

# **UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**

**Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial  
del 3 de abril de 1981.**



**LA VERDAD  
NOS HARÁ LIBRES**

**UNIVERSIDAD  
IBEROAMERICANA**

**CIUDAD DE MÉXICO ®**

**“EL PROBLEMA DEL CRISTIANISMO. TRES ENEMIGOS EN  
NIETZSCHE: PABLO DE TARSO, PASCAL Y MADAME GUYON”**

**TESIS**

Que para obtener el grado de

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

Presenta

**LUIS HÉCTOR ALEMÁN VILLALÓN**

**Director de tesis: Dr. Luis Guerrero Martínez**

Lectores: Dr. Francisco Castro Merrifield

Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

**Ciudad de México**

**2017**



## ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN.....	4
I QUÉ ES SER UN ENEMIGO.....	9
I.I El problema-Nietzsche.....	9
I.II El enemigo como personaje conceptual.....	17
I.III El enemigo.....	19
II PABLO DE TARSO, PASCAL Y MADAME GUYON.....	31
II.I Pablo de Tarso.....	33
II. II Pascal.....	45
II. III Madame Guyon.....	54
III EL CRISTIANISMO COMO ENEMIGO.....	62
III.I El cristianismo como dogma.....	64
III. II El pensamiento como dogma.....	78
III. II. I El problema psicológico-moral.....	80
III. II. II El problema genealógico-moral.....	90
A. Deuda y mala conciencia.....	96
B. El ideal ascético, el dogma y la filosofía.....	100
IV CONCLUSIONES.....	113
V BIBLIOGRAFÍA.....	136

## INTRODUCCIÓN.

Cualquier persona que haya leído a Nietzsche alguna vez se ha presentado con el problema de que este pensador no presenta una escritura ni un modo de argumentación sistemático. La razón de esto es que Nietzsche veía el peligro de escribir de ese modo. Este peligro es caer dentro de lo legitimado como filosófico, racional y razonable.

Que algo esté legitimado no implica que sea correcto, y, mucho menos, que sea verdadero. Nietzsche no sólo deseó traer nuevas interrogantes al mundo de la filosofía, también buscó invitarnos a pensar por nosotros mismos independientemente de formas ya probadas y legitimadas. También buscó evitar tener adeptos o generar una escuela. A lo largo de la historia de la filosofía se ha observado que las escuelas filosóficas pueden llegar a entorpecer más que facilitar el ejercicio del pensamiento.

Deseo exponer a lo largo de estas páginas que la contradicción en el discurso de Nietzsche responde a lo que llama una estrategia de vida y de pensamiento bautizadas por él como el *arte de hacer la guerra* y la *economía del gran estilo*. Pero también deseo afirmar que este modo de transitar por el campo de la filosofía corresponde a un modo ontológico de concebir el mundo y la vida. Su modo de escribir no es algo gratuito: es un reflejo de sus ideas y de su modo de percibir las estructuras más fundamentales de la realidad.

Pienso que Nietzsche concibe el mundo como expresión de fuerzas y de poder. Dentro de un mundo de dicha naturaleza el choque fuerzas resulta inevitable. La disputa filosófica, para él, no puede quedarse solamente en el nivel discursivo. Ésta debe cobrar una dimensión vital si es que realmente se tiene el compromiso de pensar.

La vida se presenta, también, como ambigua y contradictoria. Por esto, Nietzsche escribe de ese modo. También hay momentos en los que escribe como rayos o martillazos que caen y cimbran la tierra. Sabiendo que la vida se caracteriza por miles de perspectivas es como podemos romper con la contradicción en la filosofía de Nietzsche.

Usualmente, Nietzsche usa el mismo concepto de modo contradictorio. Es decir, o es positivo o negativo, rara vez resulta ambiguo. Espero que el modo en que se usa el concepto ayude a aclarar la valoración que se da. El lector de Nietzsche tendrá esta aclaración por obvia.

Pavel Kouba<sup>1</sup> piensa que la obra de Nietzsche no puede entenderse si se busca resolver todas sus contradicciones. El pensamiento ambivalente de Nietzsche sólo puede ser comprendido si se concibe como un baile, un ritmo de ideas que va al paso, una metamorfosis del sentido. Sólo así es posible captar las relaciones que establece. Kouba cree que una acertada interpretación de la filosofía de Nietzsche debe caracterizarse por mostrar la coherencia de la no-unidad de su obra, así como en qué reside su necesidad. Hay que entender las contradicciones de Nietzsche pero sin caer en la pretensión de totalidad o unidad. Estas contradicciones buscan un efecto concreto: Nietzsche nos invita a ver con otros ojos.

La filosofía de Nietzsche está fuertemente influenciada por la tragedia griega y por la figura del dios Dioniso. Por esto trata de adoptar múltiples máscaras que le permiten adquirir múltiples perspectivas para realizar sus análisis y valorar la vida. Una de estas máscaras es la del médico y aquello que busca ayudar a sanar es la cultura de su época.

Trato de seguir los pasos de Nietzsche contra una de las configuraciones más longevas y fuertes de la decadencia para él: el cristianismo. Pero como el gran crítico de ideales e idealizaciones que fue no puede proceder sin más contra ideas que pueden parecer fantasmas inalcanzables. Nietzsche da un giro y en lugar de conformarse sólo con el análisis de ideas va hacia las personas mismas. Por esto esta investigación se apoya en tres figuras del cristianismo que resultaron emblemáticas para Nietzsche: Pablo de Tarso, Pascal y Madame Guyon. No basta con el estudio y análisis de las grandes instituciones y los grandes códigos morales. Esto nos puede hacer caer en falsos ídolos, en estrellas fantasmagóricas inalcanzables y eternas. Nietzsche propone que es, también, necesario partir de las figuras concretas, los individuos que ayudaron a la conformación de estos códigos y estas instituciones. Esto ayuda a realizar un análisis histórico-genealógico de estos grandes sepulcros de Dios desde su vida inmediata, subrepticia y real. Entonces, para comprender el cristianismo resulta conveniente estudiar, también, las figuras ya mencionadas como conformadores influyentes de su historia.

---

<sup>1</sup> Esta investigación parte constantemente de la interpretación de Kouba, considerado uno de los intérpretes contemporáneos más serios y fieles a la filosofía de Friedrich Nietzsche.

El gran problema de Nietzsche fue la decadencia. Esta decadencia ha permeado de múltiples formas y maneras en nuestra historia y cultura. El cristianismo es la institución por excelencia que permite *ejemplificar* este problema. Esta es la razón por la que Nietzsche dirige sus ataques de manera constante contra dicha religión. Dicho lo anterior, no sólo debemos contemplar la institución, sino el modo en que se ha configurado, a partir de personalidades determinantes. Decir que Nietzsche detestaba el cristianismo sin más es una ingenuidad. Debemos tener presente que Nietzsche se dirige solamente contra una actitud ante la vida. Esta actitud ha cobrado tal fuerza que no sólo se ha quedado conformada en una institución, sino que ha llegado a determinar plenamente nuestro modo de organizar y concebir el mundo por un largo periodo de años. El problema de la decadencia es que no se limitó a permanecer dentro de la experiencia particular de una o cierto grupo de personas, sino que llegó a instituirse al grado de que esa experiencia debilitada y debilitante ha llegado a configurar siglos y vidas enteras. Hablamos de personalidades poderosas y emblemáticas que no solamente han logrado su experiencia personal, sino que a su vez, han tenido el poder de plasmarla de cierto modo que ha perdurado en otros. Esta concentración de fuerzas ha sido tal que ha permitido su permanencia en instituciones. Nos las tenemos con la decadencia como poder.

Cuando escuchamos la palabra decadencia, muchas veces pensamos en algo débil. Y, efectivamente, nos enfrentamos ante un signo de debilidad. Pero esto no quiere decir que no haya poder dentro de esta decadencia. Considero que esta es la primera contradicción a la que se enfrenta Nietzsche. La decadencia también es expresión de poder. La decadencia tiene un modo de expresión portentosa, sublime y conmovedora, o seductora. Un ejemplo aclaratorio puede resultar la obra de Richard Wagner. Nietzsche resultó profundamente conmovido por su obra. Aquél que ha llegado a escuchar alguna de sus obras con atención no podría menos que quedar como en una especie de ensueño. La música de Wagner es un claro ejemplo de la expresión de fuerzas. El problema que presenta no es tibieza sino una portentosa expresión de fuerzas que se dirige contra sí misma. La decadencia puede llegar a expresarse en las formas más sublimes, trascendentales y elaboradas posibles. Esto no implica que sea algo saludable. La decadencia no es signo de mediocridad. Es, para Nietzsche, una fuerza mal encausada.

Nietzsche consideraba que en el análisis moral era prioritario preguntarse por el quién más que por el qué. Las ideas y códigos morales no surgen de la nada, siempre hay detrás una persona, una experiencia, quién es la que los codifica. Busco rastrear ciertas experiencias

concretizadas en ciertos cuerpos, ciertas personas, que ayudaron a la conformación de los grandes cuerpos institucionales y socio-morales que, muchas veces, aparecen ante nuestros ojos como algo dado y completamente acabado.

Considero que esta investigación permite mostrar por qué Nietzsche escribía del modo en que lo hizo y por qué en Nietzsche no hay un sistema filosófico aunque sí se da la existencia de ciertos ambientes coherentes donde se presenta cierta estabilidad. También considero que muestra la estrategia de Nietzsche de abordar problemas desde lo más concreto antes de buscar la pretensión de idealizar o universalizar. Falta por desarrollar para investigaciones posteriores qué es la psicología en Nietzsche y cómo esta propuesta tiene total coherencia con su método genealógico. Debido a que ese no era el propósito de este trabajo se expone en la medida de lo posible y acorde a la meta buscada. Para un trabajo posterior queda, también, investigar la idealización positiva que Nietzsche propone.

Este trabajo consta de tres capítulos que desarrollan el problema del *cristianismo como enemigo* junto con un cuarto capítulo a modo de conclusión. El primer capítulo titulado *I Qué es ser un enemigo* aborda el concepto de enemigo. En la primera sección se busca esclarecer por qué Nietzsche piensa y escribe de manera polémica y por qué es que es importante para él llevar a cabo esta estrategia. La segunda sección explica que el concepto de enemigo funciona como un modo de abordar las problemáticas filosóficas y las problemáticas ontológicas mismas. El enemigo puede entenderse como el pintor o el director de una obra teatral a partir del cual van apareciendo y desfilando múltiples máscaras por el escenario. La última sección de este capítulo aborda lo que es el enemigo en cuanto tal para Friedrich Nietzsche.

El segundo capítulo titulado *II Pablo de Tarso, Pascal y Madame Guyon* se centra en el análisis de cada una de estas figuras. Se busca mostrar de manera breve y clara la perspectiva de cada uno de estos personajes contrapuestos a la postura de Friedrich Nietzsche. Dentro de la figura de Pablo de Tarso surge el problema del cuerpo y del pecado que tiene como resultado el orden moral del mundo. Además del problema anteriormente mencionado, Pascal presenta el problema del dogma ante la filosofía. Madame Guyon ofrece el problema de la nulidad del ser humano. Dios es quien ostenta el valor absoluto y por quien todo puede ser hecho y justificado.

El tercer capítulo titulado *III El cristianismo como enemigo* muestra al cristianismo como una religión dogmática que impide buscar nuevas perspectivas y alternativas vitales. El trasfondo de la conformación del dogma no es divino, sino que su origen es enteramente

humano. Por eso se busca mostrar cómo es que el pensamiento se conforma como dogma. Para esto debemos considerar al ser humano como un cúmulo de instintos psico-morales que ya han sido normalizados o bien, que pueden ser orillados a buscar nuevas vías de creación. Esto se complementa con la perspectiva histórico-moral del ser humano. Los conceptos y códigos morales no son algo dado. Tienen una historia que es importante revisar. Si somos capaces de un análisis genealógico que desenmascare la historia de nuestros códigos morales, estos pierden toda su fuerza y autoridad.

Por último se muestran las conclusiones de este trabajo donde se trata de aclarar qué es lo que ataca y por qué ataca Nietzsche ciertos elementos del cristianismo, la filosofía y la cultura en general. También se busca poner a debate si existe un sistema filosófico dentro del pensamiento de Nietzsche. Concluyo que tal sistema no existe, sino como se mencionó anteriormente, esto responde a una estrategia de vida y a un modo de entender y abordar los problemas filosóficos.

Quiero agradecer a mi asesor el Dr. Luis Guerrero por sus sugerentes ideas. También agradezco al Dr. Francisco Galán y el Dr. Francisco Castro, lectores de este trabajo. Agradezco a mi familia y amigos por todo su apoyo. Finalmente, agradezco con profundo cariño y gratitud a mis primeros amigos y maestros en la aventura del pensamiento: Carlos Mongardi y Jorge Manzano. Jorge Manzano mencionó en cierta ocasión que a Nietzsche se le criticaba que malinterpretaba grandes figuras del pensamiento como Sócrates o Platón. Mi estimado profesor comentaba que este modo de abordar la historia del pensamiento y estas figuras dadas como ejemplo era una astucia más de Nietzsche. En este ejemplo, Manzano indicaba que Nietzsche no dirigía sus ataques directamente contra Sócrates o Platón, sino que se valía de estas expresiones como un sobresalto para indicar los errores a los que llevó el abuso y malinterpretación de figuras del pensamiento tan importantes como Platón o Sócrates por parte de sus seguidores o su consecuencia (los platónicos en este caso). Considero que este modo de proceder debe tenerse presente cada vez que Nietzsche emprende una crítica contra cierta figura del pensamiento o cierta corriente religiosa. Lo que se busca es exagerar sus errores para indicar un problema, más que la concesión de sus virtudes. Nietzsche usa máscaras o caricaturas: exageraciones para mostrar un problema. El ataque nunca debe tomarse como algo personal.

