

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: **ADOLFO ENRIQUE ALVEAR SARABIA**

TÍTULO: **"DE LA AUTOSUPRESIÓN DE LA MORAL A LA
ÉTICA DE NIETZSCHE".**

CALIFICACIÓN

APROBADO


JOHN FREDY LENIS

Asesor


ROSIRIS UTRIA PADILLA

Jurado

Cartagena, Diciembre de 2006

| | |
|---------------------------------------|---|
| UNIVERSIDAD DE CARTAGENA | |
| CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION | |
| FORMA DE ADQUISICION | |
| Compra _____ | Denación <input checked="" type="checkbox"/> Canje _____ U. de C. _____ |
| Precio \$ <u>10.000</u> | Proveedor _____ |
| No. de Acceso <u>109695</u> | No. de ej. _____ |
| Fecha de ingreso: DD <u>19</u> | MM <u>1</u> AA <u>07</u> |

2

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: ADOLFO ENRIQUE ALVEAR SARABIA

TITULO: << DE LA AUTOSUPRESIÓN DE LA MORAL A LA ÉTICA DE
NIETZSCHE >>

Calificación



JOHN FREDY LENIS CASTAÑO
Asesor

Jurado

DE LA AUTOSUPRESIÓN DE LA MORAL A LA ÉTICA DE NIETZSCHE

ADOLFO ENRIQUE ALVEAR SARABIA

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D. T. y C.
2006**

T
170
A474

4

DE LA AUTOSUPRESIÓN DE LA MORAL A LA ÉTICA DE NIETZSCHE

ADOLFO ENRIQUE ALVEAR SARABIA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

**JOHN FREDY LENIS CASTAÑO
ASESOR**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D. T. y C.
2006**

Etica

5

A la memoria de mi abuela Ramona Castilla.

CONTENIDO

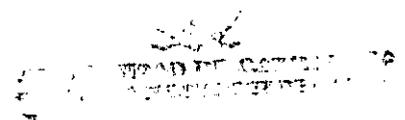
| | Pág. |
|---|-------------|
| INTRODUCCIÓN | 4 |
| CAPITULO I. NIETZSCHE: LA POLILLA DE LA MORAL | 10 |
| 1. PSICOLOGÍA DE LA MORAL | 10 |
| 2. LA AUTOSUPRESION DE LA MORAL | 12 |
| 2.1 CRITICA DEL CARÁCTER DE LA MORAL EN KANT: | |
| “DIGNIDAD, PUREZA, DESINTERES, UNIVERSALIDAD, RAZÓN, AUTONOMÍA” | 16 |
| 2.2 GENEALOGÍA DE LA MORAL VS. MORAL ANTINATURAL | 23 |
| 2.3. LA DIVERGENCIA DE LOS VALORES ENTRE KANT Y NIETZSCHE | 27 |
| 2.4. LA UBICACIÓN DE KANT EN LA GENEALOGÍA | 29 |
| 2.5. LA VOLUNTAD DE PODER VS. BUENA VOLUNTAD | 31 |
| CAPITULO II. DE LA CRITICA A LA MORAL KANTIANA A LA ETICA NIETZSCHEANA | 36 |
| 3. LA MUERTE DE DIOS Y SUS IMPLICACIONES EN LA ETICA DE NIETZSCHE | 36 |
| 4. EL IDEAL ARISTOCRATICO Y EL ANUNCIO DEL CREADOR | 38 |
| 5. NIETZSCHE Y LA CRUELDAD: “UNA AUTÉNTICA FIESTA” | 41 |
| 6. LA CRUELDADL PERVERSA | 44 |
| 7. NIETZSCHE, FREUD Y EL SACERDOTE ASCETICO: LA MALA CONCIENCIA Y LA CRUELDAD PERVERSA | 46 |
| 8. LA DIMENSION ETICA DE LA CRUELDAD | 50 |
| 9. EL ENCUENTRO CON EL OTRO: “MAS ALLA DEL PLACER Y EL DOLOR” | 52 |
| 10. CRUELDAD Y VIOLENCIA ETICA | 58 |
| CAPITULO III. NIETZSCHE: HACIA UNA ETICA DE LA CREACIÓN Y DE LA CRUELDAD | 61 |
| 11. “AMOR FATI”: LA SABIDURÍA DIONISIACA | 67 |
| 12 LA SABIDURÍA TRAGICA COMO PERFECCION DE LA NATURALEZA HUMANA | 70 |
| CONCLUSIONES | 75 |
| BIBLIOGRAFIA | 79 |

INTRODUCCIÓN

Este trabajo que versa sobre la posibilidad de la ética de Nietzsche, no trata de hacer una exposición sistemática del pensamiento moral de Kant, sino de analizar a este último desde una visión e interpretación nietzscheana. En este contexto, Kant nos sirve para resaltar la originalidad de la propuesta de Nietzsche, el contraste con la filosofía moral kantiana nos permite afirmar la ética nietzscheana. De esta manera, debo advertir que la tensión entre Kant – Nietzsche sólo se mantiene en la primera parte de este trabajo; en donde se intenta realizar la “Autosupresión de la moral”, que luego da paso para que hablemos de la propuesta del filósofo del martillo. Así pues, en la primera parte de este ensayo, presento las tesis de Kant en la proporción necesaria para comprender la crítica de Nietzsche. Dicho brevemente, Kant es el mayor adversario en cuestiones morales de Nietzsche, lo cual se refleja en todo el primer capítulo. Ahora bien, quien lea este ensayo se preguntará por qué Kant desaparece, tiende a diluirse en el resto del trabajo. Lo que podemos comentar al respecto es que en la primera sección de esta reflexión se cumple la fórmula nietzscheana: «la disolución de la idea de fundamento de la moral» donde se rechaza la moral kantiana, la moral como «obediencia a las costumbres establecidas, el respeto a las costumbres recibidas de las generaciones precedentes» (Brandes, G. 2004, PP.45). Entonces, en la «Autosupresión de la moral» se rechaza la moral de la obediencias, del «tu debes» por una ética superior que reivindica el «yo quiero». Nueva jerarquía de los valores, pues en lugar del represor sacerdote, está el creador.

En la segunda parte, tratamos de decantar las características esenciales de la ética de la crueldad y de la creación. Asimismo, comentamos las consecuencias que tiene la «Autosupresión de la moral» en la ética de Nietzsche. En este apartado, nosotros mostramos que la nueva propuesta de Nietzsche apunta hacia una concepción ética capaz de reunir, en el afán de elevación, el creador, el aristócrata, la creación, la desgracia, la crueldad y la fatalidad dionisiaca de la existencia. De igual manera, acotamos como en la ética de la crueldad y de la creación se ejerce un tipo de violencia ética. En la última parte de nuestro trabajo analizamos la relación que guarda la creación con la crueldad, a partir de la temática de la obra de arte, simultáneamente aclaramos que “la existencia del mundo solamente se justifica como fenómeno estético” [NT. 5; 24] no moral. Igualmente, presentamos el arte como la actividad metafísica por excelencia. Y lo fundamental de esta sección es que aquí la ética de Nietzsche se basa en el conocimiento de la sabiduría trágico – dionisiaca como perfección de la naturaleza humana.

Por otra parte, cabe apuntar que a muchos la polémica o las críticas de Nietzsche hacia Kant pueden ser muy poco académicas y no por ello va menos al fondo de las cosas. Nietzsche, tanto en el sarcasmo como en el



debate sabe separar y distancias quizás mejor que cualquier kantiano lo que está en juego; a saber, el problema de la moral. No obstante, es determinante glosar que la primera parte de nuestra reflexión se nos ha revelado difícil por el excesivo esplendor y grandeza de cada nombre que debería brillar en la soledad y la pureza de su propio cielo, y he llegado a cuestionarme si era del todo posible, en tanto que las posiciones y críticas de Nietzsche respecto a Kant, se encuentran dispersas y regadas por toda su obra; no siendo raro que se refieran, al mismo tiempo, a otros autores. De modo que, la crítica del «mundo – verdad» concierne tanto al más allá de la religión cristiana o a la Idea platónica como a la «cosa en sí kantiana». De igual manera, la crítica del desinterés en moral, alcanza tanto a Schopenhauer como a Kant. De esta suerte, este punto nos ha impuesto una visión un tanto parcializada de Kant, corriendo el riesgo y el peligro de presentar una interpretación fragmentada e inequitativa.

En suma, como limitaciones debo mencionar que ha faltado espacio para presentar a Kant en todo su esplendor, ha faltado espacio para responder las críticas de Nietzsche desde el mismo Kant, ha faltado espacio para un paralelismo más equitativo; sería necesario responder desde Kant las críticas realizadas por Nietzsche.

En rigor, en este trabajo partimos “De la Autosupresión de la moral a la ética nietzscheana”.

La “autosupresión de la moral”.

Si bien lo decisivo en Kant en “*Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*”, es “la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad” (F.M.C. PP. 115) no lo es mucho menos el hecho, de que Nietzsche quiera derrumbarlo. Lo que el filósofo de Rocken quiere, en cierto modo, es construir una “química de las ideas y de los sentimientos” devolviendo los problemas filosóficos a las “mismas formas que hace dos mil años: ¿Cómo puede nacer una cosa de su contraria, por ejemplo, lo razonable de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilogicidad, la contemplación desinteresada del deseo avaro, el altruismo del egoísmo, la verdad del error? (H.D.H. 1). Es precisamente lo que habían intentado de hacer los filósofos antiguos, antes del advenimiento de la metafísica, cuando buscaban los elementos simples de las cosas capaces de explicar su variedad y multiplicidad por su diferente composición (Vattimo, G. 1996. pp. 61). Según el filósofo del martillo, la filosofía metafísica, para vencer esta dificultad, se ha valido hoy de la negación de que una cosa naciera de otra; así, ha supuesto, que los valores considerados superiores no podían más que venir de lo alto, de una misteriosa “cosa en sí” (H.D.H 1) Ahora bien, precisa Nietzsche, que “la filosofía histórica, el más reciente de los sistemas filosóficos, que no puede concebirse separado de la ciencia natural, ha comprobado en casos particulares que no existen cosas contrarias, sino en la exageración habitual de la concepción popular o

metafísica. Conforme a sus explicaciones, no hay, en sentido estricto, ni conducta altruista ni contemplación desinteresada, en tanto que ambas son sublimaciones en que el elemento fundamental parece casi volatilizado y no revela su presencia hasta que no se hayan hecho las más sutiles observaciones" (*H.D.H I*). En este sentido, a juicio de Nietzsche la filosofía histórica que trabaja con el método de la "química" es aquel saber que ilumina gradual y progresivamente la historia del mundo como representación y nos eleva por algunos momentos, por encima de todo el proceso. No obstante, debemos acotar que no es sólo en "*Humano, demasiado humano*" en donde el filósofo de las máscaras emprende una "autosupresión de la moralidad" sino que también acomete su empresa en su libro "*Aurora*" que lleva por subtítulo una clara alusión a los "prejuicios morales". De modo que, en estas obras se refiere a la moral, entendida en un sentido global como el sometimiento de la vida a valores pretendidamente trascendentes, pero que tienen su raíz en la vida misma. Así en efecto, Nietzsche en el aforismo primero de "*Humano demasiado humano*" glosa el primer paso y el sentido general de la reflexión como crítico de la moral: todo lo que se presenta como elevado y trascendente, en pocas palabras, lo que llamamos valor, no es más que el producto, por sublimación, de factores "humanos, demasiados humanos". Esto no en el sentido de que los valores morales y las acciones que se inspiran en ellos sean mentiras conscientes de los hombres que actúan y que predicán dichos valores; se trata, antes bien, de errores que pueden incluso profesarse de buena fe (*AU. 103*). Con todo, debemos anotar, que el mundo de la moral, ya sea como sistema de prescripción, bien como conjunto de acciones y comportamientos inspirados en valores o bien como visión general del mundo, a juicio de Nietzsche, está construido sobre errores; errores que han dado riqueza y profundidad al mundo y a la existencia del hombre.

De esta suerte, el primer y más fundamental error de la moral es el creer que pueden existir "acciones morales"; esto indica que el sujeto pueda tener un conocimiento de qué es una acción. Ahora bien, el hecho es que el conocimiento intelectual de una acción e incluso de su valor para nosotros, no basta nunca para llevarla a cabo. En consecuencia, en la acción entran en juego otros factores que no constituyen objetos posibles de conocimiento. Por demás, según Nietzsche, las acciones morales son en realidad "algo más", no podemos añadir nada más. Las acciones no son jamás lo que parecen, las acciones son algo bueno y esencialmente desconocidas [*A.U. 116. El mundo desconocido del sujeto*]. En pocas palabras, decimos que no sólo una acción no puede valorarse jamás porque no se puede conocer, sino que la posibilidad misma de valorarla moralmente supone que se la elija libremente, cosa que justamente no sucede o al menos no se puede probar. Así para Nietzsche, de la negación de la libertad de la voluntad, se sigue lógicamente la negación de la cognoscibilidad de la acción. Entonces, podríamos decir que el que actúa puede tener una conciencia clara de lo que constituye su acción y es obvio que su elección de la misma nunca será completamente libre; y de otro lado, el que la acción en sus múltiples

10

factores, escape al dominio cognoscitivo del sujeto, es sólo una consecuencia de que se le escape en definitiva (*H.D.H 57. La moral como autoescisión del hombre*). En las acciones de un hombre juegan elementos que se sustraen a su conocimiento porque se encuentra fuera de su control y viceversa. [*H.D.H 107. Irresponsabilidad e inocencia*]. De esta suerte, debemos acotar que lo que descubre a la moral como error es la "filosofía histórica"; la cual reconstruye la historia de los sentimientos morales y desvela, en palabras de Nietzsche, que el hombre hace todo lo que hace llevado "por el instinto de conservación; por la intención de procurarse el placer y evitar el dolor [*H.D.H. 99. Lo que hay de inocencia en las acciones llamadas perversas*]. En este orden, se puede dirimir que la anterior tesis parece infringir el principio de la cognoscibilidad de las acciones, ya que aquí parece sostenerse que hay un móvil, cognoscible, de las acciones; esto es, el instinto de conservación o la búsqueda del placer y la huida del dolor. No obstante, sería dificultoso centrarse en esta parábola para criticar este aspecto de la filosofía de Nietzsche, en tanto que el instinto de conservación como la búsqueda del placer y la huida del dolor resultan, en los análisis de los fenómenos individuales, tan formales que pueden llenarse de cualquier contenido específico. Por demás, se trataría de plantear hasta que medida la incognoscibilidad de las acciones para el sujeto que actúa implica además una incognoscibilidad que impediría al filósofo hablar de moral. De lo anterior nos surge un interrogante ¿Será el determinismo moral el punto de llegada de Nietzsche en su crítica a la moral? Pues no, el determinismo está lejos de ser el punto de llegada de Nietzsche. Por el contrario, la posición de Nietzsche, a pesar de las paradojas que pueda tener, tiene un orden innegable; a saber, identificar en la base de la moral, una pulsión como el instinto de conservación, la búsqueda del placer y la huida del dolor. Éstas son fuerzas que permiten ver la moral como historia y proceso. En suma, éstas preparan el camino para considerar a los valores morales como derivados de errores. Finalmente, agregaríamos que con la sublimación del impulso de conservación y de buscar el placer y huir del dolor se puede llegar a una "autoescisión del hombre" que, para perseguir con más ahínco los fines de la autoconservación y el placer, los constituye como si fueran objetos autónomos ante sí. En efecto, aparece el segundo error de la moral; esto es: "la moral como autoescisión del hombre" En este párrafo Nietzsche a partir de varios ejemplos como: el de la madre que se sacrifica por darle lo mejor a su hijo o el del soldado que desea caer en el campo de batalla por su patria victoriosa, se pregunta si estos son estados altruistas. Él esboza que evidentemente el hombre en estos casos ama algo propio, un pensamiento, una aspiración, una criatura, más que otra cosa propia; es decir, que escinde su ser y sacrifica una parte de éste a la otra. En otras palabras, en estos casos existe la inclinación hacia algo (deseo, instinto, aspiración) y secundarlas, con todas las consecuencias, no es, en ningún caso, altruista. De manera que, según Nietzsche, "en la moral el hombre se trata a sí mismo no como individuum, sino como dividuum" (*H.D.H.18. Problemas fundamentales de la metafísica*) Asimismo, debemos

M

anotar que tal desdoblamiento del hombre se encuentra también en la raíz del sentimiento religioso y al que se pueden remontar incluso todas las complicaciones ulteriores, que nombraríamos como sadomasoquistas, de la moral.

De otro lado, un importante error de la moral – y su principio de conservación y huida del dolor – es la necesidad de seguridad y de certeza, que da pie al surgimiento de las nociones básicas de la metafísica. En otros términos, Nietzsche en "*Humano, demasiado humano*" hace radicar en el sentimiento del placer y del dolor el surgimiento de dos nociones fundamentales de la metafísica, estas son la idea de sustancia y la idea de libertad (*H.D.H 18*) esas son las nociones más elementales con las que el organismo vivo sistematiza sus relaciones con el medio que lo circunda. En este sentido, a la misma necesidad de seguridad responde el pensamiento abstracto y generalizador y también el esfuerzo de contemplar las cosas objetivamente. Al mismo tiempo, a la idea de un saber objetivo corresponde además la pretensión de captar las esencias de las cosas y hechos: la ilusión de aferrarse a esencias y estructuras eternas confiere seguridad en tanto que ofrece una especie de punto firme sobre el que apoyarse. Así pues, este es un error sobre el que la moral se apoya: el creer que sosteniéndose sobre estructuras eternas como las nociones metafísicas conferirá seguridad al individuo.

En definitiva, puedo decir que las cuestiones fundamentales de la moral son algo que se presentan como algo devenido y como una creencia de los errores esenciales del hombre.

Con todo, debemos agregar que la disolución de la idea de fundamento de la moral, de principio primero, constituye lo que Nietzsche designa como "autosupresión de la moral" que es el sentido que él retoma en "*Aurora*", luego de los resultados del trabajo acometido con el análisis químico de "*Humano, demasiado humano*".

Entonces, "Autosupresión de la moral" significa el proceso por el que se rechaza la moral que condena la vida, el placer y los sentimientos. Ahora bien, debemos anotar que la "Autosupresión de la moral" es el mismo proceso de la "Muerte de Dios"; tales procesos tienen ya todos los rasgos de ese movimiento que más tarde, en una página del "*Crepúsculo de los ídolos*", Nietzsche sintetizará presentándolo "como el mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula" (*C.I IV*); es decir, como el mundo kantiano de la cosa en sí o el mundo suprasensible de Platón término en una idea superflua que no sirve para nada.

En suma, diríamos que un filosofar ofrece siempre nuevas posibilidades de interpretación. Esto ocurre con la filosofía de Nietzsche. Su exploración posibilita descubrir formas de pensamiento inadvertidas u omitidas por otras interpretaciones de otros autores. Entonces, el principal propósito de este ensayo será la búsqueda de fuentes que nos permitan hablar de una ética en Nietzsche que surge luego de la "autosupresión de la moral".

Siglas

Las citas de las obras de Nietzsche se hacen en el texto mediante llamadas entre paréntesis; las obras citadas se indican por siglas y, en algunas, la traducción utilizada es la que hiciera Andrés Sánchez Pascual para Alianza editorial de aquellas obras no traducidas en esta casa se da la versión que realiza la editorial Bedout y la editorial Libsa.

A continuación damos una lista de las siglas:

AC: El Anticristo.
 A.U: Aurora.
 A.Z: Así habló Zaratustra.
 C.I: El Crepúsculo de los ídolos.
 D.T: Ditirambos a Dioniso.
 E.H: Ecce homo.
 F.G: Filosofía general.
 FP: Fragmentos póstumos
 G.C: Gaya ciencia.
 G.M: Genealogía de la moral.
 H.D.H: Humano, demasiado humano.
 I.N: Consideraciones intempestivas: I, II, III, IV.
 M.B.M: Más allá del bien y del mal.
 N.T: El Nacimiento de la tragedia. E.A (ensayo de autocrítica)
 V.P: La voluntad de poder.

A cada sigla siguen dos números: el primero indica el capítulo y el segundo indica el párrafo.

Obras de Kant:

C.R.P: Crítica de la razón práctica.
 D.V: Doctrina de la virtud.
 F.M.C: Fundamentación de la metafísica de las costumbres.
 P.G: Prolegómenos.
 R.P: Crítica de la razón pura.

CAPITULO I

Nietzsche: "la polilla de la moral"

Obra de tal modo que la máxima de tu acción se convierta en ley universal. Kant I. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. Primera formulación del Imperativo categórico.*

Vive de tal modo que debas desear volver a vivir, ese es el imperativo. Nietzsche, F. *Gaya Ciencia* 341; *voluntad de poder IV, 243.* Véase Klossowski, Pierre «*Nietzsche y el círculo vicioso*» Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A. 1972 P.91.I.

1. Psicología de la moral.

La genealogía en cuanto "Psicología de la Moral" denuncia la causa por la que se ha reducido el enigma de la experiencia mediante idealizaciones y moralizaciones. Dichas idealizaciones y moralizaciones no hacen más que formular el deseo de escapar del mundo del dolor y del sufrimiento. En este sentido, se crea un resentimiento contra lo real, un odio hacia un mundo que hace sufrir, de donde surgen todas las construcciones de un mundo más valioso y ordenado. Un mundo más allá de toda experiencia. Ahora bien, el moralista guiado por la experiencia del sufrimiento y del dolor cae en inferencias falaces, como estas: "este mundo es aparente, luego hay un mundo verdadero; este mundo es condicionado, luego hay un mundo incondicionado; este mundo es contradictorio, luego hay un mundo exento de contradicción; este mundo está en devenir, luego hay un mundo que es" (F.P.pp.97). Así pues, estas inferencias - a guisa de Nietzsche - se sostienen en una confianza ciega en la capacidad de la razón como fuente reveladora de un ser-en-sí. De igual manera, estas conclusiones según él, las inspira el sufrimiento, pues en el fondo son deseos de que ojala existiera un mundo semejante; el odio contra el mundo que hace sufrir se manifiesta asimismo

en que se imagine otro mundo, un mundo valioso: el resentimiento del moralista contra lo real es aquí reactivo. [FP. Pág. 97]. Y las reglas por las que se cree proceder así parecen estar acreditadas por la lógica que se transforma en principio del ser verdad. En esta trayectoria, puede llegarse a la hipóstasis de las categorías de la razón. Sin embargo, la lógica expresa meramente un deber, un imperativo; en efecto, el conjunto de la fijación moral de la razón, ya que el surgimiento de todo pensamiento es un acontecimiento moral. De este modo, lo que se abre al pensamiento se configura como un mundo arreglado conforme a imperativos morales: la preocupación por el sufrimiento y la confianza en que la moral es una condición para eliminarlo (Conill.J. 1988. pp. 115-117). Ahora bien, el origen del pensamiento moral pone de manifiesto que todas sus construcciones surgen de la esfera práctica de la utilidad. Todas las cuestiones fundamentales de la moral son algo que, al hilo de su genealogía, se presentan no sólo como "devenido", sino ante todo como una "ciencia de los errores fundamentales del hombre". En este contexto, lo que conduce a la moral proviene de un error en la interpretación de determinados procesos naturales, de una confusión o distorsión. Así pues, la psicología de la moral muestra que la disposición moral en el hombre se debe al sufrimiento y miedo que produce lo real, así como al resentimiento y al deseo de otro mundo más seguro. De esta manera, el hombre proyecta un mundo exento de contradicción, engaño y cambio; ya que anhela un mundo de lo que permanece y confía en su verdad. A ello nos mueve la desconfianza ante lo que deviene; el menosprecio de este ámbito provoca la ficción de un mundo del "ser", de la "verdad" como expresión de lo permanente, duradero y fijo. En otras palabras, de aquello que proporciona seguridad y certeza. Cabe agregar que la instauración de este orden moral se produce por un determinado tipo de hombre que está cansado de sufrir, pero que es incapaz de imponer su voluntad. En breve, la "voluntad de verdad" se debe a la impotencia de la voluntad para crear, en tanto que lo que constituye la fe en la verdad es una necesidad de tener un apoyo firme en algo creído verdadero. No obstante, según Nietzsche no hay un mundo verdadero, sino sólo un aparecer perspectivista cuyo origen está en nosotros, en la medida en que necesitamos un mundo abreviado y simplificado. De esa forma, la valoración en que consiste la verdad expresa las condiciones de conservación y crecimiento de una determinada forma de vida; es decir, la utilidad, pero no la verdad. Por consiguiente, la oposición entre "mundo verdadero" y "mundo aparente" puede reducirse a relaciones de valor; en cuanto hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como si fueran predicados del ser. En este orden, en el trasfondo de la construcción moral late el mundo de las valoraciones, inclinaciones y afectos que reclaman un mundo de vida. Empero, según Nietzsche, la verdad, la moral, y la lógica son producto de un instinto, que está en relación con el ideal ascético cuyo resultado son ilusiones que sirven para sofocar el sufrimiento y el dolor. Éste constituye el motor de la moral, nos introduce en el terreno de la moral; en tanto que la fe en el ideal ascético equivale a una fe en el

valor en sí de la verdad. Esta fe incondicional en la verdad, que incluso sustenta a la ciencia, ofrece un método, un sentido predominante: "nada es más necesario que la verdad". Sin embargo, esta voluntad no se origina por utilidad, puesto que tan útil puede ser la verdad como la no verdad [Conill, J. 1988 .Pág., 120-121]. Por tanto, la creencia en la importancia de la verdad surge de la fe en la incondicionalidad de la verdad; lo cual quiere decir "no quiero engañar, ni siquiera a si mismo" Y de esta forma nos hemos introducido en el terreno de la moral. En efecto, en Nietzsche hay que atacar la moral, hay que desmitificarla, hay que verla como un problema, para así criticar también la verdad que se esconde tras ella.

2. La "autosupresión de la moral".

[...] es evidente que hasta ahora la moral no ha sido un problema. Lejos de eso. Ha sido el terreno neutral en que tras todas las desconfianzas, contradicciones y disentimientos surgía el acuerdo, el recinto sagrado de la paz, en que los pensadores descansaban de sí mismo, respiraban y vivían.

Hasta podría darse el caso de que una moral tuviera su origen en un error, sin que esto prejuzgase el problema de su valor. El valor de ese medicamento, el más celebre de todos, del medicamento que llamamos moral, no ha sido analizado hasta ahora por nadie. Lo primero que se necesita para esto es someterle a discusión, y esta es precisamente nuestra obra. Nietzsche. [*G.C 345. La moral como problema*].

En un apasionante pasaje de su libro "*Aurora*" Nietzsche desbroza con precisión y contundencia lo que pretende en un primer momento con la moral; a saber:

Este libro es la labor de un hombre subterráneo, de un hombre que cava, que horada, que mina. Verán los que tengan hechos los ojos a estas exploraciones en las profundidades, como avanza lentamente ese hombre (...) seguramente no volverá a la superficie. No le preguntéis lo que busca abajo; ese Trofonio, ese hombre subterráneo, os lo dirá cuando vuelva a ser hombre. Los que como él han hecho de vida de topos no pueden callarse [...] descendí a lo profundo; me puse a horadar el fondo y comencé a examinar y ha socavar una antigua fe sobre, la cual desde miles de años acostumbramos los filósofos a edificar, como si fuera terreno sólido; y edificar siempre, aunque todas las construcciones han ido una tras otra viniendo a tierra. Me puse a socavar nuestra fe en la moral. [*A.U. I. Prologo*].

Para Nietzsche en presencia de ésta, como delante de una autoridad, no era permitido discurrir ni mucho menos hablar, había que obedecer. A juicio del filósofo del martillo, "desde que el mundo existe ninguna autoridad ha

consentido voluntariamente que la sometieran a la crítica. Criticar la moral, ver en la moral un problema, tomar la moral como cosa problemática; ¿no es inmoral?"[A.U.3. prologo]. En Nietzsche, se cumple una fórmula, la autosupresión de la moral [A.U. 4. prologo]. Así, en efecto, el proyecto de Nietzsche es autosuprimir la moral: denunciar la exigencia que subyace a todas nuestras verdades y demostrar que esta exigencia se deriva de instintos que no tienen nada de morales.

