

MISCELÁNEA

Los escritos de Nietzsche como Escuela de la Sospecha

Herbert Frey

Instituto de Investigaciones Sociales, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo se describe la génesis de la filosofía nietzscheana del desenmascaramiento, estableciendo la continuidad del periodo de Nietzsche del “espíritu libre” con sus obras posteriores; en el centro del trabajo se sitúa el desarrollo de la crítica de la moral de Nietzsche en el contexto de su obra.*

ABSTRACT: *This article describes the genesis of Nietzsche’s philosophy around the concept of take out of masks, and establishes the continuity of Nietzsche’s period named “free spirit” with his later works. In this article the development of Nietzsche’s moral critic in the context of his work conforms the center of the reflection.*

PALABRAS CLAVE: *crítica a la tradición occidental, crítica a la moral, la filosofía nietzscheana del desenmascaramiento*

INTRODUCCIÓN

Los escritos de Nietzsche como crítica a la tradición occidental difícilmente pueden ser sobreestimados para una nueva autocomprensión propia de Europa. A partir de la mitad de los años setenta del siglo XIX Nietzsche sometió a su propia cultura a una crítica que se reflejó en los escritos de aquellos años: *Humano, demasiado humano* (1878–1879), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882). A partir de este momento Nietzsche se entendió como hombre de la Ilustración y se insertó en la historia de la Ilustración desde Sócrates y los sofistas, pasando por el estoicismo y Epicuro hasta los hombres de la Ilustración francesa como Voltaire, a quien Nietzsche dedicó *Humano, demasiado humano*.

A partir de este momento Nietzsche se comprendió a sí mismo como “espíritu libre” vinculándose con la historia de la lucha de la Ilustración moderna contra la religión; sin embargo, la filosofía de Nietzsche del “espíritu libre” rompió el mundo conceptual del siglo XIX. La filosofía nietzscheana de esta fase, anticipando la filosofía tardía del autor, intentaba superar la metafísica y la moral de la vieja

Europa, amén de ser un intento por dejar atrás la filosofía moderna del sujeto como se encontraba fundada por Descartes.

Nietzsche se acercaba las tierras hasta entonces desconocidas del escepticismo y la duda; como etnólogo de la propia cultura investigaba con la mirada distanciada del observador el precio que debía pagar Occidente por la construcción de una moral universal. Por la manera en que América Latina comparte los valores de una moral universal con Europa, las observaciones de Nietzsche también son de fundamental importancia para el Nuevo Mundo.

El método de Nietzsche de una psicología del desenmascaramiento anticipaba elementos fundamentales del psicoanálisis, y es útil para la penetración psicológica de las culturas, un terreno conocido como etnopsicoanálisis.

En este ensayo intentamos seguir el camino que vinculan los aspectos de una crítica de la moral, contenida en los escritos de la fase media de Nietzsche, con la crítica que elabora en obras como *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* y *El Anticristo*. La intención de este ensayo es seguir los pasos del método de sus escritos como “escuela de la sospecha” que se transformó posteriormente en un ejemplo a seguir para cualquier crítica a la moral e ideología posterior.

EL DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA NIETZSCHEANA DEL DESENMASCARAMIENTO

En 1886, tres años antes de su derrumbe mental, Nietzsche redactó para su escrito *Humano, demasiado humano* un nuevo prólogo en el que reflexionó sobre el significado de esta obra en el marco de la relación conjunta de toda su creación.

Precisamente en este prólogo apareció aquella significativa cita que captará nuestro interés de aquí en adelante:

Se ha denominado a mis escritos como una escuela de la sospecha, peor aún, del desprecio, aunque afortunadamente también del valor, inclusive de la audacia. En efecto, yo tampoco creo que jamás alguien haya visto el mundo con un grado de suspicacia tan profundo.¹

Este comentario que hizo Nietzsche sobre sí mismo en 1886 describe un estado anímico y abarca, al mismo tiempo, un programa característico de la llamada fase “positivista” de su pensamiento, posterior a la publicación del *Nacimiento de la tragedia* y de las *Consideraciones intempestivas*. En esta época Nietzsche se entiende a sí mismo como un espíritu libre que ha pactado la paz con la ciencia y que quiere llevar a la Ilustración un paso adelante a través de sí mismo.

Pero, ¿en qué se manifestaron esas innovaciones esenciales en comparación con la primera fase de su creación? ¿De qué manera abordó el libre pensador la herencia de la Ilustración y en qué momentos la superó?

