorno no quiere una vida nueva o mejor, sino a “esta vida misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño”. Este canto, un nuevo camino y un nuevo modo de hablar,⁶¹⁶ sólo puede ser un camino, un canto y el modo de ser del guerrero y de la lucha – los nombres de lo libre y de la libertad en Nietzsche. El juego de lucha entre las voluntades de poder es la letra de este cantar: “Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser”. Esta lucha nada tiene que ver con idealidades metafísicas pues, “en cada instante comienza el ser; en torno a todo «Aquí» gira la esfera «Allá». El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.” Por ello recordamos ahora a la segunda parte de aquel discurso del que citamos la primera parte a la hora de explicitar la importancia de la soledad a la hora de comprender el momento y el modo en que se revela la cuestión decisiva. El texto es “De la visión y el enigma”,⁶¹⁷ el que revela “la visión del más solitario”. En su segunda parte, la que citamos en separado, hay dos elementos que se complementan. Uno de ellos es propiamente la afirmación de la doctrina, el enigma y el segundo la imagen del hombre que es estrangulado por la serpiente, la visión. La visión, el enigma. ¿Qué pueden tener en común? Tal es la pregunta que nos conduce, en la cual más bien nos movemos, a lo largo de este capítulo. El que entre el enigma del eterno retorno y la visión de Zarathustra, se encuentra el conjunto representativo para el que queremos interpretar como la redención de la culpa.

Zarathustra se libera del enano, con un “¡Yo! ¡O tú!”. Es la decisión última y fundamental. La opción primera es por la afirmación de sí mismo. Enseguida, le revela su pensamiento más abismal. El camino por el que parece haber un hacia arriba y un hacia abajo se revela en la descripción de Zarathustra como un camino único en el que en cada momento se encuentran todo el pasado y todo el futuro. El portal más bien no es un puerto de llegada, al que se acerca después de un largo caminar, no es el marco de un bien

finalista, sino que es un punto de encuentro en el camino. La imagen del portal no marca ni el principio ni la meta y rompe por lo tanto con la antigua imagen del camino hacia el final en el soleado bien, el desembocar en Dios⁶¹⁸. Este tema último ya lo hemos tratado en otra ocasión, el que nos libera para el seguir nuestra reflexión. Sin embargo, vamos a adelantar el tema de la visión una vez que lo propio de la doctrina hemos de tratar a continuación.

La visión de Zaratustra en el que puede ser él mismo el que contempla y narra y el personaje mismo,⁶¹⁹ la visión del más solitario, revela y desvela al hombre que pudiera estar dormido,⁶²⁰ el hombre que prefiere elegir un sinsentido, a la nada, antes que carecer de una meta.⁶²¹ El dormir del hombre, en cuanto la más alta virtud, es el modo propio de ser y vivir la vida bajo la enseñanza de las cátedras de los sabios pregoneros del renunciamiento y del dualismo moral y metafísico. Estos sabios, el tipo sacerdotal en la filosofía y en la religión tal y como hemos presentado en la primera sección de este estudio en atención al que al respecto nos revelara Nietzsche, ignoran la verdad extramoral, es decir, la verdad del mundo más allá del bien y del mal. La sabiduría de los somnolientos hace con que los hombres se sientan reconfortados en la presunción del saber lo bueno y lo malvado.⁶²² Pero este saber estrangula. Su símbolo es la serpiente. ¿Qué es la serpiente? En la visión de Zaratustra, la serpiente es lo que estrangula y puede llegar incluso a matar. Entre todo lo que puede ser el estrangulador del hombre nos interesa el “estrangulador llamado «pecado»”⁶²³, por las razones que nos parecen más claras a la hora de precisar nuestro interés por el tema de la investigación desarrollada. Además, la serpiente es también la imagen que aparece en la configuración matricial de la historia de la culpa y del pecado en nuestra civilización.⁶²⁴ ¿Estaría Nietzsche pensando en ello? Lo cierto es que tal y como se lo leemos no hay elementos que se lo impidan. Y siendo así, ¿qué quiere decir la victoria sobre la serpiente? Al que responde Zaratustra: “Los buenos y justos me llaman el aniquilador de la moral: mi historia es inmoral.”⁶²⁵ Su inmoralidad es fundamentalmente ateísmo⁶²⁶ contra los ídolos de la verdad enseñada por los “sacerdotes”. Romper con la serpiente es romper con el mayor peligro para el futuro de los hombres, romper con los

buenos y justos⁶²⁷ cuando estos no son más que la negación de la afirmación creadora.⁶²⁸ O sea, romper con la historia de la moralización del mundo que impregnó a la metafísica y a la religión del más negativo sentido de culpabilidad.

El romper con la estructura de la culpabilidad, al romperse con la serpiente estranguladora es la más grande liberación. El que estaba tumbado se pone en pie de un salto, un salto a lo libre, “pero no como un angustiado que busca aire, sino más bien como un vidente y cantor”,⁶²⁹ el portador de una nueva felicidad, una nueva libertad y una nueva sabiduría. Contra lo estrangulador, lo ligero que salta, contra la pesadez y la culpa, la libertad y lo libre. Quisiéramos dejar por un momento esta comprensión de tan rico texto, el que más claro nos parece relacionar a la visión de la afirmación de la vida en la doctrina del eterno retorno como redención de la culpa, con un otro pasaje igualmente importante. Para combatir al espíritu de la pesadez, el estrangulador, el símbolo de la negación de la vida, enseña Zaratustra:

Y también a mí, que soy bueno con la vida, paréceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie. Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles – eso hace llorar y cantar a Zaratustra. Yo no creería más que en un dios que supiese bailar. Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, – él hace caer a todas las cosas. No con cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos al espíritu de la pesadez! He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio. Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila a través de mí.⁶³⁰

2.3. Fuerza y devenir en el eterno retorno

Hemos destacado a algunos de los principales argumentos entre los discursos del Zaratustra y algunos de los póstumos de Nietzsche a los que se

debe tener en consideración a la hora de pensar el peso más pesado. En breves líneas traeremos a colación otras referencias al tiempo que vamos creando y dejando paso a la comprensión e importancia de tal reflexión a nuestro estudio. En nuestra selección hemos destacado el engaño con relación a la consideración sobre la fuerza, el tomar el devenir como algo nuevo y el considerar que hay una meta para el mundo. En todos y en cada uno de estos engaños el pensamiento del eterno retorno representará un cambio, una nueva consideración y una liberación.

2.3.1. *El mundo de la fuerza.*

Nietzsche considera que el mundo de la fuerza, según otro póstumo del mismo año 1881⁶³¹, no sufre ninguna reducción. El que así lo fuera haría con que al transcurrir el tiempo se volvería cada vez más débil. Sin embargo, la fuerza sigue siempre la misma, el que no significa que llegue alguna vez a equilibrarse. No hay ni equilibrio, ni reposo. La fuerza es igualmente grande y móvil. La fuerza es la misma siempre, eternamente. Ni aumenta, ni disminuye. En cuanto cantidad finita (como los granos en el reloj de arena) gira eternamente sin gastarse. Tal consideración nos conduce al pensamiento de que el eterno retorno es la toma en consideración de esta realidad que es la fuerza en eterno movimiento, o mejor dicho, la vida en eterno devenir. Esta cantidad de fuerzas son eternamente existentes y están eternamente en movimiento. Las circunstancias generadas por estas fuerzas en movimiento son instantes configurados por su modo propio de estar a cada momento. Considerando que el nombre para esta fuerza haya sido concebido por Nietzsche como voluntad de poder, lo mismo que nombra la vida, es forzoso comprender que la afirmación de lo que es, o sea, lo inmanente en la vida misma, es esta cantidad limitada de fuerzas en eterno movimiento. Ser capaz de comprender este elemento más interior de lo que es la afirmación de la vida nos libera del malentendido del enano que comprende el retorno como la

repetición circular de todo acontecer fáctico. En Nietzsche, por la boca de su Zarathustra, la afirmación del retorno es siempre la afirmación de este algo interior a lo que su filosofía llama la voluntad de poder. La voluntad de poder se consume sin agotarse jamás. Lo que es, o sea, dolor, placer, error, acierto, el mundo, la vida, brilla siempre de novo porque es un modo propio de ser de la fuerza en cuanto voluntad de poder.

Negar a la vida, el modo propio de estar en el mundo de la conciencia culpable, enfermiza y deudora, es negar, en su esencia el juego que tiene este tirar a los dados que en cada movimiento del devenir se juega. Pero, ¿es que en cada jugada puede surgir algo que sea nuevo? ¿O acaso existen posibilidades infinitas de combinación de cada grano de este *reloj de arena* que es el mundo? Esta es la claridad más grande, la hora del mediodía: “todo devenir se mueve en la repetición de un determinado número de estados completamente iguales”, conforme lo desarrollado en citación anterior.

2.3.2. *No hay un devenir nuevo, el mundo no tiene una meta.*

Por lo tanto, tal y como estamos siguiendo el pensamiento del eterno retorno, no hay un devenir nuevo, sino el devenir del mismo en un movimiento que es eterno, una vez que hay una cantidad limitada de fuerza y una determinada cantidad de posibilidades de configuración entre ellas que se articulan eternamente. Tal y como nos dice Nietzsche, “el devenir infinitamente nuevo es una contradicción: supondría una fuerza infinitamente creciente”.⁶³² Junto a ello, en conformidad con lo dicho en el aforismo 109 de *La gaya ciencia*, hay que cuidarse de atribuir a este ciclo una valoración humanizadora. Hay que deshumanizar al devenir, o sea, volver a naturalizarlo liberándolo de las atribuciones, interpretaciones y valoraciones humanas, hay que liberarlo de la configuración en la que le ha metido el “yo”. En contra de la interpretación según la cual se considera el mundo como portador de una ley, una razón, una meta, que considera otrosí el mundo engendrando siempre

algo nuevo, este sentido humano, demasiado humano, sin el que no seríamos capaces de orientarnos, afirma Nietzsche:

Cuidémonos de atribuir a este ciclo cualquier *afán*, meta: o de valorarlo de acuerdo a nuestras necesidades como *tedioso*, estúpido, etc. En él se da, en efecto, el máximo grado de sinrazón tanto como lo contrario: pero no se puede medir de acuerdo a esto; razonabilidad o irrazonabilidad no son *ningún* predicado para el todo. – Cuidémonos de pensar la *ley de este círculo como devenida* según la falsa analogía del movimiento circular *dentro* del anillo: *no* hubo primero un caos y después gradualmente un movimiento más armónico y, por último, un movimiento fijo, circular de todas las fuerzas: antes bien, todo es eterno, no devenido: si hubo un caos de las fuerzas entonces el caos era también eterno y retornaba en cada anillo. El *ciclo* no es algo que ha *devenido*, él es la ley primigenia (*Urgesetz*), tal como la magnitud de energía (*Kraftmenge*) es ley primigenia, sin excepción, ni transgresión. Todo devenir ocurre dentro del ciclo y dentro de la magnitud de energía; no utilizar, pues, para la caracterización del ciclo eterno los ciclos que devienen y pasan, v.gr. los de los astros o el flujo y reflujo, día y noche, las estaciones.⁶³³

La ley no es nada que sea un conductor hacia una finalidad⁶³⁴. En el caso de que sea posible hablar en ley, no se trata de una ley para el movimiento, sino de una ley primigenia (*Urgesetz*) que es el movimiento mismo: movimiento dentro del ciclo y dentro de la cantidad de fuerza. Lo que se afirma, por lo tanto, no es la finalidad, sino el movimiento del devenir que es constante y por ello siempre retorna (porque es constante y porque la cantidad de fuerza es siempre igual). Hay que considerar la importancia de la advertencia de Nietzsche para el no tomar a lo que deviene y pasa como caracterización del ciclo eterno.

Así como reconoce que no hay un devenir nuevo, Nietzsche afirma que el mundo, en cuanto fuerza, tampoco tiene ninguna meta.⁶³⁵ Si existiese habría que tenerse alcanzado aún que fuera un estado final inintencionado. También están refutados el carácter de perduración, de inmovilidad y de «ser». Si tuviese la capacidad de ser, sigue Nietzsche, se habría llegado al término de todo devenir, todo pensar, todo «espíritu».⁶³⁶ El mundo, por tanto, es incapaz

de ser, no tiene ni meta ni algún estado final. Pero, este pensamiento es tan difícil cuanto el librarse de los prejuicios respecto a todo acontecer y de la costumbre a tener a Dios como conductor y creador del mundo. Por eso, puede ser que incluso en la falta de meta se prefiera seguir buscando una intención y finalidad. En el fondo, lo que se busca es afirmar el carácter novedoso de todo devenir reconociendo al mundo como infinita reconfiguración de sus formas y situaciones. Pero, el mundo no es ni infinito ni se asemeja al viejo Dios creador. Esta forma de creer el mundo como semejante a Dios es resultado del ateísmo incompleto sobre el que reflexionamos al principio de esta segunda sección. Para Nietzsche, se debe negar que el mundo tenga un carácter ilimitado en cuanto es reconocido como fuerza, i. e., como voluntad de poder.

Dos años más tarde, el filósofo repite la misma idea. Tampoco el movimiento del mundo sigue una meta⁶³⁷. Si la hubiese, se la tendría alcanzada y realizada. Al contrario, este aforismo, el de número 11[72] del año de 1887, destaca la necesidad de explicar el devenir sin recurrir a estas nociones de meta, intención o finalidad. Para Nietzsche, “el devenir debe aparecer justificado en todo momento”, es decir, cada instante trae consigo la totalidad del devenir. Tal afirmación de la inmanencia de todo devenir conduce a la negación de Dios como su conciencia integral y primer motor. En esta hipótesis, la idea de Dios es la más alta negación del devenir. La consideración de la existencia del ente conduce a dicha desvalorización del devenir como superfluo y carente de sentido. La hipótesis de la existencia del ente en cuanto fuente de toda difamación del mundo reposa sobre los juicios de valor que considera como “«el mundo mejor», el mundo verdadero, el mundo del «más allá», «la cosa en sí»”. En resumen, nos revela el aforismo:

- 1) el devenir *no tiene un estado que sea su meta*, no desemboca en un «ser».
- 2) el devenir *no es un estado aparente*; quizá el mundo del ente es una apariencia.
- 3) el devenir tiene el mismo valor en todo instante: la suma de su valor se mantiene igual: *dicho de otra manera: no tiene ningún valor*, puesto que falta aquello con que se

lo podría medir y en relación con lo cual la palabra «valor» tuviese sentido.⁶³⁸

Con ello ya estamos en condiciones de llegar a una consideración acerca de la doctrina del eterno retorno. Vamos ahora a seguir un paso más recogiendo todos estos puntos que están siendo señalados en el horizonte de la interpretación de la doctrina del eterno retorno como doctrina de la redención de la culpa. Dediquémonos a una formulación más amplia del pensamiento del eterno retorno, aún que reconozcamos que, en primer lugar, este pensamiento mismo tiene en Nietzsche un carácter de hipótesis y, en segundo lugar, es el pensamiento del eterno retorno una doctrina que tiene que madurar.⁶³⁹

Hasta aquí nos hemos dedicado fundamentalmente a la doctrina del eterno retorno, o sea, la afirmación de la fuerza como realidad finita que no atiende a ninguna meta y que, sin embargo, retorna eternamente en un tiempo infinito. Nietzsche poseía, en aquel año de 1881, la siguiente configuración de su pensamiento capital:

La magnitud de toda fuerza está determinada, no es nada «infinito»: ¡cuidémonos de estas extralimitaciones del concepto! En consecuencia, el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es, sin duda, inmensamente grande y a la vez prácticamente «*incommensurable*», pero, en todo caso, determinado y no infinito. Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza ciertamente es infinito, i.e., la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: – hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, i.e., todos los desarrollos posibles tienen que *haber existido* ya. *Por lo tanto*, el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también en el que lo engendró y el que surge de él y así sucesivamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre. Si, *descontando esto*, algo igual ha existido alguna vez o no, es algo totalmente indemostrable. Parece que la situación total conforma novedosamente las *propiedades* hasta en lo más mínimo, de suerte que dos situaciones totales diferentes no pueden tener nada igual. ¿Puede o no haber algo igual en una única situación total, v.gr. *dos bojas*? Lo dudo: esto supondría que tendrían un origen absolutamente idéntico y entonces tendríamos que

asumir que ha existido algo idéntico *por toda la eternidad anterior*, a pesar de todos los cambios en las situaciones totales y toda creación de nuevas propiedades – ¡una ascensión imposible!⁶⁴⁰

Concluyendo, tal como venimos señalando en otros aforismos, se confirma la teoría de la fuerza como realidad determinada y finita. Aún que el número de las situaciones y combinaciones de la fuerza sea muy grande, casi inconmensurable, obedecen dichas conformaciones de la fuerza a una cantidad limitada de posibilidades. Pero, con relación al tiempo⁶⁴¹, en que actúa dicha fuerza, este sí que es infinito. De ahí, concluye Nietzsche, todo instante transcurre eternamente, “la fuerza es eternamente igual y eternamente activa”, o sea, “todos los desarrollos posibles tienen que haber existido ya”, leemos en el aforismo. “*Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt*”. (Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre). El eterno retorno es la pura afirmación de la inmanencia del mundo. La situación total habla de lo más interior y diverso (i. e. plural) que actúa en todas las cosas, la fuerza en cuanto voluntad de poder. Por lo tanto, el eterno retorno es la afirmación de la fuerza en cuanto voluntad de poder, finita y determinada, que retorna siempre. No aumenta ni disminuye, pues es siempre y eternamente la misma. La situación total en cuanto voluntad de poder es igual siempre, activa siempre. La fuerza (voluntad de poder) es este mismo y plural que retorna siempre.

Para Nietzsche esta es la condición para imprimir al devenir el carácter del ser. Fuera de esta hipótesis no hay posibilidad para el ser. La posibilidad del ser es el devenir constante y eterno del mismo. No hay algo nuevo, ni meta para más allá de la realidad inmanente. Contra toda concepción que comprende un fundamento más allá, un Dios, un ser, una cosa en sí, un mundo verdadero Nietzsche antepone el pensamiento del retorno como hipótesis. El que el pensamiento mismo esté por “demostrarse”, si se quiere buscar justificantes según el canon de la ciencia, no es lo que importa. Se trata de comprender el pensamiento del eterno retorno como *imago mundi*, según el cual las fuerzas se encuentran en continua disputa aún que estén plenamente

integradas, pero jamás en equilibrio o reposo. El mundo es una unidad provisional de fuerzas diversas, pero determinadas y finitas que están en constante acción y relación, son eternamente activas.

Este pensamiento exigente del eterno retorno, esta *imago mundi* en cuanto *nueva* metáfora del mundo, nueva con relación a las viejas y conocidas valoraciones morales y metafísicas, pide una total entrega a lo que conforma la vida, o sea, a la voluntad de poder. En esta entrega rompemos con toda finalidad o meta, con toda culpa referente a un origen, causa, mundo verdadero o cosa en sí. Lo que tenemos ahora es a la tierra como sentido. No hay más ninguna idealidad, ninguna compasión, sino el *amor fati* del que el eterno retorno es la expresión más acabada. No se trata de una entrega maquinaal o demolidora, sino presencia poética y creadora. Sólo poéticamente puede el hombre comprender al eterno retorno. Así es que puede sentirse parte del todo, integrado al conjunto de las fuerzas en movimiento. Es como artista creador que habita el hombre la tierra. Tal modo de ser artista se asemeja al peculiar modo de ser de los niños: están entregues al juego de las fuerzas que luchan inocentes y libremente al paso que se saben parte de ello. No tenemos ningún mérito que nos haga distinto de todo lo vivo, nos enseña este pensamiento. Quizá, lo que nos distinga sea la capacidad que desarrollamos para sabernos en este juego. Lo que nos capacita para ello sea la razón, ella misma fruto de este movimiento de la vida como un instrumento construido por ella, y, de la misma manera, los sentidos. Con esta totalidad perceptiva miramos al instante e inmediatamente, por no decir que, al tiempo mismo del instante percibido, seguimos en el juego. Cada momento o instante percibido por la razón y los sentidos es una perspectiva posible desde el múltiple pero limitado juego de las fuerzas en sus inconmensurables relaciones, situaciones o cambios. Toda perspectiva de la percepción será provisional y limitada, un castillo de arena, ya que el movimiento eterno de las fuerzas es un construir, demoler y reconstruir. No hay nada que sea duradero, sino el juego mismo del devenir eterno. En este juego las cosas están arrojadas al mismo tiempo que se arrojan ellas mismas. Papel singular tiene el hombre en este juego. Es uno más, pero es quien puede decir lo que pasa. Su

decir es siempre la perspectiva de una determinada configuración de las fuerzas, habla desde la posibilidad de tal determinación. Tal es su libertad. La libertad como esta batalla de fuerzas finitas, pero un juego eterno. Jamás libertad infinita, dado que las fuerzas múltiples y distintas, buscando sobreponerse unas a las otras obedecen a un su carácter limitado y finito. Y, en el pensamiento de Nietzsche no puede haber nada más allá de la afirmación de la vida en cuanto este conjunto de fuerzas en eterno movimiento. La apertura de la libertad es el eterno repetirse de las posibilidades finitas.

2.4. Para vivir el eterno retorno.

Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático, por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y simpleza mitad cristianas mitad alemanas con que ha acabado presentándose a este siglo, a saber, en la figura de la filosofía schopenhaueriana; quien ha escrutado realmente, con ojos asiáticos y superasiáticos, el interior y la hondura del modo de pensar más negador del mundo entre todos los modos posibles de pensar – y ha hecho esto desde más allá del bien y del mal, y ya no, como Buda y Schopenhauer, bajo el hechizo y la ilusión de la moral, – quizá ése, justo por ello, sin que él lo quisiera propiamente, ha abierto sus ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!* [¡que se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo – y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo – y lo hace necesario – – ¿Cómo? ¿Y esto no sería – *circulus vitiosus deus* [dios es un círculo vicioso]?⁶⁴²

En atención a estas últimas cuestiones suscitadas por la reflexión acerca del eterno retorno es forzoso indagarse acerca de lo que hay de ser capaz uno

para vivir según este nuevo principio que se nos ofrece Nietzsche en su doctrina. Si retomamos el aforismo 341 de *La gaya ciencia* ya tenemos lo esencial: “¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?”. La condición *sine qua non* para vivir el eterno retorno es tener la fortaleza del amor a sí mismo y a la vida. El amor como afirmación de la vida, amor noble, se opone al odio de los resentidos, los debilitados en su voluntad de afirmarse a sí mismos y a la vida. El amor noble crea incluso cuando tiene que destruir, al paso que el odio resentido todo envenena porque en todo mira la enemistad, en todo mira su incapacidad de ser fuerte para amar de verdad y la *verdad del mundo*. Se crea el odio un amor que desprecia y desvaloriza, un amor que ya no crea, sino niega. Su amor es el odio a la vida como amor a la negación que afirma el más allá de los trasmundos. El amor transmundano de estos resentidos es el amor culpable y débil de voluntad en el que ya no se está capacitado para vivir el mundo y la vida como afirmación y gozo en la alegría y gozo y en dolor y privación.