No obstante, hay que puntualizar que dicha autosupresión, en Nietzsche, actúa en dos tiempos: a saber: en primer lugar, muestra que nuestras verdades "objetivas" brotan de una exigencia moral; y en segundo lugar, plantea que esa exigencia no tiene nada de moral "basta probar que la moral misma es inmoral, en el sentido en que lo inmoral ha sido juzgado hasta ahora"[V.P.I.210]; al unísono la crítica de Nietzsche es interna y externa; interna porque denuncia la moral en nombre de sus propios criterios; externa porque para rechazarla, se apoya sobre un fundamento exterior, como la vida y la voluntad de poder. Cabe decir, que la primera crítica se basta así misma, en tanto que descubre, sin acceder a ningún principio ajeno a la moral vigente, su radical perversión [Reboul. O. 1974. Pág. 59].

Empero, ante estos costes, nos preguntamos ¿lo que critica Nietzsche se trata de la moral kantiana? De entrada, podemos acotar que la respuesta no es nada fácil; en tanto que Nietzsche orienta cierta parte de su disputa contra los empiristas y Schopenhauer; más bien de alguna manera sus ataques contra la piedad y la compasión lo avvicinarían a Kant. No obstante, nos queda diáfano que la pretensión de una crítica de la moral impuesta incondicionalmente y absoluta es el blanco escogido por Nietzsche.

Sin embargo, volvemos a interpelarnos ¿se tratará completamente de la ética de Kant? ¿No será, más bien una bufonada o una parodia, lo que aquí se acusa? No lo pienso. Ante todo y por el contrario, nos parece que el filósofo de Rocken va directo a lo principal. Y lo principal, es que Kant en la esfera de la ética produjo un cambio, el cambio de lugar de la libertad desde lo noumenal hacia la brecha misma entre lo fenomenal y lo noumenal. Sin embargo, el problema de Kant fue que produjo dicho cambio, pero no fue capaz, por razones estructurales de formularlo explícitamente. Kant en palabras de Zizek, sabía que el lugar de la libertad no es noumenal, sino la brecha entre lo fenomenal y lo noumenal. De modo que, esto no pudo decirlo explícitamente dado que de haberlo hecho, su edificio trascendental se habría derrumbado. Así pues, a Kant se le criticará el hecho de no haber formulado con coherencia tal cambio que produjo en la ética (Zizek,S. 2005. pp. 20).

En lo que sigue, trataremos de preparar el terreno de la ética kantiana, sobre el que posteriormente se desbrozará la crítica que le realizara Nietzsche.

En efecto, Kant estima el "deber", como móvil único de la acción moral: es decir, es aquel "que se haya siempre por encima en la estimación del entero valor de nuestras acciones y constituye la condición de todo el restante; en breve, el deber es la acción por respeto a la ley" [F.M.C. Pág. 125-131 (5;

10; 20)]. En este orden de cosas, para Kant el peligro para la moral no está en la ignorancia ni en la ciencia, sino en aquellos que pretenden juzgarla sobre principios impuros. Por consiguiente, lo esencial para él es la pureza exigida por la moralidad. En "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" Kant esgrime la extrema necesidad de elaborar una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología [F.M.C. Pág. 139 (10-30)]. En cuanto, a la universalidad de la ley moral, analiza que se basa únicamente en las ideas de la razón pura que sea conocida a priori, una ley totalmente a priori necesaria y válida para todo ser racional. Así mismo, en Kant la moralidad no puede ser una moralidad meramente humana, sólo aplicable a los hombres, sino que debe ser al identificarse con la razón propia de todo ser racional, universal y general, no sólo en circunstancias accidentales y con excepciones, sino simplemente necesaria. En este sentido, el "imperativo moral" o la "ley fundamental de la razón práctica" ha de tener como centro esta universalidad. Al mismo tiempo, para el filósofo de Königsberg el imperativo moral es categórico, en el sentido de no depender de condición alguna y de hacer abstracción de todo interés, todo deseo, todo sentimiento, salvo el respeto a la ley. En contra, según Nietzsche, la severidad o crueldad del imperativo categórico puede producir indignación, el cual excluye cualquier inclinación como el deseo de ser feliz o el amor. Así pues, indiquemos que el carácter imperativo de la moral en Kant se dilucida por la finitud del hombre, ser racional y sensible; racional para entender su deber y sensible para abocarse a la tentación de infringirlo.

Por otra parte, hay que hacer notar que el carácter esencial de la voluntad moral kantiana es la autonomía, que está en relación con la reducción, efectuada por Kant, de la religión a la moral. A guisa del autor de las tres críticas, la voluntad es, ella misma legisladora; por decirlo así, la voluntad no sólo se somete a la ley, sino que se somete de tal manera, que ella ha de ser también considerada como legisladora de sí misma y precisamente en virtud de esto mismo como sometida a la ley. De este modo, para Kant, la autonomía es la presunta capacidad de la voluntad de ser una ley para sí misma (Allison, H. 1992. pp. 469). Así la moralidad de una acción depende, de su correcta relación con la autonomía de la voluntad: una acción, que puede compaginarse con la autonomía de la voluntad es lícita; la que no ilícita. De esta forma, el principio de la autonomía se convierte para Kant en el único principio de la moral y viene a identificarse con el imperativo categórico. En síntesis, el principio de la autonomía es: elegir solamente de tal manera que las máximas de la elección en la misma voluntad sean concebidas al mismo tiempo como ley general.

Por otra parte, es decisivo expresar que en cuanto ética, en Kant, la libertad es un hecho indiscutible; pero no un hecho de la experiencia, sino más bien un "Factum rationis" universal y necesario. Ahora bien, es importante consignar desde un comienzo que en las obras dedicadas al estudio de la razón pura práctica, Kant se propuso ante todo fijar los fundamentos de la moralidad, sin entrar en una mayor precisión sobre

Mc?

diversos preceptos y normas que llenan sus máximas. En el prólogo de "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*" dice, la presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad, que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de ser separado de cualquier otra investigación moral. Es decir, su propósito no fue desarrollar una metafísica de las costumbres que desarrollará y precisará los múltiples preceptos morales que pueden encausar la conducta humana. Y como dice más adelante en la misma obra mucho menos consistió en una antropología práctica que indagase los caracteres que se perfilan en la conducta moral. O una psicología que atendiese empíricamente las acciones y condiciones del querer humano en general.⁸ Por otro lado, su búsqueda de ese principio supremo de la moralidad estuvo guiada por la convicción de que la ley, como fundamento de la obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta. Y que, por tanto, ese fundamento no podría ser hallado en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el humano está puesto, pues es evidente que esa naturaleza y esas circunstancias son variables o, cuanto mejor, no manifiesta la necesidad y universalidad que caracteriza al deber moral (Montero, F. 1989. pp. 24-25).

Sin embargo, es esencialmente la creencia en la moral, en lo bien fundado de la moral, lo que Nietzsche pone en sospecha. Su intención no es la de demostrar esta creencia, sino de autosuprimirla y derrumbarla:

La moral, por poco que condene, es en sí misma, y no en relación con la vida, un error específico con el cual no hay que tener compasión, una idiosincrasia de degenerados que ha hecho mucho daño.

[...] la moral, tal como se ha entendido hasta ahora, como negación de la voluntad de vivir, esa moral es el instinto mismo de decadencia que se transforma en imperativo [*C.I. Cap. 5; 6; Cap5; 5*].

Ante estas argumentaciones es perentorio acotar, que Nietzsche rechaza de plano, toda moral incondicional, por una ética superior. Sin embargo, por más que se autodenomine "Inmoralista", él pretende como mínimo situarse fuera de la moral – que condena la vida, los instintos. Ante todo, para él hay que destruir esa moral antinatural; es decir, toda moral enseñada, venerada que condena los instintos vitales, mostrando que es en sí misma y a pesar de sus afirmaciones el síntoma de una especie de vida decadente, enferma y agotada. En suma, cabría cuestionarnos ¿si la autosupresión de la moral equivale a destruir toda moral? Lo fundamental en Nietzsche es entender lo que él llama [*Selbstaufhebung de Moral*]; la cuestión está en saber como hay que entender este término: como autodestrucción o metamoral [*Aurora, prologo*]. Sin embargo, por ahora podemos decir que lo que Nietzsche pretende es tomar a la moral como problema y martillar sus

bases principales; del trabajo del martillo se sabrá si lo que lleva a cabo es una autosupresión, una autodestrucción o una metamoral.

2.1. Critica al carácter de la moral en Kant: "Dignidad", "Universalidad", "Autonomía", "Desinterés", "Racional", "Pureza".

En la ética de Kant hay algo que escapa a la universal determinación del intercambio, algo que no entra en el tráfico de mercancías, porque no es mercancía; algo que no tiene precio, sino dignidad (Cortina, A. 1988. pp. 145-146). Empero, cabe señalar que la dignidad en Kant es una noción muy compleja y que su rasgo esencial en el hombre y en general todo ser racional, es que existe como fin en sí mismo, no meramente como medio [F.M.C. Pág. 187. (10)]; este es el objeto de un deber que bien podría constituir, el sentido mismo de toda la moral Kantiana, en tanto que el fundamento de la obligación es la personalidad nouménica que hace de cada hombre un fin en sí. De igual manera, es preciso desglosar que la dignidad del hombre no se sostiene sobre su moralidad sino en el hecho de ser capaz de moralidad. Los ejemplos del propio Kant (prohibición del suicidio, de la promesa en falso, prohibición de mutilar o destruir mi cuerpo) muestran que él mismo participa de la dignidad de la personalidad inteligible de la que es instrumento y expresión. [Reboul, O.1974. Pág. 127].

En contra, y frente al carácter humanista de la ética de Kant el hombre de Nietzsche lo definiríamos por tres caracterizaciones, a saber: 1 es incompleto; 2 no es sino un medio; 3 debe ser creador.

1. A guisa de Reboul, uno de los dogmas que Nietzsche se complace en cuestionar es el de la supuesta superioridad y elevación, como diría Freud, de la especie humana en correspondencia con las especies animales. Según el filósofo de las máscaras, la humanidad no se ha elevado tan alto como cree, ésta no tiene nada de trascendente ni en su origen y destino. Esta no es, sino una especie entre otras y no puede acceder a un orden superior mucho más de lo que pueda la hormiga u otro insecto [A.U. 49. *Nuevo sentimiento general; 31. El orgullo del espíritu*] (Freud, S. 1975. pp123). Para él, la tarea es la de reintegrar el hombre a la naturaleza. Esto va directamente contra Kant. Sin embargo, Nietzsche va todavía mucho más lejos y polemiza la idea de Darwin del hombre como último escalafón de la evolución. Según él, el hombre, entre todos los animales, es el más astuto, pero también el más malogrado, el más enfermizo; su espíritu del que tanto alardea, no es sino la indemnización por su imperfección orgánica. Ahora bien, Kant a diferencia de Nietzsche ve en lo inacabado de nuestra naturaleza la condición de su perfeccionamiento y de su moralidad; en tanto que el hombre carecería de toda responsabilidad moral, si fuera puramente animal. Así, en efecto, en Kant la grandeza del hombre está en no ser todavía lo que es. Su fragilidad no es sino el anverso de su perfectibilidad [Reboul, O.1974. Pág. 128]. De esta suerte, Nietzsche habla de lo inacabado de nuestra naturaleza en términos de fragilidad, es decir, lo inacabado de la



especie constituye una fragilidad e inferioridad en cuanto hace que el individuo tienda a fijarse, a completarse en formas larvadas, frustradas y abortadas. Con todo, Nietzsche considera al hombre como ese "gusano hombre, incompleto, manso, incurablemente mediocre y desagradable" [G.M.I. 11]. En suma, según él se debe ser superior a la humanidad por fuerza, por altura del alma, por desprecio (AC. Prólogo. 2)

2. La dignidad humana, a juicio del filósofo anunciador de la muerte de Dios, es un valor que se asienta sobre una doble mentira; a saber: 1-La del hombre moderno cuya jactancia no reconoce en absoluto no ser superior al animal; 2- La del hombre esclavo que pretende así "Honrar" su estatus, a pesar que, de hecho no es más que un instrumento y fragmento de hombre [V.P. III. 734;CF.244.410] fragmento en cuanto a instrumento, útil especializado al servicio de la producción; según Reboul, el inculcarle la conciencia de su valor infinito no es sino el medio para reprimir sus otros instintos, los que se revelarían contra la esclavitud [Reboul, O.1974. P. 30]. En este orden de ideas, contra la moral kantiana, Nietzsche denuncia que la finalidad no es la humanidad "esa cosa abstracta" [A.U. 105. *Egoísmo aparente*], sino los individuos, los individuos creadores. Ahora, para Nietzsche el hombre del "instinto de rebaño" [G.C. 116. *Instinto de rebaño*] no es una persona; tal prebenda sólo pertenece al "hombre creador" [A.Z. *Del camino del creador*]; así pues, hay que hacer notar que si el esclavo no es una persona, es, contradictoriamente, a causa de su moral, que le impide ponerse a sí mismo como fin; poner él mismo los fines. En contra, según Kant, la dignidad es una realidad inteligible que se debe respetar a pesar de todos los hechos que la critican. Empero, y contra lo anterior, para Nietzsche el hombre ante todo es una apariencia engañosa; la realidad que oculta esa idea es que los hombres, en su mayoría, no son más que medios: fragmentos de hombres, tanto por su vida de esclavos como por la moral represiva y castrante que los condiciona. En conjunto, podemos argumentar que Nietzsche distingue el fin de la meta; por mejor, la humanidad, en él es un fin en el sentido de que no se le puede cambiar por una especie superior, sino sólo seleccionar por individuos en su seno. Con todo, la humanidad, como diría el filósofo de Rocken, no es la meta: "la meta es el sobrehombre" [A.C.3]. En este contexto, la humanidad no es más que la materia sobre la que el "hombre creador labra, con toda la inmoralidad del artista, la arcilla con la que formará al sobrehombre, una piedra deforme que requiere del escultor"(E.H. (A.Z. Cáp., 9,8)) En consecuencia, Nietzsche remplaza la dignidad kantiana, valor moral universal, por un valor estético, privilegio de algunos individuos creadores; para los cuales "la humanidad sólo es materia de ensayo, el enorme resto de fracasados, un campo de desechos, un puente y no una meta; es decir, lo que se puede llamar en el hombre es que es un tránsito y no un acabamiento" [A.Z. 4. *Prólogo*].

3. Nietzsche en el Zarathustra plantea, que el hombre además de ser una cuerda tendida entre la bestia y el sobrehombre, lo que lo hace grande es que es un puente y no una meta. Esta es la grandeza del hombre: no por ser fin, sino medio, no por ser naturaleza, sino lugar de paso, transición y perdición; no por ser la criatura suprema, sino más bien el creador del sobrehombre. Así, en este sentido, la grandeza del hombre consiste en crear un ser que sea superior, en construir al unísono, la materia y el autor; en ser no un fin, sino un medio:

En el hombre se hayan reunidos la criatura y el creador: en el hombre hay la materia, lo incompleto, lo superfluo, la arcilla, el fango, el absurdo, el caos: pero también hay el sople que crea, que organiza el martillo, el espectador. [M.B.M. 225].

Por otra parte, y continuando con la crítica de los caracteres esenciales de la moral kantiana, Nietzsche sospecha y rechaza la idea de que una moral pueda ser autónoma. Su vitalismo ético o axiológico consiste en mostrar que los valores no son ni independientes, ni sagrados y los devuelve a su naturaleza; por decir, a la inmoralidad natural. Sin embargo, tenemos que dilucidar que no debemos observar en el vitalismo una especie de positivismo que niegue cualquier valor en nombre de la objetividad científica. Ante todo, el vitalismo es una emancipación ética contra la moral que calumnia la vida y cuyo progreso contradice todo lo que eleva al tipo humano: "se debe destruir la moral antinatural para liberar la vida" [V.P. I. 229; 294; III 431]. Ese "debe" señala que la tarea misma es de orden ético. En este sentido, Nietzsche no renuncia totalmente a la ética, eso sería renunciar a vivir, más bien él constata que la obligación moral del "tu debes" es fundamentalmente irracional y cruel, en cuanto excluye todo móvil sensible, hasta el más noble. Ahora, se opone su "yo quiero" el del creador a cualquier "yo debo". El reivindica una ética que tiene como sujeto al creador y como principio la sabiduría trágica dionisiaca.

De otro lado, siguiendo con la idea de la moral autónoma, podemos comentar que ésta, la moral, nunca es autónoma; no es más que el síntoma de los instintos biológicos y sociales que nos empujan, fuerzas inmorales que nos lleva a actuar. En este entorno, a juicio del filósofo del martillo, no hay moral universal, por el contrario muestra cómo las morales varían con las culturas y tradiciones, de manera que cada una exalta los instintos que la favorecen y condena los restantes. Por ejemplo, en la sociedad de la tragedia griega, los poetas trágicos divinizaban las leyes del destino, de la naturaleza, la envidia, las virtudes heroicas y despreciaban la esperanza, la cobardía, la insidia y la deslealtad. Los griegos desde Platón con la fórmula socrática $Razón + Virtud = Felicidad$ quisieron hacer de ella el perfeccionamiento moral. Los hebreos, según Nietzsche, hicieron de la cólera una virtud divina. Epícteto divinizó el egoísmo. Un poco más reciente, los musulmanes hacen de su religión su dogma. Así, por tanto, una sociedad convierte en virtud los instintos que le parecen útiles y desecha

los que no. En pocas palabras, podemos encontrar individuos o sociedades diferentes que pueden adherirse a los mismos valores por motivos que nada tienen en común (AU. 3; 38; 131; M.B.M. 77; 186). Ahora bien, hay que precisar que en Kant, los valores deben a la ley moral sólo a ella su validez universal. Sin embargo, Nietzsche contrapone que un valor no puede ser universal por dos cosas; a saber: 1- Este no existe sino como medio para un fin y 2- fines y valores dependen de las condiciones de la vida y varían con ellas. Empero, cabe preguntarnos ¿es posible hacer de la vida en cuanto tal un valor universal? Según Nietzsche, no, en tanto que la vida adopta formas opuestas en función de los diferentes tipos de sociedades, por lo que no puede fundar valores universales. En pocas palabras no hay sujeto moral abstracto como pretende Kant, sino más bien tipos de hombres diferentes y opuestos entre sí. En suma, en Nietzsche un valor moral no puede ser universal ni en su objeto ni en su sujeto, el hombre. En fin, Nietzsche rechaza la idea de una moral universal y propone exigencias que afectan, al menos a una categoría de hombres, los capaces de conciencia intelectual:

Considerad esa necesidad de un por qué, de una crítica, como la forma actual de vuestra moralidad, como la sublime moralidad, lo que hace honor a vosotros a vuestra época. Es preciso que vuestra lealtad, vuestra voluntad de no engañar se obligue a pasar sus pruebas. [V.P.I.; 232].

En este mismo sentido, según Nietzsche, no hay moral universal; él refuta por fantasmagórico el axioma kantiano: la razón es de suya práctica. Esta no es sino una facultad inventada con el fin de que el hombre que actúa según sus convicciones, se persuade que obra conforme a la razón; así la razón justifica las instituciones más crueles. Ahora bien, hay que anotar que para Nietzsche, los deberes son instintos sociales debilitados, hábitos pasados por el imperativo; en cuanto han dejado de ser automáticos. Por tanto, los instintos que han engendrado la moral lo han hecho a lo largo de épocas impregnadas de sangre y de crueldad, hasta el extremo de que ya es imposible percibir su origen irracional. De hecho, dice Nietzsche, las prácticas primitivas de las que surgió el individuo emancipado constituyen también los orígenes de todos los logros intelectuales y morales [G.M. II. 3]. La sangre y la crueldad, desde luego, no garantizan la producción de la excelencia humana. Así, la crueldad en sí misma no es buena ni mala, sino antes bien buena con respecto a la finalidad a cuyo servicio está. En este sentido, la ley, la libertad, la razón, la conciencia, más aún la disciplina y la formación del carácter son todas ellas formas de crueldad; esto es, la represión forzosa, la nueva canalización y el nuevo adiestramiento del deseo y la pasión. En consecuencia, con la ayuda de la eticidad de las costumbres y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable. [G.C.352].

Por otra parte, según Niétsche cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa siempre se realizó con sangre, martirios y sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes, las más crueles formas de rituales religiosos son ideas que deben volverse imborrables, omnipresentes e inolvidables con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales ideas. En efecto, así se ha construido una memoria con los medios más terribles a fin de dominar los básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de estos. De modo que, con la ayuda de tales ideas, procedimientos "se acaba por retener en la memoria cinco o seis no quiero respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad. Es más agrega el filósofo de Rocken, ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar a la razón!" [G.M.II, 3]:

Ay, la razón, la seriedad, el dominio de las pasiones y afectos todos esos sombríos asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡que caros se han hecho pagar! ¡Cuanta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas buenas! [G.M.II, 3].

Así pues, todos los medios por los cuales se ha querido hasta ahora hacer mejor a la humanidad, más moral han sido radicalmente inmorales. [C.I.VII. 5]. Así, se puede evidenciar el carácter cruel e irracional de la moral, la razón y la conciencia. En efecto, la mentira de la moral kantiana estriba en que pretende ser racional mientras que nace de fuerzas crueles e irracionales y según sus propios criterios inmorales. En otras palabras, la receta de la moral kantiana contra las pasiones, contra las inclinaciones, cuando estas quieren dominar y hacerse señoras, son artificios que huelen a remedios caseros y a sabiduría de viejas; todos ellos barrocos e irracionales en la forma en cuanto se dirigen a la universalidad de su propio instinto de obediencia, porque generalizan donde no deben, son elementos que la hacen insoportable, por decir mejor, la moral kantiana es irracional en cuanto a su principio de universalidad de normas, en tanto que éste tiene como consecuencia la no consideración o incluso, la represión de la estructura pluralista de las formas de vida y de las constelaciones de intereses existentes, su irracional carácter monológico formal, no permite contemplar las consecuencias y efectos laterales de la observancia general de una norma justificada (Habermas, J. 1991. pp. 118-119). Así pues, esa moral es irracional porque exige de los seres humanos, sometidos a la férrea ley de la causalidad natural, lo que estos no pueden cumplir (Aranguren, J. 1988. pp. 24). Con todo, podríamos decir un imperativo está condicionado por el medio o la tendencia dominante del individuo que lo promulga; Kant sólo se limitó a hacer de su instinto de obediencia algo universal y general para todo ser racional. En otras palabras, Kant hizo de su imperativo moral "una noción abstracta sin contenido substancial, carente de la mediación

particular y, por tanto, de la fuerza de la realidad plena; es decir, que entraña una identificación abstracta que no aprehende substancialmente al sujeto" [Zizek S. Pág. 3]. Entonces, la moral no es racional como pretende el viejo Kant, sino que la moral no es otra cosa que el lenguaje figurado de las pasiones y las mismas pasiones el lenguaje figurado de las funciones orgánicas [M.B.M.187]; es decir, «todo sistema de valores morales es una jerarquía encubierta de los instintos que dominan la vida, de los instintos plenos de vida o de los instintos de vida débil» (Fink, E. 1993. pp. 14).

De otro lado, para Nietzsche no hay moral desinteresada. Kant mienta que los hombres deben actuar conforme al deber, sin actuar por deber; lo importante aquí es que deben ser desinteresados. No obstante, la intención de Nietzsche es diferente: se interesa menos por la hipocresía del agente moral que por la de su moral; la tarea de él, es poner bajo sospecha la moral misma [A. U. 103] sobre todo la moral que predica el desinterés. A juicio de Nietzsche, lo que llamamos desinteresada es la acción en donde los otros hayan su propio beneficio, si bien aún cuando sea en detrimento del propio agente. En este orden, el desinterés es la virtud exigida por el egoísmo de los vencidos, de los débiles, predicada por los sacerdotes que defienden su rebaño. Ahora bien, hay que anotar que Nietzsche analiza que el elogio del altruista o desinteresado, del que se sacrifica ordenado por la ley moral, es un elogio de aquel que no emplea toda su fuerza y todo su discurso en su propia conservación, en su desenvolvimiento, en su elevación, en sus adelantos, en el aumento de su poder, sino que con relación a su persona vive humildemente e irreflexivo o tal vez indiferente e irónico, y no es en verdad el elogio inspirado por el desinterés. En este contexto, para Nietzsche el prójimo alaba el desinterés por la cuenta que le tiene. Según él si el prójimo discurriera con verdadero desinterés, rehusaría esa anulación de fuerza, ese perjuicio que en utilidad suya se padece; se opondría entonces a la aparición de inclinaciones semejantes y daría muestras del desinterés confesando que son malas. Con esto, acota Nietzsche, queda señalado la contradicción fundamental de esa moral tan encomiada hoy en día: los motivos de dicha moral están en contradicción con sus principios. De modo que, a juicio del filósofo del martillo, aquello que quiere utilizar esa moral para sus demostraciones queda refutado por el criterio mismo de moralidad que obedece; el principio debes renunciar a ti mismo, a tus inclinaciones y pasiones, para no trocarse en refutación de la misma moral que sobre él se edifica, necesitaría ser proclamado que renunciase a su utilidad y que consintiera su propia ruina por el sacrificio impuesto a los individuos. Ahora bien, pero si el prójimo aconseja el altruismo por las ventajas que le reporta, practica el principio contrario: "busca tu conveniencia cueste lo que cueste, y predicará a la vez a las gentes que hagan y que dejen hacer una misma cosa [G.C.21. *A los que predicán desinterés*]. En suma, no hay acción desinteresada". No, como plantea Kant, a causa de la fragilidad humana frente a la exigencia de pureza de la ley moral, sino a causa del absurdo mismo de esa ley que nos ordena lo imposible e irrealizable; esto es, actuar al margen de todo interés, todo

deseo y hasta de nosotros mismos. De esta manera, el desinterés es imposible por absurdo. Ahora bien, en Nietzsche cuando una acción se califica de desinteresada sólo puede significar dos cosas absolutamente opuestas: o es la acción de un ser fuerte, que crea sus valores, es indiferente ante sus intereses inmediatos porque persigue un fin lejano, un ser que se da, se despilfarra y se consume gozosamente por sobreabundancia de fuerzas; o es la acción propia de individuos decadentes, agotados, débiles, cuyo interés vital, perdió su poder, quedando reducidos a buscar su valor en el servicio al prójimo [M.B.M.220: 345]. De este modo, imponer el desinterés como un deber equivale a mutilar y castrar a los fuertes, a imponer a los nobles la virtud típica del instrumento, a consagrar el dominio de los esclavos sobre los señores.