¹ *Menschliches, Allzumenschliches* I, en Nietzsche [1980, t. 2:13].

En la primera fase de su pensamiento, en los escritos sobre la tragedia, Nietzsche había desarrollado, en un despliegue múltiple de símbolos de lo apolíneo y lo dionisiaco, una matriz de interpretación que le hizo posible criticar a la cultura teórica unilateral del socratismo y, al mismo tiempo, recuperar la cultura trágica de origen más antiguo, estructurada en una manera mucho más profunda y rica, un esquema que, de cierta manera, se mantuvo como directriz para todas sus obras subsecuentes. En un principio, la forma contemporánea en que Nietzsche vio que se hacía realidad este modelo, fue en la creación artística de Wagner. En una escenificación cultural supuestamente basada en mitos, tenía la esperanza de ver cómo su propósito tomaba cuerpo. La serie de las *Consideraciones intempestivas* perseguía también una línea cultural crítica, al someter el concepto de formación de sus contemporáneos y la conciencia (elevada al historicismo), a un profundo y polémico análisis. En la primera fase de su filosofar, la vinculación con los mitos trágicos de los griegos y los dramas musicales de Wagner proporcionó a Nietzsche una seguridad que habría de perderse en su posterior desarrollo, cuando se suscribió a una filosofía experimental de horizontes abiertos.

En la parábola de “Las tres transformaciones”, al principio de *Zaratustra*, Nietzsche traza su propio camino de pensamiento: “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, el camello en león y, al final, el león en niño”.² En tanto que el camello todavía soportó, crédula y voluntariamente, el peso de valores con siglos de antigüedad, el león se rebeló contra todos los imperativos del deber ser para buscar su propia libertad.

Pero en el desierto más apartado ocurre la segunda transformación: en león se convierte el espíritu; quiere apropiarse de la libertad y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último amo: desea convertirse en su enemigo y en el de su último Dios; por el triunfo quiere combatir con el gran dragón. ¿Cuál es el gran dragón al que el espíritu ya no quiere nombrar amo y Dios? “Debes”, se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “quiero”.³

En su desarrollo personal, entre 1876 y 1878 Nietzsche rompió con los ídolos de su juventud, Schopenhauer y Wagner; también en ese periodo elaboró su propia filosofía que lo convirtió en un crítico de la moral y del conocimiento tradicionales. Los escritos de Nietzsche se convirtieron, a partir de entonces en una Escuela de la Sospecha, una postura teórico cognoscitiva que no sólo fue constitutiva de su fase de espíritu libre, sino que persistió en la fase tardía de su pensamiento.

Quizá para comprender la evolución del pensamiento de Nietzsche, resulte esclarecedor colocar, como primer paso, sus obras del periodo medio, que tienen

² *Zaratustra*, en *ibid.* [t.4:29].

³ *Ibid.*:30.

como punto de partida *Humano, demasiado humano*, en el contexto de la historia de las ideas. La estricta separación del concepto filosófico frente a la praxis argumentativa de las ciencias exactas y la expresión artístico-creativa, que había caracterizado a la tradición, son suprimidas por Nietzsche. Ya el romanticismo y los moralistas franceses, cuya herencia Nietzsche adoptó muchas veces de manera inconsciente, habían cimbrado esta delimitación. Vistas así, las obras de Nietzsche en su periodo de libre pensador son experimentos de forma, en los que Nietzsche se aproxima, a veces, al acervo de las ideas científicas de su época y, a veces, a la libre creación de conceptos.

Si en las obras del periodo medio de Nietzsche se exponen temas tradicionales de la crítica al conocimiento, la moral, la cultura y la sociedad en constelaciones cambiantes, es un motivo para que el autor, recurriendo a la búsqueda de una forma de expresión adecuada para la filosofía (un simbolismo), alcance, al mismo tiempo la síntesis de la crítica de los sistemas filosóficos heredados, así como la síntesis de su propio desarrollo interno. Por ello, mucho más que en el *Nacimiento de la tragedia*, estiliza las fuerzas espirituales del pasado, como el platonismo, el socratismo, el epicureismo, el cristianismo y el budismo, a modo de códigos del autoentendimiento y la autoafirmación. Se refleja en la sucesión y en ella sobre todo, como quien supera éstas y otras posiciones. Más adelante, el pensador ensaya por primera vez una visión genealógica que le permite desagregar la identidad de los fenómenos en una serie histórica de desarrollo. La norma tradicional de las disciplinas filosóficas, que en la disposición todavía se conserva de manera externa, se esfuma más y más; la relevancia de la metafísica heredada cede ante un flujo de perspectivas que pone en duda la existencia de una verdad última.