Manzano me invitó, acertadamente, a emprender este proyecto. Las palabras no alcanzan para expresar mi agradecimiento.

# I QUÉ ES SER UN ENEMIGO.

## I.I El problema-Nietzsche.

Jean Wahl señala que todo filósofo parte de una experiencia metafísica o experiencia profunda del ser. Algunos filósofos son teóricos, otros son más poéticos. Lo que diferencia a estos dos tipos de filósofos es que los primeros ven la realidad como gradientes, mientras que los segundos ven la realidad como oposición y conflicto. Ver la realidad como conflicto es la fuente de la que beben los poetas.<sup>2</sup>

En su obra *La experiencia metafísica*, Jean Wahl cita al pensador Henri Bergson y señala que lo que Bergson expone como su método para leer a los filósofos se puede aplicar a sí mismo. Este mismo método es el que deseamos aplicar a Nietzsche. Para Bergson, todo pensador ha querido decir una cosa, siempre la misma. Por eso lo desprende de su situación temporal y de sus antecedentes. A modo de paréntesis, Jean Wahl, en este desarrollo, señala que Heidegger afirma que todo filósofo sólo pensó una sola cosa. Lo que Bergson señala es que las fuerzas de la materia también operan en nosotros. Esto nos fuerza a descender a lo íntimo de nosotros mismos. Mientras más profundo el empuje con que descendamos más fuerte es el empujón que nos llevará a la superficie. La intuición filosófica es el contacto descrito. La filosofía es el imán que nos regresa a la superficie. Para Bergson el modo de recuperar la ciencia depende de que nuestro pensamiento se pueda dilatar desparramándose. Estas figuras poéticas o tropos pueden ayudar a indicar, como punto de partida, que pretendo narrar una experiencia interior, una experiencia de pensamiento.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. Jean Wahl. *La experiencia metafísica*, Tr. José Tahonero Vivó (Valencia: Marfil, 1966), 127-128.

<sup>3</sup> Cfr. Wahl. *La experiencia metafísica*, 50.

Lou Andreas-Salomé<sup>4</sup> abre una obra sobre Nietzsche llamada *Nietzsche en sus obras* con una carta que recibió de nuestro pensador:

Su idea de una reducción de los sistemas filosóficos a las actas personales de sus creadores es precisamente una idea que procede de un «cerebro hermano»; yo mismo en Basilea explicaba historia de la filosofía antigua en *este* sentido, y con gusto decía a mis oyentes: «Este sistema está refutado y muerto, pero la *persona* que se halla detrás es irrefutable, a la persona es imposible matarla...» Por ejemplo, Platón.<sup>5</sup>

La escritora anteriormente mencionada indica que a Nietzsche no puede comprenderse como un teórico del pensamiento. Debemos entenderlo como una experiencia o vivencia del pensamiento, vivencia entendida como una violencia íntima plasmada en su obra. Nuestra autora indica que podemos considerar que Nietzsche carece de originalidad teórica y que precisamente esta búsqueda haría que nos perdamos y no comprendamos su originalidad, su pensamiento-violento:

Porque el valor de sus pensamientos no radica en su originalidad teórica, no en eso que puede fundamentarse o refutarse de forma dialéctica, sino absolutamente en la violencia íntima con la que, en sus obras, una personalidad habla en cuanto personalidad; en eso que, según su propia expresión, bien podrá refutarse, pero que será «imposible de matar».<sup>6</sup>

La dificultad de la obra nietzscheana radica en su inclinación hacia la cualidad más que a la cantidad.

A Nietzsche debemos comprenderlo desde una violencia del pensamiento, que, si se analiza desde lo que sabemos de su vida, carece de sentido. Lou Andreas-Salomé señala que la soledad y la renuncia a los demás fue esencial para Nietzsche.

Montinari<sup>7</sup> comparte este parecer y escribe que Nietzsche fue buscando cortar uno a uno los vínculos que lo unían a la vida común hasta llegar al mínimo indispensable que lo llevó a ser un exaltador de la vida (entendiendo vida por espíritu). Por esto, para Montinari todo intento

---

<sup>4</sup> Estoy consciente de las dificultades que presenta la interpretación de Lou Andreas-Salomé. Sin embargo, considero que esto no afecta en la exposición. Mazzino Montinari ve con buenos ojos el libro de Salomé ya que opina que es resultado del intercambio breve pero intenso de ideas entre Salomé y Nietzsche.

<sup>5</sup> Lou Andreas-Salomé. *Nietzsche en sus obras*, Tr. Luis Fernando Moreno Claros (Barcelona: ed. Minúscula, 2005), 47.

<sup>6</sup> Lou Andreas-Salomé. *Nietzsche en sus obras*, 55, 71.

<sup>7</sup> Cfr. Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, Tr. Enrique Lynch (Barcelona: Salamandra, 2003), 15-16.

de comprender la filosofía de Nietzsche desde su vida (o solamente desde su vida) está destinado al fracaso. La auténtica vida de Nietzsche es aquella que está expresada en sus pensamientos y libros.

Nietzsche se mueve entre extremos, vivía seducido por ellos. Este vaivén lo llevó a vivir una experiencia del desarraigo. Karl Löwith<sup>8</sup> considera que para lograr llegar a un pensamiento radical es necesario vivir bajo la tentación de lo extremo, de lo inestable. Acorde a esto, Montinari expone que Nietzsche debe ser entendido como una vida que se desgarrar y aumenta su poder debido a su tormento:

Nietzsche es un raro ejemplo de concentración mental, de ejercicio cruel y continuo del intelecto, de interiorización y sublimación de las experiencias personales, desde las más llamativas hasta las más insignificantes, de reducción de lo que suele llamarse «vida» a «espíritu»; palabra, esta última, entendida en el sentido que tiene en alemán *Geist*, es decir, mente-razón-intelecto, y también como interioridad o espiritualidad (que no misticismo o *Seele*, alma).<sup>9</sup>

Nietzsche plasma en sus pensamientos un estado afectivo. Este pensador alemán parte de los tropos del enfermo y el convaleciente del pensamiento para llegar a la más elevada esfera de lo intelectual. Este ejercicio permite, según Lou Andreas-Salomé, que las cosas y el espíritu sean cada vez nuevos y proporciona, también, que los ojos sean completamente nuevos para observar lo más acostumbrado y cotidiano. La lucha de Nietzsche radica entre la noche y el claro rocío de la mañana. Este ciclo de lucha entre enfermedad y claridad, noche y luz, es el eterno ciclo de Nietzsche.

Andreas-Salomé señala que el dolor vuelve a quedar absorbido por la victoria. El pensamiento de Nietzsche no es dialéctico, sino un vaivén, una danza. Pero, si se me permite un tropo dialéctico, lo que realiza Nietzsche, es un vaivén entre la enfermedad del pensamiento y la sanación del pensamiento, mediada y medida por el dolor. Gracias al deseo de salud nacen nuevos pensamientos. Pero llega de nuevo esa fuerza interior inconforme que es como un aguijón que vuelve a enfermar.

---

<sup>8</sup> Cfr. Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Tr. Emilio Estiú (Argentina: Katz editores, 2008), 262.

<sup>9</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, 15.

Esta autora nos recuerda que Nietzsche señaló en su obra *El crepúsculo de los ídolos* que el exceso de fuerza es la prueba de la fuerza. El dolor es la medida de sí mismo. Deseo comprobar si esta afirmación es correcta.<sup>10</sup>

El desarrollo de esta autora resulta esclarecedor para nuestro propósito. El enemigo como uno mismo, el enfrentarse a uno mismo es condición indispensable de toda fuerza creadora:

Pero este amor al enemigo procede del oscuro presentimiento de que en el enemigo podría hallarse oculto un futuro compañero, y que solo al derrotado le aguardaban nuevas victorias; resulta del presentimiento de que para él ese doloroso y siempre idéntico proceso psíquico de la transformación de uno mismo es la condición indispensable de toda fuerza creadora.<sup>11</sup>

Considero que Lou Andreas-Salomé resulta esclarecedora en nuestra exposición. Indica que para Nietzsche encerrarse dentro de sí mismo fue su forma de perderse, de descomponerse en múltiples pensadores, y, también, un modo de encontrarse: “solo arrojándose una y otra vez al sufrimiento evitaba su sufrimiento”<sup>12</sup>.

Según Lou Andreas-Salomé Nietzsche reflexionó sobre sí mismo, y en lugar de universalizar un sistema filosófico, universalizó su alma:

Sobre nada reflexionó Nietzsche con tanta frecuencia y con tanta profundidad como sobre este misterio de su propia naturaleza, y precisamente sobre nada podemos aclararnos mejor desde sus obras que sobre ello; en el fondo, para él, todos los enigmas del conocimiento no fueron otra cosa. Cuanto más profundamente se conoció a sí mismo, menos reservado se mostró para convertir toda su filosofía en un gigantesco reflejo de su propia imagen, y más ingenuamente interpretó desde aquella la imagen de la totalidad en cuanto tal. Así como, entre los filósofos, los sistemáticos abstractos generalizaron sus propios conceptos hasta convertirlos en leyes universales, también Nietzsche generalizó su alma hasta convertirla en el alma del mundo.<sup>13</sup>

El intérprete Pavel Kouba menciona que Nietzsche adopta muchos conceptos, perspectivas y elementos filosóficos de su tradición inmediata y precedente de manera irreflexiva e inexacta. Su mismo modo de pensar es inexacto, pero es desde esa inexactitud que cobra fuerza su valioso pensamiento:

---

<sup>10</sup> Cfr. Lou Andreas-Salomé. *Nietzsche en sus obras*, 70-71.

<sup>11</sup> Lou Andreas-Salomé. *Nietzsche en sus obras*, 75.

<sup>12</sup> Lou Andreas-Salomé. *Nietzsche en sus obras*, 76.

<sup>13</sup> Lou Andreas-Salomé. *Nietzsche en sus obras*, 76-77.

Pero es que también cuando sus conceptos son exactos y enérgicos, como atajos en la maleza que recorre con paso decidido, no extraen su potencia filosófica de un conocimiento profundo de la tradición, sino de la forma en que están entrecruzados unos con los otros. En esta práctica es en lo que hay que concentrarse antes que nada.<sup>14</sup>

El filósofo francés Gilles Deleuze considera que la verdadera crítica de la razón fue llevada a cabo por Nietzsche y no por Kant. Esta crítica es el motivante de Nietzsche, es su proyecto más general. Este proyecto lo lleva a cabo mediante los conceptos de sentido y valor: “La filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a «martillazos»”<sup>15</sup>.

Deleuze señala que el problema crítico es el valor de los valores (creación de los valores) y la valoración como un modo de ser en la filosofía de Nietzsche. Por esto, es importante comprender las valoraciones (heredadas o no) que se encuentran en nuestros modos de valorar o medir las cosas:

Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente». He aquí lo esencial. *Lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores.<sup>16</sup>

A modo de paréntesis se muestra en la filosofía de Nietzsche, claramente, una veta anti-kantiana y anti-moderna. Por esto el filósofo Robert Pippin coincide con Gilles Deleuze en esta perspectiva valorativa nietzscheana, pero precisa que tanto en las acciones como en inacciones se expresa el que actúa y expresa los compromisos que se da y lo que se valora, pero sin caer en una noción de *sujeto* (de la cual Nietzsche era crítico). Es por esto que Nietzsche habla de lo alto y lo bajo y no de algo subyacente o profundo.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Tr. Juan A. Sánchez Fernández (Barcelona: Herder, 2009), 13.

<sup>15</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, Tr. Carmen Artal. (Barcelona: Anagrama, 1971), 7.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 8.

<sup>17</sup> Cfr. Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, Tr. Pablo Lazo Briones (México D.F: Paradiso editores, UIA, 2015), 38-39.

Deleuze continúa su discurso señalando que la filosofía de Nietzsche tiene un doble movimiento: va contra los que sustraen valores a la crítica y contra los que critican las cosas con base en valores ya establecidos; también contra los que pretenden derivar los valores de hechos objetivos. Se cuestiona el no someter los valores a una crítica.<sup>18</sup>

Es importante señalar que la crítica nietzscheana es una *acción* y no una *reacción*. La crítica como reacción es producto de la venganza y el resentimiento<sup>19</sup>. Una crítica reactiva sería una contradicción en una filosofía que se considera dionisiaca.

Ya mencionado que la filosofía de Nietzsche es una filosofía crítica, Deleuze afirma que esta filosofía *sólo puede ser comprensible si se sabe contra quién va dirigida*: “El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en ella contra quién va dirigida. Y la pregunta, ¿contra quién? induce a muchas respuestas”<sup>20</sup>. En la presente investigación se busca responder por qué Nietzsche arremete contra tres figuras del pensamiento cristiano: Pascal, Pablo de Tarso y Madame Guyon.