De igual manera, y completamente unida con las otras objeciones se encuentra la crítica a la supuesta exigencia de "pureza" de la moral kantiana, la cual esboza que la filosofía moral no debe fundarse sobre principios impuros provenientes de la experiencia o antropología. Aquella, dice Kant, debe fundarse sobre leyes puras a priori, libres de todo elemento teológico. Sin embargo, es conveniente plantear (según Nietzsche) que el escepticismo kantiano restaura los valores religiosos que había expulsado de su sistema. Que el éxito de Kant, no es sino el "éxito de un teólogo", o, parafraseando a Schopenhauer, el coqueteo de Kant con la teología le hace pensar en un hombre que asiste a un baile de disfraces y se pasa toda la noche cortejando a una bella dama enmascarada, ilusionado por hacer una conquista, hasta que al final él le quita la máscara para darse a conocer como su esposo [Schopenhauer, A. 2001. Pág. XXXI]. En pocas palabras, "la filosofía de Kant es la filosofía de las puertas traseras"¹; en tanto que aquel eudemonismo que él había expulsado solemnemente por la puerta principal de su sistema como algo heteronómico, vuelve a introducirse, furtiva y subrepticamente, por la puerta trasera con el nombre de bien supremo. Así pues, la supuesta exigencia de pureza la filosofía moral kantiana no es sino una farsa con la que él introduce disimuladamente valores religiosos que en un primer momento había despachado de su teoría. En conjunto, podríamos decir que Nietzsche critica y rechaza las ideas kantianas de "dignidad", "autonomía", "desinterés"; "racional" "pureza", "universalidad" y propone, sin embargo exigencias que afectan, de alguna manera a una categoría de hombres, a los capaces de conciencia intelectual, los capaces de veracidad, de probidad; es decir, los capaces de sinceridad. Ahora bien, según Reboul, la sinceridad es un valor propugnado por la

¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los Ídolos*. Op. Cit. P. 161-162; CF. Sánchez Pascual, Andrés. Nota: 140 de su traducción *Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid: Alianza, 1994. Según él, el significado de esta mordaz frase ha sido interpretado de varias maneras, para unos, las puertas traseras sirven para que por ellas entre la aparentemente expulsada teología; para otros es Kant mismo el que por esas puertas traseras (de la ética) introduce la metafísica. En todo caso, Nietzsche se basa en lo dicho por Schopenhauer en su obra *El Fundamento de la Moral*. Madrid: Siglo XXI Editorial, 2004 [4:6].

moral cristiana y kantiana que debe provocar su autosupresión; cabe anotar que Nietzsche utilizará como caballo de Troya a la sinceridad para minar la moral desde dentro y provocar su autosupresión, así Nietzsche sólo quiere desmitificar la moral y su móvil será la voluntad de saber. En este sentido, de lo anterior surgen dos hechos; a saber: uno afirmativo y otro negativo; en el caso afirmativo, la *Selbstaufhebung* de la moral significa una autosupresión hacia una axiología, mientras que en el caso negativo, si la sinceridad no es más que un medio para poner a la moral en contradicción consigo misma la *Selbstaufhebung* no es más que el suicidio de la moral. Empero, entre estos dos planteamientos nosotros nos vamos por el primero afirmando que la *Selbstaufhebung* significa una autosupresión hacia una axiología o ética de la creación o de la crueldad.

2.2. Genealogía de la moral vs. Moral antinatural.

En lo que sigue hay que tener en cuenta lo que antes se ha denominado crítica externa de la moral; la cual se va preparando gradualmente en la obra de Nietzsche, como lo demuestran las sucesivas oposiciones: entre individuo libre y el rebaño en *Aurora y Gaya Ciencia*, entre el creador y los hombres buenos en *Zaratustra*; entre los fuertes y los débiles [Reboul O.1974. Pág. 67], En *Más allá del bien y de mal y Genealogía de la moral*. En efecto, lo que esta última oposición nos muestra es la confrontación entre dos castas, entre dos morales. Así en este sentido, comencemos diciendo que, por una parte, el filósofo de las máscaras, se esfuerza en el prefacio a la genealogía en subrayar el carácter erudito de su genealogía e insiste en que sus hallazgos acerca de los orígenes y el valor de la moral se justifican por el nuevo y superior método que los ha sacado a la luz; por otra parte, no sólo declara en el texto que su genealogía es una "polémica" [G.M. Prólogo, 2] sino que también le da el subtítulo "*una polémica*". De esta manera, desde un primer momento nos vemos movidos a preguntarnos acerca del carácter polémico de la genealogía de Nietzsche y entorno a los objetivos retóricos que lo impulsan a encubrir su polémica en la autoridad de la ciencia y la erudición. Sin embargo, Nietzsche pone de manifiesto que su objetivo es "el origen de nuestros prejuicios morales" [G.M. Prólogo, 1-2]. Empero, desbroza que el estudio del origen de los prejuicios morales servía como medio para su interés básico; a saber: "lo que estaba en juego era el valor de la moral" [G.M. Prólogo, 5]. No obstante, para determinar el valor de la moral es perentorio entender el origen de las condiciones políticas, además de psicológicas, en las cuales los hombres idearon los valores morales. En este sentido, Nietzsche se propone acometer "una historia de la moral"; por mejor decir, descubrir, "lo que está documentado, lo que se puede confirmar realmente, en pocas palabras, el largo registro jeroglífico entero, tan difícil de descifrar, del pasado moral de la humanidad" [G.M. Prólogo, 7]. En este contexto, la genealogía parece tener poco en común con las extravagantes proclamas hechas recientemente que la describen como un nuevo método de investigación social que contiene

fundamentales innovaciones conceptuales. Tal como Nietzsche la presenta, la genealogía parece ser coherente con los objetivos oficiales de un historiador convencional: descubrir mediante la investigación metodológica de las fuentes el origen o las causas de unas creencias. Por tanto, él pone la genealogía al servicio de una meta que está en armonía con la filosofía tradicional: la determinación del valor de unos modos de vida rivales. Ahora bien, hay que designar que el portavoz más influyente de la opinión según la cual la genealogía representa un nuevo método de investigación histórica de una interpretación de moral es Michel Foucault. En este orden de ideas, Nietzsche presta apoyo a la idea de que la genealogía desentierra y saca a la luz ideas históricas antes inaccesibles, mientras que por el contrario Foucault mitologiza el carácter científico y erudito de la genealogía y no llega a observar, muchos menos a explicar, el enorme abismo que separa la versión nietzscheana de la genealogía de su propio cultivo de ella. Ante todo, la sombría seriedad de la versión de Foucault de la genealogía oscurece un rasgo fundamental de los tres tratados de la genealogía sobre los cuales Nietzsche llama la atención:

Cada vez un comienzo que está calculado para confundir: fríamente científico, incluso irónico, deliberadamente en primer plano, deliberadamente a distancia. [E.H.III. Sobre G.M.]

Foucault al esbozar su examen de la genealogía en su texto "*Nietzsche, la genealogía, la historia*" esgrime; a saber: "la genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documenta" (Foucault, M. 1984. pp. 74). No obstante, la inspiradora descripción que pasa a ser del genealogista como erudito es una tontería: si la genealogía consiste en la esmerada recogida de un basto material de fuentes y en la paciente atención del detalle como dice Foucault, entonces Nietzsche no es ningún genealogista, en tanto que la genealogía de Nietzsche no es gris, en cuanto que éste último reduce todo el complejo y variopinto pasado moral de la humanidad a dos morales en competencia, está más cerca de la verdad mentar que en la práctica su genealogía está reducida a la moral de los señores y de los esclavos. De igual modo, tampoco es meticulosa la genealogía del filósofo de Rocken, puesto que no da nombres, fechas ni acontecimientos y muestra escaso interés por detalles y anomalías, ante todo sería más exacto definir su genealogía inspirada, una especulación sugerente; la genealogía de Nietzsche sorprendentemente desprovista de pruebas empíricas y de aparato erudito, es cualquier cosa menos pacientemente documental (Berkowitz. 2000. pp. 100-112) Ante estos costes, la interpretación de Foucault de la genealogía de Nietzsche no es gris, meticulosa ni pacientemente documental, sino un cuento chino disfrazado de fiel y exacta reformulación. En este orden, se requiere otra interpretación de la genealogía de Nietzsche. Una interpretación que preste más atención a lo que dice él acerca de su procedimiento, de cómo procede en realidad. Así pues, para comenzar la



genealogía de Nietzsche, es necesario decir que, difiere marcadamente en su objetivo de las ciencias y la erudición crítica. La genealogía de Nietzsche no carece de valores; en realidad afirma un orden de deseos, estados de ánimo y formas de vida que rigen categorías. Para Nietzsche, la genealogía debe determinar el valor de unos modos de vida rivales; es decir, la genealogía debe remontarse desde un sistema de valores a un tipo de hombres - que lo necesita - y descubrir que los tipos de hombre no son de las mismas categorías, unos son aristocráticos, fuertes y valientes y otros viles, débiles y cobardes.

De esta manera, de la genealogía sólo tomaremos lo que ilumine el debate con Kant. El tratado propone desde un primer momento que el origen de los conceptos de bien y mal es doble: por un lado proceden de los dominadores y por otro de los oprimidos. El primer origen es la moral de los señores que es una clase dominadora consciente de su superioridad. Aquí, según Nietzsche cuando los dominadores son los que determinan el concepto "bueno", los estados soberanamente elevados del alma serán decisivos al determinar los títulos de distinción y al clasificarlos [M.B.M. 260]. El aristócrata tiene lejos de sí a los seres en que se manifiestan los estados opuestos del alma. Así, en este primer género de moral lo "bueno" reside en lo que expresa su superioridad, su distinción, su "veracidad": en pocas palabras, su «pathos» de la distancia. A guisa de Nietzsche, fueron los "buenos" mismos; es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y de 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. De esta manera y partiendo de este "pathos de la distancia", dice Nietzsche, es como se arrojaron el derecho a crear valores, de acuñar nombres de valores [G.M.I, 2]. Ahora bien, en cuanto a la palabra mal o, mejor "malvado", se caracteriza porque es simplemente lo que no es noble, lo que caracteriza a las clases inferiores; a saber: la cobardía, mezquindad, pasividad y mentira. Nietzsche ateniéndose a la etimología encuentra que la palabra alemana "malo" y [Schlecht]: en sí es idéntica a la palabra "simple" [Schlicht] que en su origen designaba al hombre simple, vulgar y plebeyo. De igual manera, Nietzsche recurre a la etimología griega para aclarar la palabra "malo"; teniendo como análisis que tanto en la palabra griega ΚΑΚΟΣ [Malo] como en δειλος (miedoso) [el plebeyo en contraposición al αγαθος (bueno)] se subraya la cobardía. Así mismo, analiza el latín Malus [Malo] (a su lado Nietzsche coloca μελας [negro]) que caracteriza al hombre vulgar de piel oscura, cabellos negros [G.M.I, 5]. De esta suerte, el estudio etimológico de Nietzsche muestra que la palabra "malo" tanto en alemán como en el griego designa al hombre plebeyo, cobarde y vulgar, en contraposición al hombre "bueno": es decir, el noble, poderoso y de posición superior.

En este camino, aparece el segundo origen de la pareja "bien - mal", Nietzsche mienta que "la rebelión de los esclavos en la moral comienza

cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria" [G.M.I, 10]. Tal resentimiento que se vuelve creador está interiorizado en la moral de los esclavos, o de los injuriados, los oprimidos, los desgraciados, los descontentos y los fatigados, que dice - a juicio de Nietzsche-no de antemano, a un "fuera", a un "otro", a un "no - yo" [G.M.I, 10]. Así pues, la moral de los esclavos mira hoscadamente las virtudes del poderoso, es escéptica y suspicaz y en extremo desconfiada contra todo lo que los poderosos tienen por bueno. Ante todo, esta moral hará resaltar y brillar las virtudes que sirven para hacer soportable la existencia a los débiles, y así reconocerá la piedad, el corazón generoso, la paciencia, la asiduidad y a la afabilidad como virtudes útiles que representan el único medio de soportar la opresión de la vida [M.B.M.260]. En suma, para Nietzsche la moral de los esclavos es esencialmente utilitaria. Aquí, según él, es donde tuvo origen la contraposición "bien - mal"; en donde al "mal" se atribuye instintivamente cierto poderío, algo peligroso, de terrible, de refinado, una fuerza despreciable. No obstante, aclara el filósofo del martillo, que según la moral de los esclavos el mal inspira terror mientras que en la moral de los señores el bien inspira terror; es decir, el mal para los esclavos es el bien para los señores y viceversa. De esa manera, todo lo que constituía el bien de los señores se haya ahora descalificado por la inversión llevada a cabo por los débiles y cobardes: ahora su fuerza se vuelve injusticia, su coraje brutalidad y crueldad contra sí mismo, y su felicidad disfrute egoísta. En consecuencia "el bien" de la moral de los esclavos es la exaltación de la debilidad, de los sufrientes, de los impotentes, de los fracasados. Con todo, la inversión de los valores es total: el bien de la moral de los señores se ha convertido en mal y el mal en el bien de los oprimidos [Reboul, O.1974. Pág. 68]. En definitiva, la moral de los esclavos o del resentimiento es puramente negativa, reactiva; no existe, sino en función de los valores que niega; en donde el señor dice "yo soy bueno luego tú eres malo", el esclavo responde "tú eres malo luego yo soy bueno" (Deleuze. 1956. pp. 134). Entonces, el resentimiento se invierte al interiorizarse; es decir, todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelve hacia dentro, se interiorizan [G.M. II, 16]. En otras palabras, todos aquellos instintos del hombre cruel, agresivo, salvaje, vagabundo, se volvieron contra el hombre mismo, contra el poseedor de tales instintos: ese es el origen de la "mala conciencia" [G.M. II, 16]. En conjunto, diríamos, el resentimiento que se expresaba así: "yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto": la "mala conciencia" del pastor del rebaño enfermo, el sacerdote ascético, lo vuelve contra sí y le dice: "¡está bien, alguien tiene que ser culpable de esto, pero tú mismo eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto!- tú misma eres la única culpable de

ti [G.M. III, 15]. De ahí el dogma del pecado², en donde culmina el "ideal ascético" de los sacerdotes.

Recapitulando, la genealogía tiene una dimensión normativa, que denuncia el veneno de la moral antinatural que denigra la vida y contamina con la mala conciencia a los fuertes, los felices, los sanos, al hombre superior. De esa manera, la genealogía desbroza que el peligro para el hombre no viene de los malos, sino más bien de los fracasados que socavan desde su núcleo la confianza en la vida y en el hombre, cuyos valores son fruto del resentimiento. En rigor, lo importante de la genealogía está en lo que muestra; a saber:

[...] lo superior no debe degradarse a ser el instrumento de lo inferior, el pathos de la distancia debe mantener separadas también, por toda eternidad las respectivas tareas [G.M.III. 14].

2.3. La divergencia de los valores entre Kant y Nietzsche.

La divergencia de los valores entre Kant y Nietzsche no consiste - como mienta Reboul - en contraponer el hecho al ideal, sino que Nietzsche ataca a la moral antinatural en nombre de ideal aristocrático. Para él, el fundamento de la crítica a la moral no reside en la negación positivista de los valores, sino más bien en la transvaloración. Ahora bien, cabe interpelarnos - ¿Es posible, pues, enfrentar a los dos filósofos en función de los valores que nos presentan? A esto debemos responder que no, en tanto que ni uno ni otro nos proponen valores dogmáticamente. En Kant, todo aquello a lo que llamamos valores, sólo sirve con relación a la buena voluntad, que sin ésta "aquellos pueden llegar a ser sumamente malos" [F.M.C. Pág. 119]; así pues, para Kant, todos los fines que puede y debe darse la voluntad humana, como la felicidad ajena, quedan sometidos a la ley moral como condición suprema de su validez (P.e: no se puede hacer feliz al otro mintiéndole). Por el contrario, Nietzsche, plantea la creación de nuevos valores (P.e: la dureza, la veracidad, el coraje, la fuerza, la crueldad inocente del creador) y los hace depender de algo; a saber: "una acción, por sí misma, carece de valor, todo depende de quien la haga" [V.P.III; 393]. Además, Kant mienta [Fundamento de la metafísica de las costumbres, edición Rosenk. P.19. Citado por Nietzsche, F. *Filosofía general*. Op. Cit. P. 120] según Nietzsche que el valor moral de una acción no reside en la intención con

² Según Nietzsche, durante un tiempo prudencial los griegos se sirvieron de sus dioses completamente para mantener alejada de sí la mala conciencia y los conceptos de culpa, éstos, comenta el autor del Zaratustra, para mantener y estar contentos de su libertad de alma no descartaba la culpa de sus fechorías sobre sí mismo, sino que los dioses servían para justificar hasta cierto punto al hombre incluso en el mal, servían como causas del mal, entonces los dioses no asumían la pena sino la culpa. Así, los griegos admitieron de sí mismos como fundamento de sus fechorías, cosas malas y funestas: locura ¡no pecado! [G.M II, 23].

que se realiza, sino en la máxima que sigue. Por el contrario, Nietzsche desglosa que de por sí una acción está perfectamente vacía de valor: todo depende de quien la ejecuta, únicamente la intención es lo que decide el valor moral de una acción; en este sentido, anuncia que una misma acción puede ser buena o mala según la intención con que se realiza. Sin embargo, aclara que la censura depende de la máxima del que la hace y, por consiguiente, del juicio de la máxima conforme a la cual se ha procedido. De esta forma, para Nietzsche, Kant tiene razón al decir que habiendo diferentes máximas y de diferente valor, el valor de una acción hay que referirlo a la máxima que le sirve de fundamento [F.G. P.120].

A continuación, trataremos de plantear algunas valoraciones esenciales en las que estos dos filósofos coinciden; a saber: idéntico rechazo de la bajeza, de la falsa humildad [A.Z. «De los tres males» II; D.V. 11 «Falsa humanidad»], idéntico rechazo del ascetismo taciturno que apoca al hombre ante un déspota divino y que a juicio de Kant³ es signo de angustia, no de moralidad; así mismo ambos rechazan la compasión como principio moral, rechazo que Nietzsche alaba en Kant, igual exaltación de la premura que el hombre ejerce sobre sí mismo: a la "solemne promesa que el hombre se hace a sí mismo" [Kant, I. *Antropología*. P.148; Citado por Reboul, *Ibíd.* P.72] y que constituye su carácter y que en Nietzsche está en relación con una prolongada obediencia en una misma dirección, de la cual resulta, por fin, algo que nos hace soportable la vida [M.B.M. 188]. De igual manera, coinciden en el desprecio de la buena conciencia, que asfixia cualquier interrogante sobre lo que uno cree y lo que uno es. En definitiva, tienen el mismo acento sobre la insatisfacción como motor de autosuperación. En consecuencia, podemos apuntar que tanto Kant como Nietzsche nos presentan un catálogo de valores; por decirlo mejor, ambos invitan a una valoración crítica. No obstante, en este punto la diferencia de los valores nos resulta más diáfana; en tanto que en Kant los valores deben a la ley moral su validez universal, mientras que Nietzsche señala que un valor no puede ser universal porque estos cambian de acuerdo a los tipos de sociedades.

En un punto más amplio, en cuanto a la divergencia de los valores entre Kant y Nietzsche, hay que asentar que virtud en Nietzsche no es necesariamente una noción moral; lejos de reducirla como Kant, "a la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento del deber [D.V. *Introducción*. IX.] él, ve en ella la virtud del renacimiento. In extenso, la divergencia entre el bien y el mal no tiene el mismo sentido en ambos pensadores; en Kant «el mal radical consiste en la cohabitación del principio del mal con el

³ KANT, I. *Doctrina de las virtudes*. En: *Metafísica de las costumbres*. Bogotá Editorial Tecnos. 1989, 34; CF. Nietzsche, F. [G.M. *Prólogo*, 5]; CF. Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, México: Porrúa, 1985. Primera Parte, Libro 2do., Capítulo II, 2: "ese sentimiento de la compasión y de la simpatía tierna, cuando precede a la reflexión sobre qué sea el deber, y se convierte en fundamento de determinación, es pesado aún en las personas que piensan bien, lleva a la conclusión a sus máximas reflexionadas y produce el deseo de liberarse de él y someterse sólo a la razón legisladora".

del bien en la naturaleza humana. Para él, hay en el hombre, junto a una disposición hacia el bien una inclinación hacia el mal» (Goldmann. 1945. pp. 142) Así en efecto, en Kant bien y mal constituyen el único objeto de la razón práctica, empero distingue la pareja bueno - malo con relación a nuestro deseo, de la pareja bien - mal que surge de la ley moral, así pues, en Kant el castigo merecido es un mal en el primer sentido y un bien en el segundo. Por el contrario, Nietzsche retoma la pareja desde el punto de vista de la vida y no como Kant desde la razón práctica. En este sentido, el bien y el mal de la moral en Nietzsche figuran como los valores del resentimiento, mientras que lo bueno y lo malo son exaltados como dicción de una voluntad de poder afirmativa. En conjunto, en Nietzsche, entre los fuertes, los sanos y nobles la pareja bien - mal, lejos de exceptuarse uno a otro, se subordinan recíprocamente; se es bueno porque se es capaz de ser malo. De modo que, para el noble el mal no es componente de la virtud, antes bien lo es lo vil. Para el fuerte, es decisivo mantener el pathos de la distancia respecto al rebaño que ha de avasallar. En pocas palabras, para Nietzsche en la moral noble tanto bueno y malo como bien y mal son suplementarios. En cambio, la moral kantiana es esencialmente dualista; cree en un "mundo real" y un "mundo de las apariencias"⁴; por decir mejor, en el "mundo -verdad" el cual - a juicio de Nietzsche - sólo es accesible al justo, al débil, al resentido, al pecador que hace penitencia. Sin embargo, este "mundo verdad" inaccesible, que no se puede prometer, es un consuelo e imperativo, para los débiles. No obstante, para Nietzsche éste ni consuela, ni salva, ni obliga a nada, es una idea que se ha vuelto inútil y superfluo. Por consiguiente, una idea refutada [C.I. IV, 1, 2, 3, 4]. En efecto, en la moral de los esclavos la pareja bien-mal son ideas que se excluyen; aquí el hombre bueno es un castrado en todos los instintos de agresión, de cólera y de crueldad que ennoblece la virtud [E.H. N.T, 2: citado por Rêboul, O.1974 P.75]. En suma, para los débiles el mal es todo lo que los conmina y amarga, la superioridad de la nobleza en fuerza y la creación de nuevos valores. En rigor, podemos decir que los valores entre Kant y Nietzsche son diferentes, aunque en algunos aspectos coincidan, ambos nos ofrecen un matiz de diferentes valores. En Kant, los valores deben a la ley moral su validez universal, mientras que en Nietzsche los valores no pueden ser universal en tanto que los fines y valores dependen de las condiciones de vida y ésta adopta diferentes formas; y puesto que los valores existen como medio para un fin.

2.4. La ubicación de Kant en la genealogía.

Kant, como es de entero conocimiento, plantea que los principios morales no tienen que estar fundados en las peculiaridades de la naturaleza humana,

⁴ NIETZSCHE, F. [C.I. Op. Cit. Cap IV. 6] Según él, dividir el mundo en un mundo real y de apariencias, al modo de Kant no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente.

sino estar establecidos a priori por sí mismos; es decir, Kant deja a un lado de su moral la afectividad y la felicidad. Él le niega todo valor y derecho a erigirse en principio moral ya que esta es fundamentalmente subjetiva y dominada por la búsqueda de la felicidad⁵; la cual - para el filósofo de las tres críticas - es:

[...] un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decidir de modo determinado y acorde consigo mismo que quiere y desea propiamente. La causa de ello es: que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son en su totalidad empíricos, esto es, tienen que ser tomados en préstamo de la experiencia (*F.M.C. P.165*)

Así pues, Kant hace a un lado las peculiaridades de la naturaleza humana e inclinaciones, en cuanto éstas pueden conducir los principios morales sólo de un modo contingente y subjetivo y no a priori. En contra, Nietzsche - desbroza que la moral de los fuertes reivindica el peligro y juego que conllevan las pasiones. En este orden, para el filósofo de las máscaras, Kant lleva al límite la lógica del ideal ascético al rechazar todo valor de las pasiones, incluso de las superiores; mutila al hombre al sacrificar su género y riquezas propias en vista a un yo desconocido al que llama razón práctica. De este modo, Kant, al rechazar las pasiones, estaría atacando la raíz de la vida misma (Derrida. 1981. pp. 60). Ahora bien, hay que hacer notar que Nietzsche lo que rechaza es la obligación de escoger entre pasión y razón: esta obligación no es más que una relación entre las pasiones, quienes, en reciprocidad, comportan cada una su parte de razón. En pocas palabras, Kant opta por la razón y deja a un lado las pasiones las cuales considera como contingentes y peligrosas; él observa en éstas un móvil ajeno a la moral, guiado por la búsqueda del placer. En consecuencia, Nietzsche no sólo ataca la moral kantiana, sino que la ubica en una fase avanzada de la decadencia como el estadio laico del ideal ascético: la moral por la moral: importante estadio en la desnaturalización, aquel en que el ideal ascético renuncia a los fantasmas de la mitología religiosa para hacerse razón universal, deber impersonal, y no por ello encierra menos virulencia y veneno anti-vida. En suma, la moral tal como la ha planteado Kant como negación de las pasiones, como negación de la voluntad de vivir, esa moral se ubica, a juicio de Nietzsche, en el mismo instinto de decadencia que deviene en imperativo.

⁵ Según Kant, el hombre tiene que prescindir por completo de la felicidad, cuando entra en consideración el cumplimiento del deber; de ningún modo tiene el hombre que convertirla en condición del cumplimiento de la ley, puesto que la felicidad no se basa en ideas de la razón pura, sino en la imaginación. CF. KANT, I. *Teoría y práctica*. Estudio preliminar de Roberto R. Aramayo. Traducción de Juan Palacio, M. Francisco Pérez López. Madrid: Editorial Tecnos, 1993. P.10.

2.5. Voluntad de poder vs. Buena voluntad.

La voluntad de poder representa, en el sentido más esencial de la palabra, un principio psicológico, ontológico⁶, sociológico y biológico. Al mismo tiempo, según Heidegger es el principio de una nueva posición de valores. Nueva en tanto que por primera vez se realiza deliberadamente a base de saber su principio. Ahora bien, según el filósofo de "Ser y Tiempo" Nietzsche con el título "principio de una nueva posición de valores" lo que quería era dar palabra y forma a la "nueva filosofía", a su filosofía. Para él, la voluntad de poder es el pensamiento esencial de Nietzsche y es al mismo tiempo el principio de una nueva posición de valores y, a la inversa: el principio de una nueva posición de valores que hay que fundar. Sin embargo, se pregunta Heidegger ¿qué quiere decir posición de valores? ¿Qué significa la palabra valor? A juicio del filósofo alemán, la palabra "valor" ha tenido en circulación un sentido enfático gracias a Nietzsche: se habla de valores culturales de una nación, de los valores vitales de un pueblo, de valores morales, estéticos y religiosos (Heidegger. 2000. pp. 27). Para Heidegger entonces, la palabra valor es esencial para Nietzsche y esto se muestra de inmediato en la formulación del subtítulo que le da al curso de pensamiento hacia la voluntad de poder: "tentativa de una transvaloración de todos los valores". Así valor significa para Nietzsche tanto: condición de la vida, como condición para que haya vida. Sin embargo, acota Heidegger, en la mayoría de los casos vida es, en el pensamiento de Nietzsche la palabra que mienta todo ente y el ente en su totalidad en la medida que es (Heidegger. 2000. pp. 27). Ocasionalmente significa también, en sentido enfático, nuestra vida; es decir, el ser del hombre. En este contexto, aclara Heidegger, Nietzsche, a diferencia de la biología y la teoría de la vida de su tiempo, determinadas por Darwin, no considera que la esencia de la vida este en la autoconservación sino en el acrecentamiento más allá de sí. El valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por lo tanto como aquello que sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida. Sólo lo que acrecienta la vida - analiza Heidegger - el ente en su totalidad, tiene valor. No obstante, la

⁶ La voluntad de poder, según HEIDEGGER, es la más intrínseca esencia del ser. "El ser" significa la totalidad de lo existente. La esencia de la voluntad y la voluntad de poder misma como carácter fundamental de lo existente no admiten, pues, que se lo establezca mediante observación psicológica, antes bien es la psicología misma la que recibe primero su esencia; es decir, la posibilidad de que se ponga y conozca su objeto mediante la voluntad de poder. De ahí que Nietzsche conciba a ésta, no psicológicamente, sino al contrario, determina nuevamente la psicología como "Morfología" y doctrina evolutiva de la voluntad de poder. De esta suerte, para Heidegger la morfología es la ontología del ser, cuya forma, hasta formarse concomitantemente por la transformación del εἶδος en Perceptio. El hecho de que la metafísica desde antiguo piensa lo existente como, sub-iectum, respecto de su ser, se convierta en sincronía así determinada, acredita sólo como fenómeno consecutivo el suceder esencial que consiste en una transformación de la realidad de lo existente.

caracterización del valor, en cuanto condición para la vida, en el sentido de acrecentamiento de la vida, es en un primer momento totalmente indeterminado.