Hay consonancia con aquéllas que orientaron los análisis de Nietzsche hacia el ámbito de una nueva Ilustración, en tanto sus esfuerzos estaban dirigidos a la destrucción de lo universalmente válido, lo que en la historia del pensamiento había tenido validez sin cuestionamiento alguno. En todo caso, y esto debe ser subrayado, este concepto de Ilustración contradice la conciencia tradicional sobre la Ilustración. Si en el siglo XVIII la Ilustración postuló una racionalidad general, reproducible en todos los niveles, que por su obligatoriedad común tenía validez para todos los seres humanos, para Nietzsche este planteamiento se vuelve cuestionable y es sometido a una crítica radical.

La moral, la razón, pero también el conocimiento, son desenmascarados en el transcurso de los análisis de Nietzsche, en tanto se descubre lo que subyace en ellos y los motiva, puesto que se establece su correspondencia con la correlación general de las condiciones de vida y se les representa como creaciones de la voluntad de poder.

La verdadera intención de Nietzsche al denominar a sus escritos una "Escuela de la Sospecha", es desenmascarar una disfrazada voluntad de poder que se oculta detrás de los esfuerzos y las necesidades encubiertas del reclamo objetivo de una

validez universal. La filosofía de Nietzsche se torna en crítica de la ideología en el momento en que desplaza el contenido expreso y autoconvinciente de las ideas hacia una intencionalidad más poderosa y *abarcativa* que, por estar encubierta, sólo puede ser desenmascarada por un análisis exhaustivo.

Como ya lo hemos enunciado, Nietzsche refirió su Escuela de la Sospecha a la moral, la razón y el conocimiento, en tanto que nosotros, en las siguientes páginas, nos circunscribiremos a su crítica a la moral, un ámbito en el que su desenmascaramiento sistemático puede mostrarse con toda claridad.

Desde que Platón pudo demostrar a los sofistas que el hombre, dado que tiene que actuar, no puede prescindir de la virtud, el valor de la moral no ha sido seriamente puesto en duda. Es indudable que desde Maquiavelo existe una tradición moderna que cuestiona el valor político de la moral. Pero nadie antes que Nietzsche había expuesto de manera tan radical la pregunta sobre el sentido de la moral: "Para qué la moral, si la vida, la naturaleza y la historia son inmorales",⁴ cuestiona Nietzsche en *La gaja ciencia*.

Nietzsche descubre una contradicción insalvable entre la moral y la vida, y le da seguimiento hasta las más sutiles ramificaciones y escondites. Nunca vacila en desnudar el "contrasentido" de la moral. Si el distanciamiento de Nietzsche ante la cuestión moral ya se había esbozado en *El Nacimiento de la tragedia*, y se presenta con toda claridad en la colección de aforismos de *Humano, demasiado humano*.

Así, ya en la primera parte de su nuevo programa, correspondiente a una filosofía histórico-crítica como resultado de la reflexión, formula que "no existen hechos eternos ni verdades absolutas", de lo que se desprende que todo ha devenido. Por lo tanto, en cada conocimiento se tratan de descubrir las condiciones previas. "En consecuencia, el filosofar histórico se vuelve a partir de ahora necesario, y con él la virtud de la modestia".⁵

El pensamiento histórico debe referirse a todo lo que condiciona el surgimiento de un cuestionable estado de cosas. Sin tomar en consideración la vanidad y la sensibilidad humanas, debe preguntar por el origen y el parentesco de un proceso y, por lo tanto, también debe ser genealógico. Con este objetivo, Nietzsche crea y sigue un proceso para el cual apenas encuentra la conceptualización en *La genealogía de la moral*.

A partir de entonces Nietzsche busca un punto de partida vivo y evidente de todo lo que ocurre, un origen dinámico que sea, en la misma medida, causa y motivo de todo movimiento. Pero hasta los años ochenta del siglo XIX Nietzsche encontró la fórmula para la fuerza primigenia que actúa sobre todo lo que acontece, la "voluntad de poder".

⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, en *ibid.* [t. 3:576].

⁵ *Menschliches, Allzumenschliches*, en Nietzsche [*ibid.*, t. 2:25].