Si partimos del pensamiento de Deleuze podemos afirmar, efectivamente, que el pensamiento de Nietzsche es un pensamiento de la cantidad, pero si y sólo si partimos de la cualidad como fuerza. Deleuze señala que en Nietzsche siempre hay una energía *noble* capaz de transformarse: el poder de lo dionisiaco. Esta es la primera definición de la actividad. De manera científica, dice Deleuze, las fuerzas reactivas no pueden entenderse sin una fuerza sobre ellas, la actividad. Las fuerzas reactivas sólo pueden comprenderse a partir de lo activo. Lo dionisiaco es punto de partida para entender la crítica que hace Nietzsche contra el cristianismo<sup>21</sup>:

En resumen, lo que le interesa a Nietzsche no es nunca la irreductibilidad de la cantidad a la calidad; o mejor dicho, esto le interesa sólo secundariamente y como síntoma. Lo que le interesa principalmente, desde el punto de vista de la propia cantidad, es la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la igualdad. La cualidad se distingue de la cantidad, pero porque es lo que hay de inigualable en la cantidad, de no anulable en la diferencia de la cantidad.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr. Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 8-9.

<sup>19</sup> Cfr. Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 8-9.

<sup>20</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 17.

<sup>21</sup> Cfr. Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 64.

<sup>22</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 65-66.

De manera más clara afirmamos que la vida es el punto de partida valorativo y las distintas valoraciones o morales que se expresan y han expresado a lo largo de la vida son sus gradientes cuantitativos.

Para Gilles Deleuze la valoración es una interpretación, y la valoración de los valores, lo dionisiaco, el elemento genealógico de la fuerza, es el punto de partida. Considero que esto es lo que busca Nietzsche: “La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genealógico a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza*”<sup>23</sup>.

Considero que el pensamiento de Nietzsche no es sólo un pensamiento de la fuerza o poder, sino un pensamiento-violento. Lo que dice Deleuze sobre las relaciones de fuerza y violencia, en sus lecciones sobre Foucault, puede ser esclarecedora para esta argumentación. Nietzsche, efectivamente habla de fuerzas, pero su filosofía es una *violencia dirigida*. Esto es ser un *enemigo*. Aquí el ejemplo que sirve como distinción aclaratoria:

Sería idiota medir una relación de fuerzas por la violencia. Si te hago un regalo, te dices: «¡Vaya! ¿Qué me va a pedir después?». Y dices: «No, no. No lo quiero, eres muy gentil» [*risas*]. ¡Qué relación de fuerzas! Te lo pongo en la mano, te lo meto en el bolsillo... «Sí, sí, guárdatelo, guárdatelo». «No, no lo quiero» [*risas*]. Es una relación de fuerzas fantástica. No hay violencia. En fin, no hay violencia aparente. Eso son las relaciones de fuerzas. Si las relaciones de fuerzas fueran un puñetazo en la boca, el mundo sería tan claro... [*risas*] Pero no es así, para nada. Ustedes comprenden, si la relación de fuerzas entre un hombre y una mujer fuera simplemente el momento en que se dicen cosas duras o se agarran a golpes... ¡el mundo sería un encanto! Pero las relaciones de fuerzas son repugnantes justamente porque son del tipo... [...] Eso es una relación de fuerzas... asquerosidad, auténtica inmundicia. Es eso, hacer algo demostrando claramente que uno es infeliz de hacerlo, que uno lo hace por el otro, y entonces decir: «Oh, no es nada». [...] Eso son las relaciones de fuerzas. ¡Viva entonces el momento en que eso estalla en puñetazos!<sup>24</sup>

Nietzsche comprendió las sutilezas de los juegos de poder.

Herbert Frey señala que Nietzsche puede leerse con facilidad y que gracias a su lenguaje magistral es que capta la atención de sus lectores. Nietzsche puede resultar difícil de entender ya que su obra “contiene provocaciones cuya fuerza de ataque es casi imposible de enfrentar”<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 73-74.

<sup>24</sup> Gilles Deleuze. *El poder: curso sobre Foucault II*, Tr. Pablo Ariel Ires (Buenos Aires: Cactus, 2014), 42-43.

<sup>25</sup> Herbert Frey. “Como un Ave Fénix... El surgimiento de nuevos paradigmas en las interpretaciones de Nietzsche

Nietzsche nos invita a un pensamiento crítico y su interpretación requiere orientarse más hacia el espíritu de su pensamiento que a la literalidad de lo escrito. Nietzsche no sólo nos ofrece arte, sino que también es arte leerlo. Por eso no podemos quedarnos en la literalidad del texto. Debemos leerlo conscientes de su profunda ironía<sup>26</sup>.

Para Frey, la obra de Nietzsche es clave para la comprensión de la modernidad pero no sólo por el aspecto artístico de su obra (y su influencia sobre los artistas) sino que su estilo también es una cuestión de perspectiva. Después de las guerras mundiales, la filosofía de Nietzsche comenzó a recuperar su honor y su desnazificación constituía una parte importante. Si bien es cierto que hay elementos importantes en su filosofía que deben ser considerados, este trabajo pretende mantenerse en el plano de una afirmación de la filosofía de Nietzsche como una filosofía del poder simple y puro. Espero que esta afirmación no reduzca este texto a una pretensión por exponer la teoría de la *voluntad de poder*, sino una posible consecuencia.<sup>27</sup>

Según Frey, en los últimos decenios ha despertado en Alemania un interés por la filosofía de Nietzsche, que es considerada ahora como precursora de la postmodernidad, así como filosofía experimental y de una multiplicidad de perspectivas. Pero también señala que es gracias a los filósofos franceses que la filosofía de Nietzsche se protegió de pretensiones fascistas. Ellos son nuestro punto de partida.

Para acompañar la idea de la influencia de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo conviene considerar también una afirmación de Paulina Rivero Weber que ayuda a tener presente su influencia en el pensamiento de nuestro contexto (México). Nietzsche hizo una importante huella en el pensamiento mexicano, especialmente plasmada en el Ateneo de México y en específico en figuras como Antonio Caso: “Nietzsche fue una de las armas más importantes con la que esta generación enfrentó el positivismo mexicano, y con la que se gestó la educación de nuestro país”<sup>28</sup>.

---

a partir de los años setenta” en *El otro Nietzsche. Interpretaciones recientes de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, coord. Herbert Frey (México, D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Dirección General de Publicaciones, 2015), 23.

<sup>26</sup> Herbert Frey. “Como un Ave Fénix... El surgimiento de nuevos paradigmas en las interpretaciones de Nietzsche a partir de los años setenta”, 24.

<sup>27</sup> *Cfr.* Herbert Frey. “Como un Ave Fénix... El surgimiento de nuevos paradigmas en las interpretaciones de Nietzsche a partir de los años setenta”, 42.

<sup>28</sup> Paulina Rivero Weber. “Nietzsche y la filosofía en México”, *Estudios Nietzsche 4: Nietzsche y el lenguaje, Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN* (Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2004), 154-155.

## I.II El enemigo como personaje conceptual.

Deleuze y Guattari consideran que la filosofía es el arte de formar, inventar o fabricar conceptos y que para ello se requiere de personajes conceptuales. Uno de estos personajes conceptuales es el *amigo* ya que se encuentra en los orígenes de la filosofía misma (filo-sofía). El filósofo es el amigo de la Sabiduría. En el filósofo entendido como amigo ya no se da una relación extrínseca con el objeto (sabiduría), la relación se vuelve íntima:

Se trata de un problema importante, puesto que el amigo tal como aparece en la filosofía ya no designa a un personaje extrínseco, un ejemplo o una circunstancia empírica, sino una presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo, una categoría viva, una vivencia trascendente.<sup>29</sup>

Para los pensadores antes mencionados la filosofía es una tensión que puede devenir en amistad (y enemistad para nuestro caso). Cuando es amistad, la filosofía cobra el carácter de objeto de deseo y se genera una tensión que a su vez busca conciliar la integridad de la esencia de la filosofía junto con la rivalidad de sus pretendientes.<sup>30</sup>

Expresado esto podemos concluir que la enemistad como la entiendo a partir de la filosofía de Nietzsche lo que busca es mantener y poseer-se en la esencia de la filosofía, pero también busca un constante movimiento y una constante tensión que lleve a los rivales a una superación constante de sí mismos y por sí mismos. La enemistad no puede buscar una conciliación entumecedora y a la vez niveladora y homogeneizadora de las partes. Lo que Nietzsche busca es un pensamiento de la diferencia.

Deleuze y Guattari señalan que la filosofía no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación, sino que es creación. Para ellos el concepto que se crea parte de una intuición o experiencia propia y se mantiene dentro de ésta. El concepto es y se produce por una actividad creadora, lo más subjetivo se vuelve lo más objetivo (como ya fue mencionado, Nietzsche buscaba universalizar su alma): “Lo que depende de una actividad creadora libre también es lo que se plantea en sí mismo, independiente y necesariamente: lo más subjetivo será lo más objetivo”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, Tr. Tomás Kauf (Barcelona: Anagrama, 1993), 9.

<sup>30</sup> Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 10.

<sup>31</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 17.

La diferencia entre los personajes conceptuales y las figuras estéticas es que los primeros son potencias de conceptos, mientras que los segundos son potencias de afectos y perceptos: “Unos operan sobre un plano de inmanencia que es una imagen de Pensamiento-Ser (noúmeno), los otros sobre un plano de composición como imagen de Universo (fenómeno)”<sup>32</sup>. En términos burdos, es similar a hablar de forma y contenido.

Los personajes conceptuales son las condiciones internas al pensamiento para su ejercicio real. Es una exigencia del pensamiento al pensador, es una exigencia a pensar de determinado modo, es un germen del pensamiento. En el caso de Nietzsche el pensamiento lo llevó a rivalizar con todo, principalmente consigo mismo:

No son dos amigos los que se dedican a pensar, sino el pensamiento el que exige que el pensador sea un amigo, para que el pensamiento se reparta en sí mismo y pueda ejercerse. Es el pensamiento mismo el que exige este reparto de pensamiento entre amigos. Ya no se trata de determinaciones empíricas, psicológicas y sociales, menos aún de abstracciones, sino de intercesores, de cristales o de gérmenes del pensamiento.<sup>33</sup>

El enemigo, así entendido, es un desdoblamiento del pensador que se contrapone a sí mismo. El pensamiento se enfrenta al pensamiento pero sin buscar la nivelación ni la ventaja desleal. Toda confrontación debe ser noble. En el momento en el que se rompe con este paradigma se cae en un autoengaño.

Considero que el enemigo se encuentra dentro de lo que Deleuze y Guattari llaman los *rasgos relacionales*. Para ellos, el amigo sólo es capaz de relacionarse con su amigo por una cosa amada (filosofía) portadora de rivalidad. Pasan a ser el Pretendiente y el Rival que se pelean por la cosa o por el concepto. La filosofía de Nietzsche presenta, también, *rasgos existenciales*. Ciertas anécdotas de los filósofos nos pueden dar una idea de los personajes conceptuales que moran en ellos: “Nietzsche decía que la filosofía inventa modos de existencia o posibilidades de vida”<sup>34</sup>.

Para estos pensadores la creación de conceptos recurre al gusto y ayuda a modularla. Esta idea puede ayudar a aclarar por qué Nietzsche afirma que es su gusto y no ya los argumentos lo que van contra el cristianismo:

---

<sup>32</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 67.

<sup>33</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 71.

<sup>34</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 74.

La creación libre de conceptos determinados necesita un gusto del concepto indeterminado. El gusto es esta potencia, este ser en potencia del concepto: no es ciertamente por razones «rationales o razonables» por lo que se crea tal concepto, por lo que se escogen tales componentes. Nietzsche presintió esta relación de la creación de los conceptos con un gusto propiamente filosófico, y si el filósofo es aquel que crea los conceptos es gracias a una facultad de gusto o un «sapere» instintivo casi animal: un Fiat o un Fatum que confiere a cada filósofo el derecho de acceder a determinados problemas como un marchamo marcado sobre su nombre, como una afinidad de la que resultarán sus obras.<sup>35</sup>

Los nombres propios con los que nos referimos a los conceptos son sólo máscaras que expresan devenires, entidades singulares más secretas. Debemos recordar que los conceptos son centros de vibraciones: “en cuanto a los conceptos, se trata de *personajes conceptuales* intrínsecos que ocupan tal o cual plano de consistencia”<sup>36</sup>. El personaje conceptual del enemigo debe entenderse como el actor de teatro, el demiurgo que configura las fuerzas, cierta fuerza oculta tras una máscara. El concepto es el logos que se expresa y la figura que brota de la máscara (entendida como superficie) es la voz, la locución articulada que nos llena de sentido. Usando un ejemplo más gráfico: el pintor es nuestro personaje conceptual. El uso de colores y el estilo es la figura estética. El cuadro en su conjunto, la expresión total de ese uso de fuerzas, ese resultado es el concepto.

Para Santiago Guervós<sup>37</sup> la filosofía de Nietzsche más que un conjunto de proposiciones teóricas es una fisiología del pensamiento que es resultado de experiencias múltiples vividas en lo más íntimo de su ser.

### **I.III El enemigo.**

Juan David García Bacca nos recuerda que los filósofos griegos presocráticos se encontraban en conflicto con el pueblo debido a sus ideas. Los recitales podían terminar en insultos y golpes si los presentes se sentían aludidos. La oposición y el conflicto se encuentran en la filosofía

---

<sup>35</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 80.

<sup>36</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 29.

<sup>37</sup> Luis Enrique de Santiago Guervós. “La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra” en *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, Coord. Paulina Rivero Weber (Ciudad de México: FCE, 2016), 34.

desde sus orígenes.<sup>38</sup> A modo de ejemplo podemos mencionar, también, a Sócrates y los sofistas o Hegel y los románticos como Schleiermacher o Schopenhauer y Hegel.