Por otra parte, el autor de "*Sendas Perdidas*" anota, si para Nietzsche la esencia de la vida es acrecentamiento de la vida, surge la pregunta acerca de qué forma parte la esencia de ese acrecentamiento. Según Heidegger, es un acrecentamiento aquel que se lleva a cabo en lo acrecentado y por su propio intermedio, es ir más allá de sí. De modo que, esto implica que en el acrecentamiento la vida lanza desde sí posibilidades más altas de sí mismas y señala anticipadamente en dirección de algo aún no alcanzado, de algo que aún debe alcanzarse (Heidegger. 2000. pp. 28). En este orden de ideas, para Heidegger, en el acrecentamiento hay algo así como la mirada que penetra de antemano en el ámbito de algo más elevado; o sea, una perspectiva. En otras palabras, en la medida en que la vida, es decir, todo ente, es acrecentamiento de la vida, la vida tiene en cuanto tal carácter perspectivista. Cabe apuntar que el valor, en cuanto condición de la vida, posee también ese carácter perspectivista. El valor condiciona y determina en cada caso perspectivamente la fundamental esencia perspectiva de la vida. Empero, esta indicación también debe advertirnos que tenemos que mantener alejadas desde un comienzo la noción nietzscheana de valor como condición de la vida del ámbito de la representación común, en el que también se habla con frecuencia de condiciones de vida, por ejemplo de las condiciones de vida de determinados animales. Con toda posición de valores significa, entonces: determinar y fijar aquellas condiciones perspectivistas que hacen que la vida sea vida; por decir mejor, que aseguran en su esencia su acrecentamiento" [Heidegger. 2000. Pág. 28]. Ahora bien, Heidegger se pregunta ¿Qué quiere decir entonces, nueva posición de valores? A guisa de él, quiere decir que se prepara la inversión de una posición de valores muy antigua, que existe hace largo tiempo. Para el filósofo alemán, esta antigua posición de valores es, dicho con brevedad, la platónico - cristiana, la desvalorización del ente que esta aquí y ahora como un *im ov* como lo que propiamente no debería ser porque representa una caída respecto de lo propiamente ente, de las ideas y del orden divino. En rigor, la antigua posición de valores, da a la vida una perspectiva hacia algo suprasensible y supraterreno, más allá. En conjunto, diríamos, una nueva posición de valores quiere decir, entonces: posición de otras condiciones perspectivas para la vida. Sin embargo, no hay que comprender la expresión sólo como algo que trata de establecer condiciones de vida. Más bien, se trata de determinar de manera diferente la esencia de la vida misma y, a una con ello; es decir, como su consecuencia esencial, las condiciones perspectivas para ella [Heidegger, 2000. pp. 29]. En la medida en que considera que la esencia de la vida es su acrecentamiento, todas las condiciones que apuntan simplemente a su conservación se degradan a condiciones que en el fondo inhiben o incluso niegan la vida; es decir, su acrecentamiento perspectivista, a condiciones que no sólo prohíben otras perspectivas, sino que socavan de antemano sus raíces. Así, para Heidegger

la vida hasta hora sólo había sido comprendida como autoconservación al servicio de algo diferente y posterior, desconociéndose así su esencia como autoacrecentamiento. De ahí, que las condiciones que se habían impuesto a la vida, los supremos valores hasta el momento, no serían auténticos valores; sería necesario por tanto una transvaloración de todos los valores por medio de una nueva posición de valores. No obstante, a juicio del filósofo alemán, para poder conformar las condiciones necesarias y suficientes de la vida en cuanto acrecentamiento, la nueva posición de valores tiene que retroceder hasta aquello que constituye la vida misma en cuanto acrecentamiento, aquello que hace posible en su fundamento esta esencia de la vida. El fundamento, aquello con lo que algo comienza, de lo que proviene y en donde permanece enraizado, es principio. De esta suerte, en efecto, el principio de una nueva posición de valores es aquel que determina en su fundamento esencial la vida para la que los valores son las condiciones perspectivistas. En suma, el principio de la nueva posición de valores es la voluntad de poder y esto quiere decir: la vida; es decir, el ente en su totalidad, es ella misma, en su esencia fundamental, voluntad de poder y nada más que eso [Heidegger. 2000. Pág. 29]. Con todo, la voluntad de poder como principio de una nueva posición de valores en relación con los valores anteriores, es simultáneamente el principio de la subversión de todos los valores anteriores (Heidegger. 1979. pp. 192).

Por otra parte, analizamos que la voluntad de poder es la realidad primera que todo lo explica; más esencial que la vida misma, la voluntad de poder es:

Una especie de vida impulsiva instintiva en la cual todas las funciones orgánicas por sí mismas se regulan, se presentan asociadas sintéticamente: autorregulación, asimilación, nutrición, intercambios orgánicos; en breve, una forma previa de vida [M.B.M. 36].

En este orden, a juicio de Nietzsche, es muy natural que la voluntad de poder no pueda obrar sino sobre otras voluntades, y no ya sobre la materia; en pocas palabras, es decisivo tener el valor de admitir la hipótesis de que donde quiera que haya efectos se trata de una voluntad que obra sobre otra voluntad. En síntesis, la voluntad de poderes significa el triunfo de la fuerza mayor sobre el resto; es decir, que ese triunfo resulta de la lucha permanente entre la parte dominante y la parte dominada que siempre resiste. En definitiva, la voluntad de poder es el principio que lo transforma todo en una relación de tipos dominante dominado.

De otro lado, hay que subrayar que la voluntad de poder se comprende gracias aquello a lo que se opone; a saber, todas las formas de nihilismo. De igual manera, se opone a la finalidad; la vida, que ignora cualquier fin, consiste en pasiones impelentes, en vivir peligrosamente. Así mismo, se opone al eudemonismo de la moral de los débiles que busca la felicidad en el más allá, pues para Nietzsche el hombre no busca la felicidad, sino

siempre el amor al poder [A.U.262]; al mismo tiempo, se opone a la ontología cosista que concibe al ser como lo inmóvil y lo verdadero, como lo eterno, cuando toda unidad de existencia es tendencia al poder. También, se opone al mecanicismo; esto es, que el mundo se interprete como una máquina, en tanto que un mundo esencialmente mecánico sería un mundo desprovisto de sentido. Además, se opone tanto al ideal democrático como a la moral cristiana que hace como si el hombre pudiese renunciar a su necesidad de dominar [Reboul, O.1974 P.87]. En este contexto, para Nietzsche, la voluntad de poder no es un devenir sino un pathos. Según él ésta "no es, pues, primariamente la fuerza de dominar al servicio de algún individuo o especie determinada, fuerza que simplifica y ordena (da forma) al caos de un fluir indiferenciado (del devenir), sino que es el pathos elemental que da lugar al devenir cósmico mismo" [Vermal, J. 1987. Pág. 184]. Ahora bien, hay que precisar que la voluntad de poder se opone esencialmente a la buena voluntad; aquella nada tiene de moral, es antes bien, pulsión de conquista y cuando prohija una forma moralizadora entre los débiles también es para mitigar a los fuertes. Por el contrario, para el filósofo de Königsberg, "la buena voluntad es buena no por lo que efectuó o realice, no por su actitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí. y considerada por sí misma es decir, la buena voluntad puede ser buena sin restricciones" [Tugendhat, E. 1997 Pág. 111]; [F.M.C. P. 119]. En el mismo sentido, la buena voluntad es una con la ley, aún cuando la voluntad de poder consista en una fuerza cuya naturaleza es tendencia a vencer, una fuerza cuyo objetivo es someter a otra voluntad. En efecto, ésta última a juicio de Nietzsche, está inclinada a la contraposición y exceptúa el principio de universalidad tan importante en el sistema kantiano; así pues, afirmar la voluntad de poder significa negar el desinterés que predica la moral de los débiles:

Donde quiera que he encontrado lo que es vivo, he encontrado la voluntad de poder, y aún en la voluntad de lo que obedece he encontrado la voluntad de ser amo [...] que lo más débil sirva a lo más fuerte: he ahí a lo que incita su voluntad, que quiere ser señora de lo más débil [A.Z. *De la victoria sobre sí mismo*. 111].

En este orden, decimos que donde hay vida hay voluntad, voluntad de ser amo de lo más débil, voluntad de poder que no es un desear ni un mero aspirar a algo, lo que es un querer que en sí es ordenar. Este consiste, según Heidegger, en que el que ordena es dueño porque dispone deliberadamente de las posibilidades de su actuación. Lo que se ordena en la orden, es la realización de esa disposición. En la orden, mienta el filósofo de "*Ser y Tiempo*" el que ordena obedece a ese disponer y ese poder disponer, se obedece, pues, a sí mismo. De este modo, el que ordena es su propio superior, pues se arriesga. En consecuencia, voluntad es concentrarse en lo

dado; es decir, lo que la voluntad de poder quiere, no es su aspiración como algo que todavía no tiene. Lo que la voluntad quiere es someter a otra voluntad [Heidegger. 1979. P. 194]. In extenso, en el título "Voluntad de Poder", la palabra poder alude solamente a la esencia del modo como la voluntad se quiere a sí misma, en tanto es orden. Puesto que como orden, la voluntad se asocia consigo misma; o sea, con lo por ella querido. Entonces, este concentrarse es el hacerse del poder. Por lo tanto, cabe señalar que voluntad y poder tampoco se acoplan por vez primera en la voluntad de poder, sino que la voluntad, como voluntad de querer, es voluntad de poder en el sentido de adueñarse del poder. En breve, la esencia del poder consiste en estar respecto de éste como la voluntad que se haya en la voluntad. Recapitulando, comentaríamos que la voluntad de poder es la esencia del poder, indica la absoluta esencia de la voluntad que como mera voluntad se quiere a sí mismo [Heidegger. 1979. P. 195]. En contra, es perentorio acotar que la buena voluntad sólo puede existir o darse en un ser razonable, en el que la voluntad es pensada como una facultad determinada a sí misma por la ley moral. Además, para Kant "la buena voluntad parece constituir la indispensable condición de la dignidad de ser feliz" [F.M.C. P.117]. En suma, el carácter cósmico de la voluntad de poder es lo que la opone a la voluntad de Kant; por decirlo mejor, aquella, la voluntad de poder, al afirmar que toda fuerza motriz es voluntad de dominar, que no hay otra fuerza física y dinámica, esboza que la voluntad de poder es la única fuerza en el mundo y que no conoce otro obstáculo que el de otra voluntad. En contra, la voluntad en Kant es pensada como una facultad de determinarse así mismo a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes [F.M.C. Pág. 185]. En síntesis, luego de haber contrapuesto el pensamiento moral de Kant y de Nietzsche podemos decir que la ética de Kant es una moral del "yo debo", una ética del autosometimiento y de obediencia a un imperativo que exige la renuncia a todo tipo de inclinación, mientras que en Nietzsche ya no será un "debo", sino un que "tiene que ser" del hombre rebosante de fuerza, del creador. De otro lado, en Nietzsche se cumple la autosupresión de la moral y nos demuestra que hay que tomar a la moral antinatural como un problema. Finalmente, nos preguntamos si la autosupresión de la moral en Nietzsche significará un auto aniquilamiento o una metamoral?, ¿Crepúsculo de la moral?, ¿Habrà espacio para hablar de ética?, ¿Ética en Nietzsche?

CAPITULO II

De la crítica de la moral kantiana a la ética nietzscheana.

La moral queda desde ahora aniquilada: ¡constátese el hecho! Lo que queda es: yo quiero. Nueva Jerarquía. Contra la igualdad. En lugar del juez y del represor, el creador [V.P.III., 16].

3. La muerte de Dios y sus implicaciones en la ética de Nietzsche.

La idea de la muerte de Dios aparece por primera vez, en la filosofía de Nietzsche, en un pasaje decisivo que se encuentra en "*La Gaya ciencia*", cuando, al reconocer que Dios ha muerto, el «loco» pregunta:

[...] pero ¿Cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? [...] ¿Es qué caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? [G.C. *El loco*. 125].

En realidad, lo que aquí nos quiere decir Nietzsche, es que no habiendo centro ni fundamento sobre los que sostenerse, no hay tampoco criterio desde el cual decidir acerca de «arriba» o del «abajo», de la verdad, de la ética y el error, del sentido y el sinsentido, del bien y el mal. En pocas palabras, el hombre deja de ser el centro y fin de todo el universo; el cual es concebido como un movimiento sin finalidad, sin una dirección que se justifique; por decirlo mejor, el movimiento del universo humano es algo errático, sin telos, tal vez un movimiento circular como lo entiende Nietzsche con su noción del «eterno retorno de lo mismo». En suma, no habiendo «arriba» ni «abajo», verdad y error, estamos ubicados «más allá del bien y del mal», más allá del mundo de las distinciones metafísicas. Nos movemos en el mundo de las representaciones, de los fenómenos entendidos como apariencias. No hay ser en sí, absoluto, substancia, sujeto, conciencia, mundo – verdad (González. 1997. pp. 125-127). De tal modo, que la muerte de Dios puede traer consigo el predominio del vacío, del sinsentido: un errar sin fin en el que ya no sería posible el progreso, el futuro, la novedad, la superación, el «ir hacia delante», en el que todo movimiento sería, por tanto, privado de avance, crecimiento y de un auténtico cambio. Empero, hay que advertir que con lo anterior, no sólo no tendría lugar la vida ética,

sino que se negaría también el carácter histórico del hombre. Caeríamos en un estancamiento del futuro: el «fin de la historia»⁷.

No obstante, es perentorio puntualizar que más adelante y en el mismo libro Nietzsche expresa su confianza en que ante el sinsentido, ante la pérdida de una direccionalidad marcada por la trascendencia, las generaciones próximas serán capaces de alcanzar una grandeza equiparable a la de tal acontecimiento y podrán crear una historia superior a la que se ha vivido hasta el momento:

[...] efectivamente, nosotros los filósofos los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aún suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros, y tal vez no tuvimos un mar tan ancho [*G.C. 343. nuestra serenidad*].

En este orden, se hace patente aquí una aspiración a la superación, una confianza en que sobrevendrá una vida “mejor”, por consiguiente, ni la ética ni la historia terminan; por el contrario, hay una esperanza para ambas, en tanto que el hombre puede elevarse, al creador (Sagols. 1997. pp. 144). En conjunto, podemos agregar que en Nietzsche no encontramos la afirmación unilateral del sinsentido o del “todo está permitido” que anuncia Fedor Dostoievski en «Los hermanos Karamazov» (Dostoieski. 1989. pp. 72) Ni tampoco encontramos la convicción de que una vez que Dios ha muerto, se han de imponer la razón, la historia, la ciencia y el progreso como un nuevo sentido. Antes bien, está presente en él la búsqueda, la exploración de una nueva propuesta que deje atrás lo viejo, lo caduco y agotado. De hecho, Nietzsche en el Zarathustra, su obra afirmativa por excelencia, se propone enseñar al hombre el «sentido de la tierra», y de acuerdo con esto nos ofrece las ideas de la voluntad de poder, el sobrehombre, el «eterno retorno de lo mismo» y una «ética del creador». Desde este punto de vista, la tarea más acuciante para el autor de la Genealogía será dar a entender que su nueva ética se basa en el conocimiento metafísico de que Dios ha muerto; lo que significa que todos los valores, creencias religiosas y doctrinas filosóficas, todas las concepciones del bien y el mal, han sido creadas por seres humanos y por tanto Zarathustra podría haber deducido que «nada es verdadero, todo está permitido» [*G.M. III, 24*]. No obstante, en vez de ello descubre una ética que considera indigno todo y necesaria una sola cosa. Esa cosa, la suprema capacitación de la voluntad creativa. La libertad absoluta y el poder

⁷ De esta manera lo asume en general el pensamiento postmoderno. Cf. Vattimo, G. «El fin de la modernidad». Barcelona: Editorial Gedisa 1994; Cf. Vattimo, G. «Ética de la interpretación» Barcelona: Ediciones Paldos. 1991; LYOTARD, JF «La condición postmoderna» Madrid: Cátedra, 1986.

supremo se alcanzan en el tipo supremo, la sabiduría trágica dionisiaca; un ser que conquista su propio mundo haciendo de su voluntad una ley para sí misma. En suma, la muerte de Dios, éticamente, significa que debemos ser capaces de crear un nuevo sentido, sin la cruz y el dogma. Significa vivir con los ojos abiertos ante un mundo que nada promete, que nunca responde; consiste en asumir la carga de crear valores. En efecto, la nueva propuesta del filosofar de Nietzsche apunta hacia una concepción ética capaz de reunir los contrarios manteniéndoles en tensión, que logre concebir el esfuerzo, la lucha, el conflicto entre el «bien» y el «mal» - la libertad - desde una condición terrenal - la necesidad - una concepción capaz de reunir, en el afán de elevación, el creador, el aristócrata, la creatividad, la crueldad, el placer, el dolor y el sufrimiento.

4. El ideal aristocrático y el anuncio del creador.

En «*Más allá del bien y del mal*», Nietzsche presenta lo aristocrático como un ideal que está por hacer - en todas partes, el tipo aristocrático está por hallar - y jamás como un prototipo prescriptivo, no sugiere la vuelta al código de Manou ni mucho menos a la «bestia rubia». Ante todo, el tipo aristocrático que él reconoce es el caballero - poeta de la Provenza, el hombre del «Gay saber» [M.B.M. 260] ese hombre que reconoce que Dios ha muerto. De hecho, el ideal aristocrático significa la búsqueda de una nueva nobleza que permita afirmar el valor de la gran salud:

Nosotros los hombres nuevos, anónimos y difíciles de comprender, precursores de un porvenir todavía no demostrado, necesitamos para nuestros fines medios nuevos; es decir, una especie nueva de salud, vigorosa, más penetrante, más resistente, más intrépida y más alegre que las demás clases de salud conocidas hasta ahora [G.C. 382. *La Gran Salud*].

Por decirlo mejor, la célebre fórmula moral “razón - virtud - felicidad” es salud del alma” debería modificarse por esta otra forma: «Tu virtud es la gran salud de tu alma» en pocas palabras, es preciso conocer tu fin, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y principalmente el ideal de tu alma, para determinar lo que la palabra salud significaría para tu mismo cuerpo. [G.C.120. *La salud del alma*]. En efecto, la nueva salud de la nobleza consiste en: «La gran salud», «la salud del alma». Por ello podríamos decir que lo que orienta la ética de Nietzsche no es la bestia rubia, sino el creador, aquel que crea sus propios valores.

No obstante, cabe interrogarnos ¿Por qué, entonces, él emite juicios sobre la bestia rubia, el deseo de dominar sobre las razas más débiles y el egoísmo de casta? Al parecer Nietzsche ve en todo ello un argumento contra la moral de los débiles y su pretensión de universalidad: “La historia prueba que hay otras morales distintas, de la nuestra, no sólo diferentes, sino opuestas y que la juzgan” [Reboul. 1974. Pág. 79]. Así pues, el filósofo de Rocken se da a la tarea de examinar otros tipos históricos que concuerda

con sus principios y le den la razón, y este otro es la casta aristocrática⁸. Por otra parte, el ideal aristocrático afirma valores que de alguna manera encontramos en Kant; pero tanto su sentido como su forma son absolutamente distintos. La casta aristocrática sabe que es determinadora de los valores y no siente la necesidad de ser aprobada o alabada; juzga ser dañino en sí mismo aquello que le daña; siente ser ella quien da precio a las cosas, quien crea los valores. Es la moral de la exaltación de sí mismo. De igual manera, el hombre aristocrático está muy lejos de aquella moral que ve en la compasión y en el desinterés el distintivo de la honestidad; la fe en sí mismo, el orgullo de sí mismo. El hombre aristocrático tiene unidad de comportamiento y carácter, conseguida a través del autodomínio y un severo adiestramiento personal; siente desprecio frente a la falta de pudor y honestidad. Asimismo tiene la delicadeza de la amistad y la necesidad de tener enemigos (para desfogar los sentimientos de envidia, de rivalidad, de insolencia y en el fondo, para poder ser buenos amigos) [M.B.M. 260] Al unísono, el hombre aristocrático tiene impetuosa decisión y esfuerzo de ánimo, no a la manera kantiana de una decisión radical de resistir al vicio, sino en el sentido del riesgo gratuito, del vivir peligrosamente. De igual forma, éste no envilece jamás sus deberes, creyendo que son deberes de todos; no renuncia jamás a la propia responsabilidad ni arroja sobre otros la culpa. [M.B.M.272]. También es duro, no en el sentido kantiano de un ser que tiene que resistirse a la tentación en la piedad; se es así porque los creadores no tienen en su corazón renunciamiento, son inexorables, no son fáciles de ablandar. Los creadores son duros porque lo más duro es lo más noble. [C.I. Habla el martillo. P. 105]. Al mismo tiempo, el hombre aristocrático es generoso, no como quiere Kant, que sea un deber que consiste en honrar a una persona porque nos ha beneficiado [D.V.34] sino porque en él predominan los sentimientos de prosperidad, de poderío, de felicidad, de alta tensión; el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no por compasión, antes bien es por un estímulo que le viene del exceso de su fuerza y poderío [M.B.M. 260]. Simultáneamente, este es autónomo aunque es decisivo precisar que tal término le viene a Nietzsche en un sentido anti-kantiano. Para el filósofo de las tres críticas, el hombre es autónomo porque su propia razón da la ley universal que le obliga a sí mismo; mientras que para Nietzsche el individuo es autónomo gracias a la monstruosa escuela de la represión social y debido a ésta ha aprendido a dominarse y a dominar, adquiriendo así una auténtica conciencia de poder y libertad [Verma. 1987. Pág., 207]. En conjunto, diríamos que ya no será un «yo debo» del sujeto moral kantiano, sino el «tiene que ser» del hombre rebosante de fuerza, del creador. Así, el hombre aristocrático opone su «yo quiero» a cualquier «yo debo».

⁸ La casta aristocrática fue siempre en sus comienzos la raza bárbara, y su preponderancia debe buscarse, no en la fuerza física, sino en la fuerza del espíritu. Eran hombres más completos.

Recapitulando, esbozaría que el elemento esencial del tipo aristocrático es la creación, el hombre crea sus propios valores y se diferencia del débil en tanto que éste está acostumbrado a recibir sus valores desde arriba. Ahora, cabe aclarar que los creadores del Zaratustra coinciden con los aristócratas en el sentido que ambos crean valores. Empero, el aristócrata se distingue del creador, por el hecho de que no es consciente de los valores que crea, el aristócrata no siente la necesidad de ello debido a su fuerza rebosante y gozosa. En suma, lo que distingue a estos tres tipos es la conciencia. El aristócrata no es consciente de los valores, mientras que la conciencia en el débil surge de la mala conciencia y el creador es consciente de la creación de valores. Sin embargo, hay que anotar que el aristócrata pierde siempre, vencido debido al veneno que el débil logra introducir con la mala conciencia. Estos hombres del resentimiento, seres fisiológicamente lisiados y carcomidos son quienes socavan la vida entre los hombres sanos, quienes más peligrosamente enumeran y ponen en entredicho al hombre fuerte [G.M. III, 14.]. Así en efecto, los bien constituidos pierden en este terreno del autodesprecio, auténtico terreno cenagoso de la mala conciencia. No obstante, Nietzsche frente al envenenamiento del fuerte anuncia; a saber:

[...] Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre redentor, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento [...] ese hombre del futuro, que nos liberaría del ideal existente hasta ahora, de la gran náusea, de la voluntad de la nada [...] que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese vencedor de Dios [G.M.III. 24.].

Este es el creador, consciente de su vocación de crear valores, conciencia a la que acompaña el sufrimiento, el dolor y la alegría del alumbramiento. El creador que, según Zaratustra, puede darse a sí mismo su bien y su mal, el suspender su voluntad por encima de él como una ley. En este sentido, el creador o superhombre es el nuevo filósofo destinado a anunciar una nueva humanidad, una humanidad que liberándose de cadenas antiguas, es capaz de ir «más allá del bien y del mal» antiguas cadenas tales como el Estado, la moral antinatural y los valores que engendra dicha moralidad. Así pues, el creador se perfila como aquel individuo que ha sacado todas las consecuencias de la muerte de Dios y es capaz de convertir la razón negadora en espíritu libre y creativo. De esta manera, no sólo debe ser un virtuoso de la socialización del más acá, no sólo un perspectivista lúdico y un artista de la vida; de cierto modo, también debe encarnar lo opuesto a las virtudes cristianas; además, sin sentir piedad debe trabajar implacablemente en la obra de su propia autoelevación; debe ser orgulloso en vez de humilde, duro en vez de blando: « los creadores son duros, pues lo más duro es lo más noble» [C.I.XI], listo en vez de tan sólo veraz, veleidoso en lugar de fiable. En pocas palabras, el creador debe aprender a mirar

maliciosamente, desconfiar de todo, penetrar en todos los asuntos de la sospecha, ser astuto e independiente. Es más, el surgimiento del creador fuerte e independiente estará «más allá del placer y del dolor» «más allá del bien y del mal», será amigo de la verdad, pero no dogmático, será más libre que los libres pensadores. Ante todo, el creador debe reconocer que en todas sus actuaciones hay algo de crueldad; esta crueldad del creador es la agresividad inherente a toda obra, es preciso destruir para innovar, su dureza es como la del diamante, brillante y su crueldad sana, sin odio ni resentimiento, pero consciente y, por ello, dolorosa, en tanto que el creador debe vencer su propia piedad; crueldad inocente, no por su despreocupación, sino por estar al servicio de cierta fecundidad [M.B.M. 229]. Así mismo, hay que acotar que esta crueldad ha existido siempre y, a guisa de Nietzsche, no está propiamente extinguida, tan sólo precisaría bajo una cierta sublimación y sutílización [G.M.II.7]. El placer de la crueldad, plantea Nietzsche, ha sido disimulado, bajo formas de bien, de moral, de religión, de bondad.⁹ En rigor, para el filósofo de las máscaras:

[...] casi todo lo que llamamos «cultura superior» se basa en la espiritualización de la crueldad [M.B.M. 229].

En pocas palabras la crueldad ha sido ocultada, disfrazada y falseada. Ante estos costes, podemos ver el perfil de creador, que se fundamenta en una «ética de la crueldad y de la creación». Así, pues, en los apartados que siguen trataremos de esbozar esta ética en Nietzsche.

5. Nietzsche y la crueldad: una auténtica fiesta.

Sin crueldad no hay fiesta.
Nietzsche, F. [*Genealogía de la moral*]. II, 6.]

En un primer momento, Nietzsche a mediados del 1881 le dedica un estudio pormenorizado al asunto de la crueldad o mejor dicho «el placer de la crueldad» [A.U. 18. *La moral del padecimiento voluntario*]. Así, el filósofo de Roken, en su estudio comienza preguntando ¿Cuál es el mayor goce para los hombres en estado de guerra, en las pequeñas comunidades rodeadas de constantes peligros, en que reina la moral más estrecha?, o mejor ¿Cuál es el mayor placer para las almas vigorosas, sedientas de victorias, dispuestas para los lances más tremendos; almas endurecidas por

⁹ Para Nietzsche, el placer de la crueldad no está extinguido, sólo que ahora tendría sobre todo que presentarse traducido a lo imaginativo y anímico, y adornado con nombres tan inofensivos que no despertasen sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita.

las privaciones y por la moral? A juicio de Nietzsche, el mayor goce está en «el placer de la crueldad»; que se manifiesta cuando la comunidad se siente vigorizada ante el espectáculo de los actos de crueldad y cuando puede desear por un momento la presión del miedo y la inquietud de las continuas precauciones a que se ve obligada. De esta suerte, la crueldad es uno de los más antiguos goces de la humanidad. Recuérdese el hecho de que los dioses se confortaban y regocijaban cuando se les ofrecía el espectáculo de la crueldad¹⁰. De ahí ha nacido en el mundo la idea del sentido que tiene y del valor superior que reviste el sacrificio voluntario y el martirio abrazado libremente. Así pues, para el filósofo de Roken, las costumbres de la humanidad poco a poco establecen prácticas conformes con estas ideas: los hombres desconfían de toda felicidad excesiva y recobran la confianza cuando se ven afligidos por algún gran dolor; se piensa que los dioses nos serían adversos al ver la dicha y el dolor de nosotros. A guisa de Nietzsche, serían adversos y no se apiadarían, en tanto que la compasión se considera despreciable e indigna de un alma fuerte y terrible. Así en efecto, nos serían propicios en las desgracias, en cuanto que el espectáculo de las miserias humanas entretiene a los dioses y los pone de buen humor, puesto que la crueldad nos brinda la voluptuosidad más elevada del sentimiento del poder. [A.U. 18]. De esta manera, mienta Nietzsche, se introduce en la noción del hombre moral la virtud del padecimiento frecuente, de las privaciones de la vida penitente, de la mortificación cruel, no como medio de disciplina, de dominación de sí mismo, de aspiración a la dicha personal, sino como virtud que dispone favorablemente a las divinidades malignas hacia la comunidad, porque ésta eleva continuamente hasta ellas el humo del sacrificio expiatorio.