Hay que recordar que el tipo de felicidad propia del amor noble no es un regalo, sino que es la condición de uno mismo. Uno es lo que es y es llamado a ser lo que es: esta es la verdad antropológica del pensamiento del eterno retorno. Entonces, participamos del movimiento de las fuerzas con lo que somos. El hacerse en la vida es el participar en las muchas posibilidades que las diferentes conformaciones y circunstancias que se nos presenta. Nuestra libertad reside en el crear en este juego de posibilidades según el grado de afirmación que soportamos y deseamos crearnos. El más alto nivel de afirmación es la aceptación del pensamiento del eterno retorno: el querer siempre, incluso lo más duro, pero siempre querer. Pero, no es un querer psicológico, en cuanto volición – lo que ya está refutado, sino el querer que quiere algo, quiere la vida como afirmación y voluntad de poder. En tal afirmación se encuentra la redención de la culpa en cuanto deuda y pecado. La redención del querer de otro y del querer la nada, sea porque se venera lo más santo, sea por temor.

El eterno retorno rompe con el que nos mantenía atados a la cadena del ser, liberándonos para el participar participante del juego del devenir. El pensamiento del eterno retorno es liberador de toda concepción moral y metafísica que aprisiona al mundo y a la libertad en un más allá de la tierra y del hombre. El hombre y la tierra celebran su reencuentro en esta doctrina y tal es el mensaje que redime el hombre de la culpa. Liberada una deuda para con los ídolos del idealismo, del “mundo verdadero”, de la libertad de la voluntad, del ser, de la cosa en sí, o sea, liberada de la deuda con relación al Dios como representación mayor e imagen (ídolo) de esta configuración que la debilidad se creó para sí como más allá, el mundo puede seguir siendo tan sólo lo que es, recupera su inocencia, *su verdad* y el hombre puede seguir devotado tan sólo al amor que se entrega a la tierra y a sí mismo. Su existencia pierde la noción de castigo que la antigua creencia le infligía y gana con esta nueva valoración el sentido de vida plena. Es esta liberación la que torna posible la gran responsabilidad que es nada más que el gran amor por la vida liberada de los trasmundos y liberada para la contemplación y creación de la vida, pues se quiere como afirmadora de lo que es. No castigo, sino creación. No el ser estático, sino el movimiento del devenir. No el pecado, sino la locura dionisiaca por la afirmación de la vida.

En esta nueva responsabilidad, noble y aristocrática, en el sentido propio del hombre soberano y verdaderamente libre y afirmador, no hay espacio, por supuesto, para el resentimiento, sino y solamente para la afirmación. El combatir el resentimiento en lo que tiene de más esencial, el odio por la vida, hace del eterno retorno el pensamiento más liberador a que podría haber llegado Nietzsche. Es plenamente consecuente con su pensar genealógico, la conclusión más natural con relación a lo que debe significar el paso atrás liberador en la genealogía de la culpa o su redención. Sin embargo, lo que nos obliga el pensamiento del eterno retorno es reconocer que todos estos momentos son absolutamente necesarios y que las fuerzas que en él actúan son las que son y no hay más remedio que el seguir luchando y conviviendo con ellas. No se trata de un pensamiento consolador, ni realista, sino un pensamiento liberador y creativo desde el reconocimiento de la verdad

sobre lo que es la vida: un juego. Y como recuérdanos el Zaratustra: “para el juego del crear se precisa un santo decir-sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.”⁶⁴³

¿Estáis ahora *preparados*? Tenéis que haber vivido y pasado por cada grado de duda y haberos bañado con deleite en corrientes gélidas – de lo contrario no tenéis derecho alguno a este pensamiento; ¡quiero defenderme de los creyentes fáciles y de los exaltados! ¡Quiero defender mi pensamiento de *antemano*! Él ha de ser la religión de las almas más libres, joviales y sublimes – ¡una pradera entre hielo dorado y cielo puro!⁶⁴⁴

Las exigencias han sido planteadas ya a lo largo de este estudio, pero podríamos con un aforismo de la época del Zaratustra sintetizar al modo de esquema lo que se hace menester realizar.

Para *soportar* el pensamiento del retorno:
se requiere libertad con respecto a la moral, nuevos medios contra el hecho del dolor (concebir el dolor como instrumento, como padre del placer – no hay una conciencia *sumativa* del displacer)
el *gocce* de toda especie de incertidumbre y experimentabilidad como contrapeso de aquel extremo fatalismo
la abolición del concepto de *necesidad*
la abolición de la «voluntad»
la abolición del «conocimiento en sí»
máxima elevación de la *conciencia de la fuerza en el hombre* en cuanto aquel que crea al superhombre.⁶⁴⁵

Y cuanto a los medios para soportarlo añadimos lo que viene a continuación de este último aforismo. El camino para el eterno retorno es la transvaloración de todos los valores. Este cambio quiere decir: “el placer ya no en la certeza sino en la incertidumbre; ya no «causa y efecto», sino lo constantemente creativo; ya no la voluntad de conservación, sino de poder, etc.; ya no el humilde giro «todo es meramente subjetivo», sino «¡también es nuestra obra!» ¡Estemos orgullosos de ello!”⁶⁴⁶

Conclusión:

El estudio que hemos realizado tuvo en la obra del Nietzsche maduro su principal referencia. Como se ha podido confirmar, nuestra atención se ha volcado casi en su totalidad, pero no exclusivamente, en los textos posteriores al distanciamiento del filósofo con relación a sus antiguos maestros. Con ello no queremos decir que en los primeros escritos – publicados o no – no se pudiera encontrar elementos importantes para este análisis. Además, entre los textos de posteriores a la segunda mitad de los años 70 hasta 1888, recobra fundamental importancia para nuestra investigación la obra *La genealogía de la moral*.

El interés por este escrito en nuestra formación de posgrado remonta a un primer estudio realizado en Brasil cuando investigábamos *La crítica al cristianismo como religión ascética*, presentado en el *Departamento de Ciência da Religião* de la *Universidade Federal de Juiz de Fora* en 1998. Este fue el primer paso en dirección al estudio sobre Nietzsche, en aquellos tiempos, marcado por nuestro interés en la investigación de temas relacionados a la “Filosofía de la Religión” y, en particular, a la relación entre cristianismo y modernidad. En los estudios de doctorado de la Universidad Complutense impartidos en la Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais, bajo la dirección del Dr. Juan Manuel Navarro Cordón hemos podido empezar a abrir el abanico de lectura sobre esta obra en especial y a los demás escritos de Nietzsche en general desde la perspectiva de la investigación de “*Culpa y responsabilidad*”. No obstante, en este camino no nos apartamos ni un sólo instante de tomar en consideración la centralidad que, para el tema, aquella obra representaba. Lo que aquí nombramos como centro podría ser dicho como perspectiva, o sea, miramos al conjunto de los demás textos y al tema de la investigación desde los problemas y planteamientos de esta obra en especial.

La obra contiene, como es sabido, la genealogía de los conceptos bueno y malo, conciencia y mala conciencia y destaca la presencia de estos

conceptos en cuanto formación de un modo de ser, estar y configurar el mundo al que ha nombrado Nietzsche como ascetismo. Desde el principio de este trabajo hemos procurado reconocer en este camino hacia la investigación de los fundamentos genealógicos, el origen, la emergencia y el valor de los conceptos que marcan la historia de la culpa y de la responsabilidad. Esta búsqueda no estuvo animada por un querer encontrar a fundamentos últimos, sino de intentar pensar con el filósofo los muchos factores y fuerzas que pueden estar actuando en aquello que se suele llamar *fundamento*. El fundamento no es nada que sea originario, sino generado por una pluralidad relacional de muchas, diversas y ni siempre convergentes fuerzas e intereses. Más bien actúa en él el conflicto.

El tema de la culpa en la genealogía aparece tal y como se lo presentamos en la primera sección de este estudio y podría ser resumido en tres momentos. En el primer momento, la culpa va siendo gestada para conformar un hombre que sea capaz de responder de sí, de prometer y comprometerse con lo una vez prometido, es decir, es el medio de crear una memoria, una conciencia, una voluntad y un sujeto calculable y regular al que le sea lícito confiar y con lo cual convivir. Por ello empieza este estudio por tomar en consideración el tema de la conciencia, quitándole desde el principio la importancia que se suele atribuir a las consideraciones más corrientes sobre la moral. La conciencia es una creación más y está a servicio de un órgano más complejo que es el cuerpo social e “individual”. Los estudios apuntan para la rica y sangrienta experiencia de aprendizaje del animal hombre en la dirección de la conformación de su cuerpo y del mundo.

En un segundo momento, el análisis genealógico destaca la interiorización de esta culpa. Hablar en interiorización es esclarecedor con relación al momento anterior en que el hacerse hombre y interpretar el mundo estaba marcado por la distancia asegurada por la exteriorización de una cantidad de fuerzas en las que se iban configurando los determinados grados y jerarquías de poder. La interiorización de las fuerzas está marcada por la inversión de la mirada del hombre en dirección a sí mismo. Por los motivos que sean, el hombre ha planteado ser, desde su interior, fuente de culpabilidad

y responsabilidad. Además de haberse tornado un animal sociable – lo que se ha garantizado en el primer nivel de formación de la culpa – quiso tornarse profundo, quiso crearse un alma, una conciencia interior a la que agarrarse para sentirse responsable de sí y de sus acciones. Se ha creado y creído a sí mismo como un agente. Anhelando un sentido para su vida interioriza todas sus fuerzas, aquellas que, otrora, estaban a servicio de la constitución de la sociedad. Así el hombre se cree en posesión de un sentido, a sí mismo como sentido en la medida en que se atribuye la responsabilidad por lo que es. Incluso cuando se refiere a Dios el hombre lo hace desde la perspectiva de una falta y una deuda para con él (cristianismo).

Esto que venimos presentando aquí, como si de un resumen se tratara, tuvo su desarrollo más acabado en una peculiar forma de acabamiento de la estructura de culpabilidad a partir de una cierta interpretación cristiana de la culpa. El pecado con el que se “enriqueció” la existencia humana y el concepto de mundo es presentado en la *Genealogía* como el último grado del desarrollo de la conciencia de culpabilidad. Con él se ha llegado al acabamiento de un sentido para el problema del sufrimiento y de la existencia que se ha constituido como el sentido habido hasta el momento: el ideal ascético. En ningún momento de este estudio hemos procurado demostrar que el concepto de pecado y la visión que tiene Nietzsche sobre el cristianismo está orientada por su formación, conocimientos y una peculiar experiencia propia de su tiempo. Sin embargo, por un lado, todo lo que dijo el filósofo sobre el cristianismo, es fruto de su perspectiva, en este caso, limitada por su formación. Pero, por otro lado, lo que se ha dicho puede significar, para dicha tradición, la posibilidad de pensarse más a fondo y de pensar las formas teológicas y filosóficas con las que se ha conformado y creado una cierta concepción del mundo. Por mucho que haya avanzado la teología cristiana en los últimos siglos y por mucho que siempre haya existido una cierta pluralidad de concepciones e interpretaciones acerca de su verdad y de su proyecto es igualmente verdad que el sentido ascético fue y sigue siendo, en muchos aspectos, algo relevante en cierta conciencia eclesial y mayoritariamente en la conciencia o religiosidad popular. Así que sigue siendo muy actual y necesaria

la atención a las críticas de Nietzsche al cristianismo como religión ascética – el viejo y constante objeto de nuestra investigación.

Con todo, aún que este sea desde hace mucho nuestro interés, ¿cual es lo novedoso de esta investigación con relación al estudio precedente? El haber ampliado el horizonte de lectura de la obra de Nietzsche, aún que no haya sido posible en buena medida, en este momento inicial, haberlo hecho en su idioma original, para el que contamos, en su mayoría, con las buenas referencias y trabajos de consagrados traductores, y, además de este alargamiento, el contar con un hilo conductor, facilitado por el director de esta tesis doctoral, en el que los conceptos de mundo y libertad son tomados como especial referencia a la hora de comprender la labor filosófica de Nietzsche, hizo posible que maduráramos en aquella visión antigua.

Ya teníamos en cuenta que el ascetismo se había conformado como el modo según el cual la tradición filosófica había ofrecido su interpretación del mundo. Siguiendo los desarrollos genealógicos investigados por Nietzsche hemos descubierto la lucha entre los modos de valoración nobles y aristocráticos y los modos de valoración débiles y esclavos. Fuerza y debilidad conforman generalmente a los tipos de fuerzas que continuamente juegan en todo lo que vive según el pensamiento que comprende el mundo como voluntad de poder y eterno retorno. Lo que fue la historia de la responsabilidad y de la culpa como historia de la moral y de la metafísica está presentada en *La genealogía de la moral* como la historia de la victoria de los valores débiles sobre los valores nobles y aristocráticos. Una cierta voluntad de poder, incapaz de ser afirmadora de lo que es, en su afán de proteger a la vida – un anhelo de conservación – se ha conformado como la voluntad dominante, el valor y la medida según el cual se orienta e interpreta la vida, el hombre y el mundo.

Culpa y responsabilidad se constituyen en esta valoración enfermiza e impotente como un modo bajo el que el ascetismo crea los ideales falseadores de la verdad del mundo y de la libertad. Para el pensar el hombre estos ideales de conservación de una vida sentida como degeneración, sufrimiento y castigo se presentan bajo las bellas palabras como: conciencia, yo, voluntad o

libertad. A su vez, para el pensar el mundo los conceptos ser, verdad, Dios aparecen como embellecedores del verdadero caos de disputas que se juegan en la verdad del devenir. Con estos conceptos se mascara la vida y se finge ocultar el carácter trágico de la existencia. Para ofrecer un sentido al problema del sufrimiento se ha creado con estos conceptos una vida más sufriente, un dolor más sutil, un sin-sentido para el que querer la nada es mejor que nada querer.

Habiendo comprendido el mundo y al hombre tomados por el sentido ascético tomamos como referencia tres temas de gran importancia para el que comprendemos como la tarea de la transvaloración de todos los valores habidos hasta entonces. El anuncio de la muerte de Dios, el pensamiento de la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno son tres aspectos de una misma tarea: liberar el hombre y el mundo de las estructuras de culpabilidad alimentadas por el ascetismo y crear las condiciones para la creación de una nueva tabla de valores.

El anuncio de la muerte de Dios es el anuncio del crepúsculo de los ídolos conceptos creados por el ascetismo. El Dios como ídolo nombra en una palabra lo que se ha hecho a lo largo de la historia de la moral y de la metafísica. En este sentido hemos preferido no tomar parte en el debate, aún que lo hemos tomado en consideración, de si Nietzsche es un anti-hegeliano, kantiano, schopenhaueriano, wagneriano, cristiano o platónico. Todos, en realidad, en lo que a ciertas interpretaciones de sus intenciones originales se refiere, son, bajo la perspectiva transvaloradora de Nietzsche, acordes a lo que el filósofo identifica como ideal ascético. En lo que sea un anti-idealista merece precisar, tal y cómo lo hicimos cuando investigábamos “al cristianismo como religión ascética”, como, también en este caso, anti-ascético. La mirada crítica y transvaloradora está puesta en este carácter negador del mundo y de la libertad a lo que el filósofo identifica como ascetismo tan propio del idealismo metafísico. Su modo de construir los ideales habidos hasta el momento están basados en una voluntad de negación que tiene en la culpabilidad y en la responsabilidad los mecanismos que aseguran el sentirse atado y deudor con los ídolos creados para mantener dicha concepción del

mundo. En otras palabras, el ascetismo presente en esta metafísica dualista habida bajo distintos colores y máscaras tiene en una determinada valoración moral su fuente. Es esta conciencia la que une una moral del resentimiento a una metafísica ascética, en lo que tienen atadas y correlacionadas: debilidad, negación, culpa-pecado, verdad, ser, Dios. Debilidad para la afirmación de la vida. Negación de sí y del mundo. Culpa-pecado que tornan la vida indigna de ser vivida y el mundo como falsedad. Verdad, ser y Dios como conceptos-ídolos con los que esta valoración del mundo se puede mantener y seguir existiendo. Por todo eso, el anuncio de la muerte de Dios, cuando sobrepasa un ateísmo incompleto como mera negación del Dios de la religión, quiere ser la liberación e inversión de estas creaciones humanas, demasiado humanas edificadas para mantener la impotencia y la debilidad para vivir la vida.

Una vez que el anuncio de la muerte de Dios aclara la liberación necesaria con relación a los ídolos creados por la moral-metafísica queda abierto un horizonte para la creación de nuevas tablas de valores en que la referencia sea el amor a sí mismo y el amor al mundo. El amor que quiere la vida no como conservación, sino como sobrepasamiento tiene que comprender el mundo y todo lo viviente como voluntad de poder. Este pensamiento es el que rompe con la antigua valoración negativa del mundo y de la libertad. Su verdad aclara no apenas la voluntad afirmativa y creativa, sino también revela la voluntad de poder que también poseen los débiles. Por esto, el decir voluntad de poder no quiere decir de por sí que se ocupe de una voluntad fuerte frente a una voluntad débil, sino que el mundo, todo lo viviente es una lucha constante de voluntades de poder. Este pensamiento, por tanto, revela lo constitutivo de todo lo existente. En ello queda sin sentido el hasta entonces alabado concepto de voluntad como apetencia o volición. Todo lo que vive, incluso el hombre es constituido por voluntades de poder en continuo juego y lucha por el poder. La voluntad de poder es siempre un querer acrecentamiento de poder y un sobrepasamiento de las condiciones hasta entonces alcanzadas.

Este dinámico y eterno juego de fuerzas está configurado en la doctrina del eterno retorno. Nuestro estudio no se ha preocupado en buscar

definiciones que pudieran confirmar o negar su posibilidad o pertinencia. La doctrina del eterno retorno ha sido investigada y presentada como un horizonte de interpretación desde el que la vida tiene que ser querida una y tantas veces de modo que lo que fue vivido y es vivido quiera siempre retornar.

La investigación que hemos aquí desarrollado se constituye en un ejercicio importante en el camino de nuestra formación académica. No queremos con este texto, bajo ningún concepto, en el marco de la conclusión de esta tesis doctoral, llegar siquiera a imaginar que hemos conseguido presentar el tema con la profundidad que el tema aparece en la filosofía de Nietzsche. El texto tiene un carácter provisional y el estudio lleva la marca de los textos que hemos podido analizar en estos últimos tres años de investigación. Esto no quiere ser un consuelo o una excusa, sino el saber de un límite contra el cual nos impele el querer dar un paso más. Hay una infinidad de lecturas pendientes como pendientes estamos del tiempo propio que exige la maduración personal de lo que aquí hemos podido presentar. Lo que aquí escribimos es un ejercicio y una promesa, un querer llegar más lejos.

Hemos preferido seguir, lo más cerca posible el pensamiento de Nietzsche en sus textos concernientes al tema y su despliegue en la historia de la moral-metafísica. Nos abstuvimos de incluir una muy variada consideración de comentaristas, prefiriendo dejar hablar el propio Nietzsche. Intentamos seguir el consejo del filósofo que decía que es importante aprender a leer. Para esto contamos con las inestimables lecciones de filosofía de muchos de los profesores de esta facultad en el programa de doctorado impartido en Brasil, Javier Bustamante Donas, Manuel Maceiras Fafián, Eloy Rodríguez Navarro, Ana Rioja, Graciano Arnaiz, Ramón Rodríguez García, Eugenio Fernández y Navarro Cordón. Esperamos llevar la marca y la pasión por el filosofar y poder llegar un día, habiendo recorrido un camino que todavía no es más que un futuro abierto, a ser capaces de tratar al texto filosófico en sí mismo y dejar hablar en él el conjunto de la tradición filosófica. Es decir, lo que aquí puede ser que no hemos logrado es una meta: aprender a leer en filosofía y leer bien.

NOTAS

¹ Nos gustaría señalar a los lectores que este texto lleva la marca de no haber sido escrito por un hispanohablante.

² Revelamos nuestro acuerdo con la lectura que hace Eugen Fink de estos textos en su libro *La filosofía de Nietzsche*, una de las referencias más significativas desde nuestra primera investigación sobre el filósofo. Además, véase el comentario de Giorgio Colli a esta relación en su *Introducción a Nietzsche*, p. 144.

³ El que haya sido conocida así, no quiere decir que en definitiva lo sea.

⁴ El método genealógico es un ejercicio que Nietzsche practica desde los escritos de la juventud. Una madura formulación ya puede ser encontrada en *Humano demasiado humano*, de 1879. Sánchez Meca en el estudio preliminar a la edición castellana de *El culto griego a los dioses* sostiene que el centro de la crisis espiritual vivida por Nietzsche en 1875 “lo constituye su lucha por dominar el método genealógico”.

⁵ GM, Prólogo.

⁶ GM. II, 3.

⁷ GM, prólogo, 7.

⁸ Z, “De la redención”.

⁹ GM, III, 13.

¹⁰ GM. III, 14.

¹¹ GM. III, 14.

¹² CI, Los cuatro grandes errores, 7.

¹³ ANSELL-PEARSON, K., *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 121-123.

¹⁴ 1888, 15[25]: “In allem Bewußtwerden drückt sich ein Ubehagen des Organismus aus”. Siempre que se trate de nuestra traducción, vamos a dejar el texto en el original alemán. Todos los póstumos de los años 1876 hasta e 1879 son de la edición de Alfredo Brotons en los volúmenes de *Humano, demasiado humano*. Los póstumos traducidos en las ediciones de Llinares Chover o Sánchez Meca tendrán la abreviatura de sus respectivas obras al final de la numeración ya clásica de los mismos. Sin embargo, cuando se hace mención al póstumo sin que el texto esté en el cuerpo de la tesis no habrá referencia a la edición utilizada.

¹⁵ Véase Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 2ª. ed, p. 202: “El imponerse de la conciencia como instancia suprema de la personalidad es, fundamentalmente, un acto de dominio. Esto significa dos cosas: que la conciencia se impone sobre y contra las otras instancias constitutivas de la personalidad; pero que esta hegemonía suya expresa, refleja, depende de, una estructura del dominio mucho más vasta, que es el dominio en el sentido más literal de la palabra, el social”.

¹⁶ Cf. 1885-1886, 2[95].