Sin embargo, ya desde mediados de los años setenta de su siglo llegó al punto de indicar la condición cognoscitiva de esta fuerza que moviliza desde dentro. No se encuentra en otra parte más que en el hombre mismo. El individuo humano es el centro productivo del que procede todo lo que denominamos mundo, realidad, cultura, historia, acontecimiento u objeto.

Los aforismos de *Humano, demasiado humano* están escritos desde la perspectiva de un psicólogo que quiere trabajar la filosofía con medios analíticos más poderosos. Con este fin se dirigen contra ella misma, sin consideración alguna, las pretensiones de la Ilustración, de tal suerte que también sus objetivos —y sobre todo su instrumento predilecto, la razón humana— se vuelven cuestionables. Por ello sólo puede verse como consecuente que una de las convicciones medulares de la Ilustración racional (que la moral es algo bueno y que el gradual perfeccionamiento moral representa algo digno de esfuerzo), también caigan bajo sospecha. Así, Nietzsche emprende una “vivisección” de la moral. Coloca el alma en la mesa de disecciones psicológica⁶ e incide con sus sentencias agudamente afiladas “en lo negro de la naturaleza humana”.⁷ Todo ello se encuentra bajo el título de una “historia de las percepciones morales” que, como él cree, conduce al devastador resultado de que, en función de su origen, la moral no tiene nada de moral. En consecuencia, ella misma tampoco puede ser moral: “Uno se vuelve moral – no porque sea moral.”⁸

La crítica de Nietzsche a la moral no se inicia con los tonos estridentes que hicieron tan popular su inmoralismo. No se habla de la “enemistad a muerte contra la sensualidad”, del “castratismo”, del afán de venganza o del “monstruo moral” de la mentira agazapada.⁹ Al principio más bien existen agudos análisis en que la moral, como fenómeno individual y social, es sometido a una disección a sangre fría. El principio rector se encuentra a la mano: si quiere saber qué es la moral, hay que abstenerse de cualquier juicio moral. El observador debe ser externo a su propio fenómeno. Naturalmente provoca dificultades, dado que él mismo ha crecido bajo una determinada moral, de la que debe liberarse, ya que desea observarla como un simple fenómeno con el que no tuviera nada que ver.

Esto lo obliga a un proceso de *extrañamiento*, esto es, que los fenómenos morales originales con los que está familiarizado son contemplados como si pertenecieran a un mundo extraño, en el que nos desenvolvemos igualmente bien. Con ello Nietzsche se convierte en uno de los primeros en dirigir la visión etnológica hacia su propia cultura y, especialmente, hacia la moral. En una nota póstuma de 1881,

⁶ *Ibid.* [t. 1:37, t. 2:58].

⁷ *Ibid.* [t. 1:36, t. 2:58].

⁸ *Morgenröthe* (97), t. 3:89.

⁹ *Götzen Dämmerung* (1-6), en *ibid.* [t. 6:82].

Nietzsche se expresó de la siguiente manera sobre este método de investigación: “Procurarse las ventajas de un muerto – nadie se preocupa por nosotros, ni a favor ni en contra. Sustraer el pensamiento de la humanidad, desaprender todo tipo de deseos. Ser el observador invisible”.¹⁰

El valor del asunto radica ya en el intento mismo. Con el extrañamiento experimental de la perspectiva moral, Nietzsche arriba a planteamientos fundamentales en el origen, establecimiento y posición de las acciones morales. Como marca estructural de la moral, vuelve consciente su proverbial doble sustentación; descubre, tanto en sus motivos como en sus apariencias externas, la condición moralmente neutral de la moral y, de esta manera, posibilita el conocimiento de que los fenómenos morales sólo surgen a partir de una determinada interpretación: toda acción moral, por relevante que sea, siempre puede entenderse también como consecuencia de un cálculo inteligente, de una costumbre, de una debilidad o de una tontería. La vanidad nos permite creer en la moralidad de nuestras propias acciones y a los demás, por indolencia, les quitamos con gusto sus buenas intenciones.

A la autocomprensión de la actuación moral corresponde, por ejemplo, en que uno realiza algo bueno exactamente por los motivos que, en general, hablan de la bondad de ello. Así, hay que apegarse a la verdad, porque la verdad es algo bueno. Nietzsche ciertamente llega a la conclusión de que no evitamos la mentira porque amemos la verdad, sino porque es más onerosa. La mentira exige mucho más inventiva, disimulo y memoria. Apreciamos la verdad no porque persigamos un bien común, sino porque somos perezosos. El “sentido de la verdad” se desprende del “sentido de la seguridad”.¹¹ Nietzsche no cree descubrir en ello propósitos superiores, como lo pretende la moral clásica. Así, la actuación moral surge de motivos que no son morales en sí mismos.