De otro lado, precisa que el más breve paso hacia adelante en el terreno de la eticidad de las costumbres, del libre pensamiento y de la vida individual se han conquistado en todas las épocas a costa de los más grandes tormentos intelectuales, físicos y debido a la camisa de fuerza social. Y no sólo, comenta, los pasos hacia delante, sino cualquier paso, cualquier movimiento, cualquier cambio, han exigido innumerables mártires en el curso de los millares de años en que los hombres buscaban caminos y echaban los cimientos de la sociedad. De igual forma, agrega que no ha habido cosa que más caro costase a la humanidad que ese breve destello de razón humana y de espíritu de libertad, de que tan orgullosos nos

¹⁰ El deleite doloroso que constituye la esencia de la tragedia, no es más que crueldad; todo lo que hay de sublime en la compasión trágica, así como en los supremos y delicadísimos escalofríos de la alta metafísica, obtiene su dulzura de la crueldad con que va mezclado. Todo goce que saboreaban los romanos en la arena del circo - teatro, y los cristianos en los arrobos de la cruz, y los españoles ante las hogueras o en las corridas de toros, y los japoneses cuando escuchan amontonados la tragedia, y los obreros parisienses cuando escuchan la nostalgia de revoluciones sangrientas y la wagneriana que escucha extática Tristan e Isolda, a juicio de Nietzsche no son otra cosa que los hechizos mágicos de la gran Circe que se llama crueldad. [M.B.M. 229].

mostramos hoy. A costa de cuantos padecimientos, torturas, crueldades y desgarramientos se adquirieron estos privilegios y adornos del hombre: ¡que caros se han hecho pagar! [G.M.II.3] es más: ¡En el hombre hay tantas cosas horribles...! ¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos! [G.M.II; 22].

Por otra parte, y en un segundo momento, en «*Génealogía de la moral*» Nietzsche trata de desbrozar lo que es la crueldad y para esto parte de la relación o el derecho de las obligaciones entre el deudor y el acreedor. Para él, en esta relación es donde se trata de hacer una memoria a quien hace promesas; cabalmente expresa – será en ellas donde habrá un nacimiento de lo duro, de lo cruel, de lo penoso. [G.M.II.5]. El deudor, argumenta el filósofo de las máscaras, para infundir confianza en su promesa de restitución, empeña al acreedor algo sobre lo que todavía tiene poder (P.e: su cuerpo, su mujer o su vida). Sin embargo, el acreedor podía ocasionar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas. De esta manera, al acreedor se le concede como restitución y compensación – no una indemnización en dinero – una especie de sentimiento de bienestar, el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, «la voluptuosidad de hacer mal por el placer de hacerlo» [G.M.II; 5; H.D.H. 50]. En consecuencia, por medio de la pena infligida al deudor el acreedor participa de un derecho a la crueldad; por decirlo así, la compensación consiste en un derecho a la crueldad. De esta suerte, para Nietzsche el mundo de los conceptos morales ha estado salpicado profunda y largamente con sangre, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre, tortura y crueldad. Ahora bien, Nietzsche se cuestiona ¿En qué sentido puede ser el sufrimiento una compensación? A guisa del filósofo del martillo, en el sentido en que hacer – sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambia el daño, así como el displacer que éste le producía, por un extraordinario contragoce «el hacer – sufrir, una auténtica fiesta, algo que era, tanto más estimado cuanto más contradecía al rango y posición social del acreedor» [G.M. II, 6]. No obstante, Nietzsche acota que – tales cosas subterráneas – repugnan a la delicadeza y más aún a la gazmoñería de los hombres modernos:

[...] el representarse con toda energía que la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías; el imaginarse que por otro lado su imperiosa necesidad de crueldad se presenta como algo muy ingenuo, muy inocente, y que aquella humanidad establece por principio que precisamente la maldad desinteresada es una propiedad normal del hombre [G.M. II, 6].

Es decir, la inocencia de la maldad no tiene por fin esencialmente el sufrimiento de otro, sino su propio gozo, bajo la forma, por ejemplo de un sentimiento de venganza o de una fuerte excitación nerviosa [H.D.H.103].

La inocencia de la maldad]. En efecto, la crueldad es uno de los más antiguos espectáculos, placeres y goces de la humanidad¹¹; [G.M.II; 7]. Uno de los ingredientes esenciales para agradar a los dioses¹². Con todo, diríamos que ver – sufrir produce bienestar; pero el hacer – sufrir produce más bienestar; esto es un duro golpe – a juicio de Nietzsche, pero es un principio antiguo humano, demasiado humano, pues, estas extrañas crueldades anuncian al hombre. Así, la crueldad es una auténtica fiesta, sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre [G.M.II. 6]. La humanidad antigua está llena de delicadas consideraciones para el espectador, el antiguo era incapaz de imaginarse la felicidad sin espectáculos y fiestas, sin crueldad.

6. La crueldad perversa.

Ante cualquier acto de crueldad hay una especie de atracción, fascinación que desoculta que ahí se evidencia algo relacionado con lo esencial. En este contexto, la crueldad seduce y la mirada se deja capturar cuando no quería mirar; se deja capturar en el juego de una seducción violenta que empuja brutalmente de sí. Así en efecto, dice Nietzsche la “crueldad es la cosa más encantadora: no es otra cosa que los hechizos mágicos de la gran Circe que se llama crueldad” [M.B.M. 229]. Fuera de sí, hacia el otro. De modo que, siendo más precisos, la crueldad introduce a la experiencia de la intimidad dolorosa que sería el encuentro con el otro; intimidad dolorosa que sería lo contrario de la piedad y que en un sólo acto, hace participar a la víctima y al verdugo de la misma violencia. En sentido estricto, “como penetración de la carne por desgarramiento previo de la piel, la crueldad esconde una experiencia metafísica de lo real, ésta pone en juego la existencia como tal” (Rosset. 1994. pp. 22). Es ese movimiento que arroja brutalmente a ir a ver, bajo la piel del otro, bajo la envoltura que delimita su integridad y la delimita como suavidad, delicadeza, morbidez. Por otra parte, debemos comentar, que la epidermis humana permite comprobar a cada momento que el hombre es un ser uno, sensible, que sufre y que el encuentro con el otro le muestra su limitación. En consecuencia, es por eso por lo que la crueldad ejercida sobre el hombre es la más reveladora e interesante. Ahora bien, lo que la piel protege frágilmente de la fractura, a la vez que lo deja ver, es la vida. Empero, la piel cortada sangra [Crúor] se agita y más allá incluso apesta. Así pues, es ya el cadáver que se desoculta en la visión inmunda de la sangre y de la sangre despojada del adorno de la piel. De esta suerte, la sangre que corre, es el signo de vida y significa; esto es: vida, fuerza vital, pero al mismo tiempo es signo de violencia infligida a esa carne – Crúor

¹¹ La humanidad en la antigüedad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial. Pues no se podría prescindir del hacer sufrir y se vela en ello un atractivo de primer rango, un auténtico cebo que seducía vivir.

¹² Según Nietzsche, los griegos no sabían ofrecer a sus dioses un condimento más agradable para su felicidad que las alegrías de la crueldad. [G.M.II. 7].

significa simultáneamente asesinato carnicería. En suma, Crúor es la vida y la vida según numerosas formulas de Nietzsche, es crueldad. En pocas palabras, Crúor es la violencia, pero violencia en nosotros: la sangre de nuestra sangre, la vida - muerte que se agita allá abajo, bajo la piel, en esa carne que no somos y sin embargo fuera de la cual no existimos. En palabras de Bataille, no comemos carne, sino la de los animales. Y si el plato se llama "carne", no se trata de carne, sino de pescado, ave o fruta. En este orden, tal ambigüedad de la carne en su carácter vital e inmundo sella su pertenencia al orden de lo sagrado; por mejor, al «orden de la violencia fundamental», como lo testimonian las prohibiciones que pesan sobre las prácticas culinarias. De igual forma, hay que mencionar que el cruel, el carnifex, también es lanzado al orden de la violencia fundamental. De esta manera, la crueldad se abre a la experiencia violenta de lo sagrado cuyo lugar de prueba es el otro; en tanto que en él se esconde "el gran secreto", debemos estar dispuestos a asumir "el gran combate": en el otro hay un gran secreto; a saber: el límite de mi libertad. Por consiguiente, en ese punto extremo de la crueldad perversa y cruda, el hombre descubre el límite infinito de su ser y de su palabra: el secreto que buscaba por medio de la crueldad se esconde, hasta el infinito. Con Bataille, "la violencia sufrida por nuestro semejante se sale del orden de las cosas finitas, eventualmente útiles: la violencia entrega a la inmensidad..., en esa destrucción se niegan los límites de nuestro semejante» (Bataille. 1971. pp. 157). Con todo, debemos señalar que la crueldad, es la consecuencia de un imperativo inscrito en un concepto al que el hombre está obligado a someterse. Así pues, "la crueldad, se origina en el lugar del otro"; es decir, la crueldad se origina fuera de sí, hacia el otro, en el encuentro con el otro. Brevemente, la crueldad se origina en la experiencia metafísica y dolorosa que es el encuentro con el otro. Al mismo tiempo, podríamos, decir que el "fin de la crueldad es lo real" [Dumoulié. 1996. Pág. 24]; o sea, el fin de la crueldad es desocultar la experiencia metafísica de lo real y mostrar la existencia y lo real como tal; en pocos términos, desoculta ese gran secreto que se oculta a la mirada, pero que yace en nuestro prójimo. En este contexto a la pregunta ¿Qué le queda al sujeto en el acto de crueldad perversa? Respondemos, que la función del sujeto es hacerse el intérprete del sentido de la crueldad. Lo que supone, por lo tanto una responsabilidad con respecto al otro y su imperativo, como el sitio de lo real y su lugar. En conjunto, la cuestión de la crueldad - más allá de lo psicológico, de lo patológico, de la moral - sólo tiene relación con la categoría de la ética del creador e inversamente; por lo demás, la cuestión ética nos introduce en la dimensión de la crueldad (Bataille. 1998. pp. 43). Es por eso por lo que en Nietzsche la crueldad y la genealogía de la moral se confunden; a sí que en él se plantea ante todo la cuestión de la inocencia de la crueldad.

7. Nietzsche, Freud y el sacerdote ascético: la mala conciencia y la crueldad perversa.

Quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre a la destrucción y con ello a la crueldad.

Freud.S. "*El malestar en la cultura*" *Cáp. XI.*

A continuación, trataremos de rastrear la relación que guarda la crueldad con la mala conciencia, y el sacerdote ascético.

Para comenzar debemos analizar que la experiencia de la crueldad tiene algo de originario y simultáneamente revela el carácter insoportable, inubicable del origen. Así pues, para que sea posible identificar la crueldad con la vida, aquella debe existir antes que el hombre y encontrar su principio, como lo comenta Nietzsche cuando se refiere a la visión de Heráclito, en una especie de necesidad cósmica. Ahora bien, es determinante acotar que la crueldad no es ella misma sino en el hombre – es decir, la crueldad tiene su origen en la experiencia dolorosa con la alteridad. Se origina en el lugar del otro – y no adquiere toda profundidad ética más que en él. No obstante, tal salvedad la desvía de sí misma y de su pureza originaria: ese sentimiento de que el hombre encuentra su dimensión en el exceso y de que su voluntad, si la sigue con rigor, lo conduce hacia lo que Montaigne llama lo «inhumano»; lo cual es para la conciencia un escándalo del que se protege esforzándose por detener el movimiento y el sentido de ese exceso [Dumoulié. Op. Cit. Pág. 25]. En esta trayectoria, la llegada de la conciencia¹³ se transforma en señal de un desvanecimiento del ser humano, de una huida y una pérdida de fuerza; la aparición de la conciencia es signo de enfermedad para el hombre; puesto que, hace del hombre un ser responsable, considerado y domesticado. De esta suerte, de los análisis anteriores de «*Aurora*», «*Más allá del bien y del mal*» y «*Genealogía de la moral*» dedicados a la definición de la crueldad, tienen como resultados el hecho de que la crueldad que Nietzsche llama *Widernatürlich* se caracteriza por una parte, por el encierro del sujeto en lo imaginario, por su aspecto voluntario y espectacular¹⁴ y por otra, en cuanto la crueldad estaba concebida como festividad para los dioses. En este sentido, la crueldad supone una descarga de agresividad contra el alter ego que procura al cruel descenso de la tensión y un alivio de su propio sufrimiento; por mejor, en el límite de lo real, surge un objeto por cuyo

¹³ Para Nietzsche, la conciencia representa la evolución última y tardía del sistema orgánico, y por tanto, lo menos sólido de tal sistema. Innumerables errores tienen su origen en la conciencia, errores que a juicio del filósofo de Rocken hacen perecer a un hombre o a un animal antes de tiempo. Cf. [G.C. 11. *La conciencia*]

¹⁴ Según Nietzsche, la maldad de la debilidad quiere hacer mal y ver las marcas del sufrimiento.

encuentro se detiene el movimiento de exceso y sobre el cual se descarga la tensión [Schopenhauer. Op. Cit. 57-58]; de manera que, puede ser el otro, objeto de la satisfacción o bien él mismo objeto de la satisfacción propia de aquellos que Nietzsche denomina «Los masoquistas morales» cuyos mejores ejemplos son el santo y el asceta [G.M.II.] que exhiben sus sufrimientos en forma teatral. En rigor, como manifestación afectiva y psicológica de un sufrimiento, podemos dirimir que el origen de la crueldad perversa es pues, específicamente patológico, buscada a modo de compensación es rasgo de la debilidad¹⁵ y de la importancia de quienes quieren probar su poder y gustan de contemplar pruebas sangrientas de él.

Así en efecto, y por otra parte, podemos glosar que la crueldad está marcada por la culpabilidad, y la causa de aquello es esa interiorización del movimiento que corresponde a una inversión de los instintos animales. Para ser más precisos, se trata de un fenómeno histórico: a favor de la domesticación y de la sedentarización de la humanidad; todos los instintos primarios del animal – hombre que no se desahogan hacia fuera se han vuelto hacia dentro; por decirlo mejor, aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje diesen vuelta atrás, se volvieran contra el hombre mismo» [G.M.II, 16] y en particular la crueldad vuelta sobre sí misma [G.M.II, 20] ha dado, entonces, origen a lo «mala conciencia»; aquella profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz [G.M.II, 16].

En palabras de Freud, explicaríamos el sentimiento de culpabilidad o cómo en el hombre todos sus instintos agresivos se tornaron inocuos, en el sentido en que la agresión es introyectada, según Freud, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de superyo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia moral», despliega frente al yo la misma agresividad que el yo, de buen grado, había satisfecho en individuos extraños (Freud. 1974. pp. 3053- 3056). Así pues, comenta Freud que la tensión creada entre el severo superyo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. En consecuencia, precisa Freud, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior. Ahora bien, hay que hacer notar que en Freud el sentimiento de culpabilidad tiene varios orígenes; a saber: uno es el miedo a la autoridad ; el otro, es el

¹⁵ Para nosotros, Nietzsche detecta en lo «débil» una necesidad desmesurada de hacer mal, de liberar su tensión interior en acciones y representaciones agresivas. Así mismo plantea, que la crueldad puede ser también una especie de saturnaria para los seres oprimidos y de voluntad débil, para los esclavos, para las mujeres, como un débil cosquilleo de poder – hay una crueldad de las almas malas así como una crueldad de las almas viles.

temor al superyo y el último es el miedo a perder el amor a la autoridad; el primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo y tercero impulsa, además, el castigo, dado que no es posible ocultar ante el superyo la persistencia de los deseos prohibidos, mientras que en Nietzsche está marcada por la crueldad perversa del sacerdote ascético quien ha modificado el sentido del remordimiento, la culpa y la mala conciencia.

En conjunto, la mala conciencia ha conllevado el largo enclaustramiento en nuestra cultura de la culpa y de la deuda, que utiliza el sufrimiento para forjar la conciencia moral y hacer del hombre un ser responsable, «un animal capaz de prometer». Es más, a la conformación de las tribus primitivas corresponde un sentimiento de deuda infinita con respecto a los antepasados que provoca el enraizamiento del sentimiento de culpabilidad¹⁶. En pocas palabras, esa historia del resentimiento y de la culpa, de la que Nietzsche hizo la genealogía, culmina—como argumentamos líneas atrás— en esa perversión más sutil de la crueldad que fue la invención del pecado. Gestor del sufrimiento, terapeuta perverso de una humanidad enferma, el sacerdote ascético¹⁷, por la invención de las ideas ascéticas permitió una verdadera «sublimación de la crueldad»: la crueldad refinada en cuanto virtud y puesta al servicio de una conciencia enferma. [G.M.II, 22]. Así, en efecto, el sacerdote ascético este negador, calumniador y envenenador profesional de la vida, [Anticristo 8] le ha dado una nueva dirección al sentimiento de culpa o mala conciencia: ¡el sacerdote es el que modifica la dirección del resentimiento! [G.M.II, 15]. Todo el que sufre busca instintivamente una causa de su padecer; por mejor, un causante responsable, susceptible; en pocas palabras, algo vivo sobre lo que poder desahogar sus afectos: en tanto que el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio [G.M.II, 15]. De modo que, según el sacerdote ascético debe buscarse la primera indicación acerca de la «causa» del sufrimiento dentro de sí, en una culpa; es decir:

[...] Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto — así piensa toda oveja enferma. 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,

¹⁶ Cf. Freud, Sigmund. «Tótem y Tabú». Obras completas. Vol. 7. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1974. según Freud, en el tema del sacrificio totémico y la actitud del hijo con respecto al padre o mejor el parricidio llevado a cabo por los hijos que abrigaban el deseo de llegar a ser iguales al padre — y que mejor manera de hacerlo que absorbiendo en la comida totémica partes del cuerpo del animal sustitutivo — se perdura el sentimiento de culpabilidad y que luego no desaparece jamás en el desarrollo ulterior de las religiones. Un ejemplo claro de lo anterior lo encontramos en la doctrina cristiana que confiesa en la humanidad su culpabilidad, emanada del crimen original, puesto que sólo en el sacrificio de un hijo ha hallado expiación suficiente.

¹⁷ Según Nietzsche el principal ardid que el sacerdote ascético se permitía para hacer resanar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática consistía en aprovecharse del sentimiento de culpa [G.M.II. 20].

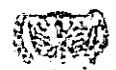
tú misma eres la única culpable de esto, - ¡tú misma eres la única culpable de ti!...«[G.M.III, 15].

De esta suerte, para Nietzsche la dirección del resentimiento queda cambiada, la culpa y el pecado va a residir en mí y no como en la antigüedad en los dioses. En síntesis, el sacerdote con la modificación de la mala conciencia y la invención de los ideales ascéticos permitió que la crueldad se volviera contra el hombre mismo. Permitió una verdadera «sublimación de la crueldad».

De otro lado, es perentorio explicar que la crueldad individual es vivida por lo tanto como un efecto de esa crueldad primera infligida al hombre que trata de hallar la totalidad de su ser - a pesar de eso que lo corta de sí mismo, de su vida, de su muerte, de sus pensamientos y que Dumoulié llama «Dios». De igual manera, es preciso manifestar que la crueldad perversa se determina por la ausencia de rigor y la culpabilidad no es otra cosa que el hecho de haber cedido el paso, de haberse replegado frente al asalto del sufrimiento, de haber querido fijar un estado del mundo en una estabilidad artificial. Ante estos costes, podemos analizar que el rigor de la crueldad perversa ha sido sustituido por otro imperativo; esto es, el de la ley moral en el cual Nietzsche ve un instrumento de tortura en manos del rebaño, al servicio de su resentimiento y de su espíritu de venganza [Dumoulié. op.citp. Pág. 28]. Ahora bien, analizando lo anterior desde Lacan diríamos que la ley moral para el hombre «se articula en la puntería real, en la medida que él puede ser la garantía de la cosa»; es decir, que allí donde estaba el objeto el deseo se va a presentar la ley moral, que se impone al sujeto como una máxima universal en forma de imperativo. Así, en efecto, según Lacan la máxima sadiana revela la verdad escondida de la máxima kantiana. En su artículo titulado «Yo fundo: Kant con Sade», nos explica que la «Ética de Sade »no se opone a la ética kantiana, pero que la complementa (Quinet. 1989. pp. 57-71). «La filosofía del tocador» explica Lacan, da la razón a «La crítica de la razón práctica». En este orden, la correlación entre Kant y Sade permite establecer la articulación entre la ley moral del sujeto y el goce, revelando así que el máximo de moralidad kantiana corresponde con la perversión descrita por Sade¹⁸. En consecuencia, la ética de Kant se integra a la de Sade en la desconsideración y el rechazo de todo lo que corresponde al orden patológico del sentimiento.

En la interpretación lacaniana de 1962, el mal en el sentido de Sade era presentado como un equivalente del bien según Kant. Los dos autores enunciaban la sumisión de un sujeto a la ley. Pero, según Lacan, mientras Sade hacia surgir al otro en la figura del atormentador, dejando aparecer el objeto del deseo, Kant hacia desaparecer el objeto del deseo proponiendo

¹⁸ Cf. Los análisis de Lacan, en Le Séminaire, libro VII: L etique de la Psychanalyse. [«La ética del psicoanálisis»: Buenos Aires, ediciones Paidós, 1988]



una teoría de la autonomización del sujeto por medio del sometimiento a la ley moral. En el discurso sadeano se destacaba la obligación del goce y el deseo quedaba entonces sujeto en cuanto instrumento voluntarista de la libertad: al «Debes gozar». En el discurso Kantiano, por el contrario, el acto de aniquilar al deseo se traducía en la ley moral: «Debes arrancarte a la patología», de manera que, según Lacan la moral kantiana, en especial la ley moral, había nacido no de una teoría de la libertad sino de una teoría perversa y cruel en el que el objeto de inclinación (Roudinesco. 1995. pp. 451-467) era reprimido. Con todo, habría, pues, simetría entre el imperativo perverso de Sade del goce y el torturante y cruel imperativo categórico de Kant.

8. La dimensión ética de la crueldad.

Para entender cómo se integra la ética en la crueldad, es determinante recordar lo que Nietzsche comprende por crueldad no perversa, «natural», «inocente». En este camino, la búsqueda de una crueldad “pura” nos dirige aparentemente a la misma conclusión de Aristóteles: por un lado, la crueldad fenoménica – la cual es rechazada como perversa y patológica; por el otro, la pureza de la crueldad «inocente» que parece ser incompatible con la experiencia ordinaria de ese afecto y que no tiene lugar en el orden humano. En consecuencia, la «crueldad no perversa» debe ser involuntaria, no tener ningún “objeto propio” y no satisfacerse con el espectáculo del sufrimiento de otro (sin lo cual no sería más que esa reacción negativa de las almas sufrientes de que hablaba Schopenhauer).

Ahora bien, Nietzsche para precisar lo que entiende por crueldad no perversa, recurre al mito del fuerte que en su despreocupación reencontraría la inocencia y la inconsciencia de la tierra y sería animado por un instinto de crueldad invariable; es decir, Nietzsche analiza en el fuerte la crueldad sana, sin odio ni resentimiento; crueldad inocente por estar al servicio de cierta fecundidad. En esta dirección, se revela imposible dar una definición de la “crueldad pura”; és imposible detenerla en una determinación sustancial. De ahí que la crueldad se emparente a la voluntad de poder: los dos términos expresan la lógica de la vida, o más bien, dan de la vida una definición puramente lógica. Lógica nueva que no pertenece a las leyes de la racionalidad; o sea, de la moral, sino que se presenta como la lógica de la ética¹⁹. De modo que, la ética basada en una noción no ontológica [puesto que crueldad se emplea siempre metafóricamente en relación con lo humano] ni psicológica y mundana (en tanto que la crueldad en su pureza

¹⁹ Según Dumoulié es el sentido profundo de la observación de Nietzsche según la cual la dinámica de la vida – del mundo como voluntad de poder – es cruel en la medida en que toda fuerza, en cada instante, va hasta sus últimas consecuencias y esa fórmula coincide con la definición de la crueldad filosóficamente hablando. En síntesis, desde el punto de vista del espíritu, crueldad significa rigor, aplicación, decisión implacable, determinación irreversible y absoluta.

excede a las determinaciones humanas] pero ocasionando al mismo tiempo el sentido del ser y de la naturaleza del hombre, los deporta a un desbordamiento común; al exceso. Ante todo, cabe explicar que el término crueldad termina por perder el estatuto de concepto que remite a un significado o a una realidad aprehensible para no ser más que una imagen, una metáfora que no adquiere forma en los textos de Nietzsche, sino dentro de series paradigmáticas²⁰. Nietzsche, en efecto, asimila la voluntad de poder al instinto de crueldad, revelando con eso la naturaleza metafórica de ésta última que se mezcla sin distinción con la metáfora. Así, la voluntad de poder es en Nietzsche, el texto primitivo; es decir, el texto temible del hombre natural y del animal, de la naturaleza y de la cultura; en cuanto dice su "gran discurso cósmico" yo soy la crueldad" emite el origen de ese imperativo de crueldad que, atravesando la naturaleza hace de ella no tanto una instancia metafísica, sino un principio ético de interpretación. En este contexto, podemos argüir que "más allá del bien y del mal" es en Nietzsche la fórmula de la ética de la crueldad, pues, lejos de invitar a un inmoralismo desenfrenado o de equivaler al "todo está permitido" de «los hermanos Karamazov», invita a un imperativo más riguroso que todos los imperativos morales, y a partir del cual puede fundarse una verdadera ética, rigurosa hasta la crueldad. Cabe matizar que «más allá» no significa «más acá»; es decir, que no se trata de reencontrar como lo pensara Bataille la inocencia perdida, de mantenerla como un mito operacional y estratégico; pero tampoco significa «afuera»: se llega «más allá» siguiendo un camino en el que uno ya está comprometido, el camino justamente en donde la moral y la conciencia se detienen y que no es otro que el camino de la sabiduría trágica y la fe dionisiaca, a partir de la cual adquieren sentido las nociones de «bien» y «mal». [Dumoulié. 1996. Pág. 32]. En rigor, la ética de la crueldad es el fruto de la "gran promesa" que lleva en sí al hombre empecinado en volver contra sí mismo la crueldad de la mala conciencia. De igual manera, la ética de la crueldad responde a la preocupación por colocar lo inhumano en el corazón humano, por conservar a la crueldad su fuerza de exceso y por recordar que el exceso es la dimensión del hombre [Dumoulié, *Ibid.*]. Se rechaza la crueldad fenoménica de la que la historia ofrece ejemplos, la que a diario nos golpea por su severidad e inhumanidad, se rechaza como perversa y patológica; pero se asume la crueldad metafísica como el precio de la mortalidad (ser mortal se paga caro; para eso es preciso morir varias veces escribe Nietzsche), como la revelación dionisiaca del eterno retorno, como voluntad de poder, como el peso de la gran responsabilidad que cae sobre el hombre una vez aceptada la "muerte de Dios". Al mismo tiempo, la ética de la crueldad está también relacionada con la idea del sufrimiento. En «*Genealogía de la moral*», el concepto de

²⁰ Nietzsche delimitó la voluntad de poder asimilándola a conceptos tan diversos como crueldad, vida, esencia, devenir, apetito o estableciendo series: la voluntad de poder. / La voluntad de sufrimiento. / La voluntad de crueldad. / La voluntad de destrucción. / La voluntad de injusticia. /

dolor, junto con las representaciones que se derivan de él, constituye una piedra de toque para la voluntad de poder. La sabiduría que Nietzsche llama dionisiaca es la comprensión de que la voluntad de poder lleva consigo el dolor. Ahora bien, es pertinente decir que mientras la inocencia encarnada en la mentalidad moralista quiere eliminar o esconder el dolor, la nueva ética; es decir, la ética de la crueldad, prefiere que el sufrimiento exista. La sustancia del mundo no debe ser velada, escondida hipócritamente, y si en el abismo de la vida hay algo horrendo el pathos de la verdad nos impone declararlo [G.M.II; III]. Así pues, suprimir el dolor sería suprimir la vida misma. En suma, la crueldad y la voluntad de poder como fuerza cruel equivalen a vida; lo cual mienta demasiado para saber qué pasa con la crueldad, pero por lo menos señala el exceso al que se enfrenta el espíritu que quiere pensarla, y revela además qué es de la vida para el hombre: la crueldad como metáfora de la vida subraya la imposibilidad para el hombre de estar de acuerdo con el mundo y consigo mismo. Si la vida es crueldad, es porque en su voluntad de poder, en el rigor de su deseo, el hombre quiere lo que hiere. Ese «pathos», ese esfuerzo cruel le indican que su fin, el secreto de su deseo, es del orden de lo inhumano.