¹⁷ HEIDEGGER, M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, p. 191.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, II, La metafísica de Nietzsche, p.223-224: “Una nota (La voluntad de poder, n. 2) dice así: «¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Falta el fin; falta la respuesta al “¿por qué?”». El nihilismo es el proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. La caducidad de estos valores es el derrumbamiento de la verdad sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad vigente hasta el momento. El proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento no es por lo

tanto un suceso histórico entre muchos otros sino el acontecimiento fundamental de la historia occidental, historia sostenida y guiada por la metafísica. En la medida en que la metafísica ha recibido mediante el cristianismo un peculiar sello teológico, la desvalorización de los valores vigentes hasta el momento tiene que expresarse también de modo teológico con la sentencia: «Dios ha muerto». «Dios» alude aquí en general a lo suprasensible, lo cual, en cuanto eterno mundo «verdadero», que está «más allá», opuesto al mundo «terrenal» de aquí, se hace valer como el fin propio y único. Cuando la fe eclesiástico-cristiana palidece y pierde su dominio mundano, no por ello desaparece el dominio de este Dios. Por el contrario, su figura se disfraza, su pretensión se endurece volviéndose irreconocible. En lugar de la autoridad de Dios y de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, el dominio de la razón, el dios del progreso histórico, el instinto social”. Véase la misma frase en. “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, p. 165: “En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio”. Consideramos oportuno añadir: HEIDEGGER, M. Nietzsche, II, El nihilismo europeo, p. 109-110: “En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: ego cogito, ergo sum, «pienso, luego existo». Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza. En la época subsiguiente la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido por medio del sujeto y para él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él. La realidad de lo real es el ser representado por medio del sujeto representante y para éste”.

¹⁹ HDH, II, El caminante y su sombra, 52. Véase: A, § 35: “Confiar en nuestros sentimientos supone más obedecer a nuestro abuelo, a nuestra abuela y a los abuelos de éstos, que a los dioses que están en nosotros: nuestra razón y nuestra experiencia”; Z, «Del espíritu de la pesadez», § 2: “Ya casi en la cuna se nos dota de palabras y de valores pesados: «bueno» y «malvado» – así se llama esa dote. Y en razón de ella se nos perdona que vivamos”. Véase también: Rousseau, Emilio, IV – sobre la disposición interior para el bien.

²⁰ MABM, 191.

²¹ A, 9.

²² 1887-1888, 11[145], (SPM).

²³ Véase el importante discurso del Zarathustra intitulado «De los despreciadores del cuerpo».

²⁴ Sobre el tema Cf. Franck, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, parte VI, p. 384-398. Destacamos lo que comenta Vattimo en «El sujeto y la máscara», p. 198-199: “El hilo conductor del cuerpo no sirve para indicar que la conciencia es sólo máscara de la inmediatez biológica, sino que, como fuerza que se pretende unitaria, es el resultado de una multiplicidad de componentes que dan lugar a su unidad sólo a través de un conflicto y un complejo sistema de jerarquizaciones y de ajustes recíprocos. No: la verdad del espíritu es el cuerpo; pero: la unidad, la pretendida «intimidad» de la conciencia (sea la trascendencia del sujeto kantiano o la singularidad finita del ser-ahí existencialista), es el resultado y producto de un

complejo sistema de influencias. Reconocer esto significa sacar a esta conciencia todo derecho a erigirse en juez o antagonista del «cuerpo»; y sobre todo, vaciar su pretensión de dictar por sí misma los principios de la jerarquización entre los impulsos, ya que estas normas serían ya, en cambio, los resultados de una jerarquía que se ha establecido a espaldas de la conciencia misma. Cuando la conciencia llega (aquí se retoma, pero ironizada y trastocada, una tesis hegeliana), el juego ya ha terminado”.

²⁵ Cf. GC, 357 y 1880, 5[44].

²⁶ Cf. AC, 14.

²⁷ Cf. 1872-1873, 19[48].

²⁸ Cf. 1885, 34[187].

²⁹ VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara*, p. 195. Véase Heidegger, M. *Nietzsche*, II. El nihilismo europeo p. 153-154. “Lo que subyace no es para Nietzsche el «yo» sino el «cuerpo»: «La creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el *alma*» (n. 41); y: « El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: hay que anteponerlo metódicamente, sin establecer nada sobre su significado último» (n. 489). Ésta es la posición fundamental de Descartes, en el supuesto de que tengamos aún ojos para ver, es decir para pensar metafísicamente. El cuerpo tiene que anteponerse «*metódicamente*». Lo que cuenta es el método. Ya sabemos lo que significa: lo que cuenta es el modo de proceder en la determinación de aquello a lo que se retrotrae todo lo fijable. Que hay que anteponer metódicamente el cuerpo quiere decir: tenemos que pensar de modo más claro, aprehensible y manejable que Descartes, pero total y exclusivamente en el mismo sentido que él. El método decide. El hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes. Esta sólo adopta con Nietzsche una forma más basta y es llevada al límite o quizá al ámbito, de la absoluta carencia de sentido. Pero la carencia de sentido no es ya una objeción, en el supuesto de que sea de utilidad para la voluntad de poder. «Esencial: partir del *cuerpo* y utilizarlo como hilo conductor» (n. 532). Si juntamente con esto pensamos el pasaje ya citado de *Más allá del bien y del mal* [afor. 36] en el que Nietzsche establecía como «realidad» única y determinante «nuestro mundo de los apetitos y pasiones», reconoceremos con claridad suficiente cuán decididamente la metafísica de Nietzsche se despliega como acabamiento de la posición metafísica fundamental de Descartes, sólo que todo se traslada del ámbito del representar y de la conciencia (de la *perceptio*) al ámbito del *appetitus*, de las pulsiones, y se piensa de modo incondicionado desde la fisiología de la voluntad de poder.

³⁰ 1884, 26[49]: “NB. „Bewußtsein“ – in wie fern die vorgestellte Vorstellung, der vorgestellte Wille, das vorgestellte Gefühl (das uns allein bekannte) ganz oberflächlich ist! „Erscheinung“ auch unsere innere Welt!”

³¹ 1885, 34[30], (SPM).

³² 1872-1873, 19[48]: “(...) – unser Bewußtsein streift die Oberfläche (...).” Véase también: 1880, 5[47]: “(...) Wir sehen unserm Wesen nur zu, auch unserm intellektuellen Wesen: alles Bewußtsein streift nur die Oberflächen” – “(...) Nosotros miramos solamente para nuestro ser, también nuestro ser intelectual: toda conciencia roza solamente la superficie.”; y 1884, 25[369]: “Von der Oberflächlichkeit des Bewusstseins”. – “De la superficialidad de la conciencia”.

³³ VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*, p. 195.

³⁴ GRANIER, J. *Nietzsche*. Surmonter la métaphysique, p. 46-47. “L’erreur principale consiste à voir dans la conscience l’essence de l’homme et, par conséquent – en

vertu de la croyance métaphysique à une harmonie préétablie entre l'homme et «être» –, le guide infallible qui doit nous conduire jusqu'aux ultimes vérités de l'«être»”.

³⁵ HEIDEGGER, M. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, p. 191.

³⁶ 1883, 7[126]. 37) “Wer einingermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat – wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wie vielfür einander und gegen einander gethan wird, wie viel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist: der wird urtheilen, daß alles Bewußtsein dagegen gerechnet Etwas Armes und Enges ist: daß kein Geist nur annähernd ausreicht für das, was vom Geiste hier zu leisten wäre und vielleicht auch daß der wiseste Sittenlehrer un Gesetzgeber sich plump und anfängerhaft inmitten dieses Getriebes von Krieg der Pflichten un Rechte fühlen müßte. Wie wenig wird uns bewußt! Wie sehr führt dies Wenige sum Irrthum und zur Verwechslung! Das Bewußtsein ist even ein Werkzeug: und in Anbetracht, wie viel und Großes ohne Bewußtsein geleistet wird, nicht das nöthigste, noc das bewunderungswürdigste. Im Gegentheil: vielleicht giebt es kein so schlecht entwickeltes Organ, kein so vielfach fehlerhaftes, fehlerhaft arbeitendes: es ist eben das letzt-entstandene Organ, und also noch ein Kind – verzeihen wir ihm seine Kindereien! Zu diesen gehört außer vielem Anderen die Moral, als die Summe der bisherigen Werthurtheile über Handlungen und Gesinnungen der Menschen. Also müssen wir die Rangordnung umdrehen: alles Bewußte ist nur das Zweit-Wichtige: daß es uns näher und intimer ist, wäre kein Grund, wenigstens lein moralischer Grund, es anders zu taxiren. Daß wir das Nächste für das Wichtigste nehmen, ist eben das alte Vorurtheil. – Also umlernen! in der Hauptschätzung! Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!”

³⁷ 1885, 37[4]: “(...) ist das Bewußtsein eben nur ein „Werkzeug“ und nicht mehr (...)”.

³⁸ GC, 54.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Superación de la metafísica*, XXI, p. 65.

⁴⁰ 1885-1886, 1[54], (ANT).

⁴¹ 1887, 9[35], (ANT). Véase, VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*, p. 199: “la creencia en la conciencia como instancia suprema en el ámbito moral no se explica más que como un acto de fe, que nace ante todo (...) de la necesidad de llegar a un punto último en el remontarnos a las causas y fundamentos de una acción (de aquí se deriva también la fe en la libertad); (...) la fe en la infalibilidad de la conciencia como tal deriva de un hábito adquirido a través de la pertenencia a un determinado mundo social”.

⁴² FRANCK, D., op cit, p. 391.

⁴³ GC, 335: “¡Viva la física! – ¡Cuán pocos hombres saben observar! Y de los pocos que lo saben – ¡cuán pocos se observan a sí mismos! «Cada cual es para sí mismo la persona más lejana» – eso lo saben a su pesar todos los tasadores del alma; y el dicho «¡conócete a ti mismo!», en boca de un dios y dirigido a los hombres es casi una malicia. Que la auto-observación deja, en verdad, tanto que desear queda demostrado sobre todo por la forma como casi todo el mundo habla de la esencia de un acto moral, jesa forma presurosa, complaciente, convencida y locuaz, con su mirada, su sonrisa y su obsequiosa diligencia! Diríase que dan a entender: «¡Amigo mío, este es precisamente mi asunto! Te diriges con tu pregunta a uno que tiene derecho a contestar; resulta que eso es justamente de lo que mejor entiendo. Bueno: si el hombre juzga «así está bien», de eso saca entonces la conclusión «¡por ende debe hacerse!» y entonces hace lo que así ha reconocido como justo y calificado de necesario – ¡entonces la esencia de su acto es moral!» Pero, amigo mío, me estás

hablando de tres actos, en vez de uno solo: también tu juicio, por ejemplo, «así está bien», es un acto – ¿no podría ya ser juzgado de moral o inmoral? ¿Por qué consideras justo esto y precisamente esta cosa? – «Porque así me lo dice mi conciencia; la conciencia no habla nunca inmoralmente, ¡ella determina precisamente lo que ha de ser moral!» – Pero, ¿por qué escuchas la voz de tu conciencia? ¿Qué derecho tienes a tomar tal juicio como verdadero e infalible? ¿Para esta fe – ya no existe una conciencia? ¿Desconoces la conciencia intelectual? ¿una conciencia detrás de tu «conciencia»? Tu juicio «así está bien» tiene antecedentes en tus impulsos, inclinaciones, antipatías, experiencias y no-experiencias; «¿cómo se ha originado?», debes preguntar, y además aún: «¿qué me impulsa, en definitiva, a prestarle oídos?». Puede ser que acates su orden como un soldado disciplinado que oye la voz de mando de su oficial. O como una mujer que ama al que manda. O como un adulator y cobarde que teme al que imparte la orden. O como un memo que obedece porque no tiene nada que objetar. En una palabra, caben cien maneras de prestar oídos a la conciencia. El hecho de que percibas tal o cual juicio como voz de la conciencia – es decir, el hecho de – esto es que sientas algo como justo, puede obedecer a que nunca hayas reflexionado sobre ti mismo y a que hayas aceptado ciegamente lo que desde tu infancia te ha sido señalado como justo: o a que a la circunstancia que llamas tu deber te haya proporcionado, hasta ahora, sustento y honores, – te vale como «justo» porque parece ser tu «condición de existencia» (¡y que tienes derecho a la existencia te parece incontrovertible!). ¡La firmeza de tu juicio moral bien pudiera ser, después de todo, precisamente una prueba de insuficiencia personal, de falta de personalidad; tu «fuerza moral» bien pudiera tener su origen en tu obstinación – o en tu incapacidad para contemplar nuevos ideales! Y, en resumidas cuentas: si hubiese pensado más sutilmente, observado mejor y aprendido más, bajo ninguna circunstancia seguirías llamando a este «deber» y a esta «conciencia» tuya deber y conciencia: la comprensión de cómo se han originado en una ocasión los juicios morales te llevaría a aborrecer estas palabras patéticas – así como ya has llegado a aborrecer otras palabras patéticas, como «pecado», «eterna salvación del alma» y «redención». – ¡Y no me vayas a hablar del imperativo categórico, amigo mío! – esta palabra me hace cosquillas en el oído, y tengo que reír, a pesar de tu grave presencia: esto me hace recordar al viejo Kant, que en castigo por haber atrapado la «cosa en sí» – ¡una cosa bien ridícula también! – quedó atrapado a su vez por el «imperativo categórico» y llevado por él se extravió, volviéndose hacia «Dios», el «alma», la «libertad» y la «inmortalidad», semejando un zorro que al extraviarse vuelve a su jaula – ¿Cómo? ¿Admiras el imperativo categórico en ti? ¿Esta «firmeza» de tu llamado juicio moral? ¿Esta «incondicionalidad del sentimiento «como yo, deben juzgar todos acerca de esto»? ¡Mas vale que admires tu egoísmo en esto! ¡Y la ceguera, estrechez y modestia de tu egoísmo! Pues es egoísmo sentir su propio juicio como ley universal; y es un egoísmo ciego, estrecho y modesto, porque revela que no te has descubierto aún a ti mismo, no te has creado aún ningún ideal propio, totalmente propio – ¡pues tal ideal no podría ser jamás el de otro, y menos el de todos, de todos! – Quien todavía juzga: «así debiera obrar todo el mundo en este caso», no ha avanzado aún ni cinco pasos en el conocimiento de sí mismo: de lo contrario, sabría que no hay, no puede haber, actos idénticos – que cada acto cometido ha sido cometido de una manera única e irre recuperable, y que ocurrirá igual con cada acto futuro, que todas las normas de conducta (incluso los preceptos más íntimos y sutiles de todas las morales habidas) se refieren sólo a la tosca exterioridad – que con ellas puede lograrse una apariencia de identidad, pero tan sólo una apariencia – que cada acto es

y será siempre una cosa impenetrable a la mirada de antes o de después – que nuestras opiniones acerca de «bueno», «noble» y «grande» nunca pueden ser probadas por nuestros actos, porque cada acto es incognoscible – que nuestras opiniones, valoraciones y tablas de valores figuran sin duda entre las palancas más poderosas en el engranaje de nuestro actos, pero que respecto a cada caso particular no puede ser demostrada la ley de su mecánica. ¡Limitémonos, pues, a depurar nuestras opiniones y valoraciones y crear nuevas y propias tablas de valores – ¡y no cavilemos más sobre el «valor moral de nuestros actos»! ¡Sí, amigos míos! ¡Ya es hora de repudiar con asco toda esa palabrería moral de unos sobre otros! ¡Debe repugnarnos dictar juicios morales! ¡Dejemos esta palabrería y este mal gusto a aquellos que no tienen otra cosa que hacer que arrastrar el pasado un trecho más por el tiempo y que personalmente no están nunca en el presente – estos son muchos, la mayoría! ¡Nosotros, en cambio, queremos llegar a ser lo que somos – los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se fijan su propia ley, los que se crean a sí mismos! Y para tal fin debemos hacernos los mejores aprendices y descubridores de toda la legalidad y necesidad existente en el mundo: debemos ser físicos, para poder ser creadores en este sentido – en tanto que hasta ahora todas las valoraciones e ideales se han basado en el desconocimiento de la física o en contradicción con ella. Por lo tanto: ¡viva la física! y, sobre todo, ¡viva todo lo que nos fuerza a ella – nuestra razonabilidad!».

⁴⁴ 1885, 34[85], (SPM).

⁴⁵ Véase: HDH, I, 18

⁴⁶ HDH, II, “El viajero y su sombra”, 1: “Verosimilitud, pero no verdad; liberosimilitud, pero no libertad (...)”.

⁴⁷ Z, “De las tres transformaciones”.

⁴⁸ VATTIMO, G. La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger. In: *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1991, p.123-124.

⁴⁹ Véase GC, 354. Véase también: 1884-1885, 30[10].

⁵⁰ A este aforismo comenta Vattimo en *Arte e identidad. Sobre la actualidad de la estética de Nietzsche*. In: *Diálogos con Nietzsche*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 182-183: “Ahora bien, el sujeto, tal como se define en la tradición metafísica platónico-cristiana, es justamente el individuo situado bajo la hegemonía y mandato de la conciencia (bien como conciencia cognoscitiva, bien como conciencia moral: *Bewusstsein* y *Gewissen*). Nietzsche, sin embargo, ve aquí la conciencia como función del hombre, animal gregario; el hombre se hace sujeto autoconsciente sólo en cuanto que las necesidades de la comunicación le obligan: para pedir ayuda a los demás necesita llegar a ser consciente de sus exigencias e indicarlas; pero la designación comporta la fijación de algunos caracteres de la experiencia, según el esquema descrito en el ensayo sobre verdad y mentira; esta fijación de conceptos y signos deja escapar, sin embargo, los caracteres más sutilmente específicos de cada situación, de modo que lo que se lleva a conciencia y se comunica son sólo los rasgos más superficiales y genéricos de la experiencia; el lenguaje comunicativo no hace sino reflejar y de rebote, intensificar la superficialidad de la conciencia. Lo que nos interesa de este aforismo, además de la sugerente alusión al nexo –central, por otra parte, en toda la obra del Nietzsche maduro– entre subjetividad y sometimiento (la conciencia es necesaria y útil, especialmente, entre quien manda y quien obedece) es el hecho de que la conciencia aparezca aquí como una función del mundo simbólico «apolíneo», descrito desde el ensayo sobre verdad y mentira. El sujeto autoconsciente es función del lenguaje comunicativo, del ejército de metáforas olvidadas como tales, que constituye el mundo de los conceptos lógicos:

y, en definitiva, como aparece aquí por la alusión al mandar y al obedecer y, en el ensayo sobre verdad y mentira, por la remisión de la jerarquía de palabras y conceptos a la jerarquía social, es función de la división de roles sociales, del mismo orden que Platón veía amenazado por la milagrosa capacidad transformista del artista.”

⁵¹ Desde esta interna correspondencia entre estos mencionados textos no nos parece clara la distinción entre dos posibles orígenes de la conciencia de las que habla Vattimo al discurrir y analizar a los mismos textos.

⁵² A, 119: “La vida en estado de vigilia no tiene tanta libertad de interpretación como la del sueño: es menos poética, menos descontrolada –¿tengo que deducir de igual modo que nuestros instintos, en estado de vigilia, no hacen tampoco otra cosa que interpretar los estímulos nerviosos y determinar las «causas» según sus necesidades? ¿Que no existe una diferencia sustancial entre el estado de vigilia y el de sueño? ¿Que, incluso, comparando estadios culturales muy diferentes, la libertad de interpretar de la vigilia en uno de tales estadios no es en absoluto inferior a la libertad de interpretación del sueño en otro estadio? ¿Que nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinados estímulos nerviosos? ¿Que toda nuestra llamada conciencia, en definitiva, no es más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, y, sin embargo, sentido?”.

⁵³ Cuidémonos de no caer en el error de la causalidad falsa al interpretar lo que aquí se expone. Véase en CI, “Los cuatro grandes errores”, 3. El texto está analizado en la segunda sección.

⁵⁴ 1881, 11[316]. “Unbewußt ist die große Hauptthätigkeit”.

⁵⁵ GC, 354.

⁵⁶ 1876-1877, 23[96].

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸ HDH, I, 96.

⁵⁹ A, 16.

⁶⁰ Ales Sittliche ist irgend wann einmal noch nicht „Sitte” sondern Zwang gewesen. 1876, 19[114].

⁶¹ HDH, I, 97.

⁶² HDH, I, 96.

⁶³ 1876-1877, 23[96].

⁶⁴ HDH, I, 96

⁶⁵ HDH, I, 99.

⁶⁶ A, 9

⁶⁷ 1876, 19[114].

⁶⁸ HDH, I, 96.

⁶⁹ HDH, I, 97.

⁷⁰ HDH, I, 96.

⁷¹ Este principio se diferencia fundamentalmente de aquellos defendidos por el socratismo y el cristianismo. Esas moralidades enseñan la moral del dominio de sí y de la moderación como ventaja más propia del individuo. Estos moralistas abren un nuevo camino distinto a lo de la moralidad de las costumbres.

⁷² En el aforismo 51 de *Humano demasiado Humano*, I, denominado: “Cómo la apariencia se convierte en ser”, se puede reconocer la importancia del hábito, de la repetición, por tanto, de la costumbre, para la constitución del real.

⁷³ GM, II, 1.

- ⁷⁴ MABM, 199.
- ⁷⁵ Z, “De la superación de sí mismo”.
- ⁷⁶ Ídem.
- ⁷⁷ Z, “La más silenciosa de todas las horas”.
- ⁷⁸ Z, “De las tablas viejas y nuevas”, 4.
- ⁷⁹ Z, “De las tablas viejas y nuevas”, 7.
- ⁸⁰ Z, “Del gran anhelo”.
- ⁸¹ MABM, 188.
- ⁸² Z, Prólogo, 4.
- ⁸³ Véase: Isaías 61,1-2; Actos 13,32.
- ⁸⁴ Ju. 1, 1.
- ⁸⁵ GM, II, 1.
- ⁸⁶ GM, II, 1.
- ⁸⁷ Véase Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*, p. 129. Traducción castellana, Barcelona, Anagrama, 2ª. Ed, 1986, p. 159-160.
- ⁸⁸ GM, II, 1
- ⁸⁹ Véase GM, I, 10.
- ⁹⁰ GC, “Broma, astucia y venganza”. Prólogo en versos alemanes, 4.
- ⁹¹ EH, “Por qué soy tan inteligente”, 4.
- ⁹² Nietzsche contra Wagner, “El psicólogo toma la palabra”, 1.
- ⁹³ Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, 10.
- ⁹⁴ HDH, II, “El caminante y su sombra”, 350.
- ⁹⁵ HDH, II, “El caminante y su sombra”, 40.
- ⁹⁶ Ídem.
- ⁹⁷ HDH, I, 92.
- ⁹⁸ HDH, II, “El caminante y su sombra”, 39.
- ⁹⁹ Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, 1.
- ¹⁰⁰ MABM, 68.
- ¹⁰¹ Cf. Deleuze, op cit., p. 153-154; [ed. castellana: p. 188].
- ¹⁰² Zaratustra, “De las tablas viejas y nuevas”, 11.
- ¹⁰³ GM, II, 1.
- ¹⁰⁴ 1884, 26[94], (SPM).
- ¹⁰⁵ GM, II, 2.
- ¹⁰⁶ GM, II, 3.
- ¹⁰⁷ Ídem.
- ¹⁰⁸ Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*, Parte III, Ítem 3, El crepúsculo del sujeto, p. 213.
- ¹⁰⁹ Zaratustra, De los poetas.
- ¹¹⁰ EH, “Genealogía de la moral. Un escrito polémico”: “El segundo tratado ofrece la psicología de la conciencia: ésta no es, como se cree de ordinario, «la voz de Dios en el hombre», - es el instinto de la crueldad (*Grausamkeit*), que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no es posible dejar de contar”. También en *Aurora*, 42 Procedencia de la vida contemplativa, expone Nietzsche la crueldad que entre otras acciones violentas configura el modo de obrar del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo. “En épocas bárbaras, cuando dominaban las ideas pesimistas sobre los hombres y el mundo, el individuo, confiado en la plenitud de sus fuerzas, procuraba siempre conducirse con arreglo a estas ideas, es decir, traducirlas a la acción mediante la

caza, el saqueo, la emboscada, la crueldad y el homicidio, incluyendo las imágenes atenuadas de estos actos, tolerados en el seno de las comunidades”.