En su segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ya se orienta contra la autonomía de la ética, la idea del bien como un ente autónomo, en el sentido de Platón, o como algo intrínseco, según lo formula Kant en su *Crítica de la razón práctica* (1788). En lugar de ello, inquiera por la génesis de los fenómenos morales y analiza sus valores inherentes desde una perspectiva histórica. Así, en el segundo capítulo de *Sobre la historia de las percepciones morales*, en el aforismo 45, se encuentra un pasaje clave: bajo el título “Doble prehistoria del bien y del mal”, puede leerse que:

[...] el concepto del bien y mal tiene una doble historia previa: una, en el alma de los linajes y las castas dominantes. El que tiene el poder de retribuir, bien por bien, mal

¹⁰ *Nachlais*, en *ibid.* [t. 9:45].

¹¹ *Morgenröthe* (26), en *ibid.* [t. 3:37].

por mal, y realmente ejerce la retribución, es decir que es agradecido y vengativo, es considerado como bueno; el que no tiene poder y no puede retribuir, es considerado como malo. [...] La otra, en el alma de los sometidos y carentes de poder. En ésta cualquier otro ser humano es considerado como hostil, desconsiderado, abusivo, cruel, tramposo, sea éste encumbrado o bajo [...] Nuestra moralidad actual germinó en el suelo de los linajes y las castas dominantes.¹²

Con estos planteamientos Nietzsche se adelanta a la “teoría del resentimiento”, desarrollada en la *Genealogía de la moral*, al ya no buscar exclusivamente lo contrario del bien en la dimensión ética, sino más bien en la moral sociológica. Al hacerlo, para él se revela la polaridad de lo bueno y lo malo, frente a la del bien y del mal, como la más antigua y, en cualquier caso, como la original.

En los escritos de su postrer etapa, es decir en *Más allá del bien y del mal*, la *Genealogía de la moral* y *El Anticristo*, Nietzsche se mantuvo fiel a su método de una deducción sociogenética de la moral. El tratado sobre *La genealogía de la moral* (1887) intenta demostrar, mediante el cuestionamiento sobre el origen y la génesis de la moral en general, que la moral judeocristiana subsistente y dominante constituye la imposición condicionada de un grupo. Porque, si es posible atribuir la moral dominante a una determinada capa social, con esta atribución cae también la pretensión de una validez universal que la moral siempre reivindica para sí.

El punto de vista bajo el cual Nietzsche disecciona y radiografía a la moral judeocristiana, implica desde un principio una valoración determinada, una franca toma de partido: “Escribo para un género de hombres que todavía no existe: para ‘los amos de la tierra’” Nietzsche [1954-56, t. III:432]. Apenas esta perspectiva permite a Nietzsche, de hecho, hablar de la hostilidad hacia la vida de una moral que, sin duda, había demostrado su utilidad vital para una determinada capa de la sociedad. La pregunta que se volvió acuciante para Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* y la *Genealogía de la moral* era cómo fue posible que en la historia los fracasados, los débiles, los miserables, pudieran subvertir los valores de los nobles y los aristócratas e imponer su propia moral, negadora de la vida, como una escala de valores universalmente válida.

Desde este trasfondo se descifra la interrogante de Nietzsche: “¿la voluntad de poder de quién, corresponde a la moral?”. Partiendo del contexto de la correlación general de las condiciones de vida, Nietzsche dirige a la moral una pregunta sobre qué significado tiene para ella el fenómeno de la vida. Ya en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche había llamado la atención sobre los fundamentos ocultos de toda moral. “Las diversas morales son sólo un lenguaje simbólico de los afectos”.¹³ Esto suscribe que, ciertamente, en todo sistema moral de los valores

¹² *Menschliches, Allzumenschliches* I (45), en *ibid.* [t. 2:67].