9. El encuentro con el Otro: más allá del placer y del dolor.

La ética de la crueldad y de la creación desemboca en una postura existencial en contradicción con el fundamento de la moral, en tanto que al contemplar la existencia más allá del placer y del dolor está cuestionando, por una parte, la idea de la felicidad como el soberano bien y, por otra, el hecho de que todo ser viviente tiende a la búsqueda del placer.

Así pues, contrariamente a lo que parece indicar el concepto, la felicidad no es una hora, en cuanto su esencia no es del orden de la sucesión de los ahora; es decir, del acontecimiento, del tiempo, sino, por el contrario, su naturaleza pertenece a la Eternidad como intemporalidad. Es más, la *felicidad se determina en la Eternidad*:

Ahora bien, leyendo a Descartes analizamos que define la felicidad, en una palabra que según él compila todas las tesis filosóficas sobre el tema, como “contento”. Lo que designa la adecuación de la vida a sí, la posesión de sí en una total autonomía, el acuerdo perfecto con lo que nos es más propio²¹. Es, en consecuencia εὐδαιμονία – el bien que viene de sí – y no εὐτυχία [el bien recibido del exterior]. De modo que, la felicidad del contento es suprema dulzura. Asimismo, hay que anexar que está relacionada con la beatitud divina y proporciona un goce similar en su naturaleza a la que goza el Dios aristotélico:

[...] Por eso Dios se goza siempre en un sólo placer y simple [Aristóteles. Op. Cit. VII, Cáp. 14].

²¹ Carta del 4 de Agosto de 1645. Oeuvres Philosophiques complètes, Paris, Gallimard, Col. “La Pléiade”, Citado por Dumoulié, C. Ibid. Pág. 254.

No obstante, para abordar este pasaje es perentorio remitirse a la problemática del placer y del dolor que plantearan Platón y Aristóteles, en cuanto que luego la retomamos y la criticamos desde Nietzsche. En este camino, podemos argumentar que pese a la diferencia de sus planteamientos, tanto Platón como Aristóteles convergen en un punto esencial; a saber: el placer es la consecuencia del buen funcionamiento de un organismo sano, el placer nos indica donde está nuestro bien, donde buscar nuestra felicidad²². Empero, debemos esbozar que no todos los placeres están relacionados con la felicidad: es decisivo distinguir entre los placeres "verdaderos" y los placeres "falsos". De este modo, sólo los primeros participan de la esencia del bien, en tanto que son al mismo tiempo puros y esencialmente dulces, completamente amenos²³, mientras que los segundos, siempre tienen un vínculo con su contrario, el dolor de base que procedan de él o en el sentido en que surgen a favor de una restauración del organismo de una cesación del dolor (Platón. 1963. IX; 584c) o bien ya sea a causa de un exceso (ὑπερβολή) [Aristóteles. 1970. VII; Cáp. 14] inscrito en la naturaleza misma de esa especie de placer. Así, en efecto, en palabras de Platón, esos placeres «falsos» son los del cuerpo. Ahora bien, hay que precisar que el problema con ellos, es que son buenos en el sentido de que también lo que no es malo es bueno [Aristóteles. *Ibíd.*]. Si bien sirven para restablecer nuestra integridad, al fin de cuentas nos empujan hacia la alteridad absoluta: el éxtasis, la locura, la muerte o según Platón, el morir: se muere el que por el placer es arrojado completamente fuera de sí [*Filebo* (47 a – b)]. De igual manera, Platón anota: los placeres fuertes y violentos pertenecen a la clase de la desmesura y, por el contrario a los que no lo son, la mesura; además da por sentado que los que admiten magnitud e intensidad, frecuencia y escasez, esos pertenecen al género aquel de lo ilimitado que lleva a lo más y lo menos por el cuerpo, por el alma, y que los que no los admiten pertenecen al género de lo medido. [*Filebo* (52 c)].

Así, llegados a este punto nos cuestionamos - ¿en qué consisten entonces los placeres «verdaderos» o «puros», los que no comportan dolores [*Filebo*

²² PLATÓN, *Filebo*. Traducción y notas de María Ángeles Durán. Madrid: Editorial Gredos, S.A. 1992. [31d – 32 a]. Platón escribe que cuando se destruye el género animado nacido de lo ilimitado y del límite conforme a la naturaleza, la destrucción es dolor y el regreso al ser propio de cada cual, ese regreso es para todos los seres placer; Aristóteles en «Ética a Nicómaco» [X, Cáp.3 y 4] retoma estas tesis para plantear una nueva valoración del placer: el placer perfecciona las actividades y perfecciona la vida.

²³ PLATÓN, *Timeo*. Traducción, introducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, S.A. 1992 [66-d] A juicio de Platón, cuando la estructura de lo que entra con las sustancias húmedas, por ser apropiada para la lengua, suaviza y lubrica lo que se había hecho áspero y contrae o distiende lo que estaba contraído o distendido contra la naturaleza, restablece todo de la manera más natural posible; semejante sustancia – acota Platón – placentera y amena a todos, remedio de las afecciones violentas, es llamada dulce.

(62 - e)] y que de ningún modo corresponden a la mayoría de los hombres, sino a un número exiguo? A guisa de Platón, se trata de los placeres del conocimiento [*Filebo* (52 a - b)] o intelecto, - que es lo mismo que la verdad o lo más parecido y lo más verdadero que hay - a condición, que no estén asociados al hambre de saber, al deseo de llenar un vacío. Empero, cabe analizar que si Platón preserva el planteamiento de los placeres del conocimiento, eso parece responder al afán de coincidir con cierta moral común que reconoce algún valor ético al placer. En rigor, acotaríamos que en su pensamiento hay una condena de los placeres que, ontológicamente, nunca pueden ser nuestro bien [*Filebo* (12 d)] y ser puros, en tanto que lo mismo gozan cobardes y valientes, sensatos e insensatos y en cuanto que siempre suponen un movimiento de lo vacío hacia lo lleno²⁴. Inclusive Platón finaliza por aludir que tanto la sabiduría como la felicidad no tienen relación con el dolor ni con el placer, por el contrario consisten en escoger aquella tercera vida en la que no cabía gozar ni sentir dolor, sino pensar del modo más puro posible [*Filebo* (55 a)]. En consecuencia, Platón finaliza por censurar ontológicamente el placer, mientras que Aristóteles le reconoce cierto valor ontológico. En este sentido, el estagirita, en el libro X, capítulo 4, niega la tesis platónica en cuanto que el placer sea un movimiento:

[...] el placer, que es también un todo completo, y en ningún momento podría tomarse un placer tal que, prolongándose en el tiempo, se perfeccionase en cuanto a su forma [*Ética a Nicómano, Libro X, Cáp., 4*].

Por eso, acota Aristóteles, el placer no es un movimiento, ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y tiende a un fin, por ejemplo la edificación. De igual forma, comenta que el movimiento es incompleto y diferente en forma; puesto que el de dónde y el a dónde es lo que da a cada uno su forma, es evidente, por lo tanto, que el placer y el movimiento tienen que ser cosas distintas la una de la otra, y que el placer - según Aristóteles - es del número de las cosas enteras y completas. En suma, dice el estagirita, no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, pues éstos no pueden atribuirse a todas las cosas, sino sólo a las divisibles y que no son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto ni de la unidad ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo. En síntesis, la consecuencia del rechazo platónico de los placeres la hallamos en el hecho de que por la perfección de su naturaleza el Dios, es ajeno al placer y al dolor [*Filebo* (33 b)], mientras que Aristóteles concluye, planteando una manera de salvar el placer; a saber: sólo el Dios, a decir verdad, parece poder gozar de ese placer puro y verdadero. Así en

²⁴ Cf. *Filebo* [31e; 32 a-b] por ejemplo: la capacidad de lo húmedo, al llenar lo que estaba seco, es placer; también la restitución conforme a la naturaleza y el refrescarse después de los sofocantes efectos del calor, es placer.

efecto, si el hombre lo vive sin límites, con exceso, incluso con cruel rigor, el placer no conduce a la felicidad, antes bien a la desgracia, a esa locura amarga que es como el recurso perverso del goce de Dios.

Llegados a este punto, luego de las evocaciones sobre la problemática del placer y del dolor que plantearan Platón y Aristóteles, es decisivo efectuar la crítica que el filósofo del martillo elevara contra éstas.

Así pues, Nietzsche comienza por tomar fielmente la tradición metafísica; en la cual, lo más deseable para el individuo es lo que él siente como más propio; esto es, su felicidad. Sin embargo, Nietzsche realiza una inversión: expresando: la proximidad de lo propio, se siente en el dolor, no en el placer²⁵. En este sentido, esto equivale a mentar que los débiles son los estafadores del alma, que despojan al sufrimiento ajeno de lo que le es esencialmente personal a fin de perder al individuo lejos de su propio camino. De esta manera, Nietzsche argumenta que hay una voluntad de sufrimiento en el fondo de toda vida orgánica, contra la felicidad como objetivo, el dolor contra el placer, la desgracia contra la felicidad. En pocas palabras, el sufrimiento es nuestro bien, con lo que se salva la idea misma del "bien" y de lo "propio". De este modo, la verdadera complacencia como lo expresara Artaud – es en el dolor y en la enfermedad; en realidad, es lo único que nadie puede jactarse de compartir conmigo – escribe. El dolor viene a tomar metafísicamente – en palabras de Artaud – el lugar del alma como sede de la suprema dulzura. [Dumoulié. 1996. Pág. 257]. Ahora bien, cabe preguntarnos ¿Cómo esta inversión no nos permite salir de la actitud metafísica? No nos lo permite en el sentido que el dolor, en el momento en que indica al sujeto que el otro invade en él, alza un muro de resistencia contra esa intrusión – la muralla de la crueldad y del dolor. En este orden, diríamos, cuanto más sufro más soy yo mismo, y más puedo presentar a los demás mi sufrimiento como signo de mi distinción y prueba de mí ser. Por consiguiente, en el límite del otro, el dolor asegura la detención del yo y mantiene al sujeto en el camino de su éxtasis. Ahora bien, hay que precisar que tal metafísica del dolor, cuyos antecedentes Nietzsche había encontrado en Schopenhauer, no sintetiza ni sus pensamientos ni su experiencia. En verdad, es en su libro «*fragmentos póstumos*» en donde Nietzsche retoma la problemática del placer y el dolor, ya no para favorecer un concepto sobre el otro, antes bien lo hace para negar toda diferencia esencial entre los elementos de éstos. De esta suerte, el filósofo del martillo, regresa nuevamente al platonismo ya no para invertir y criticar sus conceptos, sino para continuar el texto platónico en el punto en que lo dejó su autor, a fin de obligarlo a concluir. En este orden, en un fragmento de 1888, se remite al ejemplo de las cosquillas, ese cotejo del placer "falso", pero en realidad de todos los placeres, del que Nietzsche acota que indica en esencia el cosquilleo, es más, el cosquilleo sexual en el

²⁵ Justamente lo que nosotros sufrimos más profundo y más personalmente es incomprensible e inaccesible a casi todos los demás; es en eso que estamos ocultos para el prójimo.



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
LIBRERÍA
CALLE 5ta. No. 100
CAROLINA, VENEZUELA

acto del coito. De modo que, lo que resuelve a Platón a rehusar completamente del placer es que nunca está libre de dolor, y que, para el colmo de los males, hay algunos dolores que son causa de placer, como en el hecho de rascarse una irritación de la piel, o para el colmo de todo, que son en sí placeres: “una dulce irritación” [Filebo (46 a-b)]. En consecuencia, esa impureza irreductible, el filósofo de Rocken la concibe como la esencia misma del placer. De ahí, pues, su conclusión: el dolor es la madre del placer.

De otro lado, podemos anotar que Nietzsche de alguna u otra manera retoma la idea aristotélica según la cual el placer sigue al acto. No obstante, lo anterior lo hace para dirimir que su carácter, el del placer, no es esencial, ante todo, para él: placer y dolor son “secundarios”, en el sentido en que éstos, en realidad, no son sino juicios; en cuanto, el criterio de la restauración o la alteración de la armonía; le parecen a él como secundarios. De manera que, placer y dolor, para Nietzsche, constituyén un signo secundario, los signos de una escritura que soporta el cuerpo, pero que no nos habla directamente de él, sino a partir de interpretaciones a posteriori – las del organismo, la sociedad, la cultura – que ocultan un ritmo en sí único. En efecto, se muestran idénticos en su esencia: el placer es una forma del sufrimiento, su modo rítmico. Entonces, si el sufrimiento es el signo y el límite del encuentro con la Otredad que resiste a la interpretación, el placer mismo no es sino un modo de esa relación con el otro, tal que podemos asimilarlo o integrarlo como si se tratara de lo que nos es propio [Dumoulié. Op. Cit. 259]. En rigor, el placer sería la temporalización del otro, un “sentimiento de diferencia” que se dejaría interpretar por él mismo.

Por otra parte, puesto que la voluntad de poder es voluntad de diferencia, el dolor es la ocasión de una relación más rica de interpretaciones nuevas; es más, incluso sería el sentido del dolor. Por consiguiente, es por eso por lo que, más que el placer, el dolor es el signo del encuentro con lo real. Ahora bien, es preciso aclarar que la distinción entre placer y dolor no es nunca objetivo, en tanto que su meta es siempre ignorada: entonces, surge la pregunta: “¿Quién es el otro? Se refiere pues, a nuestra manera personal de interpretar y de consentir lo desemejante en cuanto tal. En suma, la superación del par placer - dolor no conduce a nada más que la abolición de lo “propio” como el objetivo y el bien, además conlleva a la conciencia de que la búsqueda del propio bien conduce a la desgracia. Así, en efecto, la meta no está en la felicidad, sino en el momento del encuentro con el otro, “en que uno quiere su propia desgracia, en cuanto que la desgracia del uno hace la felicidad del otro”, en cuanto que el otro es esa presencia inerte, impenetrable, enigmática, que me histeriza. [Zizek. 2005. Pág. 66-67]. En palabras de Zizek, “el núcleo de esta presencia es, desde luego, el deseo del otro, un enigma no solamente para nosotros, sino también para el otro. Por tal razón, acota Zizek el lacaniano «che vuoi» no es simplemente una indagación sobre ¿Qué quieres?, sino más bien una indagación sobre ¿Qué hay en ti que te vuelve insoportable, no solamente para nosotros, sino

también para ti mismo? “[Zizek. 2005. pág.66-67]. En este orden de cosas, Nietzsche propone, por tanto, una nueva idea de la felicidad, que no podría definirse por menos dolor. Así pues, el filósofo de las máscaras, no rechaza ni placeres ni voluptuosidades, ante todo en cuanto éstas nos seducen hacia ese exceso frente al cual el dolor tiene normalmente el objeto de detenernos. No obstante, es perentorio apuntar, que el placer – en Nietzsche – no nos habla de lo que es “útil”, pero nos pone en el camino de nuestro “bien” cuando, por el exceso que contiene, desemboca en una crueldad, y nos revela que nuestro bien está en el otro. Con todo, diríamos que por ese encuentro, descubrimos que lo más querido, lo más propio de “ser”, es la Otredad, como devenir infinito de la diferencia.

Por otra parte, podemos anexar que aquello hacia lo que conduce el placer y que sostiene la posibilidad de nuestra felicidad, el filósofo de Rocken no puede mentarlo, sino en un acto de fe que es poético y gesto de amor: Dioniso– ¡mi Dios desconocido! ¡Mi dolor! ¡Mi última felicidad! Dionisio, según Nietzsche, es el nombre divino de nuestra felicidad, detentador del único secreto de nuestro tiempo. En conjunto, entonces, el objetivo cruel de la vida, más allá del placer y del dolor, es el encuentro con lo real, con el otro. En verdad, es imposible aparcarse en la muralla del dolor: el yo que resiste pero se adelanta cada vez más, rechaza el límite como si en el fondo yaciera su ser, reconoce que no es más que ese dolor mismo, ese dolor el encuentro con el otro. Sin embargo, ese yo que en la entrada del dolor se muestra, es” no – yo”; otro doble. Por lo tanto, no hay ninguna complacencia en el “ser”: ni en lo delectable que no es, ni en lo “amargo” que es, ninguna complacencia en el dolor: el fondo de la cosas es el dolor, pero estar en el dolor no es sufrir, sino sobrevivir; en tanto que, lo que honra no es dolor en sí mismo, sino por el contrario la capacidad de abrirse al horror, de existir en la ex – propiación que nos indica la huella por el trazo que lo separa, trazo de unión entre nosotros y el infinito, trazo del cuerpo en el desfallecimiento del significante, y que marca el lugar donde nos corresponde existir, más allá del placer y del dolor. Por consiguiente, es decisivo refutar lo que hace al hombre adherirse al ser, a ese bien en el cual se encierra. En rigor, hay que contemplar la existencia más allá del placer y del dolor, en la muralla dolor que significa el encuentro con el otro, lo real, lo propio.

Por otro lado, debemos comentar que contemplar la existencia más allá del placer y del dolor no cuestiona sólo la idea de felicidad, sino también, de manera inmediata y concreta, nuestra concepción de la salud. Ahora bien, cabe decir que cuando se ha realizado la autosupresión de la moral antinatural, subsiste como único y completo bien, la “buena salud” [G.C.382. La gran salud; 120. La salud del alma]. En donde el concepto “bueno” toma un sentido a la vez gustativo (delectación de la dulzura), contable (la buena salud, como las buenas cuentas, prueba que estamos en regla) y ético. Así pues, el culto de la “buena salud”, que participa de la idea de lo limpio, de lo sano, y de la metafísica del placer, caracteriza a los enfermos de la vida, en cuanto es la enfermedad lo que siempre nos seduce

hacia la calma, la dulzura. La "buena salud", busca el gran reposo, la tensión mas baja del organismo, la concordancia del espíritu con un estado social determinado. Para el filósofo anunciador de la muerte de Dios, reinterpretar la enfermedad supone, entonces, no aceptar las conclusiones primeras del cuerpo enfermo, que quiere curación inmediata. En este sentido, Nietzsche se trazó la tarea de disculpar la enfermedad; recibéndola como un regalo, la ocasión de una nueva perspectiva sobre la existencia. Un momento del ritmo del poder hacia sí mismo [Dumoulié.1996. Pág. 261-262]. De esta manera, entre salud y enfermedad no existe divergencia, sino entre el placer y el dolor, divergencias de grado en cuanto a la intensidad del afecto. En sí mismo son indicadores indispensables: en tanto que el objetivo es mantenerse a la altura de los afectos, para mantener tensa la fuerza, la enfermedad en cuanto choque monstruoso, es esencial para la dinámica de la gran salud que se define como poder de vida. En breve, la salud, más allá de la "buena salud", sería por tanto seguir con todo rigor el camino hacia el exceso del otro que se perfila más allá de lo limpio y lo salvo; «la capacidad cruel de vivir la existencia en la tensión de morir, sin jamás detenerse en la muerte (complacencia, morbosa) ni en el ser (complacencia) para renacer en el otro a favor de múltiples metamorfosis. En definitiva, Nietzsche, llevando ese concepto médico de regreso a su esencia ética, califica de cobardía la idea de la "buena salud", la cual no es tan "buena" – como parece – sirve no más para infligir una violencia y una coerción que sirven para proteger la parte sana del cuerpo social.

10. Crueldad y violencia ética.

Para Dumoulié, Nietzsche practica de buena manera la ironía que Gilles Deleuze ubica al lado del sadismo. Ahora bien, cabe anotar que cuando se emplea aquí el término "sadismo" no se trata de caracterizar la estructura psicológica profunda de Nietzsche. Por demás, sadismo y "masoquismo" tienen el mérito de recordar el vínculo que une la ley moral y la crueldad e incluso indicar que se trata de una forma «perversa» de la crueldad, y que esa perversión es ordenada, por la ley. En un sentido más amplio y con Lacan, el perverso no transgrede la prohibición, sino para obedecer mejor a la ley que ordena gozar. En particular, como lo ha demostrado Lacan en su trabajo «Yo fundo: Kant con Sade», la crueldad y la violencia ética, por las que el perverso cree ponerse por encima de las leyes (lo que procura ese sentimiento de poder, que para Nietzsche suele ser característico de los débiles), son en realidad prescritas por las severas leyes del superyo. Así en efecto, la crueldad y la violencia ética, lejos de poner en peligro la ley, refuerzan su intangibilidad. En este sentido, decimos que para Lacan, Sade [La perversión] enunciará la verdad del pensamiento moral de Kant [La neurosis]; por decirlo mejor, la crueldad esencial del otro a la que hace referencia la ley. De manera que, la exigencia de la ley moral, al exigir la superación del placer y de la comodidad del sujeto, estaría ejerciendo un tipo de violencia ética sobre el sujeto.

Por otra parte, es decisivo decir que como la crueldad «buena» no es accesible en su pureza, y como la estrategia se efectúa en la ley, es preciso aceptar pasar por esa perversión, al menos en la medida en que el término designa una actitud mental y no una particularidad sexual. Empero, pese a su sumisión a la ley, lo perverso no deja de mostrar la precariedad de las leyes morales y, como estrategia, la «perversión» (Mejía. 1989. pp. 37-42) puede ser la vía de la gran sospecha con respecto a la ley misma. En consecuencia, demostrar la identidad de la violencia ética y la crueldad perversa de la ley moral, el negar la legitimidad de la ley en nombre de la ley de los amos y el apelar a las exigencias de la ley de la lógica en contra de la metafísica y de la filosofía que pretenden basarse en el respeto a ellas, son procedimientos de ironía frecuentes en Nietzsche [Dumoulié, 1996. pp. 248]. En conjunto, la ironía de Nietzsche consiste en superar la ley hacia un principio que la invierte y niega su poder y que parece alcanzarse con la “voluntad de poder” como ley superior de todo lo viviente.

De otro lado, refiriéndonos un poco a la violencia ética debemos esgrimir, con Žižek, que no hay nada más represivo éticamente que la idea de que, detrás de una superficie de diferencias, todos compartimos el mismo núcleo de humanidad, debilidades, esperanzas y placeres humanos [Žižek. 2005 Pág. 63]. Según el investigador esloveno, “contra esta falsa concepción humanista de “solidaridad”, deberíamos afirmar brutalmente el núcleo de la violencia ética” [Žižek, *Ibíd.*]; es decir, aquella “tendencia a someter a crítica los mandatos éticos que nos “aterran” con la brutal imposición de su universalidad “[Žižek. 2005. Pág. 64]. No obstante, según él, en Nietzsche hay un tipo de “crítica de la violencia ética” que está a veces vinculada con el motivo nietzscheano de las normas morales impuestas por el débil al fuerte, contrariando así su afirmación vital: “sentimiento moral”, “mala conciencia”, sentimiento de culpa, como resistencia internalizada a la afirmación heroica de la vida. En este sentido, para Žižek en Nietzsche tal “sensibilidad moral” acaba en el último hombre, que teme la excesiva intensidad de la vida y de las exigencias de las leyes morales; las cuales pueden perturbar su búsqueda de felicidad. De modo que, en Nietzsche según él, hay un rechazo de las “cruces” normas morales, que son una amenaza para su frágil equilibrio. Ante estos argumentos, Žižek acota que lo que se pierde en esta “crítica de la violencia ética” es precisamente el aspecto más preciso y revolucionario del legado judío, que se encuentra en la ley mosaica divina la cual es experimentada como algo impuesto externamente y con violencia, es así que para el autor esloveno el “pronunciamiento de los diez mandamientos es la violencia ética en su forma más pura “; es decir el pronunciamiento de la ley mosaica es experimentado como algo contingente y traumático [Žižek. 2005. Pág. 66]. Como una cosa imposible que hace la ley. En pocas palabras, según Žižek el pronunciamiento de los Diez Mandamientos en el Monte Sinaí, es el opuesto mismo de algo que emerge orgánicamente como resultado del camino del autoconocimiento y la autorrealización. En este sentido, el pronunciamiento de los Diez Mandamientos encarna la violencia ética en esencia.

No obstante, nosotros ante la afirmación del investigador esloveno, en cuanto que en Nietzsche hay un rechazo de las crueles normas morales o mejor hay una "crítica de la violencia ética", debemos desbrozar que estamos de acuerdo con Žižek, empero hay que puntualizar que en la ética de Nietzsche también hay un tipo de violencia ética, que se plantea en la crueldad y la creación la cual tiene como expresión la de un imperativo más riguroso y cruel que todos los imperativos morales, y a partir del cual puede fundarse una verdadera ética, rigurosa hasta la crueldad. Así, en esta ética se llega más allá siguiendo un camino en el que uno ya está comprometido, el camino justamente en donde la moral y la conciencia se detienen y que no hay otro camino que el de la culpa, a partir de la cual adquieren sentido las nociones del bien y el mal. Así en efecto, en la ética de Nietzsche no hay un rechazo de la violencia ética, antes bien en él está el esfuerzo por captar la crueldad fuera de su dimensión humana y responder a la preocupación por colocar lo inhumano en el corazón de lo humano, por conservar en la crueldad su fuerza de exceso y por recordar que el exceso es la dimensión del hombre. En la ética de la crueldad y de la creación hay violencia ética en el sentido de que ésta estaría más allá de los límites del bien y afirmaría al sufrimiento y al dolor como formas del gran éxtasis. Esta ética estaría contra toda falsa concepción humanista. Entonces ella afirmaría la excesiva intensidad de la vida a partir de la sabiduría dionisiaca la cual arroja la existencia a la eternidad, al placer, al dolor y supone escoger lo trágico de la vida ante la felicidad. De este modo, en la ética de Nietzsche hay violencia ética en cuanto a sus crueles disposiciones de reivindicar el sufrimiento antes que la felicidad; esta ética frente al moralismo *prefiere que el dolor exista*. Aquí el dolor y el sufrimiento provienen del conocimiento trágico de la existencia; los cuales son impuestos con violencia finalmente. Así, luego de la autosupresión de la moral lo que nos queda por plantear es una ética de la creación que guarda estrecha relación con la crueldad del creador.

CAPITULO III

Nietzsche: hacia una ética de la crueldad y de la creación.