¹¹¹ GM, II, 5.

¹¹² Cf. 1887-1888, 11[87].

¹¹³ A, 18. “Del mismo modo que se considera, en el caso de tales almas y en semejantes situaciones, que ser inventivo e insaciable en la crueldad constituye una virtud. La comunidad se robustece contemplando actos de crueldad y puede superar la tenebrosa sensación de miedo y de cautela continuas. La crueldad es, pues, una de las más antiguas alegrías festivas de la humanidad”.

¹¹⁴ NT, 2. “Contra las febriles emociones de esas festividades, cuyo conocimiento penetraba hasta los griegos por todos los caminos de la tierra y del mar, éstos, durante algún tiempo, estuvieron completamente asegurados y protegidos, según parece, por la figura, que aquí se yergue en todo su orgullo, de Apolo, el cual no podía oponer la cabeza de Medusa a ningún poder más peligroso que a ese poder dionisiaco, grotescamente descomunal”.

¹¹⁵ 1884, 25[113]: „Grausamkeit, Wollust, Herrschsucht, Habsucht, Neid: und was davon in den Guten ist, und in Gerechtigkeit, Mitleid, Wahrhaftigkeit, Treue, Fleiß usw.”

¹¹⁶ MABM, 229.

¹¹⁷ MABM, 229: Nietzsche nos ofrece un amplio catálogo en que la crueldad es el elemento de fondo “Lo que disfrutaba el romano en el circo, el cristiano en los éxtasis de la cruz, el español ante las hogueras o en las corridas de toros, el japonés de hoy que se aglomera para ver la tragedia, el trabajador del suburbio de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que «aguanta», con la voluntad en vilo, Tristán e Isolda, — lo que todos éstos disfrutaban y aspiran a beber con un ardor misterioso son los brebajes aromáticos de la gran Circe llamada «Crueldad»”¹¹⁷.

¹¹⁸ Cinco prefacios para cinco libros no-escritos. “El Estado griego”. “La misma crueldad que encontramos en el fondo de toda cultura, yace también en el fondo de toda religión y en general, en todo poder, que siempre es malvado”. Véase, A, 53: “¡Ay, cuánta crueldad y cuánto maltrato inútil de animales procede de las religiones que inventaron el pecado! ¡Por no hablar de los hombres que pretendieron con ellas disfrutar del máximo de poder!”.

¹¹⁹ MABM, 55. Los puntos fundamentales de la historia de la crueldad en la religión: “En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquellos a quien más amaba, [...] Después en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, [...] Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de gravedad, el destino, la nada?”.

¹²⁰ MABM, 229.

¹²¹ 1876-1877, 21[72]. “Las malas acciones estriban en errores; la venganza, p. ej., en la creencia en la responsabilidad, lo mismo que la crueldad; sin embargo, triunfo de la fuerza”.

¹²² Cinco prefacios para cinco libros no escritos. “El Estado griego”.

¹²³ Cinco prefacios para cinco libros no-escritos. “Certamen homérico”. Sigue el texto: “Cuando Alejandro hizo taladrar los pies de Batis, el valiente defensor de Gaza, y ató su cuerpo vivo a las ruedas de su carro para arrastrarlo entre las burlas

de sus soldados, esta soberbia se nos aparece como una caricatura de Aquiles, que trató el cadáver de Héctor de una manera semejante; pero este mismo rasgo tiene para nosotros algo de ofensivo y cruel. Vemos aquí el fondo tenebroso del odio. Este mismo sentimiento nos invade ante el espectáculo del insaciable encarnizamiento de los partidos griegos, por ejemplo, ante la revolución de Corcira. Cuando el vencedor en una batalla de las ciudades establece, conforme al derecho de la guerra, la ciudadanía de los hombres y vende a las mujeres y a los niños como esclavos, comprendemos, en la sanción de este derecho, que el griego consideraba como una seria necesidad dejar correr toda la corriente de su odio; en ocasiones como éstas se desahogan sus pasiones comprimidas y entumecidas; el tigre se despierta en ellos y en sus ojos brilla una crueldad voluptuosa”.

¹²⁴ A, 18. En Zaratustra. “Prólogo”, 3, encontramos esta misma idea. “En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: — el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra. ¡Oh!, también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma!”.

¹²⁵ Cinco prefacios para cinco libros no-escritos. “Certamen homérico”. En el mismo texto: “Recordemos el asfixiante ambiente de los poemas de Hesíodo, aún más condensado y entenebrecido y sin ninguna de aquella suavidad y pureza, que irradiaba sobre la Hélade, de Delfos y de los distintos lugares de los dioses; mezclemos este aire pesado de la Beocia con la sombría sensualidad de los etruscos; esta realidad nos dará entonces un mundo mítico, en el que Urano, Cronos y Zeus y las luchas de los Titanes nos parecerán un alivio; la lucha, en esta atmósfera sospechosa, es la salud, la salvación; la crueldad de la victoria es el punto culminante de la alegría de vivir”. Sin embargo la debilidad saca otras conclusiones de esta experiencia. Véase en 1887-1888, 11[87]: “Suponiendo, en cambio, que los débiles quieren obtener placer de un arte que no ha sido inventado para ellos, ¿qué harán para componer la tragedia a su gusto? Interpretarán sus propios sentimientos de valor introduciéndolos dentro de ella: por ejemplo, el “triunfo del orden del mundo” o la doctrina de la “ausencia de valor de la existencia” o la invitación a la resignación”.

¹²⁶ MABM, 229: “en todos los lugares en que el hombre se deja persuadir a la autonegación en el sentido religioso, o a la automutilación, como ocurre entre los fenicios y ascetas, o, en general, a la desensualización, desencarnación, contrición, al espasmo puritano de penitencia, a la vivisección de la conciencia y al pascaliano sacrificio dell'intelletto, allí es secretamente atraído y empujado hacia delante por su crueldad vuelta contra nosotros mismos”. Véase también EH, Por qué soy tan inteligente, 3: “El que a Pascal no lo lea, sino que lo ame como a la más instructiva víctima del cristianismo, asesinado con lentitud, primero corporalmente, después psicológicamente, cual corresponde a la entera lógica de esta forma horrorosa entre todas de inhumana crueldad”.

¹²⁷ MABM, 229.

¹²⁸ EH, “Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro”, 2.

¹²⁹ NT, 18.

¹³⁰ Véase GC, 345.

¹³¹ GM, II, 4.

¹³² Idem.

¹³³ GM, II, 8.

¹³⁴ GM, II, 9.

¹³⁵ Cf. GM, II, 3.

¹³⁶ Véase, 1879,42[7].

¹³⁷ Estos métodos se podrían ver aplicados hasta, por lo menos, pocos años de la escritura de este texto por parte de Nietzsche. En la obra de Foucault, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*, 1975 [trad. esp., Vigilar y Castigar, 1978] aunque el asunto sea el del nacimiento de la prisión, lo fundamental es la disciplina y normalización de la sociedad moderna. En dicha obra se puede encontrar compilada algunas informaciones acerca de los métodos de castigo ejercidos por la autoridad carcelaria enmascarada de actitud educativa y formadora. Además de la discusión que se desarrollaba acerca de los métodos punitivos, lo esencial parece ser la desvelación de la ratio punitiva moderna a partir de la cual se ejerce un control más estricto de los individuos y grupos.

¹³⁸ A, 9.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ GM, II, 16.

¹⁴¹ GM, Prólogo, 4.

¹⁴² GM, II, 12. “Todavía una palabra, en este punto, sobre el origen y la finalidad de la pena — dos problemas que son distintos o deberían serlo: por desgracia, de ordinario se los confunde. ¿Cómo actúan, sin embargo, en este caso los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? De modo ingenuo, como siempre -: descubren en la pena una “finalidad” cualquiera; por ejemplo la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como causa fiendi [causa productiva] de la pena y — ya han acabado. La “finalidad en el derecho” es, sin embargo, lo último que ha de utilizarse para la historia genética de aquél: pues no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero también debería estar realmente conquistado, — a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos toto coelo separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados. Por muy bien que se haya comprendido la utilidad de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido, aún con ello respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, — ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar.”

¹⁴³ GM, II, 4. “Pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su equivalente y puede ser realmente compensado, aunque sea con un dolor del causante del perjuicio”. Véase en 1879, 42[7]: “El grado de dolor como equivalente de la infracción. Cuanto más utilizable es uno, más clemente es el castigo”.

¹⁴⁴ GM, II, 4. “El reo merece la pena porque habría podido actuar de otro modo”, es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos.

¹⁴⁵ Aún que Nietzsche procure establecer una doble configuración para la venganza en el aforismo 33 de “El caminante y su sombra”, en un póstumo deja claro que el asunto es bastante complejo. Véase 1879, 42[26]: “La venganza, ¡muy complicada!”

¹⁴⁶ 1879, 42[21].

¹⁴⁷ 1879, 42[7].

¹⁴⁸ HDH, II, “El caminante y su sombra”, 33.

¹⁴⁹ HDH, II, “El caminante y su sombra”, 33. En este mismo aforismo, comenta Nietzsche las situaciones en que no se ejerce la venganza y lo que esto puede significar, sin embargo, también un vengarse a sí mismo. “Según su pensamiento penetra intensa o débilmente en el alma del autor y de los testigos, será su venganza más exasperada o suave; se carece por entero de esta clase de fantasía, no pensará en la venganza en absoluto; pues en tal caso no se da en él el sentimiento del honor, ni por tanto el de ofender. Tampoco pensará en la venganza si desprecia al autor y a los testigos del hecho; pues, en cuanto despreciados, ni pueden darle ni tampoco recibir ningún honor. Por último, renunciará a la venganza en el caso nada infrecuente de que ame al autor: por supuesto, pierde así su honor a los ojos de éste y se hace quizá menos digno de la correspondencia amorosa. Pero renunciar a toda correspondencia amorosa es también un sacrificio al que el amor está dispuesto con tal de no tener que hacer daño al ser amado: esto significaría hacerse a sí mismo más daño que daño hace ese sacrificio”.

¹⁵⁰ Véase el póstumo siguiente en el que Nietzsche relaciona el resarcimiento del daño por el dinero. 1879, 42[9]: **Multas**, resarcir del daño: algo distinto. Prestar el mayor número posible de servicios tras haber causado un daño. No se piensa en el dolor de pagar. Interés de la comunidad, embargo, confiscación de bienes, etc. De ahí una evaluación de los delitos según el dinero. (Reparación del daño, punto de partida).

¹⁵¹ Véase, GM, II, 12: “La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más...”

¹⁵² GM, II, 13.

¹⁵³ GM, II, 13. En una breve nota de aclaración comenta el filósofo: “Hoy es imposible decir con precisión por qué se imponen propiamente penas: todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia”.

¹⁵⁴ En GM, II, 13 podemos encontrar el que Nietzsche considera un esquema basado en escaso material tomado al azar al que tomamos a modo de ilustración: «pena como neutralización de la peligrosidad», «pena como pago del daño», «pena como aislamiento de una perturbación del equilibrio», «pena como inspiración de temor», «pena como una especie de compensación por las ventajas disfrutadas hasta aquel momento por el infractor», «pena como segregación», «pena como fiesta», «pena como medio de hacer memoria», «pena como pago de un honorario», «pena como compromiso con el estado natural de la venganza», «pena como declaración de guerra».

¹⁵⁵ GM, II, 14. “Mas con ello se sigue atentando, todavía hoy, contra la realidad y contra la psicología: ¡y mucho más aún contra la historia más larga del hombre, contra su prehistoria!”.

¹⁵⁶ GM, II, 14.

¹⁵⁷ GM, II, 14.

¹⁵⁸ GM, II, 15.

¹⁵⁹ GM, II, 15.

¹⁶⁰ GM, II, 2.

¹⁶¹ HDH, I, 34.

¹⁶² 1876-1877, 23[14].

¹⁶³ Véase, Z, “De las tres transformaciones” y “Del espíritu de pesadez”.

¹⁶⁴ Véase, GC, 11.

¹⁶⁵ Véase, VALADIER, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 206.

¹⁶⁶ Cf. GM, I, 7.

¹⁶⁷ Cf. GM, I, 4-5.

¹⁶⁸ Aquí, puro quiere decir simplemente: limpieza del cuerpo y del espíritu, rectitud de costumbres, intensa disciplina y rigor en la acción.

¹⁶⁹ Cf. MABM, 258.

¹⁷⁰ MABM, 259.

¹⁷¹ Cf. GM, II, 12.

¹⁷² GM, II, 12.

¹⁷³ GM, I, 10.

¹⁷⁴ Los aristócratas se reconocen como los veraces y su creencia básica sobre la gente común es la de que estos sean mentirosos.

¹⁷⁵ Cf. Deleuze, op. cit. p.133-136; [ed. castellana: p.176-179].

¹⁷⁶ Esta reflexión es fruto de la aplicación del método genealógico de Nietzsche, en que el filósofo expone los conceptos de bueno y malvado, bueno y malo. Por una cuestión de método, Nietzsche va dirigir sus críticas primeramente a otra clase de genealogistas, los ingleses, una vez que estos fueron los primeros a construir una genealogía de la moral. El interés de los genealogistas ingleses está, según Nietzsche, en traer a luz la parte vergonzosa del mundo interior del hombre, buscando el normativo para su desenvolvimiento adónde el orgullo intelectual menos desearía encontrarlo, sea en la fuerza inercial del hábito, en la capacidad de olvido, en la ciega y causal concatenación mecánica de las ideas, sea en algo puramente pasivo, automático, reflejo y estúpido en su origen. Para Nietzsche, los genealogistas ingleses parecen estar movidos por un mixto de vulgaridad, pesimismo, ofuscación y anticristianismo. Trabajando como microscopistas del alma, se educaran para sacrificar todos los deseos a la verdad, a toda verdad, inclusive la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral. El problema crucial que se presenta para Nietzsche es que los genealogistas ingleses, y no apenas estos pero también los filósofos en general, se niegan el cuidado de una pesquisa históricamente fundada en lo que respecta a los conceptos de bueno y malvado, fundamentándose exclusivamente en la interioridad del hombre. Según los genealogistas ingleses, lo bueno estaba relacionado a acciones no egoístas. Estas fueron tenidas como útiles, pero, sin embargo, con el pasar del tiempo y con el olvido de su relación con la utilidad, pasaran simplemente a hacer parte del hábito. Toda acción no egoísta sería tenida como boa. De su lado, Nietzsche entiende que elementos tales como «la utilidad», «el olvido», «el hábito» y el «error», funcionan como base de una apreciación valorativa de que el hombre fuera orgulloso, más que tal orgullo debe ser humillado y esa apreciación valorativa debe ser desvalorizada. Nietzsche entiende que esa teoría busca y sitúa en un lugar falso el auténtico significado negativo del concepto bueno.

¹⁷⁷ GM, I, 2.

¹⁷⁸ En varias lenguas Nietzsche ha encontrado una misma metamorfosis conceptual, en lo que se refiere al término «bueno». «Noble» y «aristocrático», en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló, por necesidad, «bueno» en el sentido de «ánimicamente noble», de «aristocrático», de «ánimicamente de índole elevada», «ánimicamente privilegiado», un desenvolvimiento que camina siempre paralelo aquél que hace que «vulgar»,

«plebeyo», «bajo» acaben por pasar al concepto «malvado». Toda esa manera de concebir las cosas se transforma en un conjunto de oposiciones sin sentido y lo «bueno» pasa a ser encarado como lo contrario de «malvado». En el alemán, schlecht puede designar: «malo», «malvado», «inicuo», «miserable», «perverso», «falso» (adj.), o también, mal (adv.)¹⁷⁸; en cuanto que schlicht designa «simple». Para nombrar al simple, vulgar, apenas como una contraposición al noble, la lengua alemana ofrece los vocablos schlechweg y schlechterdings. En las palabras y raíces que designan «bueno» aparece de muchas maneras el matiz básico en razón de la cual los nobles se sentían, precisamente, hombres de nivel superior, chamando la si propios de «los poderosos», los «señores», «os que mandan», «los ricos», «los propietarios», «los veraces», todo eso con un sentimiento de cuerpo que se revela en el apoyo que se dan mutuamente, señala Nietzsche. Ser noble significa etimológicamente alguien que é, que tiene realidad, que es real, que es verdadero. Significa lo verdadero en cuanto veraz y, en el sentido aristocrático, convirtiese en oposición a mentiroso, el hombre vulgar. Para el noble, no hay una oposición entre su sentirse y afirmarse bueno y lo que es denominado en la palabra kakós (malvado) o deilós (medroso). Entre el plebeyo medroso, y el noble (agatós/bueno) se encuentra, además de una diferencia de nivel sociocultural, una diferencia de conducta, pues un se destaca por la cobardía, el otro por el coraje. Aún se puede encontrar en la pesquisa nietzscheana que con el latín malus (malvado) [a su lado, Nietzsche coloca mélas (del griego, negro)], por veces se caracterizaba al hombre vulgar, de pele oscura, y, sobretodo de cabellos negros, habitante del solo italiano, distinto de la raza aria de los conquistadores. Del latín bonus¹⁷⁸, Nietzsche deriva el «guerrero». Bonus seria el varón de la disputa, de la división (duo), el guerrero, el que constituía, en la antigua Roma, la «bondad» de un varón. En el alemán, «bueno» (gut) significa «lo divino» (den Göttlichen); el hombre de «estirpe divina» (göttlichen Geschlechts). La idea de «malo» (schlecht) es de origen noble y se forma a partir del concepto fundamental de «bueno». Pero, según Nietzsche, el concepto de «malvado» (böse) se originó del odio insaciado. Lo primero (malo) es una creación posterior (al bueno), algo marginal y complementario; lo segundo (malvado), el comienzo, la auténtica acción en la concepción moral de los esclavos. Todo ese ejercicio de etimología lleva Nietzsche a concluir que, modernamente, el anarquismo, la democracia y el socialismo serian una forma de contragolpe con relación a los fuertes, o sea, una moral de los resentidos.

¹⁷⁹ Nietzsche no quiere negar que aquellos que tengan conocido los nobles como enemigos, no los conocieron más que como enemigos malvados. Nietzsche afirma que aquellos hombres que se mantenían en la línea por el costumbre, respeto, usos, agradecimiento, por la más profunda vigilancia recíproca (dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo, amistad) eran, cuando en tierras extranjeras, como animales de rapiña dejados sueltos. En la selva son totalmente diferentes de aquella contención ocasionada por una prolongada reclusión en la paz de la comunidad. De nobles reglados a bárbaros, como son conocidos, dejan tras de sí un rastro de destrucción que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina y imprevisible.

¹⁸⁰ GM, I, 12.

¹⁸¹ Cf. GM, I, 11.

¹⁸² Cf. GC, 341.

¹⁸³ Cf. HDH, “Prefacio”, 2.

¹⁸⁴ GM, II, 7.

¹⁸⁵ Cf. GM, II, 7.

¹⁸⁶ GM, III, 28.

- ¹⁸⁷ Cf. GM, II, 6 y 7.
- ¹⁸⁸ A, 18.
- ¹⁸⁹ A, 113.
- ¹⁹⁰ A, 113.
- ¹⁹¹ MABM, 229.
- ¹⁹² Z, “El convaleciente”, II.
- ¹⁹³ Sobre el aprender la memoria, cf.: GM, II, 3, 6, 12, 16.
- ¹⁹⁴ GM, II, 12.
- ¹⁹⁵ Idem.
- ¹⁹⁶ MABM, 259.
- ¹⁹⁷ MABM, 225.
- ¹⁹⁸ Cf. La filosofía en la edad trágica de los griegos, 5-8.
- ¹⁹⁹ GC, 338.
- ²⁰⁰ Cf. Z, “De la virtud que hace regalos”; MABM, 62; GM, III, 13 y 14.
- ²⁰¹ GM, I, 10.
- ²⁰² Cf. Z, “De la redención”.
- ²⁰³ GM, I, 13.
- ²⁰⁴ Cf. GM, II, 2.
- ²⁰⁵ Cf. GM, II, 14, 16, 18 y 20.
- ²⁰⁶ Cf. GM, II, 16 y 17.
- ²⁰⁷ Cf. GM, III, 28.
- ²⁰⁸ Z, “De la redención”.
- ²⁰⁹ Cf. A, 78.
- ²¹⁰ Cf. Valadier, op. cit. p. 207.
- ²¹¹ Cf. GM, III, 16: Los castigos pertenecen inminentemente al Estado.
- ²¹² Cf. GM, III, 19.
- ²¹³ Cf. GM, II, 7.
- ²¹⁴ GM, II, 16.
- ²¹⁵ Parece que no puede tratarse del Estado moderno, pues el 19 de la Segunda disertación de *La genealogía de la moral* sugiere la existencia de la mala conciencia en tribus primitivas. Nietzsche no acepta la fundación de los Estados encontrada en la tradición del derecho natural. En la visión del filósofo, tal tradición estaría fundamentada en la opinión de que los orígenes del orden social están basados en las pasiones y necesidades de los individuos débiles y inseguros. Tal oposición de Nietzsche puede ser entendida a partir de su crítica a Eugen Dühring (1833-1921).
- ²¹⁶ GM, II, 24.
- ²¹⁷ Cf. GM, II, 22.
- ²¹⁸ GM, II, 22.
- ²¹⁹ GM, II, 20.
- ²²⁰ Cf. CI, “Los cuatro grandes errores”, 8.
- ²²¹ Cf. DUVAL, Raymond. La critique nietzschéenne du christianisme. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 56, 1972, p. 404-422.
- ²²² El sustantivo *Umwertung* corresponde al verbo *umwerten*. *Werte* significa evaluar, valorar, mientras que el prefijo *um* indica el movimiento circular, retorno, caída o mudanza. *Umwertung* es el «movimiento hacia más allá o a través de».
- ²²³ Sobre este tema dejamos constancia de tres obras que mucho nos han servido a la hora de establecer esta relación. De Remedios Ávila Crespo su *Nietzsche y la redención del azar* como también su *Identidad y tragedia – Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Además, de Manuel Barrios Casares, destacaríamos la obra *Voluntad de lo trágico*.
- ²²⁴ Z, “De los trasmundos”.