El concepto del que partimos es el de *enemigo*. El término alemán *Feind*<sup>39</sup> lo traducimos por *enemigo* siguiendo el modo en que usualmente se hace. Esta palabra etimológicamente está relacionada con *hassen* y *verderben*. *Hassen* significa odiar y *verderben* puede ser traducida como echar a perder o deteriorar (algo). También está relacionada con *schmähen* y *höhn*. *Schmähen* puede traducirse como insultar o injuriar y *höhn* por escarnecer (en el caso acusativo por: burlarse de). La palabra misma apunta a dos direcciones importantes que pueden observarse en la filosofía de Nietzsche. La primera es que el enemigo es algo que deteriora (¿qué?). La segunda es que el enemigo es algo de lo que uno se burla. Esta distinción puede llegar a ser relevante si recordamos que Nietzsche era filólogo. También resulta relevante si tenemos presente que las palabras son uno de los modos dentro de los cuales dominantes y dominados se disputan el poder dentro de lo que Michel Foucault<sup>40</sup> llama la historia efectiva de los acontecimientos. Historia sólo comprensible desde una perspectiva genealógica.

Pippin señala que, a lo largo de su obra, Nietzsche planteaba constantemente el problema de cómo leerlo y señalaba el peligro de leerlo como si fuera un ensayista convencional<sup>41</sup>.

Puede darse una lectura esotérica de Nietzsche ya que realiza frecuentes advertencias de que casi todo lo que es de importancia en su escritura está inexpresado<sup>42</sup>, así como puede darse una lectura que lo considera fuera de la filosofía o una lectura metafísica de Nietzsche. Sin embargo, Pippin considera que Nietzsche buscaba ser un *Menschenprüfer*, como los tres pensadores franceses que más admiraba: La Rochefoucauld, Montaigne y Pascal<sup>43</sup>. Pippin pregunta: “¿a qué está apuntando con esa distinción entre la manera en que un *moraliste* o un examinador de hombre (*Menschenprüfer*) piensa y escribe, y el modo en que un filósofo o metafísico lo hace?”<sup>44</sup>. Este modo de escribir tiene una motivación o un compromiso: escribir

---

<sup>38</sup> Juan David García Bacca. *Los presocráticos*, Tr. Juan David García Bacca (México, D.F: FCE, 2007), 8.

<sup>39</sup> Friedrich Kluge. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von Elmar Seebold (Berlin, New York: de Gruyter, 2002), 284.

<sup>40</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Tr. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-textos, 1988), 37.

<sup>41</sup> Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*. Tr. Pablo Lazo (México, D.F: Paradiso editores, UIA, 2015), 54.

<sup>42</sup> Cfr. Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, 55.

<sup>43</sup> Cfr. Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, 67-68.

<sup>44</sup> Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, 72.

honestamente, ser capaz de querer dirigir una vida. Por esto Nietzsche no pudo haber escrito a modo de argumentación o como filosofía sistemática o revelación “o al menos no por cualquiera de ellas a solas, ya que eso sería asumir ya la importancia preeminente de la argumentación o la filosofía o la revelación”<sup>45</sup>.

Nietzsche tiene una estrategia discursiva que está en íntima relación con sus ideas. Su escritura expresa conflicto debido a que concibió la realidad como un choque de fuerzas.<sup>46</sup> Su filosofía busca algo más que un mero argumento convincente al preguntarse qué hace posible una vida o en qué medida se soporta la verdad al ser incorporada: “Es decir, sabemos que nos las estamos viendo con algo más que ser persuadidos por un argumento convincente, por más que algún reconocimiento de que un compromiso a actuar sería razonable”<sup>47</sup>.

Pavel Kouba piensa que la filosofía de Nietzsche se desarrolla a base de contradicciones y contrastes violentos y para comprenderla debemos apelar a su personalidad o caeremos en la concepción simplista del poeta y arquitecto de la palabra que fue. Sin este centro su filosofía se descompone en unas cuantas teorías curiosas e interesante sobre el eterno retorno, la voluntad de poder o el superhombre.<sup>48</sup>

La crítica a la moral es una de las grandes ambiciones de Nietzsche. Una de las cosas que logra Nietzsche es poner en tela de juicio la existencia de las antítesis metafísico-morales. Para Nietzsche la metafísica parte del error de creer que la razón, la verdad y el bien son ámbitos o campos de la realidad que son posibles de diferenciar de sus contrarios: “Esa dicotomía sirve entonces de esqueleto para el «orden moral del mundo», una serie de antítesis de lo bueno y lo malo y de la que se deduce de una vez para siempre que el hombre debe decantarse por el bien”<sup>49</sup>.

Para Kouba, Nietzsche no dirige sus ataques contra la *conducta* moral sino contra la *concepción moral del mundo* que de ella se deriva. Toda moral se impone con medios inmorales como la violencia, la mentira, la difamación o la injusticia. La moral débil y gregaria ofrece una interpretación parcial y deforme del mundo.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, 73.

<sup>46</sup> Odette da Silva. *En busca del lenguaje originario. Filosofía del lenguaje de Friedrich Nietzsche* (iUniverse, Bloomington, IN, 2011), 7.

<sup>47</sup> Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, 105.

<sup>48</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Tr. Juan A. Sánchez Fernández (Barcelona: Herder, 2009), 11-13.

<sup>49</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 105.

<sup>50</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 125.

El juicio moral no es conocimiento del puro acontecer, sino que es un inestimable testimonio acerca del hombre que juzga. La moral se convierte para Nietzsche en semiótica, en lenguaje codificado de los afectos:

Las explicaciones morales son síntomas del estado, el nivel y las posibilidades vitales de quien las enuncia, el juicio moral es la forma que tiene el hombre de relacionarse con su entorno para dominarlo, es como una herramienta más; consecuentemente, pierde la exclusividad y hegemonía que tiene cuando se concibe como la autoridad más alta.<sup>51</sup>

Tanto la postura moral como no-moral (que tengamos ante la vida) pueden trabajar en beneficio de la vida, pero debemos juzgar en referencia a qué modo de juzgar tiene tal propiedad o conveniencia. La postura que tomemos debe basarse, no en la postura misma, sino en su rendimiento vital o en qué tan beneficiosa es para nuestra vida.<sup>52</sup>

Kouba indica que el conflicto entre la postura moral y no-moral depende de un juicio de gusto. Este juicio determina su objeto basado en la satisfacción que se tenga de él y lo presenta como si fuera objetivo, pero no puede ser determinado por bases de demostración, como si fuera meramente subjetivo. Lo que hace este juicio es darnos una óptica vital.<sup>53</sup> Podríamos afirmar que Nietzsche apela a una lógica del gusto.

Este intérprete también señala que si despojamos a los conceptos de bien y de mal de su carácter formal y los investimos de un contenido más concreto, éstos tienen que ser redefinidos (pierden su rasgo de bondad o maldad absoluta). Para Nietzsche la concepción moral del mundo se debe a un malentendido y expuesto lo anterior ésta puede ser rechazada y así, se puede mostrar que los axiomas morales no tienen algo absolutamente necesario y originario. *La moral es un punto de vista contingente como cualquier otro*. Este punto se va moviendo según la demanda de las circunstancias vitales. Esto va acorde a lo que llega a definirse como perspectivismo dentro de la filosofía de Nietzsche.

Deleuze señala que la negación en Nietzsche es producto de la afirmación, de la distancia. El motor es la jerarquía, no el trabajo de lo negativo como es el caso de la dialéctica hegeliana. Contra filosofías que encubren el cristianismo y justifican la negación de la vida Nietzsche propone una filosofía dionisiaca. Nietzsche habla de la oposición Dionysos-Cristo.

---

<sup>51</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 139-140.

<sup>52</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 141.

<sup>53</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 143.

Dionysos afirma la vida, mientras que Cristo la acusa. *El sufrimiento es el punto de partida*. Esta es una de las oposiciones principales en la filosofía de Nietzsche:

En Dionysos y en Cristo, el martirio es el mismo, la pasión es la misma. Es el mismo fenómeno, pero con dos sentidos opuestos. Por una parte, la vida que justifica el sufrimiento, que afirma el sufrimiento; por otra parte, el sufrimiento que acusa la vida, que testimonia contra ella, que convierte la vida en algo que debe ser justificado. Que haya sufrimiento en la vida, significa para el cristianismo, en primer lugar, que la vida no es justa, que es incluso esencialmente injusta, que paga por el sufrimiento una injusticia esencial: ya que sufre es culpable. Después, significa que debe ser justificada, es decir, redimida de su injusticia o salvada, salvada por este mismo sufrimiento que la acusaba hace un momento: debe sufrir ya que es culpable. Estos dos aspectos del cristianismo forman lo que Nietzsche llama «la mala conciencia», o la *interiorización del dolor*.<sup>54</sup>

En *La gaya ciencia* libro I, 13. *Sobre la doctrina del sentimiento de poder* se muestra claramente que Nietzsche usa a modo de burla el lenguaje con que el cristiano se expresa sobre sí mismo a través de su literatura (como la amada frente al amado o Dios). Lo que más detesta Nietzsche del cristianismo es su debilidad y su compasión (abuso de los débiles): “La compasión es el sentimiento más agradable de aquellos que tienen escaso orgullo y no tienen perspectivas de hacer grandes conquistas: a ellos les encanta la presa fácil – y ésta es todo el que sufre. Se ensalza la compasión como la virtud de las mujeres de la vida”<sup>55</sup>. La compasión cristiana busca que la persona permanezca en un estado de debilidad y se satisfaga en él. La compasión también funciona como una astucia por parte de la figura sacerdotal para lograr el control sobre aquellos que han sucumbido ante esta expresión débil de la voluntad.

En el libro IV de *La gaya ciencia* parágrafo 307 *En favor de la crítica* Nietzsche señala que lo que provoca la crítica en nosotros es una nueva vida (somos constantemente otro), fuerzas vitales que provocan en nosotros el desprendimiento de ideas que ya no nos permiten vivir:

*En favor de la crítica*. – Ahora te parece un error lo que en un tiempo amaste como verdad o probabilidad: lo rechazas, y crees que se trata de un triunfo de tu razón. Sin embargo, tal vez ese error fuera para ti en ese entonces, en que aún fuiste otro – siempre eres otro – tan necesario como todas tus «verdades» de ahora, algo así como una piel que ocultaba y disimulaba mucho que por entonces aún no deberías ver. Tu nueva vida, no tu razón, ha matado para ti esa opinión: *no la necesitas más*, por lo que ahora se deshace y la sinrazón sale de ella como un gusano a la luz. Cuando criticamos, no se trata de una actitud arbitraria e impersonal – se trata, con harta

---

<sup>54</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, 25-26.

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*, Tr. Claro Greco y Ger Groot (Madrid: Akal, 2009), 73.

frecuencia por lo menos, de una prueba de que se encuentran en nosotros fuerzas vitales y dinámicas que provocan el desprendimiento de una costra. ¡Negamos y tenemos que negar, porque algo en nosotros *quiere* vivir y afirmarse, algo que acaso no conocemos aún, no vemos aún! – Esto en favor de la crítica.<sup>56</sup>

A partir de la lógica del gusto expresada por Nietzsche podemos afirmar que lo que nos hace pasar de una idea a otra es una nueva configuración de la vida, un nuevo modo de vivir que nos hace *despreciar* aquello que antes considerábamos verdadero. Para Nietzsche la lógica que parte de la razón puede llevarnos a todas partes, a cualquier resultado deseado. Nietzsche también es consciente de que, a pesar de tener la argumentación más pulcra y coherente posible, ésta no sirve de nada ante la mayoría de las personas.

Lo que motiva a una persona fuera de los ámbitos académicos, y no sólo, a abandonar ciertos paradigmas interpretativos de lo que acontece o *Weltanschauung* es más un nuevo impulso, un nuevo estímulo. Las palabras muchas veces caen ‘en saco roto’ como expresa la sabiduría popular. De manera más radical: el hombre vive a base de impulsos que su razón intenta justificar. El hombre moderno se jacta de tener argumentos a partir de los cuales puede convencer o convencerse, pero se olvida de que el lenguaje es sólo una metáfora.

El lenguaje es la metáfora de una metáfora, la representación de un impulso nervioso, de ‘las cosas’. Sólo hasta el final es sonido articulado. La palabra se convierte en concepto cuando deja de servir a la vivencia originaria, por completo individual: “Todo concepto se genera igualando lo no-igual”<sup>57</sup>. Las verdades son metáforas que han perdido su fuerza: “las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal”<sup>58</sup>.

El lenguaje es un modo de normalización social, cultural y moral que permite establecer jerarquías de dominación. Sólo si el hombre se olvida de sí como creador de estas metáforas es que se pueden mantener con seguridad:

Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la

---

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche. *La gaya ciencia*, 225-226.

<sup>57</sup> Friedrich Nietzsche. “Verdad y mentira en sentido extramoral” en *Obras completas, Volumen I, Escritos de Juventud*, Tr. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós (Madrid: Tecnos, 2011), 612.