En este capítulo trataremos de plantear qué relación guarda la creación con la crueldad, a partir de la temática de la obra de arte, asimismo desbrozaremos que esta ética se basa en el conocimiento de la sabiduría trágico-dionisiaca como perfección de la naturaleza humana. Así pues, comencemos diciendo que tanto la creación como la crueldad, buscan la destrucción de todo cuerpo constituido²⁶, en cuanto que su impulso es hacia ese más allá del cuerpo y del bien; ese objetivo debemos precisar, el de la creación, manda a absorber cruelmente lo real en la obra, con la tiranía implacable y el rigor del "teatro de la crueldad", pero también a dejar la obra siempre abierta sobre esa realidad que no se deja atrapar. En este sentido, la temática de la obra como don, como efecto de un dispendio peligroso y resultado de una guerra, y como expresión superior de la crueldad, está incorporada en el pensamiento de Nietzsche; es decir, en él hay una valorización del acto creador, privilegio del amo, del fundador de valores nuevos. De igual manera, Nietzsche integra la obra en función de una economía del exceso; en otras palabras, en la perspectiva de la economía general, regida por la crueldad del "Cratos", y con la que Dioniso – crucificado se identifica al punto de asumir "el gran discurso cósmico" y mentar "yo soy la crueldad", "yo soy la astucia", la obra es a la vez necesaria e imposible. Entonces, la adquisición valiente y jubilosa de esa contradicción es para Nietzsche la señal del creador:

[...] forma suprema del contento que le da su obra – él la rompe para componerla siempre de nuevo [*A.Z. De los caminos del hombre creador; acerca del hombre superior*]

De modo que, solamente a partir de ese punto supremo es posible esclarecer la idea nietzscheana de la obra, la idea del sobrehombre y la gran política, en cuanto que tal punto nombra el origen dionisiaco de la creación. En suma, en el ámbito de esa economía, por tanto, el hombre y las cosas se

²⁶ Nietzsche recuerda con frecuencia la necesaria destrucción a la que debe entregarse el creador armado con su "cruel martillo": así, para el filósofo de las máscaras, lo que le había parecido "lo más fundamental", era lo eternamente – creador, en cuanto eternamente – obligado a la – destrucción, ligada al dolor. Por consiguiente, en Nietzsche la destrucción es como una necesidad que debe asumir el individuo movido por una "voluntad de poder" afirmadora y, por consiguiente creadora [*CF. A.Z. "Del camino del creador*].

manejan del mismo modo: mal. Se propone así la cuestión de la ética del creador, del sentido y el objeto de su crueldad.

In extenso, en la parte I de así habló Zaratustra, el filósofo de Rocken, ofrece una versión "Del camino del hombre creador". De igual forma, las solemnes negativas a que Nietzsche miente una visión ética positiva y los elaborados argumentos teóricos acerca de por qué no pudo o no quiso hacerlo se desmoronan ante el hecho de que el Zaratustra de Nietzsche sí que explica una nueva ética. Esta ética no consiste en normas de conducta adecuada, sino que es una forma conciente de la vida a la cual deben ajustarse quienes quieran ser creadores. La manera del creador incluye un entendimiento de las posibilidades supremas del espíritu humano y una clara idea de virtud. En efecto, la nueva ética del creador está concebida para seres humanos singulares capaces de mostrarse dignos del descubrimiento que Dios ha muerto, convirtiéndose ellos mismos en responsables; en palabras de Lévinas citando a Dostoievski: soy responsable por mí y el otro sin tener ningún derecho a reclamar que el otro muestre la misma responsabilidad por mí...., somos todos responsables por todo y culpables frente a todos, pero lo soy más que todos los demás [Zizek, S. 2005. Pág. 87]. En este orden de ideas, al atacar lo que preserva la posibilidad misma del bien y al realizar una transvaloración de los antiguos valores, el creador pasa por un "pálido criminal". Sin embargo, es determinante acotar que su objetivo es aún más terrible, más cruelmente dionisiaco: «Desgarrar a Dios en el hombre, como en el hombre el cordero, y reír desgarrándolo». Así pues, en el origen de la creación Nietzsche descubre no sólo el refinamiento de la crueldad, sino también su vuelta contra el hombre. Debemos precisar que esas dos observaciones sugieren un extraño parentesco entre el arte y la ética. Para él, la historia del arte acompaña a la de la ética y culmina humorísticamente ese largo trabajo de refinamiento, de espiritualización, de sublimación, que ha conocido la crueldad retorcida del animal - hombre. De esta forma, la ironía del filósofo Nietzsche consistía en denunciar la moral y la lógica en nombre de los mismos principios que ellas utilizan, o bien en mostrar, por la genealogía, su origen inconfesable e irracional. Así, el humor del creador exige aceptar hasta el final los imperativos morales y depositar en ellos una confianza absoluta e incluso excesiva: vivir la culpabilidad, la mala conciencia, en fin toda esa crueldad retorcida en un exceso dionisiaco. De manera que, tal es la lectura esencial de la genealogía: el sistema de la culpa y de la mala conciencia debe ser visto como algo sumamente "prometedor para el porvenir" e incluso divino: desde entonces el hombre cuenta entre los resultados felices, más inesperados y más excitantes del juego que realiza el "gran niño" de Heráclito, llámese Zeus o Azar [G.M.II, 16]. No obstante, cabe preguntarnos ¿Qué hay de feliz en ese encarnizamiento morboso del hombre contra sí mismo? Podemos decir que no cree en sí mismo como objetivo, sino que se considera como un camino, un puente, y (no se reconozca más valor que el de ser) una "gran promesa". Ante estos argumentos, es perentorio definir que el humor del creador

consiste en poseer al máximo esa voluntad de destrucción contra lo que el hombre siente en sí de más humano: su conciencia y su organismo, su bien y su deseo, su ser mismo, tal como él sostiene que es a la imagen de Dios. Tal resultado humorístico y cruel considerado por Nietzsche es el más eficaz y el más liberador para la conciencia moderna, como lo atestigua la obra de Artaud y también la de escritores, como Kafka, Proust, Sade, Baudelaire; quienes han acompañado al hombre hasta los límites de su bien y han asumido sus últimas exigencias. De ahí el carácter cruel e inhumano de esas obras que realizan humorísticamente lo que quiere la culpabilidad inherente a la conciencia; esto es: "la muerte del hombre". Sin embargo, nos cuestionamos ¿eso es lo que el creador quiere, ese juego cruel de la muerte?, ¿Cómo puede alcanzar la voluntad de poder su meta por un camino tan nihilista? Debemos decir, con Nietzsche, que lo que quiere la voluntad es más poder; lo cual debe significar nada, la muerte o incluso un deseo destructor de violencia (Girard. 1985, pp. 597-613) parecido a lo que piensa el psicoanálisis como pulsión de muerte. Ahora bien, el problema fundamental para Nietzsche consiste en saber cómo se logra superar el deseo destructor de violencia. En una primera aproximación es precisamente la obra, como producto del dominio y de una voluntad de eternización, la que permite sublimar y canalizar todo ese instinto de destrucción; es decir, en cuanto objeto de la voluntad de poder, y conquista del caos destructor y del riesgo de muerte, la obra es fuente de bien, de complacencia o de beatitud y su belleza muestra el reflejo del combate victorioso. Empero, tal detención del deseo de destrucción que suscita un deseo de muerte, supone la creencia en el gran reposo; es decir, el hecho de que la obra se mantiene como un éxtasis, entre dos muertes y no puede vivir, portadora de un eterno presente, sino siendo una promesa más allá de la muerte. En rigor, la obra lejos de ser un objetivo, es la ocasión de una reiniciación de la voluntad de poder, la cual no se propone un objetivo, sino irónicamente, en tanto que no podría tener término. Así, la obra se mantiene como la promesa de un más allá quizás mortal, más allá de la muerte, y el arte como la salvación "del que sabe", "del que actúa" y "del que sufre"; o sea, es respuesta a la vez a lo trágico de la existencia y a toda voluntad de negación de la vida.

En esta trayectoria, es importante glosar que la creación es vista entonces en una perspectiva más allá de; por decirlo mejor, la ética de la creación nietzscheana se dirigiría más allá del mal, se dirigiría a la búsqueda de un bien superior, al servicio de la voluntad de poder, al servicio de la vida misma. En este camino, decimos pues, que la naturaleza de ese "bien" consistiría en un acrecentamiento del sentimiento del poder portador del placer. Es más, diríamos que la acción creadora estaría por lo tanto gobernada por el principio regulador del "para - la vida" - "mediante el cual Nietzsche sustenta la función de lo bello". En pocas palabras, el más allá de la creación estaría no en un dominio absoluto, sino en un ir más allá de los límites del bien; así para Nietzsche:

[...] el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado, el sufrimiento es una forma del gran éxtasis, [Dumoulié, 1996. Pág. 30].

Por tanto, la ética de Nietzsche, lejos de la mentalidad moralista que quiere eliminar el dolor del mundo, lo trágico de la existencia, lo que prefiere es que el sufrimiento exista, el sufrimiento es un gran éxtasis. En el dolor y el sufrimiento se nos revela la faz del otro.

En este orden y por otra parte, debemos agregar que el tema de la creación constituye la originalidad de la teoría nietzscheana de la verdad y es lo único que permite alejar las confusiones que parecen inherentes a ellas. En este sentido, la creación se trata de un tema estético, de una experiencia de artista que, desde «*El nacimiento de la tragedia*», Nietzsche pone como fundamento de su filosofía. Por el contrario, podemos argumentar que Kant no pone como fundamento de su filosofía moral la creación o mejor el arte; más bien él funda el juicio estético en el libre juego de la imaginación y del entendimiento, y pasa entonces éste al servicio de aquélla. Así pues, como sólo el entendimiento da la ley, la estética, desde el momento en que se libera de su legislación, no puede aspirar ni a la objetividad del conocimiento ni a la seriedad de la moral. Por tanto lo bello – en Kant – termina siendo un reino aparte e incluso aquí él hombre acaba como espectador desinteresado más que como creador. En contra, Nietzsche considera que tal desinterés es un criterio absurdo tanto en arte como en moral [G.M.III, 6]. De manera que, para el filósofo de Roken, el artista es creador y el filósofo aún más pues, no se detiene como el artista, en el umbral de la vida; él antes bien, crea la vida. En Nietzsche el arte resiste mucho mejor que la moral y la ciencia, los embate del ideal ascético, pues éste – el arte – es el gran sí a la vida, el brota de una embriaguez que tiene el poder de transfigurar las cosas para imponerles nuestra propia perfección [G.M.III, 25].

De otro lado, debemos precisar que para Nietzsche el negador de la vida, el moralista, no es ni un artista ni un creador. En tanto que el verdadero creador permanece fiel al sentido de la tierra; es decir, al mundo real – del aquí y el ahora – al aquí abajo, no como a un objeto contemplado, sino como lo que es para su creación obstáculo y materia. De este modo, el creador no teme ser un simulador de la naturaleza [G.C.59] pues, la simulación deja de ser una mentira desde que no se desaparece lo real en sí. Así en efecto, el creador experimenta un poder más allá de todo saber y crea un mundo:

Y lo que vosotros llamáis mundo, necesitareis crearlo en primer lugar: él mismo debe ser vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor [A.Z. *En las islas afortunadas II*].

En este contexto, la creación está más allá de las oposiciones entre la apariencia y lo real, entre lo arbitrario y la necesidad. Además, el creador

conjuga la audacia con el rigor y la crueldad; y su libertad nace de la necesidad misma de la obra:

Ellos saben demasiado bien que cuando es la necesidad precisamente y no la arbitrariedad, la que conduce toda su obra, que su sentimiento de libertad, de fuerza, de dominio, que hacen de ellos demiurgos, alcanza su apogeo. Entonces, para ellos, necesidad y libertad de la voluntad no son más que una sola cosa [M.B.M 213].

En suma diríamos, que la ética del creador es a la vez destrucción, crueldad y asunción. Los creadores deben aniquilar las antiguas interpretaciones, tomadas a la larga por la esencia de las cosas. Sin embargo, cabe anotar que sólo ellos, lo pueden, en tanto que son los únicos capaces de deslastrarse de los valores tradicionales para tomar altura, ya que la destrucción solamente es para ellos el negativo del sí al mundo, lo que devuelve su juventud al mundo. Ahora bien, en este momento, es perentorio plantear que el tema dominante de «*El nacimiento de la tragedia*» no sólo es la creatividad artística, sino la sabiduría: cómo se adquiere, lo que revela y su asombrosa influencia en el individuo que se atreve a levantar su velo. Así, esta afirmación no niega el hecho de que en el prefacio a la segunda edición de «*El nacimiento de la tragedia*», el «*Ensayo de autocrítica*» de Nietzsche, el filólogo llame la atención sobre la proposición de que «la existencia del mundo se justifica solamente como fenómeno estético» y subraye que este pensamiento se repite varias veces en su libro [N.T. 5; 24]. Cabe analizar que la tentación es comprender que la famosa proposición de Nietzsche afirma que el arte, en el sentido de creatividad individual y no en un sentido esteticista, es la actitud humana esencial. Empero, en su obra hay poco que sustente esta manera de entenderla. Sin embargo, el hecho es que en la exposición clave de que la existencia se justifica sólo como fenómeno estético y no moral, el filósofo de las máscaras muestra al individuo, e incluso al genio, como el medio pasivo, la herramienta involuntaria merced a la cual un soberano poder divino, el «artista primordial del mundo», expresa su propia creatividad [N.T.5]. Aquí en la medida en que Nietzsche describe una doctrina de la autocreación, la acota a una sola figura divina cuya actividad creativa es la fuente de la actividad humana. No obstante, se tiende a reducir las vidas de los seres humanos de carne y hueso a simples imágenes y proyecciones artísticas para el verdadero autor. En consecuencia, en esta visión los seres humanos reciben su más alta dignidad de la creación (y no como pretende Kant, de la moral) no de obras de arte, sino de obras de arte de otro o de otra cosa. En pocas palabras, la propuesta metafísica – estética nietzscheana del artista, parece ser, que priva a los seres humanos de los bienes - conciencia de sí y autonomía – que más valora la filosofía moderna. En verdad, el interés principal de Nietzsche en el nacimiento está estrechamente relacionado con lo que el Sócrates de Platón mencionaba como la antigua querrela entre la filosofía y poesía. En cuanto a la idea de que la verdad se descubre, el asunto que trata «El

nacimiento de la tragedia» es si el arte o el pensamiento es más adecuado para la captación y comunicación del conocimiento de la condición humana. Y la inconfundible respuesta de Nietzsche es que el arte es pues, por excelencia, más adecuado y por ende más sabio que la filosofía; el arte es un remedio al conocimiento. Cabe matizar que esta afirmación es importante porque el ataque de Nietzsche, a la filosofía en el nacimiento refuerza de hecho las pretensiones que tiene la sabiduría trágica de guiar la vida. En esta trayectoria, el filósofo de Ruckert comenta en su mencionado libro que la tragedia, o al menos las verdades sobre la condición humana y la estructura metafísica del cosmos, se pueden conocer por medio del arte trágico que imita, refleja y transfigura la naturaleza. En otras palabras, para él el arte (los mitos trágicos de los griegos) es la orientación fundamental hacia la verdad sobre el carácter esencial de la existencia. E insiste que la superioridad de los mitos trágicos (sobre la filosofía) se origina en el hecho de que por medio de ellos los griegos se enfrentaron valientemente contra la fea verdad de la existencia, mientras que la ciencia o la razón teórica representaban un cobarde stratagema para escapar de la aterradora verdad de la condición humana y ocultarla. Así, pues al revelar el verdadero carácter de la existencia, el arte cumple lo que la ciencia o la razón teórica prometen pero no consiguen dar.

De otro lado, debemos mencionar que de las numerosas cuestiones que trata el libro, ninguna, a juicio de Nietzsche, es más grave que la de la moral: es evidente que era todo un grupo de cuestiones lo que este libro había cargado sobre sí mismo. Comentamos la cuestión más grave de todas; a saber: ¿Qué significa, vista con la óptica de la vida, la moral? [N.T. Ensayo de autocrítica. 4]. Como lo plantea en «Más allá del bien y del mal» y «Genealogía de la moral», la perspectiva de la vida es para él la perspectiva de las formas superiores y más elevadas de la vida. De esta suerte, podríamos desbrozar que el asunto más grave de todos es para el filósofo de las máscaras la significación moral de la moral, en tanto que trata de determinar el valor de la moral, lo que contribuye a una vida fuerte, valiente bien resuelto. En este contexto, lo que habla en contra de la formulación del interés de la moral es una ambigüedad clave en su propio uso del término moral que es determinante aclarar de ipso facto. El asunto se puede abordar reconociendo que aunque la mayoría de las veces Nietzsche utiliza el término «moral» para designar formas de vida que detesta (como cuando platica de moral cristiana, democrática, del rebaño, de los esclavos), ocasionalmente utiliza «moral» en el sentido corriente como categoría general referida a unos esquemas generales de conducta correcta. Ahora bien, es preciso esgrimir que el punto principal es que cuando Nietzsche critica la interpretación y la significación morales de la existencia, cuando trata de determinar el «valor de la moral», [G.M. Introducción 5, 6] y cuando declara la guerra al cristianismo porque éste ha combatido contra «el tipo de hombre superior» reconsiderando los valores supremos como algo pecaminoso, habla en nombre de una ética superior, una visión concreta de la vida mejor (Berkowitz.2000. pp. 74). En otras

palabras, la propensión antimoral de Nietzsche está fundamentada en una ética contraria, una concepción alternativa de lo que es bueno, correcto y adecuado para la vida del ser humano. De este modo, su crítica de la moral es de hecho – ética. Una ética que interpreta la vida desde la óptica del arte y la visión trágica de la existencia. Una ética que no rechaza el dolor y el sufrimiento, sino que los integra a la vida. En efecto, la ética que describe la crítica nietzscheana de la moral – la ética de un immoralista – se puede aclarar en lo que expresa en «El nacimiento de la tragedia» para explicar su silencio sobre el cristianismo. Lo que le interesa más que su planteamiento sobre la metafísica del artista es su oposición implícita a la «interpretación y significación morales de la existencia» [N.T.E.A.5]. Considerando el cristianismo como la elaboración más pródiga del tema moral a la cual se haya sometido a la humanidad. En breve, el asunto moral del cristianismo se determina por la apelación a valores trascendentales y absolutos, una hostilidad a los instintos, las pasiones y la vida misma: y una creencia en la liberación del dolor y del sufrimiento en otra vida más allá. Así, para Nietzsche hay que combatir este tipo de interpretación propagada por la moral del cristianismo, la cual constituye una amenaza mortal para la doctrina y la valoración de la vida fundamentalmente contrarias esencialmente artísticas [N.T.E.A.5]. En consecuencia, Nietzsche defiende una ética de la creación o del arte que es superior a sus rivales; en tanto que se basa en un entendimiento más adecuado de las necesidades verdaderas y reales de los seres humanos y una comprensión más precisa del carácter fundamental del cosmos, a través del conocimiento que brinda la sabiduría trágica dionisiaca.

11. «Amor Fati»: «La sabiduría dionisiaca».

Para Nietzsche, Dioniso es el poder sagrado, destructor por ser dador; con él, nadie está en deuda, en tanto que él da sin reserva ni espíritu de revancha. De esta forma, se explica la dinámica de Dioniso al ser “un exceso de fuerzas”: él es capaz de dispensarse sin contar, suficientemente rico para crear, en el movimiento de ese dispendio es un orden, un mundo. Así pues, Nietzsche con los nombres de la “voluntad de poder” y de “Dioniso” supera la simple estrategia irónica, que consiste en superar la ley hacia un principio que la invierte y niega su poder. Ahora bien, cabe acotar que la “fe dionisiaca” o sabiduría dionisiaca, el “eterno retorno” y la “voluntad de poder” suponen no ironizar más: por el contrario, sirven filosóficamente de sustituto a nuestra fe y nuestras veneraciones. No obstante, debemos tener presente que para el filósofo de las máscaras: ¡el hombre es un animal que venera!, entonces nos preguntamos ¿Cómo podrá vivir el hombre de ahora en adelante en un mundo sin veneraciones? ¿Todo sucederá ahora como si Dios hubiera delegado en el hombre su divinidad? El hombre se convierte en creador de sus valores y en su dios. Según Nietzsche, más allá de la estrategia y de la ironía que se efectúan en la ley, la única respuesta que abre un camino nuevo no es el hombre en el lugar de



71

Dios, ni la simple negación de Dios, sino la “sabiduría dionisiaca”, que implica ese asentimiento al mundo, al dolor, al sufrimiento, a la vida y a la apariencia que es parte integrantes de lo trágico nietzscheano. Sin embargo, es perentorio escribir que en tal camino, el de la “sabiduría dionisiaca”, las cosas secretas reveladas por el dios, sólo pueden decirse “a media voz”. En otras palabras, diríamos que el pensamiento del filósofo de Roccen, es siempre doble y de acuerdo a esa duplicidad, cada verdad se invierte, según su portavoz Zaratustra, en cuanto máscara de Nietzsche, Dioniso no dice el fondo de las cosas, antes bien vive en cierto olvido del “camino sagrado” y su discurso tiende a la sacralización, es decir, ante Dioniso cortado en su doble verdad, la idea del sobrehombre no es más que una imagen sacralizada; ante él, el sobrehombre pierde toda consistencia y es por eso – según Dumoulié – por lo que Ariadna abandona al héroe por el dios y mienta: « a mi contacto todos los héroes deben perecer». En este contexto, el primero que deberá ser víctima del dios será Zaratustra. En los «Ditirambos de Dioniso», se asiste a una especie de diálogo entre Dioniso y Zaratustra, entre Nietzsche como último discípulo iniciado de Dioniso y Nietzsche padre de Zaratustra. Así en efecto, Zaratustra el rico, el buscador de la verdad es, a los ojos de Dioniso: ¡nada más que un bufón! ¡Nada más que un poeta! Es el que queda colgado en un pino, por encima del abismo. En breve, Zaratustra, según Dioniso se ha vuelto frío e insensible, un cadáver; por mejor, se ha convertido en un hombre que se sabe en Nietzsche solitario, en medio de mil espejos, falso a sus propios ojos. Así pues, Dioniso se ha convertido en su fe, en su dolor y sufrimiento, en su alegría. No obstante, cabe cuestionarnos ¿Por qué Nietzsche, el “anunciador de la muerte de Dios”, el “anticristo”, después de haber trabajado en la muerte de todo orden moral del mundo, se hace profeta de Dioniso? En pocas palabras responderíamos: «Amor fati: La sabiduría dionisiaca»: es decir, amor al pasado que en su avance más extremo, quiere también lo que fue:

[...] todo fue es fragmento, un enigma, un espantoso azar hasta que la voluntad creadora no haya dicho: «!pero yo lo quise así! [...] ¡Yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!» [A.Z. *De la redención*].

O sea, en Nietzsche, todo lo que fue, el pasado, adquiere sentido y que mejor figura que bajo la sabiduría dionisiaca; la cual implica un amor al mundo, a la vida y a la apariencia desde una visión trágica. De modo que Nietzsche reconoce a Dioniso en cuanto nombre de un dios, como un poder activo de la divinidad, santificación de la voluntad de poder. En suma, podemos agregar que la divinización dionisiaca del mundo, es así el camino abierto hacia lo que Nietzsche llama “nuestro nuevo infinito”.

Recapitulemos pues, mencionando que Nietzsche llega con la sabiduría dionisiaca a una aceptación superior de la vida, tal que puede incluir y comprender a Dios, pero Dios no como fuerza actuante, sino concebido como franquicia frente a la moral. Dios libre del orden moral del mundo. De este modo, Dios corresponde al momento de la dinámica de la vida y de la

crueldad que podría detener su curso si llegara a ser sacralizado. Sin embargo, el poder de Dioniso que quiere la destrucción, el retorno y el recomienzo, exige la muerte de Dios – como orden moral del mundo- para que Dios pueda renacer bajo una nueva luz, según un movimiento de sacralización infinito. Así en efecto, Dios no es ya el que da la vida: “es lo que la vida se da a sí misma” [Dumoulié, C. Op Cit. Pág., 252] para glorificarse, para elevarse un momento a la categoría de la eternidad. Por consiguiente, debemos apuntar que la esencia de Dios no es ya la unicidad, sino la multiplicidad. Nietzsche protesta ante el hecho: «! Cómo si no pudiera haber otros dioses! [V.P I, 296] El filósofo de las máscaras prefiere hablar de los dioses:

[...] ¡Y cuantos nuevos dioses son posibles todavía! [...] yo mismo, yo en quien el instinto religioso; es decir, creador de dioses quiere a veces revivir: ¡con que diversidad, con que variedad se me ha revelado cada vez lo divino!
[V.P. I, 296]

En rigor, los dioses, a juicio de Nietzsche, son el teatro de Dioniso como desviación de sí mismo. En este contexto, la sabiduría dionisiaca no prescribe sacralización, sino que da al perspectivismo toda su profundidad y permite vivir según una pluralidad de normas. Con todo, diríamos, bajo su sonrisa encantadora, Dioniso es un dios cruel, crueldad implicada por la vida como dispendio y exceso perpetuos de sí misma. Así pues, todos los dioses deben regresar al caos y el propio Nietzsche, pese a su voluntad de atenerse a la apariencia y a la superficie, debe dejarse invadir por el dios, entrar en contacto con el infinito para descubrir nuevas posibilidades de vida, de pensamiento, de interpretación a riesgo de su propia conciencia. Finalmente diríamos que: «Amor fati» La sabiduría dionisiaca» es una fe en lo pasado y no un dogma ni una verdad, este título señala hacia lo que cubre un velo: la desnudez terrible de Dioniso que arroja al sujeto al éxtasis, haciéndolo experimentarse como el punto de contacto entre el tiempo y la eternidad, el placer y el dolor, la diferencia y la repetición, lo entrega a la experiencia más originaria, pero también al mayor peligro y supone escoger la desgracia, el dolor y el sufrimiento contra la felicidad. Finalmente, Dioniso es un dios, si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios – artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios – artista que, creando mundos, se desembaraça de la necesidad implicada en la plenitud y la sobreplenitud, del sufrimiento, de las antítesis en él acumuladas [N.T. E.A. 5]. Así pues, la sabiduría dionisiaca se presenta en Nietzsche como perfección de la naturaleza humana.

12. La sabiduría trágica como perfección de la naturaleza humana.

Para Nietzsche, la tragedia es como una especie del arte y está producida por la interacción de dos principios o ámbitos contrarios representados en la religión griega por dos «deidades del arte»; a saber: Apolo y Dioniso. En este sentido, debemos acotar que el drama trágico es el resultado de la unión del arte apolíneo (de la escultura), el arte portador de forma; y el arte dionisiaco (de la música), el arte liberador de la pasión y de la embriaguez. Así pues, el filósofo de Roccen – en un principio – considera los principios apolíneo y dionisiaco como estados psicológicos elementales e irreductibles. De igual manera, Nietzsche plantea una analogía entre el contraste de Apolo y Dioniso y la diferenciación entre el sueño tranquilo y la embriaguez desenfrenada. Para él, el impulso apolíneo a crear imágenes de ensueño radiante y hermosas se desarrolla solamente en almas caracterizadas por «esa mesurada contención, esa libertad de emociones más delirantes...ese sereno reposo» [N.T.1], que crean una encantada fortaleza de ilusiones en torno al artista. En efecto, la creación apolínea exige la medida, el límite, la conciencia de lo prohibido y en consecuencia la responsabilidad del «yo»; de modo que, Apolo es el orden del devenir o la temporalidad; el rige en el ámbito de la representación, de la superficie, de la ilusión, de la vida cotidiana en la que nada existe en sí mismo, sino que es creado por el hombre. Por el contrario, el artista dionisiaco da expresión y despliegue a sus instintos y pasiones en su actividad esencial, el canto primordial, la danza extravagante y la sexualidad que marcan las antiguas festividades del exceso y la crueldad dionisiaca. En este orden, podemos argumentar que en vez de configurar una imitación de sus instintos y pasiones, el artista dionisiaco le da libertad para que hablen por sí mismos. Por consiguiente, deja de ser un artista y se transforma en una obra de arte que vive y orienta. Mientras que el artista apolíneo debe luchar entre un tira y afloja de sus pasiones e instintos, la sabiduría dionisiaca exige la supresión de la coyuntura entre los artistas y el «yo». En rigor, diríamos el arte dionisiaco aumenta la solidaridad humana, supera la alineación del hombre respecto de la naturaleza y hace visible la «misteriosa unidad primordial» [N.T. 1]. Es más, el artista dionisiaco disuelve la objetividad o capacidad de mantenerse aparte y engendra un sueño grandioso, una extraña ilusión: «se siente dios, camina encantado en éxtasis, como los dioses que ha visto en sus sueños» [N.T.1]. En suma, el instinto dionisiaco constituye la dimensión inconsciente y caótica del cuerpo, es un instinto a la vez creativo y destructivo, fondo primordial y abismo, bien y mal, sufrimiento y alegría, mientras el instinto apolíneo crea bellas ilusiones para proporcionar un refugio de las tempestades, el artista dionisiaco cae en un exceso de carácter estético que tiene la promesa de una liberación frente a la opresión que ejerce el moralismo hipócrita. Con todo, diríamos que la unión de Apolo y Dioniso tiene su génesis en las diferencias propias de ambos principios; son esencialmente interdependientes y están «interiormente

relacionados» [N.T.4]. Separados, tales instintos resultan inacabados e incapaces de obtener satisfacción.