- ²²⁵ En este texto Nietzsche hace una evaluación de sus pensamientos y creencias anteriores.
- ²²⁶ NT, Ensayo de Autocrítica, 6.
- ²²⁷ Observación a la traducción por Navarro Cordón en su curso de doctorado sobre “Tiempo y libertad en el Zarathustra de Nietzsche” en el año académico 2001-2002: “aus der eigenen Asche und Gruth kan es mir, (...)! Nicht kan es mir von Jenseits!
- ²²⁸ Z, “De los trasmundos”.
- ²²⁹ Z, II, “En las islas afortunadas”.
- ²³⁰ NT, 3,
- ²³¹ También a Goethe. Cf. CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, 49-51.
- ²³² EH, “El nacimiento de la tragedia”.
- ²³³ Cf. NT, “La Visión dionisiaca del mundo”, 2.
- ²³⁴ NT, 3.
- ²³⁵ Cf. Z, “De la muerte libre”.
- ²³⁶ Z, I, “De los trasmundos”, p. 61
- ²³⁷ “Así lo quise”. Cf. Z “De la redención”, p. 209.
- ²³⁸ En GM, III, 19. Nietzsche habla de una “inocencia” que constituye lo más propio de los hombres modernos, los que se sienten “hombres buenos”. Tal inocencia conduce a la gran náusea. Aquí usamos inocencia en otro sentido, o sea, aquel de una voluntad que quiere crear y que está liberada de las cadenas de la conciencia de culpabilidad y de toda voluntad de venganza. Esta es la libertad del hombre integrado a la naturaleza (inocente = natural) y que nos permite hacer la asociación que sigue entre lo inocente y lo ingenuo.
- ²³⁹ Cf. GC, 341, “El peso más pesado”.
- ²⁴⁰ NT, 3.
- ²⁴¹ GC, V, 370.
- ²⁴² CI, “IncurSIONES de un Intempestivo”.
- ²⁴³ NT, 1.
- ²⁴⁴ GC, 370.
- ²⁴⁵ Ídem.
- ²⁴⁶ La Metafísica en cuanto peculiar modo de decir la realidad puede verse determinada desde la delimitación de estas categorías. El pensamiento de Nietzsche con relación a la metafísica, a la moral y a la religión está mediado por esta perspectiva. Tal vez sea esto lo más universal en la filosofía nietzscheana una vez que es lo que define y sustenta su pensar filosófico, porque está en el fundamento de los grandes temas de su pensar: voluntad de poder y eterno retorno, superhombre y nihilismo. Tales categorías determinan el tipo de *respuesta* que el hombre da al mundo y a sí-mismo.
- ²⁴⁷ Z, “De los trasmundanos”.
- ²⁴⁸ Cf.: GC, 338.
- ²⁴⁹ GM, III, 1. “er *braucht ein Ziel* –und eher will er noch das *Nichts* wollen, als *nicht* wollen”.
- ²⁵⁰ Distinguir el vivir en absoluto de los griegos (KSA IV, p. 35-38) a este vivir en lo absoluto de los trasmundanos.
- ²⁵¹ Cf.: GM, III, 28.
- ²⁵² Z, “De los trasmundanos”.
- ²⁵³ Z, “De los trasmundanos”.
- ²⁵⁴ Z, “De los trasmundanos”. La honestidad es presentada como la más joven de todas las virtudes al final de este mismo discurso de Zarathustra.
- ²⁵⁵ Z, “De los trasmundanos”

²⁵⁶ GM, III, 28.

²⁵⁷ Z, “De la redención”.

²⁵⁸ Heidegger analiza el término en su *“Quién es el Zarathustra de Nietzsche”*. Traducción de Eustaquio Barjau, publicada en Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 91-112. Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*, 5a. ed. Todttnauberg, Verlag Günter Neske, 1954, p. 97-122. La traducción de Barjau para Fürspracher es portavoz. También Navarro Cordón, J. M. acentúa la importancia de esta palabra en este texto en su curso de doctorado sobre “Tiempo y libertad en el Zarathustra de Nietzsche”, en el año académico 2001-2002.

²⁵⁹ Z, “El convaleciente”, 1. “Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises”.

²⁶⁰ Z, “En las islas afortunadas”.

²⁶¹ Z, “Los siete sellos”, 4.

²⁶² Z, “Del gran anhelo”.

²⁶³ Cf. MABM, III.

²⁶⁴ Z, “El convaleciente”, 2. “*Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins*”.

²⁶⁵ EH, “El nacimiento de la tragedia”, 3.

²⁶⁶ Cf. GM, I, 9-16.

²⁶⁷ GM, I, 14.

²⁶⁸ Z, “De los despreciadores del cuerpo”.

²⁶⁹ Z, “De los predicadores de la muerte”.

²⁷⁰ GM, III, 13.

²⁷¹ GM, III, 13.

²⁷² GM, III, 11.

²⁷³ Cf. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa, Editorial Presença, 1990. p. 49.

²⁷⁴ Cf. A, 42.

²⁷⁵ Cf. GM, III, 10: “El sacerdote ascético ha constituido, hasta la época más reciente, la repugnante y sombría forma larvaria, única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir y andar rodando de un sitio para otro... ¿Se ha modificado realmente esto? Ese policromo y peligroso insecto, ese “espíritu” que aquella larva encerraba dentro de sí, ¿ha terminado realmente por quedar liberado de su envoltorio y ha podido salir a la luz, gracias a un mundo más soleado, más cálido, más luminoso? ¿Existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, libertad de la voluntad, como para que en adelante “el filósofo” sea realmente –posible en la tierra?...”.

²⁷⁶ Cf. A, 42.

²⁷⁷ GM, III, 10.

²⁷⁸ Véase, A, 18.

²⁷⁹ GM, III, 7.

²⁸⁰ Conforme *La genealogía de la moral*, III, 7, Heráclito, Platón, Descartes, Espinosa, Leibnitz, Kant, Schopenhauer no se casaran. Según Nietzsche, Sócrates habría se casado por ironía. No se puede imaginar un filósofo casado, pues un filósofo casado es un personaje de *comedia*.

²⁸¹ GM, III, 7: “Perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo”.

²⁸² Cf. GM, III, 8.

²⁸³ «Sin rabia y sin parcialidad».

- ²⁸⁴ Cf. Ovidio, *Amores*, 4, 17: *Nitimur in vetitum semper cupimusque negata; sic interdictis imminet aeger aquis*: [Nos lanzamos siempre hacia lo prohibido y deseamos lo que se nos niega; así el enfermo acecha las aguas prohibidas]. Una de las citas favoritas de Nietzsche.
- ²⁸⁵ Cf. GM, III, 9.
- ²⁸⁶ AC, 12.
- ²⁸⁷ AC, 54.
- ²⁸⁸ HDH, 630. Véase también aforismos 631 a 633.
- ²⁸⁹ HDH, 483.
- ²⁹⁰ Cf. AC, 55.
- ²⁹¹ CI, “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”, 1.
- ²⁹² Le GAL, Ives. *Unzeitgemäs*. In. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, v. 5, n. 165. p. 7-16, 2º. Sem. 1981.
- ²⁹³ Cf. GM, III, 9.
- ²⁹⁴ EH, Prólogo, 3.
- ²⁹⁵ Cf. GM, III, 12.
- ²⁹⁶ Cf. EH, 1.
- ²⁹⁷ Sobre el sacerdote en las obras de Nietzsche, se puede consultar: GC, V; Z; “De los sacerdotes”; MABM; GM, que según el *Ecce Homo* contiene una psicología del sacerdote; CI; AC y, todavía, nos Inéditos de 80-88.
- ²⁹⁸ MOREL, Georges. Nietzsche et le sacerdote. *Recherches de Science Religieuse*, Parles, n. 56, p. 513-538, 1968.
- ²⁹⁹ GM, III, 11.
- ³⁰⁰ Cf. GM, III, 11.
- ³⁰¹ GM, III, 11.
- ³⁰² Cf. GM, III, 11.
- ³⁰³ Cf. GM, III, 11.
- ³⁰⁴ GM, I, 6.
- ³⁰⁵ Cf. A, 72; AC, 24; GM, I, 2 y 5.
- ³⁰⁶ Cf. AC, 26.
- ³⁰⁷ Cf. AC, 16 y 25, A, 4.
- ³⁰⁸ AC, 16.
- ³⁰⁹ Cf. A, 4.
- ³¹⁰ Aquí se entiende la función de las fiestas rituales en la religión de Israel, unidas a la exaltación, al ciclo de las estaciones y a las riquezas de la cosecha (Cf. AC, 25-26).
- ³¹¹ Cf. AC, 24.
- ³¹² Cf. AC, 26.
- ³¹³ Cf. GM, I, 5 y 6.
- ³¹⁴ Cf. AC, 25.
- ³¹⁵ Cf. Z, “De los apóstatas”.
- ³¹⁶ Cf. MABM, 195; GC, 136 y AC, 27.
- ³¹⁷ Cf. GC, 135.
- ³¹⁸ Cf. GM, I, 7.
- ³¹⁹ Cf. GM, I, 8.
- ³²⁰ CI, “Lo que debo a los antiguos”, 5.
- ³²¹ Cf. GC, 341.
- ³²² Cf. GM, I, 16.
- ³²³ Cf. Tácito (*Anales* XV, 44).
- ³²⁴ Cf. Valadier, op. cit. p. 343-348.

³²⁵ GM, I, 16.

³²⁶ Cf. HDH, 141.

³²⁷ Cf. GM III, 18.

³²⁸ Cf. Z “Del leer y del escribir”.

³²⁹ Recordamos que en el medio judío, la predicación paulina consistía en la superación de la ley en beneficio de la salvación por la fe.

³³⁰ Cf. GC, 353.

³³¹ Cf. A, 94.

³³² Este término será mejor desarrollado más adelante.

³³³ Cf. Valadier, op. cit. p. 278-280.

³³⁴ Cf.: HDH 475; A, 205; MABM, 251; GM I, 8; AC, 24, 25 y 27; GC, 136; NT, 9.

³³⁵ Parece que a palabra “*hebreos*” también designa esta realidad pre-sacerdotal.

³³⁶ Cf. A, 68.

³³⁷ Cf. GM, I, 16.

³³⁸ Cf. AC, 39.

³³⁹ MABM, 46.

³⁴⁰ GM, I 16.

³⁴¹ AC, 62.

³⁴² GM, II, 19.

³⁴³ Morel, op. cit. p. 518.

³⁴⁴ Cf. GM, III, 13.

³⁴⁵ Cf. GM, III, 1.

³⁴⁶ Cf. GM, III, 15. Tal es, en resumen, el pensamiento de Nietzsche sobre el sacerdote: “Si se ha comprendido en toda su profundidad –y yo exijo que precisamente aquí se *cave hondo*, se comprenda con hondura– hasta que punto la tarea de los sanos *no* puede consistir, de ninguna manera, en cuidar enfermos, en sanar enfermos, se habrá comprendido también con ello una necesidad más, –la necesidad de que haya médicos y enfermeros que *estén, ellos mismos, enfermos*; y ahora ya tenemos y aferramos con ambas manos el sentido del sacerdote ascético. A éste hemos de considerarlo como el predestinado salvador, pastor y defensor del rebaño enfermo: sólo así comprendemos su enorme misión histórica. *El dominio sobre quienes sufren es su reino*, a ese dominio le conduce su instinto, en él tiene su arte más propia, su maestría, su especie de felicidad. El mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tarados para entenderlos, –para entenderse con ellos; pero también tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios. El tiene que defenderlo, a ese rebaño suyo –¿contra quién? Contra los sanos, no hay duda, y también contra la envidia respecto a los sanos; tiene que ser el natural antagonista y *despreciador* de toda salud y potencialidad rudas, tempestuosas, desenfrenadas, duras, violentas, propias de animales rapaces. El sacerdote es la forma primera del animal *más delicado*, al que le resulta más fácil despreciar que odiar. No estará dispensado de hacer la guerra a los animales rapaces, una guerra más de la astucia (del “espíritu”) que de la violencia, como es obvio (...). Suponiendo que la necesidad le fuerce, el sacerdote aparecerá, en medio de las demás especies de animales rapaces, osunamente serio, respetable, inteligente, frío, superior por sus engaños, como heraldo y portavoz de potestades más misteriosas, decidido a sembrar en este terreno, allí donde le sea posible, sufrimiento, discordia, autocontradicción, y, demasiado seguro de su arte, a hacerse en todo momento dueño de *los que sufren*. Trae consigo ungüentos y bálsamos, no

hay duda; mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, *envenena al mismo tiempo ésta* –pues de esto, sobre todo, entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso. De hecho defiende bastante bien a su rebaño enfermo, este extraño pastor, –lo defiende también contra sí mismo, contra la depravación, la malignidad, la malevolencia que en el rebaño mismo arden bajo las cenizas, y contra las demás cosas que les son comunes a todos los pacientes y enfermos, combate de manera inteligente, dura y secreta contra la anarquía y la autodisolución en todo tiempo germinantes dentro del rebaño, en el cual se va constantemente amontonando esa peligrosísima materia detonante y explosiva, el *resentimiento*. Quitar su carga a esa materia explosiva, de modo que no haga saltar por el aire ni al rebaño ni al pastor, tal es su auténtica habilidad, y también su suprema utilidad; si se quisiera compendiar en una fórmula brevísima el valor de la existencia sacerdotal, habría que decir sin más: el sacerdote es *el que modifica la dirección* del resentimiento. Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o, dicho con más precisión, un causante, o, expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir, –en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in efigie* [en efigie], sus afectos: pues el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente anhelado *narcoticum* contra tormentos de toda índole. La verdadera causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y de sus fines se ha de encontrar, según yo sospecho, únicamente en esto, es decir, en una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva*: –de ordinario se busca esa causalidad, muy erradamente a mi parecer, en el contragolpe defensivo, en una mera medida protectora de la reacción, en un “movimiento reflejo” ejecutado al aparecer una lesión y una amenaza súbitas, análogo al que todavía ejecuta una rana decapitada para escapar a un ácido cáustico. (...) “Alguien tiene que ser culpable de que yo me encuentre mal” –esta especie de raciocinio es propia de todos los enfermizos, y ello tanto más cuanto más se les oculta la verdadera causa de su sentirse-mal, la causa fisiológica (...). Los que sufren tienen, todos ellos, una espantosa predisposición y capacidad de inventar pretextos para efectos dolorosos; disfrutan ya con sus suspicacias, con su cavilar sobre ruindades y aparentes perjuicios revuelven las entrañas de su pasado y de su presente en busca de oscuras y ambiguas historias donde poder entregarse al goce de una sospecha torturadora y embriagarse con el propio veneno de la maldad (...). “Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto” –así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: “¡Está bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto –*¡tú misma, eres la única culpable de ti!...*” Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento, como hemos dicho, queda *cambiada*”.

³⁴⁷ Cf. HDH, 243

³⁴⁸ Cf. GM, I, 2.

³⁴⁹ GM, III, 17.

³⁵⁰ Cf. GM III, 16 y 20.

³⁵¹ El gregario es el que caracteriza las Iglesias y el Estado moderno. Cf. “Así habló Zaratustra», prólogo, 5.

³⁵² Cf. GM, III, 17.

³⁵³ HDH, 108. Véase Z, “De las cátedras de la virtud” el discurso que tuvo como primer título “El cristianismo” y habla del sabio que enseña a bien dormir.

³⁵⁴ Cf. GM, III, 17.

³⁵⁵ Cf. A, 109 y Humano, demasiado humano 136-144.

³⁵⁶ GM, III, 18

³⁵⁷ «Humilitas est incuria sui. Partes humilitates sunt duae: inspectio sui et despectio sui» (Geulincx). [La humildad es descuido de sí. Las partes de la humanidad son dos: examen de sí y depreciación de sí]. La fuente de Nietzsche para esa expresión de Geulincx (incuria sui) es la obra de K. Fischer (1824-1907), *Geschichte der neueren Philosophie*, p. 41.

³⁵⁸ Cf. Así habló Zaratustra, III, 2, «Do espíritu de gravedad».

³⁵⁹ Valadier, op. cit. p. 230.

³⁶⁰ GM, III, 20.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² HDH, 141. *Pedro Calderón de la Barca, dramaturgo español, 1600-1681, La vida es sueño, acto I. Ed castellana de A. Valbuena Briones, Aguilar, 1987, vol. II, p. 502

³⁶³ Cf. A, 53.

³⁶⁴ El sentimiento de obstrucción, para Nietzsche, de acuerdo con la GM, III, 17, puede tener como procedencia: ser una secuela de un cruzamiento de razas heterogéneas (origen del pesimismo europeo); estar condicionado por una emigración equivocada – una raza decaída sin fuerzas para levantarse (indianos); ser la repercusión de la vejez y cansancio de la raza (pesimismo parisiense de 1850); dieta falsa (alcoholismo medieval); corrupción de la sangre, malaria y sífilis (depresión alemana después de la Guerra de los Treinta Años). En todos esos casos se procura combatir el sentimiento de desplacer.

³⁶⁵ Cf. GM, III, 17.

³⁶⁶ Cf. Genealogía de la Moral III, 27 y la Gaia Ciencia, 357.

³⁶⁷ Cf. GM, I.

³⁶⁸ Valadier, op. cit. p. 230-233.

³⁶⁹ A, 47; AC, 47.

³⁷⁰ Cf. A, 77.

³⁷¹ Inocencio III, Papa de 1198 a 1216, escribió a obra “*De contemptu mundi*”. Allí el Papa aborda la miseria de la condición humana en los aspectos físico y moral.

³⁷² Cf. GM, I, 15. Véase: MOREL, G. *Nietzsche*. v. II. Paris: Aubier, 1970. p. 156.

³⁷³ Apud. GM, I, § 15; *Suma Teológica*, s., c., 24, a., 1. “Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más”.

³⁷⁴ Z, “De la muerte libre”.

³⁷⁵ Z, “De la muerte libre”.

³⁷⁶ CI, “El problema de Sócrates”, 1.

³⁷⁷ GC, 278.

³⁷⁸ GM, III, 28.

³⁷⁹ Véase Z: “De la muerte libre”; “De la redención”; “La canción de la melancolía”.

³⁸⁰ GM, II, 20.

³⁸¹ Para este capítulo y los siguientes de esta primera parte de la segunda sección sobre “El horizonte abierto por la muerte de Dios” destacaríamos tres textos desde cuya lectura nos ha sido posible aclarar nuestra reflexión y posición sobre el significado del “anuncio de la muerte de Dios” con relación al tema de nuestra investigación. De Heidegger el artículo “*La frase de Nietzsche: «Dios ha muerto»*”, el

libro de Eugen Biser: *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana* y el libro de E. Diet, *Nietzsche et les métamorphoses du divin*.

³⁸² GC, 125.

³⁸³ A, 321. “Con su desprecio del mundo, el cristianismo ha hecho de la falta de conocimiento una *virtud* —la inocencia cristiana—, tal vez porque, como se ha indicado, el resultado más frecuente de esta inocencia es, precisamente, la culpa, el sentimiento de pecado y la desesperación, virtud esta que conduce al cielo dando un rodeo por los alrededores del infierno: sólo ahora pueden comenzar a abrirse los sombríos propileos de la salvación cristiana, es decir, sólo así tiene efecto la promesa de una renacida *segunda inocencia*. —¡He aquí una de las más bellas invenciones del cristianismo!”.

³⁸⁴ Véase, Z, “La fiesta del asno”.

³⁸⁵ Cf. GM, II, 19: “Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, —y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza. El *temor* al antepasado y a su poder, la conciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que crece el poder de la estirpe. Imaginemos que esta tosca especie de lógica ha llegado hasta su final: (...) —el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un *dios*. ¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses, es decir, un origen por *temor*!...”.

³⁸⁶ GM, II, 20. Citado anteriormente en el capítulo sobre “El sacerdote y la enfermedad”.

³⁸⁷ Quizá sea Nietzsche (¿el loco? ¿Zaratustra?) el que mejor pueda señalarnos acerca de cómo se vivió e interpretó la filosofía, la ciencia y algún cristianismo, esta popularización y rebajamiento de Dios. Quizá sea de muy bien provecho, incluso a la teología, el prestarle oídos a este loco y dejar que se nos interpele (a nosotros creyentes) incluso este «ateo riguroso» — para usar una expresión del profesor y sacerdote jesuita Paul Valadier, quien se ha permitido seguir también por estos caminos. Las críticas de Nietzsche al “cristianismo” más bien pueden ayudarnos en el rescate del divino y en la curación de una debilidad que se albergó en el seno del propio cristianismo. Nuestra experiencia se ve orientada por dos fuentes. Recordemos, por un lado, al mencionado Valadier: “La muerte de Dios es la muerte de esa mezcla falaz del Dios de la metafísica platónica con el Dios judío y cristiano, donde el primero devora al segundo. Más que a Dios, es la voluntad de creencia lo que Nietzsche ataca; su ataque no va dirigido, pues, a una teología, sino a una concepción del hombre; cuestiona el deseo humano, demasiado humano, de encontrar un punto fijo, de descansar en el sábado definitivo, de hundirse en la negación en lugar de abrirse a la afirmación creadora. Se puede subvertir al Dios cristiano con una débil voluntad de creencia, pero también se puede subvertir la creencia en el progreso científico, en los valores morales o en el sentido de la historia”, afirma Valadier en “*La Iglesia en proceso – Catolicismo y sociedad moderna*”, Santander, Sal Terrae, 1990, pp. 66-67. Recordemos, por otro lado, las palabras de Heidegger en su importante y esclarecedor texto “*La frase de Nietzsche «Dios ha muerto*», p.164, aún que en lo que se refiere al cristianismo prestemos más atención que a lo dedicada por este gran pensador y quizá mantengamos una posición algo distinta: “Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios

y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, no son lo mismo. También una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y usarlo como factor de poder, en la misma medida en que una vida cristiana no necesita obligatoriamente del cristianismo. Por eso, un debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano, así como una crítica de la teología no es por eso una crítica de la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología. Mientras pasemos por alto estas distinciones esenciales nos moveremos en las bajas simas de las luchas entre diversas visiones del mundo.” No sería demasiado acrecentar que el diálogo crítico que mantiene Nietzsche con el cristianismo es el diálogo crítico con el platonismo y todo lo que sigue de ahí, con Kant, Schopenhauer, Hegel y Wagner, un diálogo por lo tanto con toda una filosofía inspirada en aquella *transvaloración* desarrollada en la primera sección y que se encuentra fundamentalmente estructurada en la obra maestra que es *La genealogía de la moral*: la transvaloración de la debilidad que imprimió un carácter de negación al mundo introduciendo la dicotomía real / aparente, relacionándose con el mundo desde la perspectiva de la venganza, recusándose desde la afirmación de la debilidad a la afirmación creadora y constructiva del mundo – la tarea de la libertad. Y, si cabe insistir: en todo ello lo que vemos son las más variadas consecuencias de un modo de vivir y organizar el mundo desde la perspectiva de la culpa.