¹³ *Jenseits von Gut und Böse* (187), en Nietzsche [1980, t. 5:107].

existe un orden jerárquico oculto de los instintos de vida dominantes, que pueden subdividirse en vitalmente fuertes y vitalmente débiles. Cuando Nietzsche, en consecuencia, distingue entre una moral de los pocos y una moral de los muchos, deja asentado el fundamento para la diferenciar entre una moral de amos y una moral de esclavos:

Existe una moral de amos y una moral de esclavos [...] El hombre de condición superior se percibe como el que determina los valores [...] se sabe como el que, en realidad, confiere honorabilidad a las cosas; es generador de valores. Todo lo que de hecho conoce, lo honra: una moral de esta naturaleza es generadora de valores.¹⁴

Las morales pueden distinguirse por la medida de la voluntad de poder que toma cuerpo en ellas. Las leyes de la moralidad representan, por lo tanto, la vida ascendente o descendente, la vida poderosa o impotente, la vida sana o enferma. La diversidad de las morales apunta a la diversidad de sus creadores y seguidores. Cada clase y cada condición poseen la moral que conviene a sus intereses y a su voluntad de poder. Para Nietzsche, el principio de todo orden social descansa en la polaridad entre dominio y sometimiento, orden y obediencia, conducción y seguimiento. Todo tejido social tiene una capa dominada y una capa dominante, y le son asignadas sendas morales diferentes, a las que Nietzsche denomina como la moral de los amos y la moral de los esclavos. Para Nietzsche la historia se vuelve problemática cuando, bajo la conducción de sacerdotes ascetas, la moral de los esclavos se propulsa hacia arriba, destruye la ecuación noble=bueno y le impone a la humanidad en su conjunto su concepción del mundo que niega la vida.

El problema que a partir de entonces ocupa a Nietzsche es la pregunta de cómo pudo darse este triunfo de la moral de los esclavos, a tal grado que la moral del rebaño se impuso por todas partes. Esta interrogante habría de ser fundamental para la *Genealogía de la moral* y *El Anticristo*, tratados en los que Nietzsche intentó analizar tales acontecimientos desde una perspectiva histórico-genética. Al principio del proceso Nietzsche observa la indisoluble unidad entre los que dominan y las valoraciones morales; pero la ecuación valorativa noble=bueno se volvió problemática cuando el “instinto de clase”¹⁵ ya no fue un medio suficiente para la dominación, cuando los débiles se inventaron aquel espíritu que exigía fundamentos. Sócrates se convirtió entonces en el padre de la argumentación teórica, didáctica; los sacerdotes que, en unión con los fracasados, “lograron procurar satisfacción mediante una radical subversión de sus valores, es decir, mediante una especie de venganza espiritual”.¹⁶

¹⁴ *Ibid.* (260):208 y s.

¹⁵ *Ibid.* (263):217.

¹⁶ *Zur Genealogie der Moral* (1), en *ibid.* [t. 5:(267)].

Históricamente, los judíos se muestran para Nietzsche como el pueblo que se atrevió a llevar a cabo la subversión de la escala aristocrática de los valores y la impuso: “[...] ciertamente que con los judíos se inicia la sublevación de los esclavos en la moral: aquella sublevación que tiene tras de sí una historia de dos mil años y que sólo ha escapado actualmente a nuestros ojos, porque fue victoriosa”.¹⁷ En tanto el cristianismo sólo continúa estas tendencias, Nietzsche no lo considera un movimiento independiente, sino únicamente un fenómeno poderoso dentro de un todo más general. El movimiento histórico de la moral de los esclavos se ve fundamentado por el hecho de que:

[...] el resentimiento se vuelve creador en sí mismo y genera valores: el resentimiento de aquellos seres a los que la verdadera reacción, la acción, les está negada y que sólo se mantienen indemnes mediante una venganza imaginaria. En tanto que toda moral aristocrática se genera a partir de una autoafirmación triunfal que emana de sí misma, la Moral de los Esclavos dice desde un principio No a todo lo “externo”, todo lo “otro”, todo lo “no propio” y este No es su acción creativa.¹⁸

A partir de estos planteamientos de Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, se hace visible que una de las características esenciales de la moral judeocristiana es ocultar su origen. Justamente no quiere aparecer como una expresión de la voluntad de poder, sino suscitar una apariencia, como si su pretendida universalidad pudiera ocultar un origen que excluyera la sospecha, según la cual sería la encarnación de poder de individuos o de grupos, de castas o de Estados.

En principio, la crítica moral de Nietzsche reside en destapar el engaño oculto que existe en toda fundamentación de la moral. Sólo ante una desconfianza sutil, las “palabras ampulosas” y los nobles gestos desinteresados aparecen como lo que realmente son: encarnaciones de la voluntad de poder. La psicología y la crítica de la moral de Nietzsche, que constituyen una “escuela de la sospecha”, y tienen un objetivo conjunto: persiguen “el desenmascaramiento de los autoengaños humanos”.