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche. “Verdad y mentira en sentido extramoral”, 613.

capacidad primordial de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este* sol, *esta* ventana, *esta* mesa, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y coherencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de la cárcel de esa creencia, se acabaría enseguida su «autoconciencia».<sup>59</sup>

La palabra plenamente articulada, plenamente dotada de sentido es un signo-sonido que remite a un concepto. Pero Nietzsche recuerda que los conceptos son signos-imágenes de sensaciones que se van repitiendo. Entonces comienza la inversión en la que para entenderse los unos a los otros ya no bastan las mismas palabras sino que éstas deben referirse a las mismas vivencias. *Lo que se busca es una experiencia común*. Esto lleva a que todos los miembros de cierto marco lingüístico tengan las mismas vivencias. Aquellos que no, son raros, extraños. Para Nietzsche la historia de la lengua es una historia de una abreviación de experiencias. La gente necesita crear un vínculo estrecho debido al peligro que representa el mundo. Mientras más rápida y estrecha sea la comunicación, el peligro resulta más distante. El punto en el que se tematiza este problema, para Nietzsche, es con los amantes. Las palabras, lo que se siente, piensa o barrunta, puede ya no remitir a lo mismo.

Entonces, para Nietzsche es importante señalar:

Cuáles son los grupos de sensaciones que se despiertan más rápidamente dentro de un alma, que toman la palabra, que dan órdenes: eso es lo que decide sobre la jerarquía entera de sus valores, eso es lo que en última instancia determina su tabla de bienes. Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, sus auténticas necesidades.<sup>60</sup>

Para Nietzsche lo que une y funciona como principio de comunicabilidad es la vulgaridad, las experiencias más vulgares y comunes. Lo que el lenguaje busca es la perpetuación de lo mismo, una normalización o nivelación de experiencias:

Los hombres más similares, más habituales, han tenido y tienen siempre ventaja; los más selectos, más sutiles, más raros, más difíciles de comprender, éstos fácilmente permanecen solos en su aislamiento, sucumben a los accidentes y se propagan raras veces. Es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias para poder oponerse a este natural, demasiado natural, *progressus in*

---

<sup>59</sup> Friedrich Nietzsche. “Verdad y mentira en sentido extramoral”, 615.

<sup>60</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza editorial, 1972-2005), 250-251.

*simile* [progreso hacia lo semejante], al avance del hombre hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario – ¡hacia lo *vulgar!* –.<sup>61</sup>

Otro problema que presente el lenguaje es que el sujeto se ciega frente a los fundamentos de la realidad que él mismo ha puesto ya en ella. Armin Wildermuth<sup>62</sup> indica que desde Aristóteles hemos vivido en una ontología del engaño. Nietzsche ve todo discurso y pensamiento como antropomórfico y antropomorfizante. Esto lleva a engañar y a engañarse. Para llegar a ser honesto, Nietzsche propone acudir y revisar las instancias que respondan a una razón corporal como sentido, sí-mismo, espíritu, yo, alma, pensamiento, sentimiento, etc. El fundamento o trasfondo de estos conceptos antropológicos es el sí-mismo.

En su obra *Aurora* Nietzsche nos expone que la moral es algo que nunca ha escapado, realmente, a su crítica: la moral es impuesta por cierta autoridad que exige su cumplimiento y prohíbe su crítica. Deseo reproducir las siguientes palabras de Nietzsche porque, quizá, se encuentra aquí cierta pregunta que busca dilucidar, posteriormente, un pensador como Michel Foucault:

3. Sobre el bien y el mal se ha discutido hasta ahora más mezquinamente que sobre alguna cosa. Este tema ha sido muy peligroso. La conciencia, la opinión, el infierno y hasta a veces la policía no permitían la imparcialidad. En presencia de la moral, como delante de una autoridad, no era permitido discurrir ni menos hablar, había que obedecer. 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 *immoral?*<sup>63</sup>

Nuestro filósofo indica en esta obra que lleva a cabo una *contradicción*. Debemos entender la palabra en toda la amplitud. No se trata de un afirmar contra o contra-argumentar solamente. Si recordamos lo mencionado anteriormente sobre el lenguaje para Nietzsche esto parece más claro: esta oposición se da de manera vital. Va contra la fe por moralidad. También indica que tiene un nuevo deber que va contra los viejos ideales: “Dios, virtud, verdad, justicia, amor al prójimo; no queremos seguir un camino engañoso hacia un ideal viejo”<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 251.

<sup>62</sup> Armin Wildermuth. “Nietzsche und Wagner – über die Schwierigkeiten einer Kontroverse” en Jutta Georg, Renate Reschke (coord.), *Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 27-28.

<sup>63</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, Tr. Pedro González Blanco (Barcelona: El Barquero, 2003), 22.

<sup>64</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 25.

Nietzsche se declara enemigo de los ideales mencionados y del cristianismo que seduce y busca esta fe. De manera explícita, Nietzsche se expone como consecuencia y negación del romanticismo alemán, de Kant y Hegel.

Arremete contra Hegel pero también contra el espíritu pesimista del alemán: “detrás del célebre principio fundamental de la dialéctica con que contribuyó Hegel al triunfo del espíritu alemán sobre Europa: «La contradicción es el motor del mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas». Hasta en la lógica somos pesimistas”<sup>65</sup>. En esta obra lo que pretende es realizar una negación contra la negación misma. Nietzsche busca introducir lo que comentaristas como Deleuze llaman el nihilismo activo. Este nihilismo nuevo, innovador, que propone Nietzsche parece ser una respuesta a la dialéctica hegeliana. Se niega con júbilo. Se presenta la negación como enemistad:

Sentimos aversión profunda hacia todo lo que nos quiera acercar a eso y servir de mediador entre ello y nosotros: somos enemigos de toda clase de fe y de cristianismo presentes; enemigos de los términos medios respecto de todo lo que sea romanticismo y patriotería; enemigos también, como artistas que somos, del refinamiento artístico, de la falta de conciencia artística que supone el persuadirnos de que debemos adorar aquello en que no creemos; enemigos, en suma, de la afeminación europea (o del idealismo, si se quiere llamarlo así) que eternamente tiende hacia las alturas y, por lo mismo, nos rebaja eternamente. Como hombres dotados de esta conciencia, creemos remontarnos a la rectitud y a la piedad alemanas de hace millares de años, y aunque seamos los últimos herederos, nosotros, los *inmoralistas* e impíos de hoy, nos consideramos como los legítimos representantes de aquella rectitud y de aquella piedad, como los ejecutores de su voluntad interior, voluntad pesimista, que no teme negarse a sí misma, porque se niega con júbilo. En nosotros se cumple, si queréis, una fórmula, la *autosuperación* de la moral.<sup>66</sup>

Deseo dejar de lado, por un momento, la crítica contra la razón y la filosofía para volcarme a la práctica de ser enemigo en general. Quiero exponer brevemente lo que Nietzsche considera necesario para ser un enemigo honesto. Nietzsche nos comparte su modo de proceder, ciertas virtudes y la advertencia de que esta práctica puede llevarnos a identificarnos con lo monstruoso.

Resulta conveniente comenzar por los cuatro principios que tiene Nietzsche para su práctica bélica. Son los siguientes:

Primero: yo sólo ataco causas que triunfan, – en ocasiones espero hasta que lo consiguieren.  
Segundo: yo sólo ataco causas cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, – cuando

---

<sup>65</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 24.

<sup>66</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 25.

me comprometo exclusivamente a mí mismo... No he dado nunca un paso en público que no me comprometiese: éste es *mi* criterio del obrar justo. Tercero: yo no ataco jamás a personas, – me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible. [...]. Cuarto: yo sólo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas. Al contrario, en mí atacar representa una prueba de benevolencia y, en ocasiones, de gratitud. Yo honro, yo distingo al vincular mi nombre al de una causa, al de una persona: a favor o en contra – para mí esto es aquí igual. Si yo hago la guerra al cristianismo, ello me está permitido porque por esta parte no he experimentado ni contrariedades ni obstáculos, – los cristianos más serios han sido siempre benévolos conmigo. Yo mismo, adversario *de rigueur* [de rigor] del cristianismo, estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es la fatalidad de milenios.<sup>67</sup>

Nietzsche afirma que sólo aquél que tiene confianza para defender lo que es suyo puede emprender una batalla contra sus enemigos sin miedo o molestia. También afirma que le causa placer marchar sobre sus oponentes. Nietzsche considera que tiene una naturaleza belicosa. La salud tiene por rasgos distintivos el instinto de defensa y de ataque. Atacar forma parte de sus instintos. Su naturaleza fuerte requiere de resistencias: “el *pathos agresivo* forma parte de la fuerza con igual necesidad con que el sentimiento de venganza y de rencor forma parte de la debilidad”<sup>68</sup>. Este ataque tiene como particularidad ser conscientemente dirigido; no se trata de atacar por atacar, sino que se ataca como una medida de crecimiento. Otra de las particularidades que tiene es que al enemigo se lo toma por un *igual*:

La fortaleza del agresor encuentra una especie de *medida* en los adversarios que él necesita; todo crecimiento se delata en la búsqueda de un adversario –o de un problema– más potente, pues un filósofo que sea belicoso reta a duelo también a los problemas. La tarea *no* consiste en dominar resistencias en general, sino en dominar aquellas frente a las cuales hay que recurrir a toda la fuerza propia, a toda la agilidad y maestría propias en el manejo de las armas, – en dominar a adversarios *iguales* a nosotros... Igualdad con el enemigo, – primer supuesto de un duelo *honesto*. Cuando lo que se siente es desprecio, no se *puede* hacer la guerra; cuando lo que se hace es mandar, contemplar algo por *debajo* de sí, no *hay que* hacerla.<sup>69</sup>

Nietzsche considera que estas cuatro virtudes son las que caracterizan su itinerario filosófico: “556. *Las cuatro virtudes*.– *Leal* con nosotros mismos y con los que aún son nuestros

---

<sup>67</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce homo, Cómo se llega a ser lo que se es*, Tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza editorial, 2011), 42-43.

<sup>68</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce homo, Cómo se llega a ser lo que se es*, 41.

<sup>69</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecce homo, Cómo se llega a ser lo que se es*, 41-42.

amigos; *valiente* frente al enemigo; *generoso* con el vencido; *cortés* siempre: así quieren que seamos las cuatro virtudes cardinales”<sup>70</sup>.

El remedio para las heridas de la guerra (tomar en serio las cosas durante mucho tiempo<sup>71</sup>) es la victoria: “571. *Farmacia militar del alma*.— ¿Cuál es el medicamento más eficaz? La victoria”<sup>72</sup>.

En *Aurora* 370. *En qué medida ama el pensador a su enemigo* Nietzsche expone que es deber del pensador no callar aquello que se oponga a sus propios pensamientos. Se debe hacer la guerra también contra uno mismo. La victoria o la derrota no es propia, sino de la verdad:

370. *En qué medida ama el pensador a su enemigo*. – No te ocultes nada ni calles a ti mismo nada de lo que podría oponerse a tus pensamientos. Haz este voto, que forma parte de la probidad exigible, en primer término, al pensador. Es menester que cada día hagas también tu campaña contra ti mismo. Una victoria, la toma de una trinchera no te pertenecerá a ti, sino a la verdad, y tu derrota tampoco es cosa tuya.<sup>73</sup>

Nietzsche también advierte del peligro de llevar a cabo esta tarea. Más si es una confrontación cuerpo a cuerpo, cara a cara, o mejor aún, una búsqueda por ser otro: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también este mira dentro de ti”<sup>74</sup>. El tener la fuerza para llegar a ser otro, para lograr comprender la perspectiva desde la que el otro mira tiene el riesgo de que nos perdamos y ya no recordemos quiénes somos.

Se ha expuesto que el *enemigo* es un modo de proceder, de pensar, de escribir y de vivir de Friedrich Nietzsche. Aunque no es el único modo importante en su filosofía, se ha resaltado su importancia a través de la lógica del gusto. El gusto aparece como el placer o el rechazo por ciertas posturas vitales o formulaciones morales que van manifestándose y cobrando forma a través del lenguaje. Considero que este modo de proceder es el que emplea Nietzsche para entretejer sus ideas. Nietzsche recoloca la refutación académica en el plano vital más primario. Ser enemigo puede entenderse por ahora como una alegre negación de todo aquello que ya se está negando a sí mismo, es decir, aquello que comienza a expedir olor a podredumbre y

---

<sup>70</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 265-266.

<sup>71</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 269.

<sup>72</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 269.

<sup>73</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 207.

<sup>74</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 115.

decadencia. Ser enemigo es un modo de hacer selección, de elevar y sumergir. Ser enemigo es también, una práctica que permite que seamos otro y adquiramos nuevas perspectivas.

## II PABLO DE TARSO, PASCAL Y MADAME GUYON.

El cristianismo es una religión y una perspectiva moral que se ha mezclado con las tendencias filosóficas más importantes de Europa. Esta religión ha contribuido con el desarrollo de la filosofía europea. La relación Jesús-Pablo ha afectado a una gran parte del pensamiento europeo: “Por otra parte, el problema de la relación Jesús-Pablo no afecta, en opinión de Nietzsche, sólo a ciertos aspectos dogmáticos de la Iglesia, sino a la forma esencial en que se orienta y estructura el pensamiento cristiano –y, junto a él, una gran parte del pensamiento europeo”<sup>75</sup>.