³⁸⁸ Tomamos aquí los términos del texto de Navarro Cordón que al introducir los conceptos de mundo y libertad como hilo conductor para la comprensión de la obra de Nietzsche, nos ha propiciado los elementos para la interpretación de toda esta sección en su análisis al tema de la culpa. Véase de Navarro Cordón: “Nietzsche: *de la libertad del mundo*” y el prólogo al libro de Julio Quesada, “*Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en Nietzsche*”, Barcelona, Anthropos, 1988.

³⁸⁹ Véase, GC, 124: “A tu lado está el océano, es verdad que no siempre brama y que a veces se explaya cual seda y oro y ensueño de bondad. Pero horas llegarán en que te darás cuenta de que es infinito y que nada es tan pavoroso como la infinitud. ¡Ay del pobre pájaro que se ha sentido libre y ahora choca con las paredes de esa jaula!”.

³⁹⁰ Véase GC, 124 en la nota 7.

³⁹¹ Véase, “Nietzsche: de la libertad del mundo”.

³⁹² GC, 124.

³⁹³ NCW, Epílogo, 2.

³⁹⁴ GC, 343.

³⁹⁵ GC, 346.

³⁹⁶ GC, 345.

³⁹⁷ A, 220.

³⁹⁸ GC, 346.

³⁹⁹ GC, 344.

⁴⁰⁰ GC, 344.

⁴⁰¹ El nihilismo tiene mucho que ver con la debilidad y con la decadencia que se constituyeron como el motor de la historia de occidente. En la primera sección de la tesis lo hemos demostrado desde *La genealogía de la moral*. Sin embargo, así se expresa Heidegger en “*La frase de Nietzsche: «Dios ha muerto»*”, p.167. matizando mejor esta relación: “Ahora bien, si quisiéramos entender al pie de la letra la definición de Nietzsche según la cual la esencia del nihilismo es la pérdida de valor

de los valores supremos, obtendríamos una concepción de la esencia del nihilismo que entretanto se ha vuelto usual, en gran medida gracias al apoyo del propio título nihilismo y que supone que la desvalorización de los valores supremos significa, evidentemente, la decadencia. Lo que ocurre es que, para Nietzsche, el nihilismo no es en absoluto únicamente una manifestación de decadencia, sino que como proceso fundamental de la historia occidental es, al mismo tiempo y sobre todo, la legalidad de esta historia. Por eso, en sus consideraciones sobre el nihilismo, a Nietzsche no le interesa tanto describir históricamente la marcha del proceso de desvalorización de los valores supremos, para acabar midiendo la decadencia de Occidente, como pensar el nihilismo en tanto que «lógica interna» de la historia occidental.

⁴⁰² GC, 347.

⁴⁰³ GC, 347.

⁴⁰⁴ Para nosotros americanos, en nuestra margen Atlántica, el espectáculo de la aurora está relacionado con el dorado de las aguas del mar. El sol despierta en el horizonte dorado del mar.

⁴⁰⁵ Tanto el loco como el más feo tienen este carácter de indeterminación.

⁴⁰⁶ El valle y la figura de la serpiente podrían hacer recordar, en sentido negativo, al paraíso primordial – el jardín de la vida – transformado en el valle de la muerte. No olvidemos que la serpiente está entre los personajes del mito del origen como el que seduce a la tentación contra Dios. El acto del pecado original fue un acto contra el reconocimiento del propio Dios y el orden del mundo establecido por él. También la serpiente era la que sofocaba al pastor en “De la redención”. El mito del origen del pecado y de la culpa y la «decisión» de quitar la cabeza a la serpiente ¿podrían estar relacionados en este texto?

⁴⁰⁷ Si la serpiente en el valle de la muerte (Muerte de la Serpiente) puede hacer acordar al paraíso perdido el «más feo» no deja de hacer pensar en Sócrates. Véase: CI, “El problema de Sócrates”, 3: “Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: Sócrates era plebe. Se sabe, incluso se ve todavía, qué feo era. Mas la fealdad, en sí una objeción, es entre los griegos casi una refutación.” Esta relación entre el «más feo» de Zaratustra con el feo Sócrates y el asesinato de Dios puede tener algo que ver con la moralización en la filosofía que este representa y que está en la base de la construcción de los ideales en la filosofía como modo de estructuración del mundo por la voluntad débil.

⁴⁰⁸ Esta palabra ha nombrado en su tiempo al grupo de los cristianos, los que seguían el camino.

⁴⁰⁹ AC, 47.

⁴¹⁰ Sobre “La filosofía de la sospecha” véase de Remedios Ávila al tercer capítulo de su libro *Identidad y tragedia*.

⁴¹¹ GM, III, 27. Para profundizar este punto que vamos tratar a continuación y para lo que se va a desarrollar en la segunda parte de esta segunda sección, fundamentalmente, sobre el tema de la “Vida como voluntad de poder”, en el que presentamos la crítica de Nietzsche a esta valoración ascética del ideal moral en la metafísica, destacamos la obra de Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. En especial, destacamos para este asunto, en esta obra, la segunda parte en la que el autor analiza “El mundo como voluntad de poder – Hacia más allá de todos los países y rincones del Ideal”.

⁴¹² Véase, Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987. “The concept of idolatry originated in a very specific historico-religious context: the monotheism of Israel.

⁴¹³ EH, “Por qué escribo tan buenos libros «Crepúsculo de los ídolos»”.

⁴¹⁴ La expresión es de Peter Gast en carta de 25 de octubre de 1888 comentando sus impresiones acerca de la obra en cuestión.

⁴¹⁵ Véase Z, “De las tres transformaciones”.

⁴¹⁶ MABM, 188.

⁴¹⁷ CI, “La moral como contranaturalidad”.

⁴¹⁸ Véase MABM, Prólogo.

⁴¹⁹ CI, prólogo.

⁴²⁰ CI, “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”. Véase, 1888, 14[103].

⁴²¹ HDH, 154.

⁴²² VMSE, 1: “Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, sino la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto.”

⁴²³ VMSE, 1.

⁴²⁴ Granier, J. op. cit., p. 58. Véase también su Nietzsche, p. 41 acerca de la fábula del «ser».

⁴²⁵ EH, prólogo, 2.

⁴²⁶ Sobre los muchos aspectos de los fundamentos sobre los que se mueve la filosofía se debe tomar igualmente las primeras partes de *Más allá del bien y del mal* – De los prejuicios de los filósofos y de *Humano demasiado humano* – De las cosas primeras y últimas.

⁴²⁷ CI, “La razón en la filosofía”, 6. “Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provocho la contradicción. Primera tesis. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, – otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable. Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, – a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el «mundo verdadero»: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral. Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con las fantasmagoría de «otra» vida distinta de ésta, «mejor» que ésta. Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso), es únicamente una sugestión de la *décadence*, – un síntoma de vida descendente... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues «la apariencia» significa aquí la realidad una vez más, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, – dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es dionisiaco...”.

⁴²⁸ Véase el desarrollo de este tema en Franck, D, op. cit.

⁴²⁹ Cf. CI, “La razón en la filosofía”, 1 y 2.

⁴³⁰ VMSE, 1. Sobre el carácter profundamente humano demasiado humano de la verdad en sus múltiples aspectos se debe tomar en consideración la obra *Humano, demasiado humano*. Allí se desvela la verdad de la verdad en la filosofía, en la moral, en la religión, en el arte, en la cultura en general y en la política.

⁴³¹ Véase sobre la relación entre la búsqueda de la verdad y la creación del mundo verdadero en el fragmento póstumo del otoño de 1887 el fragmento 9[60].

⁴³² CI, “La moral como contranaturaleza”.

⁴³³ CI, “La moral como contranaturaleza”.

⁴³⁴ Véase, A, Prólogo, III.

⁴³⁵ AC, 10: “Entre alemanes se me comprende en seguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana (...). El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos: Kant fue, lo mismo que Lutero, lo mismo que Leibniz, una rémora más en la honestidad alemana, nada firme de suyo”.

⁴³⁶ Véase, A, prólogo, III: “Fundamentalmente para dejarle espacio a *su* imperio moral, tuvo que añadir un mundo no demostrable, un «más allá» lógico – ¡precisamente para ello necesitaba su *Crítica de la razón pura!*-. Dicho de otro modo, *no habría necesitado* realizar esa crítica de no haber existido algo que le importaba más que nada: volver inatacable el «reino moral» o, mejor aún, inalcanzable para la razón”.

⁴³⁷ Véase el estudio de Olivier Reboul: *Nietzsche critique de Kant*, Paris, PUF, 1974. Aunque no estemos totalmente en acuerdo con las conclusiones a que llega el autor en algunas de sus análisis de la filosofía de Nietzsche, este estudio es de gran valía para cotejar los elementos fundamentales del diálogo de Nietzsche con Kant. El prólogo de Julio Quesada en la versión castellana añade unos elementos importantes al debate. Además su tesis doctoral dirigida y posteriormente prologada por Navarro Cordón también es una importante referencia. Véase: QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo*. Ontología, estética y política en Friedrich Nietzsche. Barcelona, Anthropos, 1988. También el libro de Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* en su primera parte desarrolla el argumento de que el punto de referencia crítico para Nietzsche proviene fundamentalmente de Kant. Aún sobre la relación Nietzsche y Kant se podría indicar las magistrales contribuciones de Granier y Deleuze

⁴³⁸ AC, 10.

⁴³⁹ Granier, J. Nietzsche, p. 40-41.

⁴⁴⁰ CIN, I. Publicada en 1873.

⁴⁴¹ Strauss, D. F. (1808-1874) estuvo influenciado por un romanticismo religioso y también por las contribuciones de las pesquisas de Scheleimacher y Hegel. Strauss empieza a ser reconocido cuando escribe “*La vida de Jesús*”, en 1835, obra que presenta la vida de Jesús como mitología. En EH, “Por qué soy tan sabio”, 7 comenta Nietzsche: “No ataco jamás a personas, – me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual se puede hacer visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible. Así es como ataqué a David Strauss, o , más exactamente, el *éxito*, en la «cultura» alemana, de un libro de debilidad senil – a esta cultura la sorprendí en flagrante delito...”. Además se podría añadir el aforismo 157 de *Opiniones y sentencias varias* que determina lo que es una crítica agudísima: “A un hombre, a un libro, se los critica del modo más agudo cuando se traza su ideal”.

⁴⁴² Strauss, David-Federico. *La antigua y la nueva fe*. Valencia, F. Sempere y Compañía Editores, (ed. alemana de 1872). Trad. castellana de Ramón Ibáñez (sin fecha).

⁴⁴³ Aún que el tono sea bastante crítico se debe atender para los puntos comunes entre Nietzsche y Strauss desde la obra “*La antigua y la nueva fe*”. Tales referencias se pueden atestiguar a lo largo de la obra del filósofo. En común tienen entre sí la concepción del cristianismo; la afirmación del primitivo estado de luchas en el campo de formación de la moralidad; la negación del concepto de providencia divina, de finalidad del mundo y de inmortalidad del alma; la importante concepción acerca del origen de los dioses y de las religiones a partir del temor; juicios acerca del monoteísmo y la distinción entre Jesús y los cristianos (Iglesia). Sin embargo, como se va desarrollar, la crítica se dirige a la ceguera de Strauss en ver que la negación de la fe en Dios ha dejado abierto el espacio para que otras realidades se hiciesen divinas. El inocente lenguaje de Strauss ha confirmado esta tendencia: la antigua fe siendo sustituida por la nueva fe. El positivismo de Strauss imita la misma manera de organizar el mundo según la vieja fe. No se trata, por tanto, de descubrir o distinguir los elementos racionales o irracionales de una religión, sino identificar los motivos que conducen a la voluntad de religión.

⁴⁴⁴ Cf. CIN, II, 10.

⁴⁴⁵ En el mismo período Nietzsche escribió el opúsculo “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”. De este modo, las cuestiones suscitadas en este texto tienen el mismo matiz que el de la primera *Intempestiva*.

⁴⁴⁶ GM, III, 24.

⁴⁴⁷ Y a continuación indica la lectura de dos textos claves para la comprensión de la cuestión: el aforismo 344 de *La Gaya ciencia* (o todo su libro V de esta obra al cuál ya hemos mencionado en el capítulo anterior) y al prólogo de *Aurora*. Véase también GM, III, 27.

⁴⁴⁸ Z, “De la redención”.

⁴⁴⁹ Z, “En las islas afortunadas”.

⁴⁵⁰ MABM, Prólogo: “El cristianismo es el platonismo para el «pueblo»”.

⁴⁵¹ Cf. MABM, 21: “En la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*.”

⁴⁵² CI, “El problema de Sócrates”, 2.

⁴⁵³ MABM, Prólogo.

⁴⁵⁴ Cf. A, Prólogo, 3.

⁴⁵⁵ Cf. CI, “La «razón» en la filosofía”, 1 y 4.

⁴⁵⁶ AC, 15.

⁴⁵⁷ AC, 10.

⁴⁵⁸ CI, “Los cuatro grandes errores”, 1 y 2.

⁴⁵⁹ Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. II. “El nihilismo europeo”, p. 80: “El nihilismo no es la causa de esta decadencia sino su *lógica interna*: esa legalidad del acontecer que lleva más allá de la mera decadencia y por lo tanto señala ya más allá de ella. Por eso, la comprensión de la esencia del nihilismo no consiste en el conocimiento de los fenómenos que pueden presentarse historiográficamente como nihilistas sino que consiste en comprender los pasos, los grados y estadios intermedios, desde la incipiente desvalorización hasta la necesaria transvaloración”. En el capítulo “La Metafísica de Nietzsche”, p. 226, afirma Heidegger: “Nietzsche rechaza la opinión de que el nihilismo sea la causa de la decadencia señalando que, al ser la «lógica» de la decadencia, impulsa precisamente más allá de ella. La causa del nihilismo es, en cambio, la moral, en el sentido de la instauración de ideales supranaturales de lo verdadero, lo bueno y lo bello que tienen validez «en sí». La posición de los valores supremos pone al mismo tiempo la posibilidad de su desvalorización, que comienza ya con el hecho de que se muestren como inalcanzables. De ese modo, la vida aparece como inepta y como lo menos apropiada para realizar esos valores.”

⁴⁶⁰ GM, III, 20.

⁴⁶¹ GM, III, 16.

⁴⁶² Acorde a GM, I, 6 sigue el texto: “con esto queda casi definido *lo malo (das Schlechte)*”.

⁴⁶³ CI, “Los cuatro grandes errores”, 3. Sobre “La crítica del concepto de «Yo»” véase el capítulo 5 del libro de Vermaal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*.

⁴⁶⁴ Ya hemos estudiado en el capítulo sobre la conciencia que en ella no hay nada de original, sino que es una realidad igualmente creada y, por ello, condicionada a una posición secundaria. Pero no es demasiado recordar que esta creencia en la conciencia como «motivo» para la acción guarda el viejo prejuicio de que somos libres cuando ejecutamos una acción y somos, entonces, responsables por lo que hacemos. En la sección primera ya hacíamos referencia a ello cuando en el aforismo 355 de *La gaya ciencia* se cuestionaba el significado del «oír a la voz de la conciencia», también de los muchos sujetos que hablan en esta voz además de los variados motivos de esta postura.

⁴⁶⁵ HDH, Prefacio, 7: “Puesto que es del problema de la jerarquía del que nosotros espíritus libres podemos decir que es nuestro problema, sólo ahora, en el mediodía de nuestra vida, comprendemos qué preparativos, rodeos, pruebas, tentativas, disfraces había menester el problema antes de que éste pudiera planteársenos, y cómo primero debíamos experimentar en cuerpo y alma los más múltiples y contradictorios apremios y venturas, como aventureros y circunnavegantes de ese mundo interno que se llama «hombre», como medidores de lo «superior» y «superpuesto» que se llama igualmente «hombre», lanzándonos en todas las direcciones, casi sin miedo, sin desdeñar nada, sin perderse nada, saboreándolo todo, depurándolo de lo contingente y, por así decir, cribándolo, hasta que finalmente pudiéramos decir nosotros espíritus libres: «¡He aquí un problema nuevo! ¡He aquí una larga escalera en cuyos peldaños nosotros mismos nos hemos sentado y por ellos ascendido, que nosotros mismos hemos sido alguna vez! ¡He aquí algo más elevado, algo más profundo, algo por debajo de nosotros, un orden de inmensas dimensiones, un jerarquía que vemos he aquí nuestro problema!».

⁴⁶⁶ Este mismo tema está desarrollado en CI, “La «razón» en la filosofía”: “Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo —así es como crea el concepto «cosa»... El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticamente en todas partes como causa; del concepto «yo» es del que se sigue, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que produce efectos,—de que la voluntad es una facultad... Hoy sabemos que no es más que una palabra...”.

⁴⁶⁷ MABM, 22.

⁴⁶⁸ Sobre Sócrates, el padre de la lógica, en quien, según Nietzsche, el instinto se convierte en crítico y la conciencia en un creador, el Sócrates modelo de esta metafísica que precisa corregir el mundo para decírsela consultar especialmente a la conferencia de febrero de 1870 intitulada *Sócrates y la tragedia* y, por supuesto, a la obra *El nacimiento de la tragedia*. Además el ya citado apartado de *Crepúsculo de los ídolos* dedicado a “El problema de Sócrates”. Sobre el que acabamos de referirnos véase NT, 13: “La frase más aguda a favor de aquel nuevo e inaudito aprecio del

saber y de la inteligencia la pronunció Sócrates cuando encontró que él era el único en confesarse que no sabía nada; mientras que, en su deambular crítico por Atenas, por todas partes topaba, al hablar con los más grandes hombres de Estado, oradores, poetas y artistas, con la presunción del saber. Con estupor advertía que todas aquellas celebridades no tenían una idea correcta y segura ni siquiera de su profesión, y que la ejercían únicamente por instinto. «Únicamente por instinto»: con esta expresión tocamos el corazón y el punto central de la tendencia socrática. Con ella el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente; cualquiera que sea el sitio a que dirija sus miradas inquisidoras, lo que ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión, y de esa falta infiere que lo existente es íntimamente absurdo y repudiable. Partiendo de ese único punto Sócrates creyó tener que corregir la existencia: él, sólo él, penetra con gesto de desacato y de superioridad, como precursor de una cultura, un arte y una moral de especie completamente distinta, en un mundo tal que el agarrar con respeto las puntas del mismo consideraríamoslo nosotros como la máxima fortuna.”

⁴⁶⁹ HDH, II, “El viajero y su sombra”, 17: “Quien del pasaje de un autor «da una explicación más profunda» que lo que éste encerraba, no ha explicado, sino *oscurecido*, al autor. Esta es la situación de nuestros metafísicos con respecto al texto de la naturaleza; peor aún. Pues para aportar sus profundas explicaciones, a menudo arreglan primero el texto; es decir, lo *corrompen*.”

⁴⁷⁰ Cf. CI, “La «razón» en la filosofía”, 6.

⁴⁷¹ GC, 109.

⁴⁷² CI, “La «razón» en la filosofía”, 5.

⁴⁷³ CI, “Los cuatro grandes errores”, 3.

⁴⁷⁴ MABM, 16.

⁴⁷⁵ Cf. CI, “La «razón» en la filosofía”, 5.

⁴⁷⁶ MABM, 17.

⁴⁷⁷ CI, “Los cuatro grandes errores”, 4-6: “5. Aclaración psicológica de esto. – El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona, además, un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación, – el primer instinto acude a eliminar esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna. Como en el fondo se trata tan sólo de un querer-desembarazarse de representaciones opresivas, no se es precisamente riguroso con los medios de conseguirlo: la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la «tiene por verdadera». Prueba del placer («de la fuerza») como criterio de verdad. – Así, pues, el instinto causal está condicionado y es excitado por el sentimiento de miedo. El «¿por qué?» debe dar, si es posible, no tanto la causa por ella misma cuanto, más bien, una especie de causa – una causa tranquilizante, liberadora, aliviadora. El que quede establecido como causa algo ya conocido, vivido, inscrito en el recuerdo, es la primera consecuencia de esa necesidad. Lo nuevo, lo no vivido, lo extraño queda excluido como causa. – Se busca, por tanto, como causa, no sólo una especie de aclaraciones, sino una especie escogida y privilegiada de aclaraciones, aquéllas con las que de manera más rápida, más frecuente, queda eliminado el sentimiento de lo extraño, nuevo, no vivido, – las aclaraciones más habituales. – Consecuencia: una especie de posición de causas prepondera cada vez más, se concentra en un sistema y sobresale por fin como dominante, es decir, sencillamente excluyente de otras causas y aclaraciones. – El banquero piensa en seguida en el «negocio», el cristiano, en el «pecado», la muchacha, en su amor. 6. El ámbito entero de la moral y la religión cae bajo este

concepto de las causas imaginarias. – «Aclaración» de los sentimientos generales desagradables. Están condicionados por seres que nos son hostiles (espíritus malvados: el caso más famoso – la errónea intelección de las histéricas como brujas). Están condicionados por acciones que no pueden ser dadas por buenas (el sentimiento del «pecado», de la «pecaminosidad», imputado a un malestar fisiológico – la gente encuentra siempre razones de estar descontenta de sí misma). Están condicionados como castigos, como expiación de algo que no deberíamos haber hecho, que no deberíamos haber sido (generalizado de forma impudente por Schopenhauer en una tesis en la que la moral aparece como lo que es, como una auténtica envenenadora y calumniadora de la vida: «todo gran dolor, sea corporal, sea espiritual, enuncia lo que merecemos; pues no nos podría sobrevenir si no lo mereciésemos». *El mundo como voluntad y representación*, 2, 666)*. Están condicionados como consecuencias de acciones irreflexivas, que han salido mal (– los afectos, los sentidos, puestos como causa, como «culpables»; malestares fisiológicos interpretados, con ayuda de otros malestares, como «merecidos»). – «Aclaración» de los sentimientos generales agradables. Están condicionados por la confianza en Dios. Están condicionados por la consciencia de acciones buenas (la denominada «buena conciencia», un estado fisiológico que a veces es tan semejante a una digestión feliz que se confunde con ella). Están condicionados por el resultado feliz, de empresas (– falacia ingenua: el resultado feliz de una empresa no le produce en modo alguno sentimientos generales agradables a un hipocondríaco o a un Pascal). Están condicionados por la fe, la caridad, la esperanza – las virtudes cristianas. – En verdad, todas estas presuntas aclaraciones son estados derivados y, por así decirlo, traducciones de sentimientos de placer o de displacer a un dialecto falso: se está en estado de esperar porque el sentimiento fisiológico básico vuelve a ser fuerte y rico; se confía en Dios porque el sentimiento de plenitud y de fuerza le proporciona a uno calma. La moral y la religión caen en su integridad bajo la psicología del error: en cada caso particular son confundidos la causa y el efecto; o la verdad es confundida con el efecto de lo creído como verdadero; o un estado de consciencia es confundido con la causalidad de ese estado.” (*) La citación de Schopenhauer se encuentra en el libro IV, capítulo 46: “De la nulidad y el sufrimiento de la vida”, informa el traductor A. Sánchez Pascual.