Por otra parte, debemos mencionar que la terrible sabiduría de Sileno es el sustrato del mundo apolíneo de la belleza y la moderación. Apolo se lanza a la acción para levantar un muro protector contra los instintos tiranos y bárbaros; y el conocimiento dionisiaco del sufrimiento. Asimismo, Apolo saca fuerzas de Dioniso, ante todo, «no podrá vivir sin Dioniso» [N.T. 4], en tanto que él incluye un componente apolíneo. Ahora bien, debemos precisar que el artista apolíneo representa las pasiones domesticándolas y controlándolas, mientras que el artista dionisiaco reproduce una copia de la unidad primordial, su dolor y su contradicción o la irradia, abriéndose a la misma acometida de los instintos que el artista apolíneo trata de mantener a raya [N.T.5]. En este contexto, es perentorio analizar que el artista dionisiaco es obra de arte; es decir, en su actividad creativa el artista dionisiaco es la obra de arte producida. El exhibir una imagen de los ánhelos humanos. No obstante, es conveniente reflexionar que el artista dionisiaco embriagado no está en condición de apreciar estos descubrimientos. Por tanto, igual que el artista apolíneo, el artista dionisiaco crea una imagen de redención, pero él mismo no se redime, él es la fuente de la sabiduría sobre la condición humana; pero él mismo no es sabio. De este modo, el arte apolíneo y el arte dionisiaco no son iguales en relación a la sabiduría. El arte de Apolo retrocede ante la embriaguez, mientras que en el arte dionisiaco el exceso se revelaba como verdad. En definitiva, es determinante argumentar que la unión final de Apolo y Dioniso en la tragedia griega representa la perfección del arte y hace posible la perfección de la naturaleza humana dando al espectador una visión del mundo como es realmente, mientras le permite vivir con este conocimiento verdadero pero trágico y mortal. La sabiduría trágica retoma la percepción de la falta de valor de la vida humana y la pone al servicio de la excelencia humana. En otras palabras, la perspicacia trágica, la doctrina pesimista de que la existencia humana es un juego inacabable, de que el hombre es un juguete del destino, se transforma en sabiduría redentora. En este sentido, la sabiduría trágica funciona como un lente reflector que permite una visión del horrendo abismo que significa la búsqueda de la verdad. Ahora bien, nos preguntamos ¿Cómo es que la tragedia griega representa la perfección de la naturaleza humana? Para abordar esta cuestión es perentorio rastrear los orígenes de la tragedia griega; la cual para Nietzsche, tiene sus orígenes inmediatos en el coro trágico. El coro trágico, el coro de sátiros, creó un «estado natural ficticio y en él seres naturales ficticios» [N.T. 7]. Estos últimos personificaban de cierta manera la «sabiduría dionisiaca de la tragedia». Así en efecto, la tragedia al prescindir «de una dolorosa y cruel representación de la realidad», trajo a la luz el carácter esencial de la existencia humana. Entonces, el coro de la tragedia despertaba en el hombre de cultura griega la sensación de que estaba en armonía con el corazón mismo de la naturaleza. De manera que, a partir de un misterioso mecanismo que dependía de la capacidad del coro

trágico para ilustrar lo natural y lo metafísico y para identificar la realidad contingente, la tragedia redime a los que la contemplan:

[...] el consuelo metafísico – con el cual, sugiero incluso ahora, nos deja toda verdadera tragedia – de que la vida está en el fondo de las cosas, a pesar de todos los cambios de apariencia, indestructiblemente poderosa y placentera – este consuelo aparece con encarnada claridad en el caso de Sátiros, un coro de seres naturales que viven inextinguiblemente de las generaciones y de la historia de las naciones [N. T. 7].

De esta suerte, la tragedia produce un conocimiento metafísico definitivo y trae consuelo y una especie de redención, según Nietzsche:

Con este coro, el profundo heleno, susceptible como nadie al sufrimiento más sensible y hondo, se consuela, habiendo mirado atrevida y directamente el terrible carácter destructivo de la llamada historia mundial así como la crueldad de la naturaleza, y estando en peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. El arte lo salva y, a través del arte, la vida [N.T. 7].

De este modo, la tragedia genera un momento único, concentrado y abrumador de penetración que misteriosamente redime al espectador hiriéndolo. Así, su poder mortal y redentor radica en su capacidad de adentrarse en el núcleo de las cosas, de poner de manifiesto y representar la verdad abismal. Ahora bien, debemos acotar que lo que para los enemigos de la tragedia no es sino un engaño, la capacidad de curar las heridas de la existencia, ésta la logra realmente, en tanto que la tragedia transfigura y cura la enfermedad que engendra en el espectador: cuando es mayor el peligro para su voluntad, se aproxima el arte como un mago salvador, experto en curar. Sólo él sabe cómo convertir esos pensamientos de náusea sobre el horror o el absurdo de la existencia en ideas con las cuales es posible vivir. En consecuencia, el arte cura a los hombres de su sabiduría. De otro lado, podemos argumentar que el coro trágico – o de sátiros – engendra un profundo conocimiento y un gran consuelo encarnando el núcleo permanente de la naturaleza humana. En este contexto, el coro de sátiros no proyecta un significado sobre el mundo; antes bien, el sátiro constituye un texto singularmente inteligible que pone de manifiesto el carácter inteligible del mundo [Berkowitz. 2000. Pág., 84] En efecto, Nietzsche comenta que el sátiro de naturaleza dual que se muestra en el coro trágico sirve como imagen clara, no maltratada por la cultura o la civilización, de la naturaleza humana, un ser que «proclama la sabiduría desde el corazón mismo de la naturaleza» [N.T. 8]. Empero, el sátiro es más un portavoz de la sabiduría que un hombre sabio. Diferente al espectador de la tragedia, el sátiro es inconsciente de la sabiduría que posee. No obstante, la sabiduría que éste encarna parece ser indispensable para alguien que busque la sabiduría, en tanto que el coro de sátiros: «refleja la existencia de



una manera más veraz, más real, más completa que el hombre civilizado, que comúnmente se considera, a sí mismo como única realidad [N.T.8]. Por otra parte, diríamos que Nietzsche reafirma la sabiduría del arte utilizando las distinciones tradicionales entre naturaleza y convención, la cosa en sí y la apariencia, lo eterno y lo perecedero para explicar el significado del arte trágico:

El contraste entre esta auténtica verdad natural y la mentira civilizada que se comporta como si ella fuese la única realidad es un contraste similar al que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí y el mundo aparential en su conjunto: y de igual modo que con su consuelo metafísico la tragedia señala hacia la vida eterna de aquel núcleo de la existencia que perdura a través de la perpetua destrucción de las apariencias, el simbolismo del coro satírico expresa ya en un símbolo aquella relación primordial entre la cosa en sí y la apariencia [N.T. 8].

Por consiguiente, el arte trágico es más filosófico que la contemplación y más adecuada que la imagen visual; muestra el orden natural y sus fundamentos metafísicos. Así pues, para Nietzsche el arte trágico «representa la tarea más elevada y la actividad verdaderamente metafísica de esta vida».

Finalmente, agregaría que la sabiduría trágica acarrea el angustioso conocimiento del orden natural; el cual es a la vez deseable y mortal, esta sabiduría o conocimiento de la naturaleza destruye la felicidad y transforma al conocedor en un monstruo herido y miserable:

En realidad, el mito parece desear susurrarnos que la sabiduría y en especial la sabiduría dionisiaca, es una abominación antinatural; que el que por medio de su conocimiento precipita a la naturaleza en el abismo de la destrucción debe también sufrir la disolución de la naturaleza en su propia persona. El borde de la sabiduría se vuelve contra el sabio: la sabiduría es un crimen contra la naturaleza: estas horribles sentencias nos proclama el mito [...] [N.T.9].

De hecho los grandes héroes trágicos griegos eran esencialmente aquellos cuyo sufrimiento se podría rastrear hasta su sabiduría superior. Es más, Nietzsche interpreta el Edipo de Sófocles como una máscara de Dioniso y el amargo destino de Edipo como una prueba más de que el conocimiento del orden natural es mortal: la sabiduría acarrea el angustioso distanciamiento de los lazos de la familia y la sociedad: el mismo hombre que resuelve el enigma de la naturaleza, esa Esfinge, debe romper el orden natural más sagrado asesinando a su padre y casándose con su madre. De igual modo, el Prometeo de Nietzsche, sobre la base de su sabiduría superior e impulsado por un deseo titánico de cargar con la responsabilidad por el destino de la humanidad, desafía a los dioses, trae el fuego al hombre y es castigado por su desafío con eternos padecimientos.

En definitiva, tales tragedias enseñan que la sabiduría trágica es el sello de la excelencia humana y que el precio por dicha excelencia es la infamia, el dolor eterno, el sufrimiento, la mortalidad del alma y la crueldad.

La posibilidad de la ética de Nietzsche (Conclusiones).

La «autosupresión de la moral» y la « muerte de Dios», en Nietzsche, nos deja, sin duda, la exigente tarea de cavilar sobre el nihilismo ocasionado por éstas. En tanto que, con la «autosupresión de la moral» se desvanece la idea de fundamento, de principio primero; por así decirlo, «autosupresión de la moral significa dos cosas: el proceso por el que se rechaza la moral, proceso en el que nos preguntamos si tal rechazo nos conduce a una nueva ética. Y en cuanto Dios era el ser, la realidad y el orden moral del mundo, su muerte impone el predominio de la «levedad del ser», el advenimiento de un devenir evanescente y caótico, en el que no existe ya una realidad en sí, sino que rige la subjetividad creadora de perspectivas, en donde impera la apariencia y el sinsentido. En este contexto, se ha extraviado, se han «soltado las amarras del barco que lo sostenían»; por decirlo mejor, se ha perdido el referente objetivo de lo real y domina el «para mí» o el «para nosotros». De manera que, no hay una verdad, sino múltiples verdades; aun mejor, hay diversidad de interpretaciones que responden a los intereses subjetivos. Por consiguiente, ya nada tiene un valor en sí: falta el «por qué», el sentido o fin de la existencia. En este orden de ideas, el nihilismo ocasionado por la «muerte de Dios» amenaza la vida ética, la entrega a un fin, a su estocada final. Sin embargo, ante tan desolador horizonte debemos contra argumentar que el filosofar nietzscheano se desenvuelve en una dialéctica permanente entre el «caos» y la «posibilidad» de anunciar una nueva meta de la existencia, en *Ecce Homo* leemos:

[...] soy un decadente y a la vez soy anuncio y comienzo [E.H. I, 1; Pág., 215]

Nietzsche nunca es de modo absoluto un destructor, incluso en su periodo nihilista cuando redacta las obras posteriores a «Así habló Zaratustra», «Más allá del bien y del mal», «La genealogía de la moral» y *El crepúsculo de los ídolos*, él afirma:

[...] un oculto Si nos impulsa que es más fuerte que todos nuestros No. Nuestra misma fortaleza ya no tolera aquel antiguo suelo: nos atrevemos a suponer que el mundo es aún rico e inexplorado y aún irse a fondo es mejor que hacerse indeciso y sentirse envenenado [V.P. 405].

En tal camino, lo que sobresale en su pensamiento es la búsqueda, la auscultación de una nueva propuesta que deje atrás lo viejo, lo decrepito y exhausto. Una alternativa que no rechaza la renuncia y el límite propios de la vida ética, por el contrario se opone a la renuncia que trae consigo la abnegación; no rechaza todo afán de trascender la mera naturaleza, sino sólo el que propone ir contra el placer y la felicidad, ni niega tampoco toda distinción entre el «bien» y el «mal», sólo invalida aquella alternativa que

condena esta vida al mal y el error. En rigor, el filosofar de Nietzsche se dirige hacia una concepción ética capaz de reunir los contrarios manteniéndolos en tensión, que logre concebir el esfuerzo, la lucha, el conflicto entre el bien y el mal, una concepción capaz de reunir en el afán de elevación la «crueldad», la «creación», lo «aristocrático», el «placer», el «sufrimiento», el «dolor», la «renuncia» y la «satisfacción del yo». De modo que, con esta propuesta, Nietzsche hace una aportación a la ética, pues deja a un lado la abnegación y abre la vía para una nueva perspectiva ético-estético-filosófica. Un ejercicio alegre, feliz, de la libertad, afirmador de la vida en general y de la elevación del individuo, a pesar de todas sus contradicciones. Así pues, luego de la «autosupresión de la moral» y la «muerte de Dios», nosotros planteamos la posibilidad de una ética en Nietzsche, la ética de la creación y la crueldad. Una ética en la que el individuo merece ser el supremo creador de sus valores; el cual no sólo concibe la realidad como es, sino que además es la realidad misma y ejemplifica todo lo que hay de terrible y cuestionable en ella. Así Nietzsche es el anunciador de una nueva ética que rechaza y condena el moralismo hipócrita que prohíbe y condena los instintos y pasiones, la vida misma. Una ética en la que la voluntad creadora trasciende todo código de valores exteriores más allá del bien y del mal. Aquí, sólo el creador sabe qué son el bien y el mal. Asimismo, en esta ética el verdadero mal consiste en el empujamiento del alma, el resentimiento impotente y la bajeza pedante. De igual manera, la ética de Nietzsche es aristocrática, en el sentido contrario a la de Kant que es común y es la expresión hipócrita del resentimiento de los desgraciados, cuyos valores pretenden ser universales, entonces para Nietzsche lo propio de su ética no reside en la universalidad de los valores, sino en la «separación y conciencia de la distancia» [G.M.I.2]. En efecto, opuesta al igualitarismo burgués la ética de la creación y de la crueldad reivindica la nobleza moral privilegio de los individuos creadores. Por tanto, la ética de Nietzsche está guiada por el arte, el cual es un mago que salva y cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir [N.T.7]. De esta suerte, la vida y el mundo están justificados como fenómenos estéticos y no moralizantes. Ante el moralismo hipócrita nosotros reivindicamos la ética de la creación y de la crueldad.

Los límites de la ética de Nietzsche.

En páginas atrás hemos mostrado algunos de los elementos principales utilizados por Nietzsche en su labor contra la moral. Pero, nos preguntamos ¿Cuál es el objeto de esa labor? Diríamos, tomar a la moral como problema. Sin embargo, nos cuestionamos nuevamente ¿Resulta Nietzsche vencedor de esta campaña contra la moral? En verdad, debemos decir que las ideas negativas de Nietzsche a propósito de la moral, su ataque a la distinción radical entre el bien y el mal, su empeño en socavar la psicología de la

80

moral son en todos los casos ideas complejas que merecen ser discutidas, pronunciarse a favor o en contra. En primer lugar, Nietzsche rechaza la moralidad, al menos en parte, por una característica que comparte con muchos otros códigos de conducta que quizás no son morales en el sentido específico analizado en la Genealogía. Esta característica constituye su claro objetivo de pasar por incondicionales y universales, y de aplicarse igualmente a todos los seres humanos a partir de las razones que proporcionan, algunos rasgos esencialmente compartidos por todos. Así pues, esto convierte su posición en algo más radical de lo que a veces parece, pues demuestra que va dirigida no sólo contra una moralidad que en un sentido u otro se basa en la creencia en Dios, sino también contra cualquier sistema de conducta que pide lealtad sin reservas y obediencia a todos sus seguidores. Empero, el rechazo del filósofo de Roccen a la moral y a los códigos universalistas viene seguido de una extraña idea que no ha recibido toda la atención que merece. Al mostrar la actitud que lo impulsa a rechazar los códigos incondicionales, Nietzsche no los rechaza incondicionalmente. Más bien, se dirige a reivindicar que los filósofos, y no todo el mundo « ocupen su lugar más allá del bien y del mal y abandonen la ilusión de que los juicios morales están por debajo de ellos [C.I.VII; 1]. En este contexto, es claro que Nietzsche no desea eliminar los códigos de conducta que rechaza para reemplazarlos por otros que, aunque tal vez mejores de alguna manera, sean además obligatorios. Es más, ni siquiera rechaza los códigos de conducta como tales. Así en efecto, el filósofo de las máscaras rechaza única y exclusivamente los códigos incondicionales; es decir, aquella especie de conciencia formal que ordena: «Tu harás incondicionalmente algo, incondicionalmente no otra cosa, en suma, tú harás» [M.B.M.199]. De manera, que Nietzsche rechaza los códigos impuestos no sólo a aquellos para quienes resultan más adecuados, sino también a todos los demás: «La decadencia no es en sí algo que deba combatirse: es absolutamente necesaria y pertenece a toda época y a todo pueblo. Para él, lo que debe combatirse completamente es el contagio de las partes saludables del organismo. Así pues, Nietzsche piensa que, desde cierto punto de vista, la moral no sólo es su pasión y deleite, sino que es deseable, causa exactamente aquello a lo que se opone:

[...] Nosotros, los immoralistas, ... convertimos en una cuestión de honor el ser afirmadores. Cada vez más nuestros ojos se han abierto a esa economía que necesita y sabe cómo utilizar todo lo que la sagrada inocencia del sacerdote, la razón enferma del sacerdote, rechaza – esa economía en la ley de la existencia que encuentra incluso un beneficio en las repelentes especies del mojigato, el sacerdote, el virtuoso -. ¿Qué ventaja? Pero nosotros los immoralistas, somos la respuesta [C.I.V; 6].

Por consiguiente, Nietzsche no aboga y ni siquiera prevé un cambio radical en las vidas de la mayoría. Lo último a lo que se dirige es a ser un reformador social. No obstante, cabría anotar que quizás llegue un día en

que algunos de los elegidos entiendan que no tienen porqué seguir atados a las mismas normas que gobiernan a los demás. Tal vez es para ellos para quienes Nietzsche escribe, quizás es para ellos para quienes establece los principios que deberán seguir entonces. Ya en la segunda de sus «Consideraciones Intempestivas» había escrito que «la meta de la humanidad no puede estar en su final, sino en sus más excelsos ejemplares» [C.D.II; 9]. Poco después acota: «actualmente el individuo aún tiene que ser posible» [C.I.IX; 41], mientras que en la voluntad de poder escribe: «Mi idea: Faltan las metas y éstas deben ser individuales» [V.P. 269]. De esta suerte, la ética de Nietzsche no va dirigida a todos. Tal vez consista sólo en un código de conducta por medio de una élite que pueda llegar a convertirse, o llegue a ser reconocida como superior como creadora de sus propios valores y auténticos individuos. Así pues, esta doctrina ética sólo es comunicable a una aristocracia del carácter y del espíritu. De igual forma, es preciso apuntar que Nietzsche al entender la voluntad de poder como conflicto permanente, como incesante creatividad: acto puro, y por ende, sobreponder y sobreplenitud, aproxima a tal grado la libertad y la necesidad que diluye los límites entre una y otra. Finalmente, en Nietzsche se cumple una fórmula la «autosupresión de la moral» por una ética de la crueldad y la creación.

BIBLIOGRAFÍA

ALLISON, Henry. «El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa» Prologo y Traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Editorial Anthropos. 1992.

ARANGUREN, José. «Filosofías racionalistas noéticas y Kant». En: «Esplendor y Miseria de la Ética kantiana». Editorial: Anthropos. 1988.

ARISTÓTELES. «Ética a Nicómaco». Edición Bilingüe. Traducción por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1970.

BATAILLE, Georges. «El erotismo». Barcelona: Tusquets. Editores. 1980.

-----«Sade». En: «La literatura y el mal». Madrid: Taurus ediciones, S.A. 1971.

-----«Teoría de la religión». Texto establecido por Thadée Klossowski. Versión Castellana de Fernando Savater Madrid: Taurus Ediciones S.A. 1998.

BERENZIN, Ana «La oscuridad en los ojos: Ensayo psicoanalítico de la crueldad». Rosario (Argentina): Homo Sapiens. Ediciones 1998.

BERKOWITZ, Peter. «Nietzsche: La ética de un inmoralista». Madrid: Cátedra. 2000.

COLLI, Giorgio. «Introducción a Nietzsche». Barcelona: Pre-textos. 2000.

CONILL SANCHO, Jesús. «El crepúsculo de la metafísica». Barcelona: Editorial Anthropos. 1988.

-----«Kant y Nietzsche: La crítica de la ontología moral». Valencia: Universidad de Valencia. 1989.

CORTINA, Adela. «Dignidad y no precio: más allá del economicismo». En: «Esplendor y miseria de la ética kantiana». Barcelona: Editorial Anthropos. 1988.

CRUZ VELLEZ, Danilo. «El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía». En: «A propósito de Friedrich Nietzsche». Bogotá: Grupo editorial Norma. Colección Cara - Cruz. 1997.

DELEUZE, Gilles. «Nietzsche et la philosophie». Press Universitaires de France. 1956.

DERRIDA, Jacques. «Espolones: los estilos de Nietzsche». Traducido por M. Arranz Lázaro. Valencia: Pre-textos. 1981.

DOSTOIESKI, Fedor. «Los hermanos Karamazov». México: Harla. Colección grandes Obras de la Literatura. 1989.

DUMOULIE, Camille. «Nietzsche y Artaud». Por una ética de la crueldad. México: Siglo XXI. 1996.

FINK, Eugen. «La filosofía de Nietzsche». Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 1993.

FOUCAULT, M. «Nietzsche, la genealogía, la historia». NE York: Pantheon. 1984.

FREUD, Sigmund. «Consideraciones de actualidad de la guerra y la muerte». Madrid: Alianza. 1975.

-----«El malestar en la cultura». En: Obras completas. Vol. 8. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 1974.

-----«Tótem y Tabú». En: Obras completas. Vol. 7. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 1974.

GIRARD, R. «Le muertre». Fondateur dans la pensée de Nietzsche. En: «Violence et vérité (Colloque de Cerisy, autor de René Girard). París. Grasset. 1985.

GOLDMANN, Lucien. «Introducción a Kant». Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu. Editores. 1945.

GONZALEZ, Juliana. «Postmetafísica y postmodernidad». En: «La muerte de Dios y el fin de la metafísica». México: UNAM. 1997.

GRANIER, J. «Qué sé?: Nietzsche». Traducción publicaciones Cruz. Con la colaboración del ingeniero David Rodríguez. México: CONACULTA. 2001.

HABERMAS, Jürgen. «Objeciones de Hegel a Kant». En: «Escritos sobre moralidad y eticidad». Introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós. 1991.

HEIDEGGER, Martín. «Nietzsche». Tomo I. Barcelona: Ediciones Destino. 2000.

-----«Sendas-perdidas». Buenos-Aires: Editorial. Losada 1979

.KANT, Manuel. «Crítica de la razón práctica». México: Porrúa. 1985.

-----«Doctrina de las virtudes». En: «Metafísica de las costumbres». Bogotá: editorial Tecnos. 1989.

-----«Fundamentación de la metafísica de las costumbres». Traducción y notas de José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel, edición Bilingüe. 1999.

-----«Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia». Traducción de Julián Besteiro. Madrid: Ediciones Sarpe. 1984.

-----«Teoría y práctica». Traducción de Juan Palacio. Madrid: Tecnos. 1993.

KIOSSOWSKI, Pierre. «Nietzsche y el círculo vicioso». Barcelona: Editorial Seix Barral S.A. 1972.

LACAN, JACQUES. «Escritos». México: Siglo XXI. 1974.

-----«La ética del psicoanálisis». Buenos Aires: Paidós. 1988.

MEJIA, Eduardo. «Perversión». En: «Disparatorio». Revista Colombiana de Psicoanálisis: Fundación Freudiana de Medellín. Abril 3 de 1989, No.1.

MONTERO MOLINER, Fernando. «Libertad y experiencia». «La fundamentación de la libertad moral en la crítica de la razón pura». En: «Kant, después de Kant». Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo (EDS). Madrid: editorial Tecnos. 1989.

MONTINARI, Mazzino. «Lo que dijo Nietzsche». Traducción de Enrique Lynch. Barcelona: Ediciones. Salamandra S.A. 2003.

NEHAMAS, Alexander. «Nietzsche: La vida como literatura». México: F.C.E. 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. «Anticristo». Introducción y notas de Rafael Gutiérrez Girardot. Traducción de Marta Kavacsics. Bogotá: Panamericana. 2001.

-----«Así habló Zaratustra». Bogotá: Panamericana. 2001.

-----«Aurora». México: Editores mexicanos Unidos. 2000.

-----«Consideraciones intempestivas». Introducción y notas Eduardo Ovejero y Maury. Vol. #2. Madrid: Aguilar. 1951.

-----«Crepúsculo de los ídolos». Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 1984.

-----«Ditirambos a Dionisio». Traducción y prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot. Bogotá: Edición Bilingüe. Ancora Editores. 1995.

-----«Ecce Homo». Madrid: Editorial Libsa. S.A. 2000.

-----«El nacimiento de la tragedia». Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 2000.

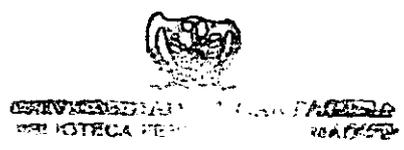
-----«Filosofía general». Obras completas. Introducción, traducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Vol.# 12. Madrid: Aguilar. 1951.

-----«Fragmentos póstumos». Traducción de German Meléndez Acuña. Bogotá: Grupo Editorial Norma. Colección Cara – Cruz. 1997.

-----«Gaya ciencia». Bogotá: Editorial Bedout. 1974.

-----«Genealogía de la moral». Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 2002.

-----«Humano, demasiado humano». Bogotá: Editorial Bedout. 1972.



-----«Más allá del bien y del mal». Madrid: Editorial Libsa. 2000.

-----«Voluntad de Poder». Introducción, traducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Vol. #10. Madrid: 1951.

PLATON.«Filebo». Traducción y notas de María de los Ángeles Durán. Madrid: Editorial Gredos S.A. 1992.

-----«República». Traducción de Antonio Camarero. Buenos Aires: Editorial Universidad de Buenos Aires. 1963.

-----«Timeo». Traducción, introducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos S.A. 1992.

PRADA MARQUEZ, Blanca Inés. «Semana del pensamiento filosófico: Nietzsche. Bucaramanga: Revista de la Universidad Industrial de Santander Escuela de Filosofía. Vol. 1. 2000.

QUINET, A. «La ética». En: «Disparatorio». Revista Colombiana de Psicoanálisis. Medellín: abril 3 de 1989. #1.

REBOUL, Olivier. «Nietzsche, crítico de Kant». Barcelona: Editorial Anthropos. 1974.

ROUDINESCO, Elizabeth. «Kant con Sade». En: «Jacques Lacan». Barcelona: Editorial Anagrama S.A. 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. «El mundo como voluntad y representación». Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Barcelona: Círculo de Lectores y F.C.E. 2004.

-----«Metafísica de las costumbres». Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2001.

TUGENDHAT, Ernst. «Lecciones de Ética». Traducción de Luis Román. Barcelona: Gedisa. 1997.

VATTIMO, Gianni. «Introducción a Nietzsche». Traducción de Jorge Binaghi. Barcelona: Ediciones Península. 1996.

VERMAL, Juan Luis. «La crítica de la metafísica en Nietzsche». Barcelona: Editorial Anthropos. 1987.

WELLMER, Albrecht. «Ética y diálogo». Traducción de Fabio Morales. Barcelona: Editorial Anthropos. 1994

ZIZEK, Slavoj. «Violencia en acto». Traducción de Patricia Willson. Analia Hounie (comp.). Buenos Aires: Paidós. 2005.