Nietzsche no se dirigió solamente contra el cristianismo. También atacó al budismo o a los alemanes de su tiempo, por ejemplo. Dentro de su arte de la guerra, nuestro filósofo menciona que las personas son un lente de aumento para mostrar un peligro. Nietzsche escribe en *Aurora* en el párrafo 192. *Deseamos adversarios perfectos* que Francia nos heredó las formas más difíciles de realizar el ideal cristiano que encarnaron en hombres que no se quedaron sólo en el estado de conceptos, intenciones o imperfectos bocetos:

Véase Pascal, el más grande de todos los cristianos en la unión del fervor, del talento y de la lealtad, ¡y hay que ver cuántas cosas es menester conciliar en esa suma! Véase Fenelon, la expresión más perfecta y seductora de la cultura cristiana bajo todas sus formas, un término medio sublime que nos da la tentación de negar su posibilidad como historiadores y que en la realidad fue una perfección infinitamente difícil e inverosímil. Véase Mad. de Guyon entre los quietistas franceses. Todo cuanto la elocuencia y el fuego del apóstol San Pablo trató de adivinar acerca del estado de semidivinidad del cristiano, el estado más sublime, más amante, más silencioso, más extático, es una verdad en ella, que se despoja de la importunidad judía hacia Dios de que da muestras San Pablo, rechazándola con la ingenuidad de la palabra y del ademán, ingenuidad verdaderamente femenina, sutil, distinguida y muy francesa de aquella época.<sup>76</sup>

Mencionado lo anterior queda más explícita la razón por la que deseo indagar en estas tres figuras y en las críticas que lleva a cabo el filósofo alemán.

---

<sup>75</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 175.

<sup>76</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 148.

Se debe tener presente que estas figuras son un lente de aumento, un punto de partida para comprender con claridad al cristianismo como visión moral del mundo y como institución. Si no partimos de las figuras que han encarnado al cristianismo y que lo han llevado a cabo desde su cotidianidad, podemos llegar a caer en el error de tener una visión elevada pero confusa de lo que es el cristianismo.

Más aún, debemos tener presente que los códigos morales e instituciones sociales son productos de individuos concretos (aislados o en colectivo) y que para lograr comprender el origen y propósito de estas instituciones no basta sólo con el análisis de la institución como tal. Es necesario, además, un estudio de aquellas figuras que resultaron determinantes en su constitución. Las instituciones y códigos morales son el resultado de un largo proceso de conformación llevado a cabo por individuos concretos. Lo que Nietzsche busca señalar con su propuesta es, que no sólo es importante buscar la comprensión de las instituciones y los códigos morales que proclaman, sino que también resulta conveniente y necesario un análisis de estas figuras concretas. No se busca priorizar un polo sobre otro, sino que, para lograr comprender lo que es una institución como tal, es, también, importante preguntarse por aquellos individuos que han facilitado su conformación.

El análisis de las figuras particulares permite romper con el mito de que las instituciones son algo dado, eterno e inamovible. Este análisis nos ayuda a comprender que las figuras institucionales tienen una historia (debemos entender la historia dentro de la filosofía de Nietzsche como aquello que se fija en la memoria y aquello que comienza su construcción lingüística-racional más que como un archivo objetivado por la ciencia histórica entendido como absoluto y con un fin delimitado desde su origen) y una dinámica propia. Estas instituciones cuentan, también, con una vida o un espíritu propio que debemos buscar indagar para, así, lograr su cuestionamiento, reformulación o perfeccionamiento.

Tanto Pascal como Madame Guyon pertenecieron al movimiento llamado quietismo, del latín: quietud de mente. Lo que este movimiento buscaba era una inactividad total del ser humano para alcanzar estados de extrema unión con la Divinidad. Ambos personajes se caracterizan por seguir un cristianismo paulino.

A diferencia a muchos filósofos anteriores a él, Nietzsche considera que es importante la pregunta por *quién* (y no sólo por el qué de las cosas): qué es lo que expresa lo afirmado de *quién* pronuncia determinada afirmación. Esto es lo que Nietzsche llama una *semiótica de los*

*afectos*. Todas las morales son signos de los afectos, expresan los afectos e instintos que más dominan y motivan a actuar. Pone por ejemplo en esta explicación a Kant, quien con su imperativo categórico expresa que lo mejor en él es ser obediente, y, por tanto, todos debemos serlo.<sup>77</sup>

Es importante tener presente lo que Nietzsche llama *calificaciones* morales que va de la mano de esta semiótica de los afectos. Esto se desarrollará en el capítulo siguiente. Pero debemos partir de que las calificaciones morales se aplican, desde sus inicios, primeramente, a los hombres, y, posteriormente, a sus acciones. Esto va acorde a su línea genealógica. Considero que por eso es más importante preguntar por quién y no por el qué (en un primer momento), cómo llega a afirmar Deleuze. Aquí la aclaración de Nietzsche:

Es evidente que las calificaciones morales de los valores se aplicaron en todas partes primero a *seres humanos* y sólo de manera derivada y tardía a *acciones*: por lo cual constituye un craso desacierto el que los historiadores de la moral partan de preguntas como: «¿por qué ha sido alabada la acción compasiva?».<sup>78</sup>

Se opta por comenzar con Pablo de Tarso y seguir con Pascal para terminar con Madame Guyon. Lo que permiten estas tres figuras es poner una lente de aumento a ciertos estados enfermos que nos llegan a parecer normales, o, al menos, no del todo visibles. Esto nos permite mantenernos dentro de la superficie nietzscheana, evitando dirigirnos inmediatamente a la elevación de los ideales morales. Desde aquí resulta más fácil comprender la manera en que se concretan las creencias y fuerzas morales en la vida de los individuos, que posteriormente permitirán su concreción idealizada y aparentemente acabada cuya expresión se encuentra en instituciones, religiones, sistemas filosóficos (de pretensiones absolutas) y códigos morales.

### **II.I Pablo de Tarso.**

Pablo plantea un problema interpretativo de entrada, ya que insiste en que se expresa de un modo figurativo hacia los hombres, pues todavía no son espirituales:

---

<sup>77</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 126.

<sup>78</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 237.

Yo, hermanos, no pude hablarles como a hombres espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Les di a beber leche y no alimento sólido, pues todavía no lo podían soportar. Ni aun lo soportan al presente; pues todavía son carnales. Porque, mientras haya entre ustedes envidia y discordia, ¿no es verdad que son carnales y viven a lo humano?<sup>79</sup>

El maestro de budismo Zen Taisen Deshimaru<sup>80</sup> indica que dentro de su filosofía religiosa se distingue entre dos tipos de conocimiento. Existe una verdad relativa y una verdad absoluta. Las verdades relativas son propias de las ciencias (occidentales). Este tipo de expresión sobre las verdades relativas quiere dar a entender que tienen como punto de partida la razón y son formulaciones que son comprendidas desde el contexto en el que se las formula. Este tipo de verdades pueden llevar al error, a la contradicción y al absurdo si no están situadas desde el correcto marco interpretativo. Las verdades absolutas son comprensibles sólo a través del vacío, es decir, a través de una experiencia particular que rompe con lo que permite categorizar el mundo lingüística y racionalmente pero que puede ser categorizado, a su vez, como ‘vacío’. Este vacío denota una experiencia particular y concreta que no es ni meramente sensitiva, perceptiva o racional, sino que es un conjunto de todo esto y un *extra* inasible por la razón y los estados de conciencia ordinarios. Lo que dentro de las culturas occidentales se ha llegado a llamar como teología negativa puede ayudar a comprender la experiencia del vacío que busca el Zen<sup>81</sup>. Esto mismo postula Pablo de Tarso cuando habla de la locura. Lo que él busca es la ruptura con todo conocimiento o sabiduría de su época y su tradición. Sólo así será comprensible su mensaje aparentemente contradictorio:

¡Nadie se engañe! Si alguno entre ustedes se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. En efecto, dice

---

<sup>79</sup> 1 Co 3, 1-3.

<sup>80</sup> *Cfr.* Taisen Deshimaru. *Zen verdadero. Introducción al Shobogenzo*, tr. Jorge Pardo, (Barcelona: Kairos, 2001), 40-42.

<sup>81</sup> Considero pertinente esbozar una relación sobria, puntual, pero a la vez esclarecedora entre la interpretación paulina-quietista y la interpretación Zen del mundo, ya que ambas posturas invitan a llegar a una especie de nada o inactividad, a cierta nulidad. Estoy consciente de que el punto de partida y al punto al que se aspira en estas posturas es claramente diferente pero quizá ayude a comprender cada perspectiva, así como la crítica que realiza Nietzsche contra ellas. Este no es un trabajo de budismo Zen ni pretende serlo, pero considero que esta corriente sirve como distinción aclaratoria, ya que, dentro del budismo, es la corriente que más explícito hace su búsqueda por el vacío. Esto se verá más claramente en la sección dedicada a Madame Guyon.

la Escritura: *El que enreda a los sabios en su propia astucia. Y también: El Señor conoce cuán vanos son los pensamientos de los sabios.*<sup>82</sup>

La primera carta a los Corintios de Pablo de Tarso resulta esclarecedora y ayuda a mostrar el problema que su discurso presenta: por un lado presenta claras formulaciones morales que llevan a una distinción y segregación (como cuando habla de los cristianos puros e impuros) y por otro lado busca dejar eso de lado y sugiere al creyente que llegue a vivir como Dios le ha dado a entender, según su conciencia: “Por lo demás, que cada cual viva conforme le asignó el Señor, cada cual como le ha llamado Dios. Es lo que ordeno en todas la Iglesias”<sup>83</sup>.

Estos ejemplos permiten mostrar la dificultad que representa interpretar a Pablo de Tarso desde un análisis meramente filosófico. Pero algo que salta a la vista es, que, como Nietzsche llega a indicar, Pablo se presenta como una figura de autoridad o un modelo a seguir<sup>84</sup>.

Otro punto de discusión importante es la interpretación del cuerpo que tienen tanto Pablo como Nietzsche. En varios textos el cuerpo entendido como carne tiene una carga negativa dentro del discurso paulino. Pero debo insistir en la dificultad interpretativa que Pablo mismo representa. Pablo señala que lo que busca no es la negación del cuerpo, sino darle un recubrimiento espiritual, un nuevo ropaje o la inmortalidad del Espíritu. Su modo de combatir los sofismas que van contra el cristianismo es el uso de Cristo como argumento: “Los que estamos en esta tienda suspiramos abrumados. No es que queramos ser desvestidos, sino más bien sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida. Y el que nos ha destinado a eso es Dios, el cual nos ha dado en prenda el Espíritu”<sup>85</sup>.

El cristiano está llamado a la libertad en el Espíritu. Pero como la gran mayoría somos considerados todavía pecadores, que vivimos bajo la carne, requerimos de la Ley como una especie de guía y ayuda para alcanzar tan anhelada salvación. Pablo invita a no confundir libertad con libertinaje ni Ley con constricción. Toda la Ley alcanza su plenitud en el amor al prójimo:

Ustedes, hermanos, han sido llamados a la libertad; pero no tomen de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, sírvanse unos a otros por amor. Pues toda la ley alcanza su plenitud

---

<sup>82</sup> 1 Co 3, 18-20.

<sup>83</sup> 1 Co 7, 17.

<sup>84</sup> Cfr. 1 Co 7, 25 y 1 Co 11, 1.

<sup>85</sup> 2 Co 5, 4-5.

en este solo precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Pero si se muerden y devoran unos a otros, ¡miren no vayan a destruirse mutuamente!<sup>86</sup>

Aquí Pablo ejemplifica la oposición entre el espíritu y la carne. La carne puede ser entendida como la apetencia o las tendencias desordenadas y dañinas de la voluntad, opuestas al Espíritu como las tendencias refinadas y bellas de la voluntad que llega a mencionar Nietzsche. El Espíritu no tiene prohibiciones por la Ley:

Les digo esto: procedan según el Espíritu, y no den satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí tan opuestos, que no hacen lo que quieren. Pero, si son guiados por el Espíritu, no está bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, ambición, divisiones, disensiones, rivalidades, borracheras, comilonas y cosas semejantes, sobre las cuales les prevengo, como ya les previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios. En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley. Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias.<sup>87</sup>

Pablo indica que somos como niños y que Cristo es la guía y la cabeza que nos puede dar cohesión como cuerpo (tanto individual como colectivo). Lo que vivir en Dios según la guía de Cristo nos permite, es abandonar el hombre viejo (libertino, concupiscente, inmoral e impuro) para lograr vivir como el hombre nuevo (creado en la justicia y santidad de la verdad). Este cambio o transformación implica abandonar lo que en el cristianismo se ha llegado a llamar este mundo (o las cosas de este mundo). A pesar del lenguaje alegórico de Pablo, parece que se postula una moral de sometimiento o abandono político-social:

Esclavos, obedezcan a sus amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo, no por ser vistos, como quien busca agradar a los hombres, sino como esclavos de Cristo que cumplen de corazón la voluntad de Dios; de buena gana, como quien sirve al Señor y no a los hombres; conscientes de que cada cual será recompensado por el Señor según el bien que haga: sea esclavo, sea libre. Amos, obren de la misma manera con ellos, dejándose de amenazas; teniendo presente que está en los cielos su Amo y el de ellos, que en él no hay favoritismos.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Ga 5, 13-15.

<sup>87</sup> Ga 5, 16-24.

<sup>88</sup> Ef 6, 5-9.