⁴⁷⁸ HDH, I, 13.

⁴⁷⁹ Véase GM, I, 15.

⁴⁸⁰ Cf. CI, “Los cuatro grandes errores”, 6.

⁴⁸¹ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Complementos. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid, Trotta, 2003, p. 635. Sin embargo aquí se utilizó la traducción de Andrés Sánchez Pascual que se presenta en el interior del texto de *Crepúsculo de los ídolos* que nos sirve de hilo conductor de esta reflexión.

⁴⁸² Cf. GM, I, 15.

⁴⁸³ Cf. GM, II, 7.

⁴⁸⁴ Culpa y libertad. Aquí se podrá profundizar lo esencial de este estudio. El descubrimiento de esta relación fundamental para nuestra investigación tiene una profunda e íntima relación con el texto de Navarro Cordón: “Nietzsche: de la libertad del mundo” y con la asistencia a su ya citado curso de doctorado sobre “Tiempo y libertad en el Zaratustra de Nietzsche”. Quizá este trabajo revele en su misma escritura el camino anterior y posterior a este feliz encuentro. Con todo, son pasos todavía tímidos los que vamos aquí ensayando. Estamos todavía en el principio del camino, pero siempre hay un comienzo. Los horizontes se pueden

mirar, pero largo es el camino a seguir. Sin embargo, siempre parecerán distantes. No quiero negarme a dejar constancia de que hay mucho por caminar y leer y reflexionar de modo que sea posible disfrutar de la mirada de estos nuevos y bellos horizontes que se nos ha proporcionado este gran maestro.

⁴⁸⁵ Sobre el tema de la voluntad libre y de la libertad inteligible véase, en Kant: KrV, A 533 – A 558 / B 561 – B 586; KpV, A 3 – A 28 / Ak, V, 3 – Ak, V, 14 y A 169 – A 179 / Ak, V, 94 – Ak, V, 100; GMS, A 97 – A 101 / Ak, IV, 446 – Ak, IV, 448. Sobre este tema véase en Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Introducción, traducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid, Siglo XXI, 2ª. ed, 2002. Esta edición reúne a los dos escritos concursantes sobre “La libertad de la voluntad” de 1839 y “Sobre el fundamento de la moral de 1840. En este último especialmente o § 10. También y fundamentalmente de Schopenhauer véase *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Barcelona, FCE, 2003. Sobre el tema destacamos en esta obra el § 55 de la parte IV^a. del libro I^o. Sin embargo es una referencia imprescindible el artículo de Navarro Cordón, Kant: Sendas de la Libertad, en el que el autor dialoga con el filósofo alemán y desde su obra, sobre la centralidad del concepto de libertad en sus distintos aspectos. Tomando en consideración el desafío de pensar este «incomprensible», «impenetrable», «insondable» «concepto fundamental», Navarro Cordón analiza la libertad en su sentido trascendental y práctico, la libertad jurídica y como autocracia, la libertad del albedrío y la libertad psicológica. El texto da que pensar y nos deja con la pregunta de si los postulados de Schopenhauer y la crítica nietzscheana (desde la influencia de este último) no son demasiado parciales a la hora de comprender el tema de la libertad en Kant. Pero este es un estudio que, en el momento, queda como una posibilidad para el futuro.

⁴⁸⁶ MABM, 19.

⁴⁸⁷ MABM, 19.

⁴⁸⁸ HDH, I, 18.

⁴⁸⁹ HDH, I, 18.

⁴⁹⁰ HDH, I, 18.

⁴⁹¹ MABM, 2.

⁴⁹² Cf. GM, III, 28.

⁴⁹³ HDH, I, 39. Aún sobre la importancia de una investigación sobre la historia de los sentimientos morales, véase HDH, I, 37: “los más grandes filósofos tienen habitualmente su punto de partida en una explicación falsa de determinados actos y sentimientos humanos, cómo, cimentada sobre un análisis erróneo, por ejemplo, de los llamados actos altruistas, se erige una ética falsa, y luego se recurre a su vez con gusto a la religión y a los disparates mitológicos, hasta que finalmente las sombras de estos lúgubre espíritus acaban por proyectarse también sobre la física y toda la concepción del mundo.”

⁴⁹⁴ HDH, I, 39. Cf. 1876, 19[36]: “54. Nadie es responsable de sus actos ni de su ser: juzgar es tanto como ser injusto. Esto vale también cuando el individuo se juzga a sí. La tesis es tan clara como la luz del sol y, sin embargo, aquí todo el mundo prefiere ir por la sombra y la falsedad: perder completamente la vista por temor, es decir, por causa de las supuestas consecuencias.”

⁴⁹⁵ 1876-1877, 20[2].

⁴⁹⁶ Véase GM, III, 13.

⁴⁹⁷ En portugués. Corresponde al echar de menos, añoranza, nostalgia y morriña del castellano.

⁴⁹⁸ HDH, I, 39.

- ⁴⁹⁹ HDH, I, 39. Véase además 1876, 19[39].
- ⁵⁰⁰ 1876-1877, 23[161].
- ⁵⁰¹ Cf. HDH, I, 35-38.
- ⁵⁰² HDH, I, 40.
- ⁵⁰³ HDH, I, 105.
- ⁵⁰⁴ 1876-1877, 23[152].
- ⁵⁰⁵ 1876-1877, 23[41].
- ⁵⁰⁶ 1876-1877, 23[167].
- ⁵⁰⁷ 1879, 42[3].
- ⁵⁰⁸ Véase HDH, II, “El caminante y su sombra”, 11.
- ⁵⁰⁹ HDH, II, “El caminante y su sombra”, 12.
- ⁵¹⁰ CI, “Incursiones de un intempestivo”, 45.
- ⁵¹¹ HDH, I, 99.
- ⁵¹² HDH, I, 102.
- ⁵¹³ Cf. HDH, I, 101.
- ⁵¹⁴ HDH, I, 105.
- ⁵¹⁵ HDH, I, 107.
- ⁵¹⁶ HDH, I, 107.
- ⁵¹⁷ HDH, II, “El caminante y su sombra”, 9.
- ⁵¹⁸ Z, “En las islas afortunadas”.
- ⁵¹⁹ Z, “Antes de la salida del sol”.
- ⁵²⁰ MABM, 211.
- ⁵²¹ Z, “De los grandes acontecimientos”.
- ⁵²² Z, “Del gran anhelo”.
- ⁵²³ Z, “Antes de la salida del sol”.
- ⁵²⁴ Z, “De la redención”.
- ⁵²⁵ MABM, 212.
- ⁵²⁶ 1879, 42[25].
- ⁵²⁷ Cf. GM, II, 18.
- ⁵²⁸ MABM, 212.
- ⁵²⁹ CI, “Incursiones de un intempestivo”, 38.
- ⁵³⁰ CI, “Los cuatro grandes errores”, 8.
- ⁵³¹ 1886, 2[172], (ANT).
- ⁵³² En el capítulo sobre “El eterno retorno como redención de la culpa” vamos a profundizar esta dupla necesidad como la condición de posibilidad de acogida del pensamiento del peso más pesado. Cf.: GC, 341.
- ⁵³³ 1886, 1[54], (ANT).
- ⁵³⁴ Hemos con anterioridad destacado el póstumo de 1879, 42[25] en el que Nietzsche caracteriza al fuerte de voluntad: “1) Ve claramente la meta. 2) Se cree en posesión de la fuerza, de los medios al menos. 3) Se escucha más a sí que a los demás. 4) No se fatiga fácilmente, y en la fatiga sus metas *no se desdibujan*. Es un escalador experto. 5) No se asusta mucho ni a menudo. Es decir: esta clase de libertad de la voluntad que en él se celebra es *determinación* y *fuerza* de voluntad, junto con agilidad y debilidad de la fantasía, tanto como dominio o afán de dominio y autoestima. Se habla de *libertad* porque *habitualmente* ésta está ligada a la fuerza y el dominio”.
- ⁵³⁵ Z, “De la redención”.
- ⁵³⁶ Cf.: “El mundo como voluntad y representación”, ed. cast. II, 20.
- ⁵³⁷ 1888, 14[121], (ANT)].
- ⁵³⁸ 1888, 14[79], (ANT).

⁵³⁹ Cf.: 1886, 1[58].

⁵⁴⁰ Véase también: 1886, 1[30], (ANT): “Nuestro pensar y valorar es solamente un traducir las apetencias que gobiernan escondidamente. Las apetencias se especializan cada vez más: su unidad es la *voluntad de poder* (para tomar la expresión correspondiente al más fuerte de los impulsos, el cual ha dirigido hasta ahora toda evolución orgánica).”

⁵⁴¹ 1887, 11[73], (ANT).

⁵⁴² 1886, 2[148], (ANT).

⁵⁴³ 1886, 2[151], (ANT).

⁵⁴⁴ 1885, 38[8], (ANT).

⁵⁴⁵ 1885, 40[37], (ANT).

⁵⁴⁶ 1887, 11[114], (ANT).

⁵⁴⁷ 1885, 34[208], (ANT).

⁵⁴⁸ 1888, 14[121], (ANT).

⁵⁴⁹ 1888, 14[121], (ANT).

⁵⁵⁰ Cf. 1887, 7[54].

⁵⁵¹ 1888, 14[121], (ANT).

⁵⁵² Véase en el póstumo 1887, 11[74] en el que aparece la idea de la meta no como acrecentamiento de la conciencia, sino como acrecentamiento del poder.

⁵⁵³ 1887, 11[5], (ANT).

⁵⁵⁴ 1887, 7[62], (ANT).

⁵⁵⁵ 1885, 36[31], (ANT).

⁵⁵⁶ 1887, 11[74], (ANT).

⁵⁵⁷ Cf.: 1888, 14[79].

⁵⁵⁸ 1885, 38[12], (ANT).

⁵⁵⁹ Cf.: “Nietzsche: de la libertad del mundo”. Al texto remitimos a todo lo que quiera profundizar a la cuestión del mundo como hilo conductor de la filosofía de Nietzsche.

⁵⁶⁰ 1886, 1[33], (ANT). Véase también el póstumo 1879, 42[25] citado al principio del capítulo.

⁵⁶¹ Z, “De las mil metas y de la «única» meta”.

⁵⁶² 1886, 2[190], (ANT).

⁵⁶³ 1885, 35[60], (ANT).

⁵⁶⁴ Z, “De la superación de sí mismo”.

⁵⁶⁵ 1881, 11[203], (ANT). Este aforismo póstumo, aún que inaugure nuestro capítulo, de por sí revela que el tema en Nietzsche va sufriendo a lo largo de su elaboración el proceso natural de trabajo propio en todo pensador y en todo pensar. El conjunto de ejemplos citados en el aforismo es testigo de ello. Más adelante, vamos a comprobar cómo el filósofo rompe con esta comprensión superficial del problema del retorno. Lo vamos a esclarecer tanto con otros póstumos como con la experiencia del Zaratustra.

⁵⁶⁶ Sabemos que no coinciden los comentaristas acerca de esta interpretación del eterno retorno como nuevo imperativo. Vattimo, por citar un ejemplo, no estaría en acuerdo con nuestra afirmación. Véase, *El sujeto y la máscara*, ed. citada, p.186.

⁵⁶⁷ Cf.: 1886-1887, 7[2].

⁵⁶⁸ GC, 341.

⁵⁶⁹ Véase Z, Prólogo, 3. También el discurso “De las moscas del mercado” en que se puede leer: “Donde acaba la soledad, allí comienza el mercado”.

⁵⁷⁰ A lo largo del capítulo abundarán las referencias al Zaratustra de Nietzsche. Según Heidegger en la 5ª. lección de *Qué significa pensar*, “esta obra de Nietzsche

piensa el único pensamiento de este pensador: el pensamiento del eterno retorno de lo Mismo. Cada pensador piensa solamente un único pensamiento.” La interpretación del Zaratustra está orientada fundamentalmente por la experiencia y ejercicio de lectura de esta obra en el seminario dirigido por el Prof. Navarro Cordón: Tiempo y libertad en el Zaratustra de Nietzsche impartido en el curso de invierno-primavera de 2002.

⁵⁷¹ Z, “De las moscas del mercado”.

⁵⁷² Z, “Del camino del creador”.

⁵⁷³ Véase, Z, “Del camino del creador”.

⁵⁷⁴ Z, “Del hombre superior”.

⁵⁷⁵ Z. “La otra canción del baile”.

⁵⁷⁶ Véase también: Z, “Del leer y el escribir”.

⁵⁷⁷ Véase Z, “Los siete sellos” y “La canción del noctámbulo”.

⁵⁷⁸ Sobre el tema nos reportamos al estudio del tema en los trabajos del profesor Manuel Barrios Casares: *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990 y

Voluntad de lo trágico, Er, Sevilla, 1993

⁵⁷⁹ Z, “De la visión y el enigma”, 1.

⁵⁸⁰ Z, “De la virtud empequeñecedora”.

⁵⁸¹ En el Prólogo de Zaratustra, 4, encontramos a los que son queridos por el maestro del eterno retorno. “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.

Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla.

Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre.

Yo amo a quien vive para conocer y quiere conocer para que alguna vez el superhombre viva. Y quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo.

Yo amo a quien no reserva para sí ni una gota de espíritu, sino que quiere ser íntegramente el espíritu de su virtud: avanza así en forma de espíritu sobre el puente.

Yo amo a quien de su virtud hace su inclinación y su fatalidad: quiere así, por amor a su virtud, seguir viviendo y no seguir viviendo.

Yo amo a quien no quiere tener demasiadas virtudes. Una virtud es más virtud que dos, porque es un nudo más fuerte del que se cuelga la fatalidad.

Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.

Yo amo a quien se avergüenza cuando el dado, al caer, le da suerte, y entonces se pregunta: ¿acaso soy yo un jugador que hace trampas? – pues quiere perecer.

Yo amo a quien delante de sus acciones arroja palabras de oro, y cumple más de lo que promete: pues quiere su ocaso.

Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente.

Yo amo a quien castiga a su dios porque ama a su dios: pues tiene que perecer por la cólera de su dios.

Yo amo a aquel cuya alma es profunda incluso cuando se le hiere, y que puede perecer a causa de una pequeña vivencia: pasa así de buen grado por el puente.

Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso.

Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: su cabeza no es así más que las entrañas de su corazón, pero su corazón lo empuja al ocaso.

Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores.”

⁵⁸² Véase en el título de la obra: “Así habló Zaratustra – un libro para todos y para nadie”. Heidegger comenta esta característica de la obra en el artículo “*Quién es el Zaratustra de Nietzsche*”, publicado en Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 91-112 con la traducción de Eustaquio Barjau. Comenta Heidegger: “«Para todos», es decir, no para todo el mundo en el sentido de para cualquiera. Sino, quiere decir: *«para todo hombre en tanto que hombre, para cada uno, siempre y en la medida en que en su esencia deviene para sí mismo digno de ser pensado»*. (...) y «para nadie», quiere decir: *«para nadie de los curiosos que afluyen en masa de todas partes, que lo único que hacen es emborracharse con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro y que, a ciegas, van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el pensar que está aquí buscando su palabra»*.”

⁵⁸³ Véase Z, “Del leer y el escribir”: El espíritu de la pesadez es lo que “hace caer a todas las cosas”.

⁵⁸⁴ El camino, el crepúsculo de más de un sol, la dirección dupla ya son señales del contrapunto de Nietzsche con relación a la metafísica de Platón. En la misma dirección se encuentra el discurso intitulado “Del árbol de la montaña” en el que el elevarse hacia la altura tiene el mismo contrapunto con el profundizar las raíces hacia abajo, hacia la tierra. Éste es el nuevo componente de la enseñanza de Zaratustra: El camino hacia lo alto es el camino hacia el noble, no necesariamente hacia lo bueno. Y además, el camino hacia lo alto no excluye, sino, al contrario de los platonismos habidos hasta ahora, que es el camino hacia lo más profundo. Estos dos caminos van a encontrarse en el *portal del instante* – lo que tendremos ocasión de comentar más adelante.

⁵⁸⁵ Z, “Del espíritu de la pesadez”.

⁵⁸⁶ Z, “Prólogo”, 4.

⁵⁸⁷ Platón, *La república*, 514 a – 518 b. Ed. castellana de José Manuel Pablón y Manuel Fernández-Galliano, Madrid, Alianza, 1990.

⁵⁸⁸ El que en esta primera parte del discurso se elija en primer lugar al otro (¡O tú! ¡O yo!) puede revelar una primera concepción en la elección / decisión hacia la libertad – el momento del león en el camino de las transformaciones del espíritu. En la segunda parte del texto, Zaratustra invierte al orden poniendo al *Yo* delante del tú (¡O yo! ¡O tú!) a lo que comprendemos como la decisión última y fundamental hacia lo libre.

⁵⁸⁹ Z, “De la guerra y el pueblo guerrero”.

⁵⁹⁰ Cf. Z, “La canción del noctámbulo”.

⁵⁹¹ Z, “De la guerra y el pueblo guerrero”.

⁵⁹² 1881, 11[211], (ANT).

⁵⁹³ Z, “De la virtud que hace regalos”, 1.

⁵⁹⁴ Cf.: 1881, 11[157].

⁵⁹⁵ Cf.: 1882-1883, 7[21].

⁵⁹⁶ Cf.: 1887, 11[74].

⁵⁹⁷ 1887, 11[72], (ANT).

⁵⁹⁸ 1887, 9[91], (ANT).

⁵⁹⁹ Véase: 1886-1887, 6[11].

⁶⁰⁰ 1881, 11[143], (ANT).

⁶⁰¹ Z, “De la redención”.

⁶⁰² Se lo agradecemos al Prof. Eloy Rodríguez Navarro el habernos indicado la referencia a la obra de Ofelia Schutte que en la nota número 13 del segundo capítulo de su libro sobre Nietzsche intitulado *Más allá del nihilismo – Nietzsche sin máscaras*, traducido por el mismo profesor Rodríguez Navarro y publicado por la Editorial Laberinto en 2000, recorre el camino bibliográfico de Nietzsche a la hora de elaborar al pensamiento del eterno retorno. Reproducimos aquí la totalidad de referida nota explicativa. “Nietzsche parece que conocía la obra de dos investigadores principales sobre el principio de conservación de la energía, Friedrich Mohr y J. Robert Mayer. Según Karl Schlechta, en su obra *Nietzsche Chronik* (Munich 1975, Carl Hanser), uno de los libros que Nietzsche sacó de la biblioteca de Basilea en 1873 fue *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik und Chemie*, de Mohr (Braunschweig 1869). Varios años más tarde (y aproximadamente cuatro meses antes de la aclamada visión de Nietzsche del eterno retorno en el lago Silvaplana, Nietzsche leyó la obra de otro defensor de la conservación de la energía, Julius Robert von Mayer. La nueva edición crítica de las cartas de Nietzsche, recopiladas por G. Colli y M. Montinari, demuestra que Peter Gast (Heinrich Köselitz) estimaba mucho a Mayer y le envió a Nietzsche una copia del libro de éste en abril de 1881 (*Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* [KGW], III², 148 y 158). El ensayo celebrado por Gast, «Dynamik des Himmels», es uno de los varios contenidos en *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften*, de Mayer (Stuttgart 1867, J. G. Cotta). En este libro, Mayer defiende el principio de conservación de la energía y la convertibilidad del calor y la luz en energía. También Mayer relaciona sus opiniones científicas con la visión de una armonía metafísica y cósmica. La respuesta inicial de Nietzsche a la obra de Mayer fue entusiasta y se basaba en la visión de Mayer de la totalidad de la vida y de la energía como una gran armonía cósmica (KGB, III¹, 84). Pero un año más tarde, en otra carta a Gast, de marzo de 1882, Nietzsche criticó abiertamente algunas de las tesis defendidas por Mayer (KGB, III¹, 183-84). Voy a detenerme brevemente en los desacuerdos de Nietzsche con Mayer.

No sabemos hasta qué extremo, si es que se dio, Nietzsche estuvo influido por Mohr, cuya obra despertó su atención en 1873. Pero las ideas de Nietzsche tienen algunas afinidades con las de un colaborador de Mohr, Ludwig Büchner. Büchner, defensor del materialismo científico, era conocido, entre otras cosas, por popularizar la investigación de Mohr sobre la conservación de la energía en un libro de 1875, titulado «Die Unsterblichkeit der Kraft» (véase Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* [Dordrecht 1977, D. Reidel]). Aunque no existe, que yo sepa, ningún dato de que Nietzsche hubiera leído a Büchner, pienso que es revelador citar la reseña de Gregory sobre el libro de Büchner de 1875, para indicar las similitudes entre la popularización de Büchner de la ley de la conservación de la energía y las ideas de Nietzsche sobre la voluntad de poder y el eterno retorno.

«[Según Büchner], la naturaleza no ha conocido nunca una parada...; ha sido más bien un ciclo interminable de movimiento que correspondería a diversos tipos de fuerza. Estas fuerzas no podrían ser creadas o destruidas, sino que serían

interconvertibles entre sí, de tal manera que su suma es una constante, y la fuerza misma es inmortal... Una fuerza se podría transformar en otra forma, pero la cantidad total de fuerza en el mundo permanecería igual en cantidad» (Gregory, p. 160). Los lectores familiarizados con la visión dionisiaca de Nietzsche de la voluntad de poder recordarán sus palabras: «Este mundo: un monstruo de energía, sin principio, sin fin; una magnitud estable, férrea, de fuerza que no se hace más grande o más pequeña, que no se desgasta, sino que sólo se transforma...» (WM, & 1067, p. 550 [1885]).

Büchner ofreció una explicación de la segunda ley de la termodinámica de una manera que presenta también similitudes con la idea de Nietzsche del eterno retorno. En *Licht und Leben* (Leipzig 1882), Büchner expresó la ley de la entropía creciente cuando dice que sólo partes del universo morirán, pero que otras partes seguirán viviendo. Después de reconsiderar varias hipótesis cosmológicas sobre la muerte y el renacimiento del sistema solar, Büchner concluía que nuestro mundo «debe celebrar ... y celebrará su resurrección algún día» (Gregory, p. 163). La popularización de Büchner de la primera y segunda ley de la termodinámica encaja con la explicación incompleta de Nietzsche de lo que significaría el eterno retorno desde un punto de vista lógico. Las ideas sobre la conservación de la energía y la muerte y el renacimiento del universo estaban muy en el ambiente en la época de Nietzsche. El elemento que Nietzsche añadió fue la idea de que todas las posibles configuraciones de los estados de la energía que se dieron una vez se reproducirán eternamente. El componente ético de la idea (la afirmación total de la vida a pesar de todo el sufrimiento) tuvo también precedentes en el siglo XIX. Schopenhauer se acercó a la articulación de la idea más profunda de Zaratustra en *Welt als Wille und Vorstellung* (& 54). Esta obra la descubrió y leyó Nietzsche con entusiasmo en 1865.