Nietzsche legó una pequeña obra maestra de este método en los fragmentos póstumos de otoño de 1887, es decir una época en la que se encontraba ocupado con la redacción de la *Genealogía de la moral*. Bajo el título *La inteligencia del castratismo moral*, se encuentra el siguiente análisis:

¿Cómo se libra una guerra contra los afectos y los valores humanos? No se cuenta con medios de violencia físicos; sólo puede llevarse a cabo una guerra del engaño, del encantamiento, de la mentira, en pocas palabras, “una guerra del espíritu”.

¹⁷ *Ibid.* (1, 7):268.

¹⁸ *Ibid.* (1, 10):270.

Primera recomendación: uno identifica la virtud per se con su ideal; se niega el antiguo ideal hasta la contraparte de todo ideal. A ello corresponde el arte de la calumnia.

Segunda recomendación: uno establece uno [sic] su propio tipo como medida absoluta de valor; lo proyecta uno en los objetos, detrás de los objetos y detrás del destino de los objetos – como Dios.

Tercera recomendación: uno determina a sus enemigos como enemigos de Dios; se inventa uno el derecho al gran *pathos*, al poder, a maldecir y a bendecir.

Cuarta recomendación: uno deriva todo sufrimiento, todo lo que es siniestro, terrible y fatídico del ámbito de la oposición a su ideal – toda pena es un castigo, inclusive para los adeptos.

Quinta recomendación: uno va tan lejos, que llega a concebir a la naturaleza como la contraparte de su propio ideal; soportar tanto tiempo en *lo natural* se considera una gran prueba de paciencia y una especie de martirio...

Sexta recomendación: el triunfo de la contranatura, del castratismo ideal; el triunfo del mundo de lo puro, lo bueno, lo exento de pecado, lo bienaventurado es proyectado hacia el futuro, como fin, meta, gran esperanza, como “arribo del Reino de Dios”.¹⁹

La genialidad de la casta sacerdotal ascética radica en su capacidad de echar en cara a las naturalezas llenas de energía y de alegría de vivir, su desenfadada forma de existencia. Se vuelven descubridores y ejecutores del resentimiento. Todo lo que no corresponde a su propia forma de vida es declarado culpable. Lo que ellos perciben como “malo” es equiparado al “mal” y con el mal asocian la culpa. Así le crearon al otro una “mala conciencia”, lo que no significa otra cosa más que degradarlo, con ello, a su propio nivel.²⁰

Estos sacerdotes se dirigen principalmente a los hombres a los que les va mejor de origen, que orientan sus objetivos hacia grandes y valiosas metas, que no se agobian ni agobian a otros con reclamos de culpa; en pocas palabras, a todas las naturalezas llenas de fuerza de voluntad, de energía y de afirmación por la vida. Éstos son contemplados con “el ojo venenoso del resentimiento”²¹ y, finalmente, son envenenados ellos mismos. Así se llega a una práctica “subversión de los valores”: los “débiles y los enfermos”, determinan sobre los “fuertes y los sanos”.

A primera vista este cambio de poderes debe parecer imposible. Pero en su concepción, Nietzsche encuentra una *transvalorización*. A él le parece que el cambio de poder vinculado con la subversión de los valores sólo es posible porque el ser humano no es sólo el más “enfermizo”, el más “fallido” de los animales, sino

¹⁹ *Nachlais* (10, 157, 3), en *ibid.* [t. 12:548 y s].

²⁰ *Zur Genealogie der Moral* (1, 10), en *ibid.* [t. 5:270].

²¹ *Ibid.* (1, 11):274.

también el más “tramposo” —y en ello reside el motivo más importante y que frecuentemente no se toma en cuenta— de que precisamente a esta disposición anormal de su inteligencia le debe su “espiritualidad”.²²

La “enfermedad” es parte de la constitución del hombre. Consecuentemente, también la transvalorización de los valores, llevada a cabo en el espíritu del resentimiento, es parte de la génesis histórica del hombre. Aun cuando esta subversión de valores (llevada adelante bajo el “ideal ascético”), pudiera parecer sumamente repulsiva, queda claro que a ella le debemos importantes elementos de nuestra propia escala de valores, incluso nuestra forma de vida en su totalidad.