Por otro lado, Pablo propone luchar contra el mal y contra el maligno, no contra la carne sino contra todo lo que oprime. Entonces, a pesar de la contradicción de su discurso, podemos pensar que lo que busca Pablo es invitar a combatir la opresión político-social a partir de una libertad y reconfiguración del individuo. Parece ser que esta reconfiguración nos otorga nuevas armas y nuevos modos de combatir la injusticia y la desigualdad (problemática filosófico-política capital):

Por lo demás, fortalézcanse en el Señor y en la fuerza poderosa. Revístanse de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en el aire. Por eso, tomen las armas de Dios, para que puedan resistir en el día funesto, y manténganse firmes después de haber vencido todo.<sup>89</sup>

Dentro del múltiple abanico de dimensiones, el individuo de Pablo no es solamente místico sino, a su vez, político (cabría preguntarse si esto se mantiene, cómo y hasta qué punto). La invitación que realiza Pablo es a evitar todo tipo de mal, a evitar la fornicación y a buscar la santidad. El modo que caracterizará este tipo de cuidado-de-sí es lo que se ha llegado a llamar como humildad: “No hagan nada por ambición, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando a los demás como superiores a uno mismo, sin buscar el propio interés sino el de los demás”<sup>90</sup>. Pablo aconseja nunca hacer el mal y estar en constante oración: “Miren que nadie devuelva a otro mal por mal, antes bien, procuren siempre el bien mutuo y el de todos. Estén siempre alegres. Oren constantemente. En todo den gracias, pues esto es lo que Dios, en Cristo Jesús, quiere de ustedes”<sup>91</sup>.

Pablo considera que hay manifestaciones visibles de Dios y manifestaciones invisibles. Lo que es visible es aquello que se manifiesta como ira contra los hombres. Lo invisible es aquello que podemos comprender gracias a nuestra inteligencia. Dios es imparcial pero a la vez su ira se desata en su justo juicio. A lo largo de nuestra vida vamos acumulando ira y cólera que se manifiesta como angustia y tribulación en nuestro interior, o vamos acumulando gloria, honor e inmortalidad si es que obramos por la perseverancia en el bien. Los hombres pueden alcanzar la salvación sin necesidad de conocer la Ley, pero resulta extraño que Pablo indique que cuando

---

<sup>89</sup> Ef 6, 10-13.

<sup>90</sup> Flp 2, 3-4.

<sup>91</sup> Flp 5, 15-18.

él llega a conocer el precepto de la Ley es que conoce el pecado y comienza a fallar. Pablo no lo indica de este modo, pero me atrevo a pensar que surge aquí no sólo el pecado sino el remordimiento que lleva a la mala conciencia de la que habla Nietzsche. Otro modo de interpretar esto es un abuso de la humildad buscada que también puede resultar patológica (al menos desde su formulación). Otro modo más favorecedor lleva a pensar que Pablo simplemente se percató de que vivía en un error:

Descubro, pues, esta ley: aunque quiera hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros.<sup>92</sup>

En la epístola a los Romanos Pablo no sólo resulta moralizante (o patológico) frente al problema de la imperfección humana que aspira a cumplir la Ley y alcanzar la salvación. Cuando habla del sometimiento a los gobernantes, su discurso resulta más inequívoco al pedir un sometimiento a las autoridades mundano-políticas al grado de llamarlos, incluso, representantes o funcionarios de Dios<sup>93</sup>.

La dificultad socio-política que opera dentro del pensamiento de Pablo se deba quizá a la doble naturaleza que postula. Los seres humanos somos concebidos como una doble naturaleza de carne-corrupción y Espíritu-pureza. Lo que indica el predominio de una naturaleza sobre otra es el dolor. El dolor aparece aquí como signo o indicativo ontológico-moral:

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en la esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia.<sup>94</sup>

Cuando Pablo habla de la Ley piensa, sobre todo, en el amor al prójimo e indica que con el amor es como crece la justicia y con la palabra, el testimonio o la predicación es como se

---

<sup>92</sup> Rm 7, 21-23.

<sup>93</sup> *Cfr.* Rm 13, 1-7.

<sup>94</sup> Rm 8, 18-25.

gana la salvación. Entonces es amando y llevando a la práctica constante este principio como se logra instaurar la justicia en este mundo y en el siguiente. El modo en el que Pablo busca derrotar a los enemigos es por medio del amor y no una respuesta basada en el mal o la venganza:

Con nadie tengan otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: *No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás* y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud.<sup>95</sup>

A diferencia de otras religiones donde se insiste en el uso de ciertos alimentos o en ciertas prácticas de oración o contemplativas, Pablo expone un código moral preponderantemente interior, personal o que da indicaciones de cómo comportarse más que la indicación de qué prácticas concretas llevar a cabo. Un ejemplo de esto es el ayuno. Pablo de Tarso no invita ni exige o proscribiera cierto consumo de alimentos o su ración recomendable. Para él esto es algo banal si se le opone la importancia de la práctica del amor al prójimo y la búsqueda de la pureza espiritual: “Dejemos, por tanto, de juzgarnos los unos a los otros; juzguen más bien que no se debe poner tropiezo o escándalo al hermano. Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ése sí lo hay”<sup>96</sup>.

Podríamos llegar a pensar que la crítica que Nietzsche realiza contra Pablo no es tan acertada o peca de resentimiento. De manera burda puedo afirmar que ambos buscan una misma meta, pero contra lo que va Nietzsche es contra la formulación del camino de Pablo. Este camino personal llegó a instituirse como canónica dentro la institución de la Iglesia cristiana. Si consideramos esto, podemos comprender un poco más el problema que Nietzsche ve en Pablo. Otro modo de entender el problema, es que para Nietzsche el modo de formular las cosas llega a pesar más de lo que creemos o queremos aceptar. Por eso para Nietzsche resulta fundamental el modo en el que nos expresamos. Hablar es signo de creación, configuración de realidad y configuración de voluntad. La afirmación no se reduce, sólo, a la creación de juicios, sino de mundos y modos de ver el mundo. Aunque Pablo abogue por la causa de los débiles no implica que Nietzsche lo niegue o se mofe sin más. Esto es una mala comprensión de lo que Nietzsche

---

<sup>95</sup> Rm 13, 8-10.

<sup>96</sup> Rm 14, 13-14.

entiende por *aristócrata* y *noble*. Lo que Nietzsche busca es, meramente, un empoderamiento de los débiles, un auténtico autodomínio, que, parece, se nubla en el discurso de Pablo.

Para Nietzsche Pablo es el ejemplo perfecto de la proyección de un Dios como voluntad de poder. Nietzsche piensa que uno no conoce el mundo en el sentido en que los grandes sistemas en realidad dicen más del que los postula que lo que el mundo es en realidad (interpretación moral de los fenómenos). Se debe entender la voluntad de poder como expresión de perspectivas morales.

En este caso, Pablo lo único que hace es exteriorizar su voluntad de poder, su voluntad a través de un Dios *bueno*. Pero este Dios bueno no es más que la *justificación* de Pablo. Pablo es el tipo, el modelo, el *eidos* de la casta sacerdotal. Pablo es el claro ejemplo de lo que hace el sacerdote para justificarse y así, tener el poder.

El punto de partida de Pablo ya está errado de entrada. Pablo no considera al Jesús histórico. Como buen teólogo, dice Nietzsche, Pablo ignora y oculta el pasado. El Jesús vivo se vuelve una marioneta que responde a la doctrina de la Resurrección y del Juicio Final. Pablo clavó a Cristo en la cruz *suya*<sup>97</sup>, afirma Nietzsche. Vicente Vitiello afirma que es imposible abordar los textos de Pablo, y los de Nietzsche también, desde una perspectiva histórica (ciencia histórica opuesta a la genealogía). Pero concede que lo que nuestro filósofo busca es *plantear un problema*.

Para exponer esto, Vitiello muestra una de las críticas que Nietzsche realiza contra los utilitaristas ingleses. El altruismo tiene como origen el egoísmo. Se evita el daño a los otros para no ser ofendidos. Esta crítica es replicada por Nietzsche contra la doctrina del amor al prójimo del cristianismo. La repetición de este fenómeno (evitar el daño resulta útil) es lo que produce el cambio de este comportamiento de útil a moral. El problema es que aquí la acción tiene la mira sobre el destinatario y no sobre el que actúa. Los utilitaristas tienen un punto de vista servil y subordinado. El que actúa de este modo en realidad reacciona, el otro ya está en él antes de que comience a obrar. El actuar virtuoso comienza por sí mismo:

*Buena, positiva*, es la acción, no por el efecto que tiene sobre su destinatario y por la consiguiente respuesta, sino por sí misma, por la originaria *energía* del querer que se expresa en ella. La

---

<sup>97</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza editorial, 1973), 82.

'bondad' del querer está en la *virtus*, en la *vis*, en la fuerza que tiene que efectuarse.<sup>98</sup>

La crítica que Nietzsche realiza contra Pablo es que con su predicación ha desmentido la verdad de su acción. Ha plegado la palabra de Jesús dentro de la tradición judía transfigurando, así, un comportamiento en una *fe*. El Jesús de Pablo es un Jesús sacrificado por un Dios Padre que debe de tener un sacrificio para perdonar pecados (la figura del Redentor). El Dios justo judío ha quedado eliminado. Ahora Dios no es más que una cuestión de premio y castigo.

A pesar de que los judíos, según Nietzsche, fueron el pueblo más aguerrido, el que más buscó su conservación (a pesar de los obstáculos), llegaron a negar su propia naturaleza y tuvieron que expresar a un Dios de los judíos que castiga a todo lo no-judío. Este Dios se vuelve contra el judío cuando no acata la Ley establecida. El concepto de Dios comienza a elevarse, o, mejor dicho, a alejarse. Bajo esta lógica, el cristiano será una consecuencia del judío (el cristiano tiene que negar al judío y a todo lo no-cristiano). El Dios justo producto de la voluntad de un pueblo poderoso se ve desvanecida para que reciba bendiciones, como, por ejemplo, la lluvia, tan necesitada por los judíos.

Para Nietzsche Dios es un ironista<sup>99</sup> y sólo entendiéndolo así es posible comprender la pregunta que nuestro filólogo de Leipzig plantea. ¿Si Dios es el poder absoluto, por qué deja que nos engañemos? Esta respuesta exige una visión a-moral de Dios.

La interpretación de Nietzsche sobre Jesús quiere tomar distancia de la paulina. Para Nietzsche Jesús es un destructor, quizá un anarquista (le llama Santo anarquista), pero también busca tomar distancia de la interpretación<sup>100</sup> que hacen Tolstoi y Dostoievsky del Cristo.

Efectivamente, Jesús niega la cultura, el Estado, la Iglesia, la sociedad y la política de su época. Pero esta negación no es llevada a cabo respondiendo con ira a modo de panfletos o plantando bombas. Esta negación se da con un nuevo modo de vivir, una *Buena Nueva*, un Evangelio. El verdadero cristiano es el que lleva a cabo un *nuevo modo de vivir*. La fe es secundaria para Nietzsche.

---

<sup>98</sup> Vicente Vitiello. "Nietzsche contra Pablo", en *Estudios Nietzsche 6. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN* (Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2006), 85.

<sup>99</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 74.

<sup>100</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 36-37.

El *reino de Dios* ya está aquí para Nietzsche. Cristo vino a enseñar una nueva práctica, una práctica *diferente*. Esta práctica, según Nietzsche, se distingue por hacernos sentir *en el cielo*, por hacernos sentir *eternos* en esta vida.

Vitiello indica que tanto para Nietzsche como para Pablo se privilegia la práctica sobre la teoría, pero extrañamente Pablo vuelve a invertir esta relación y pone la praxis, el obrar, bajo la teoría (su propuesta moral). Para Pablo el creyente es potente, no para sí y por sí mismo, sino para Dios. Es potente afirmando su debilidad. El creyente debe vaciarse y alcanzar su nulidad para que la potencia divina actúe en él. Para Vitiello lo que hace Pablo es repetir el discurso platónico desde su contexto:

La potencia del lenguaje de Pablo, la fuerza que se desencadena desde sus metáforas, las expresiones paradójicas que utiliza, no debe obstaculizar nuestro sentido crítico. Ante todo no debe impedirnos ver su proximidad con Platón. Pablo retoma, *repite, wiederholt*, Platón. Desde luego, en un contexto experiencial y discursivo completamente distinto, pero la sustancia del discurso paulino es la misma que la del razonar platónico.<sup>101</sup>

El Dios de Pablo debe ser entendido por lo que Nietzsche llama la *psicología del Redentor*. Como bien mencionó Pippin<sup>102</sup>, para Nietzsche la psicología es anterior a la metafísica. Frente a la metafísica como algo vacío, la psicología (una de tantas conceptualizaciones) ofrece el arte del bien vivir. Basta observar la frecuencia con que habla en términos *psicológicos*. Nietzsche busca desentrañar los presupuestos metafísicos del cristianismo mediante el análisis psicológico-moral de Pablo.

Este Dios Redentor se caracteriza por dos realidades o principios fisiológicos. El primero es el *odio instintivo a la realidad* que se caracteriza por una extraña capacidad de sufrimiento y de excitación que no quiere ser tocada ya que siente de un modo demasiado profundo todo contacto. La segunda es la *exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento* que es consecuencia de una extremada capacidad de sufrimiento y excitación que lleva a no oponerse a ninguna desgracia ni al mal. Esto es lo que se ha entendido como amor, como *última* posibilidad de vida. Para Nietzsche esto es una sublime prolongación del hedonismo sobre una base mórbida. Lo que en realidad opera aquí es un miedo

---

<sup>101</sup> Vicente Vitiello. "Nietzsche contra Pablo", 94.

<sup>102</sup> Cfr. Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, 60.

al más mínimo dolor.<sup>103</sup> Considero que esta base hedonista abusiva lleva al instinto mórbido de buscar y desear más dolor. Esto es lo que permite la creación de la mala conciencia y el resentimiento para Nietzsche.