Después de haber indicado las similitudes entre algunos de los análisis científicos de la conservación de la energía y la teoría de Nietzsche del retorno, yo señalaría también algunas diferencias. Aunque Nietzsche aceptó el concepto de energía, no aceptó el concepto de materia. En marzo de 1882, Nietzsche escribió a Peter Gast diciéndole que Mayer (*Mechanik der Wärme*) no ha caído en la cuenta de que la materia (*Stoffe*) es un gran prejuicio (KGB, III³, pp. 183-84). Estos científicos pueden haber tenido datos interesantes; pero, según Nietzsche, están todavía metafísicamente equivocados. Parece que Nietzsche aceptó la idea de la conservación de la energía, pero no identificó a la energía metafísicamente ni con la materia ni con el espíritu. Probablemente dio por sentado que, si elegía una cualquiera de estas dos categorías, quedaba cogido en alguna forma latente, si no explícita, de dualismo.”

⁶⁰³ Para una visión más amplia sobre los conceptos bueno y malo en sentido aristocrático y plebeyo consultar a la primera sección de este estudio cuando analizamos el tema desde *La genealogía de la moral*.

⁶⁰⁴ Z, “De la redención”.

⁶⁰⁵ 1881, 11[159], (ANT).

⁶⁰⁶ 1881, 11[160], (ANT).

⁶⁰⁷ La mirada aristocrática a lo malo como inferior fue desarrollada en *La genealogía de la moral* y se encuentra reflejada la primera sección de este estudio.

⁶⁰⁸ 1881, 11[163], (ANT) “El delirio político que me hace sonreír como en viejos tiempos el frenesí religioso a sus contemporáneos, es ante todo *mundanización*, creencia en el *mundo*, quitarse-de-en-mente, «más allá» y «transmundo». Su meta es el bienestar del individuo **fugaz**: razón por la cual el socialismo es su fruto, i.e. los **individuos fugaces** quieren conquistar su dicha mediante socialización: no tienen

motivo alguno para *esperar* como los hombres con almas eternas y devenir eterno y futuro devenir-mejor. Mi doctrina reza: la tarea es vivir de tal manera que tenga que *desear* vivir de nuevo – ¡en *cualquier caso* lo harás! A quien el empeño le aporte el sentimiento máximo, ¡qué se empeñe!; a quien el reposo le aporte el sentimiento máximo, ¡que repose!; a quien la subordinación, el secundar, la obediencia le aporten el sentimiento máximo, ¡que obedezca! ¡Sólo que se *vuelva consciente* de **lo** que le aporta el sentimiento máximo y no retroceda ante *ningún medio*! ¡La *eternidad* está en juego!” También en 1881, 11[172], (ANT): “¿Cómo damos peso a la vida interior sin volverla perversa y fanática contra los que piensan distinto? La fe religiosa decrece y el hombre aprende a comprenderse como fugaz y como inesencial, de esta forma se vuelve finalmente débil: no se ejercita tanto en el empeño y el aguante, quiere el goce presente, se hace las cosas fáciles y ligeras – y emplea quizá mucho ingenio en ello”.

⁶⁰⁹ Z, “Del leer y el escribir”.

⁶¹⁰ Por hacer referencia tan sólo a algunos textos, en especial a los del Zarathustra, podríamos señalar a los discursos: “Del árbol de la montaña”, “Del nuevo ídolo”, “De las moscas del mercado”, “El retorno a casa”, “De las tablas viejas y nuevas” y “Del hombre superior”. Habría que recorrer una inmensa variedad de textos a lo largo de la obra de Nietzsche si el objetivo fuera desarrollar este importante aspecto. No hay duda de que se lo merece la pena, lo que esperamos profundizar en el futuro.

⁶¹¹ GC, 285.

⁶¹² 1881, 11[161], (ANT). Véase, Z, “De los trasmundanos”.

⁶¹³ 1881, 11[141], (ANT).

⁶¹⁴ Z, “El convaleciente”.

⁶¹⁵ Z, “De tablas viejas y nuevas”. Véase también: “Del país de la cultura”, “De la bienaventuranza no querida”, “Del hombre superior”, “El signo”.

⁶¹⁶ Cf. Z, “El niño del espejo”.

⁶¹⁷ Z, “De la visión y el enigma”, 2.

⁶¹⁸ Véase de nuevo el aforismo GC, 285 citado más arriba.

⁶¹⁹ Véase en Z, “El convaleciente”: “Yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí.”

⁶²⁰ Véase Z, “De las cátedras de la virtud”.

⁶²¹ Cf. GM, III, 28.

⁶²² Cf. Z, “De tablas viejas y nuevas”, 2.

⁶²³ Z, “Del gran anhelo”.

⁶²⁴ Cf. Génesis, 1 y 2.

⁶²⁵ Z, “De la picadura de la víbora”.

⁶²⁶ Z, “De la virtud empequeñecedora”: “Zarathustra es ateo”.

⁶²⁷ Cf., Z, “De las tablas viejas y nuevas”.

⁶²⁸ Véase en el discurso de Zarathustra, el intitulado “Del gran anhelo” al variado abanico de posibilidades de significación de la liberación de todo lo estrangulador, además del ya citado pecado.

⁶²⁹ Z, “El niño del espejo”.

⁶³⁰ Z, “Del leer y el escribir”. Hemos cambiado la traducción siguiendo la orientación del profesor Navarro Cordón en su seminario sobre el Zarathustra: “ahora un dios baila por medio de mí” – jetzt tanzt ein Gott durch mich = ahora un dios baila a través mío / atravesándome.

⁶³¹ 1881, 11[148], (ANT).

⁶³² 1881, 11[213], (ANT). Nietzsche desconoce las leyes motrices internas del ser orgánico Véase: 1884, 26[81], (ANT). “Hasta ahora no tenemos *la menor idea* de las

leyes motrices internas del ser orgánico. La «figura» es un fenómeno óptico: haciendo abstracción de los ojos, un sinsentido.” De nuestra parte no es que quedaría pendiente una investigación más profundizada sobre el tema de la investigación de tales leyes junto al desarrollo científico contemporáneo, sino que siguiendo a Nietzsche no hay la posibilidad de que tales leyes existan.

⁶³³ 1881, 11[157]. Siguiendo la traducción de Chover *Kraftmenge* aparece como “magnitud de energía”. Véase en la *Antología* organizada por J. B. Llinares Chover y G. A. Meléndez Acuña.

⁶³⁴ 1882-1883, 7[21], (ANT): “Se *alcanza* algo necesariamente: ¡pero un *saber* de ello es imposible, así pues también un *saber previo*! Es aspecto más importante: *alcanzar la inocencia del devenir excluyendo los fines*. Necesidad, causalidad, ¡nada más! ¡Y tildar de mendaz a todo aquello que habla de «fines» y donde siempre hay sólo un *resultado necesario*! La historia jamás puede demostrar «los fines»: pues lo único que está claro es lo que han *querido* pueblos e individuos, siempre algo esencialmente distinto a lo que se *alcanzó*. En pocas palabras, *todo lo alcanzado* e, con respecto a lo *querido*, absolutamente *incongruente* (por ejemplo, masticar como «intención» y «acción»). La historia de las «intenciones» es cosa bien distinta que la historia de los «hechos» en la moral. Es el *prejuicio más común*, el que de la acción *no ve más que lo que ella coincide con el fin intencionado*. Es *esta fijación por los fines* una señal del nivel *bajísimo* del intelecto – ¡Todo lo esencial, *la acción misma y el resultado se pasan por alto!*”

⁶³⁵ Cf.: 1885, 36[15].

⁶³⁶ Quizá sería oportuno en este momento establecer un diálogo con Hegel. Sin embargo, no es este nuestro objetivo en este momento en lo que nos condiciona el tema y límite de esta investigación. Queda abierta la posibilidad de, en el futuro, retomaremos este hilo del debate de Nietzsche con Hegel.

⁶³⁷ Cf.: 1887, 11[72].

⁶³⁸ 1887, 11[72], (ANT).

⁶³⁹ 1881, 11[158], (ANT): “¡Cuidémonos de enseñar esta doctrina como una religión repentina! Ella debe permear lentamente, generaciones enteras han de trabajar en ella y en ella hacerse fértiles, – para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad del porvenir. ¡Qué son el par de siglos en los que el cristianismo se ha mantenido! ¡Para el pensamiento más poderoso se requieren muchos siglos – por *mucho, mucho* tiempo ha de ser pequeño e impotente!”

⁶⁴⁰ 1881, 11[202], (ANT).

⁶⁴¹ Sobre el tiempo en la filosofía de Nietzsche nos remitimos a la obra de Juan Luis Verma, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Reconstruyendo el tema a lo largo de la obra del filósofo, destacaríamos, para lo que se investiga en este estudio, a la segunda parte de la obra en especial a los tres últimos capítulos.

⁶⁴² MABM, 56.

⁶⁴³ Z, “De las tres transformaciones”.

⁶⁴⁴ 1881, 11[339], (ANT).

⁶⁴⁵ 1884, 26[283], (ANT).

⁶⁴⁶ 1884, 26[284], (ANT). Hemos modificado la forma original en que el aforismo fuera elaborado por Nietzsche incluyendo una nueva puntuación con el objetivo de adaptar el texto a nuestra redacción sin cambiarle el sentido original.

Bibliografía:

Obras de Friedrich Nietzsche:

1. Edición crítica:

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.

2. Traducciones utilizadas:

a) Edición francesa:

Oeuvres philosophiques complètes de Friedrich Nietzsche; texte et variants établis par G. Colli et M. Montinari. XIV vol. Paris, Gallimard, 1971-1997.

b) Las de A. Sánchez Pascual publicadas por Alianza Editorial:

Consideraciones Intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

El nacimiento de la tragedia. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Así habló Zaratustra. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Más allá del bien y del mal. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

La genealogía de la moral. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Crepúsculo de los ídolos. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

El Anticristo. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Ecce Homo. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

c) Otras ediciones:

Consideraciones Intempestivas, II. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida.* Edición de Germán Cano. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

Consideraciones Intempestivas, III. *Schopenhauer como educador.* Edición de Jacobo Muñoz. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001.

El culto griego a los dioses (Con el apéndice: Cómo se llega a ser filólogo). Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid, Alderabán, 1999.

Consideraciones Intempestivas, IV. Richard Wagner en Bayreuth en *Escritos sobre Wagner*. Edición de Joan B. Llinares Chover. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. I y II, Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.

La Gaya Ciencia. Traducción y notas de Charo Grago y Ger Groot. Madrid, Akal, 2001.

Aurora. Edición de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

El caso Wagner. Un problema para músicos en *Escritos sobre Wagner*. Edición de Joan B. Llinares Chover. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo en *Escritos sobre Wagner*. Edición de Joan B. Llinares Chover. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.

d) Escritos e fragmentos póstumos:

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Traducción de Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña. 2ª. ed., Madrid, Tecnos, 1994.

Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas. Traducción de Carlos Manzano Barcelona, Tusquets, 2000.

Cinco prólogos para cinco libros no escritos. Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Madrid, Arena Libros, 1999.

Fragmentos Póstumos: 1876 hasta invierno de 1877-1878 en *Humano demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. I y II, Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.

Fragmentos póstumos: primavera de 1878 hasta noviembre de 1879 en *Humano demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. I y II, Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.

Antología. Edición de Joan B. Llinares Chover y Germán A. Meléndez Acuña. Barcelona, Ediciones Península, 2003.

Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889). Edición española de Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 2001. Hemos consultado la traducción de los fragmentos posteriores a 1879.

Otras fuentes:

PLATÓN, *La república*. Ed. castellana de José Manuel Pablón y Manuel Fernández-Galliano. Madrid, Alianza, 1990.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Encuentro, 2003

----- *de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. 21ª. ed., Madrid, Alfaguara, 2003.

----- *Crítica de la razón práctica*. Traducido por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca, Sígueme, 1997.

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. 2 vol.. Barcelona, FCE, 2003.

----- *Los dos fundamentos de la ética*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. 2ª. ed., Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2002.

- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen, 1961. Edición castellana: Nietzsche. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, Barcelona, 4ª. ed., 2001.
- *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»", en *Caminos de bosque*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 1995.
- *¿Qué significa pensar?* Traducción de H. Kahnemann. Buenos Aires, Nova, 1978.
- "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?", en *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 1995.

Sobre Nietzsche:

- AA.VV., *Cahiers de Royaumont*. Nietzsche. Paris. Les editions de Minuit, 1967.
- AA.VV., *Concilium*, Petrópolis, Vozes, v. 5, n. 165, 2º. Sem. 1981.
- AA.VV., *Recherches de Science Religieuse*, Parles, n. 56, 1968.
- ANDLER, CH., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. 3 vol., Paris, NRF, 1958.
- ANDREAS-SALOMÉ, L., *Nietzsche*, Traducción de Luis Pasamar. Madrid, Zero, 1980.
- ANSELL-PEARSON, K., *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- ÁVILA CRESPO, R., *Nietzsche y la redención del azar*. Granada, Universidad, 1986.
- *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Crítica, 1999. 318 pp.
- BARRIOS CASARES, M., *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990.
- *Voluntad de lo trágico*, Er, Sevilla, 1993.
- BATAILLE, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Traducción de Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1975.
- BISER, E., *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1974.
- BORGES, J.L., *Historia de la eternidad*. Madrid, Alianza, 1978.
- BLONDEL, E., *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. Paris, PUF, 1986.
- CACCIARI, M., *Desde Nietzsche*. Tiempo, arte, política. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1994.
- CANO, G., *Como un ángel frío*. Nietzsche y el cuidado de la libertad. Valencia, Pre-Textos, 2000
- *Nietzsche y la crítica de la Modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- COLLI, G., *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Isidro Herrera Baquero y Alejandro del Río. Valencia, Pre-Textos, 2000.
- *Después de Nietzsche*. Traducción de C. Artal. Barcelona, Anagrama, 1988.
- CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997.
- CRAGNOLINI, M. B. y KAMINSKY, G. (eds.), *Nietzsche actual e inactual*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1996.

- CRAWFORD, C., *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin, Walter de Gruyter, 1988.
- DANTO, A.C., *Nietzsche as Philosopher*. New York, 1965.
- DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*. Paris, Quadrige PUF, 4^a. ed. 2003. Edición castellana: Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Anagrama, 1971.
- *Nietzsche*. Traducción de Isidro Herrera Baquero y Alejandro del Río Herrmann. Madrid: Arena Libros, 2000.
- DESIATO, M., *Nietzsche, crítico de la modernidad*. Caracas, Monte Ávila, 1998.
- DIET, E., *Nietzsche et les métamorphoses du divin*. Paris, Les Editions de Cerf, 1972.
- DUPUY, R.-J., *Politique de Nietzsche*. Paris, 1969.
- DUVAL, Raymond. La critique nietzschéenne du christianisme. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 56, 1972, p. 404-422.
- ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. New York, Macmillan Publishing Company, 1987.
- FESTUGIÈRE, A.J.; *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona, Ariel, 1986.
- FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*. Traducción de. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Universidad, 1976.
- FOUCAULT, M., "Nietzsche, la genealogía, l'histoire" en AA.VV. Hommage à J. Hyppolite. Paris, 1971, Edición castellana: Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia, Pre-textos, 1988.
- *Marx, Nietzsche, Freud*. Madrid, Anagrama, 1970.
- *Vigilar y Castigar*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid, Siglo XXI, 1978.
- FRANCK, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris, PUF, 1998.
- GRANAVOLO, Ph., *L'individu éternel: l'expérience nietzschéenne de l'éternité*. Paris, Vrin, 1993.
- GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris, 1966.
- *Nietzsche*. Paris, PUF, 1982.
- GRIMM, R.-H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlín-New York, 1977.
- HAAR, M., *Nietzsche et la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.
- *Par-delà le Nihilisme*. Paris, PUF, 1998.
- HABERMAS, J.; "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche" en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1982.
- *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.
- "Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria" en *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.
- HALÉVY, D., *La vida de Federico Nietzsche*. Buenos Aires, Emecé, 1946.
- HÉBER SUFFRIN, P., *Le Zarathoustra de Nietzsche*. Paris, PUF, 1988.
- IZQUIERDO SÁNCHEZ, A., *El concepto de cultura en Nietzsche*. Madrid, Ed. UCM, 1993.
- *El resplandor de la apariencia*. Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1993.
- JANZ, C.P., *Friedrich Nietzsche*. Biographie. 3 vols. München-Wien, Carl Anser Verlag, 1978-79.: Edición castellana: Friedrich Nietzsche. Traducción de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid, Alianza Universidad, 1981-1985.
- JARA, J., *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- JASPERS, K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlín, 1936. Edición castellana: Nietzsche. Introducción a su filosofía. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires, Sudamericana, 1973.

- *Nietzsche y el cristianismo*. Buenos Aires, Deucalión, 1955.
- JIMÉNEZ MORENO, L.; *Nietzsche*. Barcelona, Labor, 1972.
- KAUFMANN, W.; *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, 1950
- KAULBACH, F., *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Colonia-Viena, 1980.
- *Sprachen der ewigen Wiederkehr*. Würzburg, Königshausen, Neuman, 1985.
- KESSIER, M., *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*. Paris, PUF, 1999.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, 1969. Edición castellana: Nietzsche y el círculo vicioso, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- KOFMAN, S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Ed. Galilée, 1983.
- LARUELLE, F., *Nietzsche contre Heidegger: thèses pour une politique nietzschéenne*. Paris, Payot, 1977.
- LEFÈBVRE, H.; Nietzsche. México, FCE., 1940.
- Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres. Tournai, Castermann, 1975. Edición castellana: Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras). México, Siglo XXI, 1980.
- LLINARES, J.B., *Nietzsche, 100 años después*. Valencia, Pre-textos, 2002.
- LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des XIX. Jahrhunderts*. Zürich, Europa Verlag, 1941. Edición castellana: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Berlín, 1935.
- LUKÁCS, G., *Die Zertörung der Vernunft*. Berlín, 1953. Edición castellana: El asalto a la razón. México, FCE., 1959.
- MANN, TH., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Bruguera, 1984.
- MARTÍNEZ, J.J., *La fábula de la caverna. Platón y Nietzsche*. Barcelona, Península, 1991.
- MASSUH, V., *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires, Sudamericana, 1985.
- MAY, K. M., *Nietzsche and the spirit of tragedy*. New York, St. Martin's Press, 1990.
- MINGOT, Ma. Jesús, "Historia y nihilismo. Las tres transformaciones del espíritu" en VV. AA., *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*. Salamanca, 1996.
- MONTINARI, M., *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*. Roma, 1975.
- MOREL, G., *Nietzsche*. 2 vol. Paris, Aubier-Montagne, 1971.
- NAVARRO CORDÓN, J. M., Kant. Sendas de la libertad en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 21. Edición de Javier Echevería, "Del Renacimiento a la Ilustración II". Madrid, Editorial Trotta-CSIC, 2000.
- Nietzsche: de la libertad del mundo en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 23. Edición de José Luis Villacañas Berlaga, "La filosofía del siglo XIX". Madrid, Editorial Trotta-CSIC, 2001.
- NEBREDA, J. J., *Muerte de Dios y Posmodernidad. ¿Las largas sombras del Dios muerto?* Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.
- NEHAMAS, A., *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Harvard University Press, 1985. Edición castellana: Nietzsche: La vida como literatura. Madrid, Turner-FCE, 2002.
- NOLTE, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid, Alianza, 1995.
- OCAÑA, E., *El dionisio moderno y la farmacia utópica*. Barcelona, Anagrama, 1993.
- PUY, F., *El derecho y el Estado en Nietzsche*. Madrid, 1966.
- QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Anthropos, Barcelona, 1988.

- REBOUL, O., *Nietzsche, critique de Kant*. Paris, PUF, 1974. Edición castellana: Nietzsche, crítico de Kant. Barcelona, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- REY, J.M., *L'enjeu des signes*. Lecture de Nietzsche. Paris, Seuil, 1971.
- RÍOS, R., *Ensayo sobre la muerte de Dios*. Buenos Aires, Biblos, 1996.
- RORTY, R., Contingencia, ironía y solidaridad. Traducción de A. Sinnott, revisión técnica de J. Vigil. Barcelona, Paidós, 1991.
- SÁNCHEZ MECA, D., *En torno al superbombre*. Nietzsche y la crisis de la modernidad, Barcelona, Anthropos-Universidad de Murcia, 1989.
- "Perspectivas actuales de interpretación del Übermensch nietzscheano" en ER, Revista de filosofía, Sevilla, nº 14, 1992/I.
- SAVATER, F., *Conocer Nietzsche y su obra*. Barcelona, Dopesa, 1977.
- *Nietzsche*. Barcanova, Barcelona, 1982.
- SCHLECHTA, K., *Der Fall Nietzsche*. Munich, 1959.
- *Nietzsche-Cronik*. Munich, 1975.
- SCHUTE, O., *Más allá del nihilismo. Nietzsche sin máscaras*. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro. Madrid, Ediciones Laberinto, 2000.
- SLOTERDIJK, P., *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Francfort del Meno, 1986. Edición castellana: El pensador en escena: El materialismo de Nietzsche. Valencia, Pre-textos, 2000.
- SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.
- STERN, J. P., *A Study of Nietzsche*. Cambridge, 1979.
- TAURECK, B. H. F., *Nietzsche und der faschismus : eine studie über Nietzsches politische philosophie und ihre folgen*. Hamburg, Junius, 1989
- THIEL, M., *Nietzsche: ein analytischer Aufbau seiner Denkstruktur*. Heildelberg, 1980.
- THIELE, L. P., *Friedrich Nietzsche and the politics of de soul*. Princeton University Press, 1990.
- TRÍAS, E., F. SAVATER et al., *En favor de Nietzsche*. Taurus, Madrid, 1972.
- ULMER, K., *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*. Berna, 1962.
- VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*. Edición castellana: Nietzsche y la crítica del cristianismo. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro. Madrid, Ediciones cristiandad, 1982.
- *La Iglesia en proceso – Catolicismo y sociedad moderna*, Santander, Sal Terrae, 1990.
- VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*. Traducción de J. Binaghi. Barcelona, Península, 1987. Edición portuguesa: *Introdução a Nietzsche*. Lisboa, Editorial Presença, 1990.
- *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, 2002.
- *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. 2ª. ed., Barcelona, Península, 1998.
- *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1989.
- *Ética de la interpretación*. Buenos Aires, Paidós, 1992.
- VERMAL, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- VITIELLO, V., *Utopía del nihilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Nápoles, 1983.
- WEIN, H., *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, La Haya, 1962.