Nietzsche mismo considera a su crítica moral como un producto de su “sensible probidad”, a causa de la cual no desearía volver a caer en la vieja moral.²³ Si Nietzsche se definió a sí mismo como un inmoralista, tomando en cuenta que esta autointerpretación siempre se refiere a la moral heterónoma de la tradición judeocristiana. Nietzsche siempre está abogando por una moral superior, una moral de la autonomía, que esté en condiciones de darse sus propias normas. Un ejemplo de moral compatible con su inmoralismo se encuentra en el proyecto ideal de vida de “el hombre superior”, que es presentado en *Más allá del bien y del mal* y desarrollado en la *Genealogía de la moral*.

“Superior” es el ser humano necesariamente activo, que encuentra su felicidad en la descarga creativa de sus fuerzas y del cual, más bien, habría que esperar la subversión de los valores que deberán regir en el futuro. Por eso su concepción corresponde también a uno de los pilares principales de la filosofía experimental de Nietzsche de los años ochenta del siglo XIX. Aquí funciona la llamada “escala aristocrática de valores”, en la que “bueno”, “distinguido”, “poderoso”, “bello”, “feliz” y “amado por Dios” se corresponden.²⁴ El que sigue este ideal, se comporta en el trato con sus iguales de una manera naturalmente virtuosa.

La postura vital de la superioridad es válida entre pares, es decir, únicamente entre los superiores mismos. Consecuentemente no se basa en una igualdad universalista, sino de exclusividad, y permanece, por lo tanto, ligada a un determinado cuerpo social. Después de que los de rango superior se han mantenido unidos durante largo tiempo a través de los usos y costumbres, como individuos independientes muestran un noble decoro hacia sus iguales; vaya, en el comportamiento entre ellos se vuelven inclusive “creativos en consideración, autocontrol, sentido de la delicadeza, lealtad, orgullo y amistad”.²⁵

²² *Der Antichrist* (14), en *ibid.* [t. 6:18].

²³ *Die fröhliche Wissenschaft* (107), en *ibid.* [t. 3:464].

²⁴ *Zur Genealogie der Moral* (1, 7), en *ibid.* [t. 5:267].

²⁵ *Ibid.* (1, 11):274.

A partir de esta enumeración se hace evidente que aquí se proyecta una moral con las pretensiones más altas. El autocontrol, el orgullo, la lealtad y la amistad constituyen la recuperación de virtudes antiguas en un nivel exclusivo. Hay muchos elementos que indican que Nietzsche no se volvió un antagonista de la moral dominante por desprecio hacia la moral, sino porque tenía expectativas más elevadas de ella.

De esta manera Nietzsche escribió para una especie humana que existió en la antigüedad y que debería volver a existir en el futuro cercano:

Sea dedicado este libro al bien logrado, al que hace bien a mi corazón; tallado en una madera dura, fina y bienoliente –en la que la nariz misma encuentra su alegría. Él saboreo lo que le es provechoso [Nietzsche, 1980, t. III:819].

OBRAS DE NIETZSCHE

Nietzsche, F.

1980 *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), Berlín/Nueva York, de Aruyter.

1954-1956 *Werke in drei Bänden* (NW), Munich, Hanser Verlag.

BIBLIOGRAFÍA

Arromm, P.

1986 *Freud y Nietzsche*, México, FCE.

Barth, K.

1974 *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp.

Berkowitz, P.

1995 *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Brusotti, M.

1982 “Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne”, en *N-Studien*, núm. 21, pp. 81-136.

Deleuze, G.

1971 *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

Fink, E.

1976 *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad.

Gerhard, V.

1992 *Friedrich Nietzsche*, Beck, Munich.

1992a “Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität”, en *N-Studien*, núm. 21, pp. 28-49.

Heller, E.

1992 “Diesseits und jenseits von Gut und Böse. Zu Nietzsches Moralkritik”, en *N-Studien*, núm. 21, 10-27.

Löwith, K.

1986 *Nietzsches Philosophie der ewigen Weiderkers des Gleichen*, Hamburgo, Felix meiner.

Rohrmoser, G.

1981-1982 "Nietzsches Kritik der Moral", en *N-Studien*, núms. 10-11, pp. 328-351.

Schmidt, W.

1992 "Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche", en *N-Studien*, núm. 21, pp. 50-62.

Stegmaier, W.

1994 *Nietzsches "Genealogie der Moral"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.