Nietzsche analiza el problema de la cruz y quiere darle una nueva interpretación. Desde la perspectiva del alemán, la cruz de Pablo es un resentimiento, una venganza. Una negación de la Ley judía pero que sigue conservando la estructura de la ley. Por eso Pablo debe negar al Cristo histórico, la cruz debe entenderse desde la resurrección y la vida eterna que se da a los elegidos, a los cristianos.

Bajo la consideración de Nietzsche lo que Jesús dejó no fue una doctrina sino una manera de vivir que no se preocupa en lo absoluto de lo exterior y de lo mundano, sino que vive en la interioridad.

Pablo se vuelve un defensor de los esclavos y en un esclavo mismo. Vive bajo la decadencia y lo vulgar o plebeyo: “Al budismo de Jesús, que no promete felicidad futura, sino que dice cómo comportarse para ser felices hoy en la tierra, sigue la religión del odio, de la venganza, del más encendido *ressentiment* contra la vida. Pablo «clavó a Cristo en *su* cruz»<sup>104</sup>.

Para Nietzsche la cruz no es más que un símbolo. Este símbolo expresa lo que en esencia fue la doctrina de Jesús: una superación de todo sentimiento de resentimiento. Un perdonar todo. Una sana distancia. Nietzsche cree que Jesús fue un espíritu libre que sólo puede ser comprendido por aquellos que se han liberado.<sup>105</sup>

Nietzsche piensa que todo el simbolismo de Jesús no es histórico (aquí se da una inversión interesante, genealógica) sino interior. La *vida nueva*, el *sentirse en el cielo*, la *eternidad* son sólo símbolos del interior. Cristo no escribió porque la letra paraliza y mata; y una práctica no puede ser reducida a palabras. Nietzsche aprecia que tanto Sócrates como Cristo se hayan limitado al testimonio de vida. Lo que los distingue es una valoración moral. Nietzsche considera, que, de manera profunda, Cristo siempre buscó afirmar la vida, mientras que Sócrates le rehuía o negaba mediante su razón. Podríamos considerar que Sócrates es la transición entre el artista, el científico de la razón y el sacerdote, es decir, el dialéctico y decadente por excelencia.

---

<sup>103</sup> Robert Pippin. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*, 65-66.

<sup>104</sup> Vicente Vitiello. “Nietzsche contra Pablo”, 92.

<sup>105</sup> *Cfr.* Vicente Vitiello. “Nietzsche contra Pablo”, 74-75.

Uno de los aspectos que Nietzsche analiza de Pablo es el valor performativo y constitutivo de su palabra. Cuando Nietzsche habla de la palabra teatral indica que forma una unidad con el gesto, ya no sólo narra, *obra*. La crítica del lenguaje que Nietzsche realiza desde *Verdad y mentira en sentido extramoral*, es la reducción del *logos* a su verdad lógica. No es una crítica agria y sin sentido contra la verdad lógica:

Desplazando el centro del análisis desde el contenido del *logos* a su función operativa, Nietzsche transforma el concepto mismo de verdad, que no se reduce –como en Aristóteles y en toda la tradición ‘lógica’ de Occidente– ni a la coherencia argumentativa, ni a la conformidad de lo dicho con la realidad. La verdad coincide con la realidad, porque es aquello que ella misma pone, crea, más allá de cualquier coherencia discursiva. La ‘verdad’ del grito es una parte, el placer se expresa en el gemido. La verdad de la palabra tiene tres componentes: el sonido, *phone*, la figura o dibujo del gesto, *schema*, y la pasión que liga la figura y el sonido, *phone kai schema*. Bajo este punto de vista ya no se puede decir, con Aristóteles, que el rezo tiene sólo un valor semántico y no lógico, en tanto que no se le puede aplicar la distinción verdadero/falso. El rezo es verdadero, no porque sea conforme a algo, sino porque *es* algo. Es verdadera con la misma verdad que el dolor o el placer; es verdadera con la verdad que compromete a todo el hombre, con la verdad que no deja fuera de sí misma el sentir, el actuar, el gesto. Con la verdad originaria, la que no está separada, como puro ‘significado’, de la cosa que significa, sino que es la misma cosa, el ente en cuanto tal.<sup>106</sup>

El debilitamiento que expresa Pablo tiene como consecuencia la condena del cuerpo, de los sentidos y de la felicidad. El modo en que Pablo reivindica la carne es por el espíritu. La carne es revalorada en otra cosa y no en sí misma. Esto no lo puede soportar Nietzsche. Lo que motiva este ideal ascético, este fenómeno de la vida contra la vida, es, precisamente, la enfermedad. Nietzsche busca la cura. Esta cura consiste en decir ‘sí’ opuesto a todo ‘no’ reactivo.<sup>107</sup> Pablo no sólo está enfermo, sino que también enferma a través de su palabra y su gesto: a través de su doctrina moral.

El proyecto de Nietzsche en *La genealogía de la moral* es el decir sí [*Ja-sagen*] a todo y al todo. Se opone al discurso platónico-cristiano. Lo útil ahora no es medido según los otros, sino que está medido exclusivamente por la potencia o energía del querer<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Vicente Vitiello. “Nietzsche contra Pablo”, 87.

<sup>107</sup> Cfr. Vicente Vitiello. “Nietzsche contra Pablo”, 96.

<sup>108</sup> Cfr. Vicente Vitiello. “Nietzsche contra Pablo”, 95.

## II. II Pascal.

Nietzsche entra en disputa con Pascal y lo que le atrae de él es su apasionamiento contrapuesto a su rigor lógico, su elocuente apasionamiento expresado en un gran estilo, su pathos interior y su agudeza intelectual. Aunque Nietzsche siempre conservó sus objeciones contra el ‘sacrificium intellectus’ de Pascal y su muerte de la razón, se sentía fascinado por sus paradojas lógicas y su retórica irresistible, sólo posibles en un espíritu flexible.<sup>109</sup>

Pascal interpreta el cristianismo a partir de Pablo. Es clara la comparación que realiza Nietzsche entre Pablo de Tarso y Pascal: llama a Pablo el Pascal judío “tan cierto es que las páginas de este Pascal judío muestran al desnudo los orígenes del cristianismo, como las páginas del Pascal francés nos descubren su destino y la razón de su desenlace fatal”.<sup>110</sup> Pablo postula un reino del espíritu y contra la carne (carne que debe ser revestida por un cuerpo nuevo):

“Después de su muerte vino San Pablo a declarar a los hombres que todas estas cosas habían acontecido en figuras; que el reino de Dios no consistía en la carne, sino en el espíritu; que los enemigos de los hombres no eran los babilonios, sino sus pasiones propias; que Dios no se complacía en los templos hechos por manos de los hombres, sino en un corazón puro y humillado; que la circuncisión del cuerpo era inútil, pero que era obligada la del corazón; que Moisés no les había dado el pan del cielo, etcétera”<sup>111</sup>.

Pascal es un cristiano declarado. Exige que todo aquel que critique al cristianismo debe, al menos, conocerlo. También admite que el cristianismo expresa cierta retórica vital que sólo puede ser comprendida por el *creyente*<sup>112</sup>. El cristianismo de Pascal llegó al punto en que cosía fragmentos de la Biblia en sus bolsillos. De ahí la crítica de Paul Valéry: “Paul Valéry le llama ‘el hombre que pierde su tiempo en coser papeles en sus bolsillos’”<sup>113</sup>.

Para Pascal la fe cristiana determina la vida entera. Aquel que quiera cuestionar su fe debe ser un conocedor, al menos, de las Escrituras:

---

<sup>109</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998), 95, 98.

<sup>110</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 65.

<sup>111</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, Tr. Eugenio D’Ors (Buenos Aires: Losada, 2003), 52.

<sup>112</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 19.

<sup>113</sup> François Mauriac en Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 16.

Sería fuerza para combatirla, que los ateos clamasen que han hecho todos los esfuerzos para buscar la verdad, y que los han hecho aun dentro de lo que la Iglesia propone para su instrucción, pero sin ningún resultado. Si hablasen de esta suerte, acatarían la verdad de una de sus pretensiones. Pero yo espero demostrar aquí que no hay nada razonable que pueda hablar de esta suerte; y aun me atrevo a afirmar que nadie lo ha hecho. Bastante conocida es la manera como obran los que viven en este espíritu. Creen haber hecho grandes esfuerzos en instruirse cuando han empleado algunas horas en la lectura de algún libro de la Escritura, y cuando han interrogado a algún eclesiástico sobre las verdades de la fe. Después de lo cual, se alaban de haber buscado sin éxito, en los libros y entre los hombres. Pero en verdad yo no puedo contenerme de decirles lo que les digo a menudo: que esta negligencia no es soportable. No se trata aquí del interés de alguna persona extraña y no es lícito tratar las cosas de esta suerte; se trata de nosotros mismos y de nuestro todo.<sup>114</sup>

Nuestra vida terrena sólo cobra sentido si somos conscientes de nuestra vida eterna. Pascal considera que todo nuestro poder sólo se dirige a buscar esta vida eterna. Si no lo hacemos hemos perdido nuestra fuerza.

Pascal considera que Platón no logró el alcance moral que deseaba. A diferencia de la filosofía, el cristianismo tiene un elemento volitivo.<sup>115</sup> El Dios cristiano no se reduce a las formas y verdades geométricas como es el caso del demiurgo platónico. El Dios cristiano es un Dios de misericordia y amor.

El filósofo francés considera que nuestra existencia finita es miserable. Vivimos en un mundo lleno de dolor y de mal, donde sólo podríamos esperar ser, al menos, desgraciados<sup>116</sup>.

A pesar de que Pascal fue un hombre interesado por la ciencia, afirma que el único modo de comprender al cristianismo es a través de la fe. La fe, dice, no puede ser justificada. La fe es una apuesta (algo irracional de entrada).<sup>117</sup> La fe es un «sapere» irracional del corazón. Es el corazón, y no la razón, el que puede establecer un contacto con la Divinidad. A esto alude una de sus frases más célebres:

El corazón tiene sus razones, que la razón no conoce: se ve esto en mil cosas. Digo que el corazón ama naturalmente al ser universal; y se ama también naturalmente a sí mismo, si a ello se entrega; y se endurece entre lo uno y lo otro, según elige. Si habéis abandonado lo uno o lo otro, ¿vuestro amor nacerá de la razón?<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 19-20.

<sup>115</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 76.

<sup>116</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 21.

<sup>117</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 27.

<sup>118</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 111.

La religión<sup>119</sup> se impone por medio de la fuerza de la razón (una razón que no puede explicar completamente sus dogmas como principio capital) o la autoridad del que habla, del sacerdote o de las Escrituras. Este parecer de Pascal nos permite comenzar a observar su veta moralista.

Para Pascal la naturaleza del hombre, su verdadero bien y la verdadera religión son algo inseparable, algo que sólo el cristianismo puede brindar: “La verdadera naturaleza del hombre, su verdadero bien, y la verdadera virtud y la verdadera religión son cosas cuyo conocimiento es inseparable”<sup>120</sup>.

El cristianismo conoce la naturaleza humana, su grandeza y su pequeñez. La paradoja que el hombre es, se explica por la doctrina del pecado original. Para Pascal esta doctrina expresa que el hombre ha caído de un estado de comunicación con Dios a un estado de tristeza y aislamiento. Este estado será superado por la Redención. Una de las enseñanzas derivadas de esta doctrina, para Pascal, es que evita que el hombre caiga en la soberbia del conocimiento, en la pereza o en la desesperación. Al saberse un ser miserable, el hombre se vuelve humilde y presto para poder conocer sin orgullo y sin desesperación<sup>121</sup>.

Pascal concluye que el cristianismo tiene la bondad de colocar al hombre en un estado y una actitud intelectivos. Esta vida intelectual o intuitiva a la que Pascal nos invita se caracteriza por ser un constante trabajo interior, una constante búsqueda de comunión con la Divinidad tanto por el corazón como por la razón<sup>122</sup>.

La doctrina del pecado original es punto de partida para Pascal. Es por esto que Pascal señala que los filósofos no pueden mostrar la verdad y la felicidad del hombre. Las doctrinas erradas de los filósofos o los llevan a la soberbia al compararlos con Dios o los llevan a la miseria al compararlos con los animales:

En vano, oh mortales, buscáis en vosotros el remedio a vuestras miserias. Todas vuestras luces no pueden alcanzar sino a conocer que no es dentro de vosotros mismos donde encontraréis la verdad del bien. Los filósofos lo han prometido; no han podido hacerlo. No conocen ellos ni cuál es vuestro verdadero bien, ni cuál es vuestro verdadero estado. ¿Cómo darían remedio a vuestros males, si no los han conocido siquiera? Vuestras principales enfermedades son el orgullo que os sustrae a Dios, la concupiscencia, que os liga a la tierra; pero ellos, los filósofos, no han hecho otra cosa sino dar pasto a una, por lo menos, de estas enfermedades. Si os han

---

<sup>119</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 112.

<sup>120</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 30.

<sup>121</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 35.

<sup>122</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 123.

dado a Dios por objeto, ha sido para ejercitar vuestra soberbia. Os han hecho pensar que le erais parecidos y conformes por naturaleza. Y aquellos, en cambio, que han visto la vanidad de esta pretensión os han lanzado al otro precipicio, dándoos a entender que vuestra naturaleza era semejante a la de las bestias, y os han llevado a buscar vuestro bien en las concupiscencias, que son comunes a los animales, lo cual no es ciertamente el medio de curaros de vuestras injusticias, que estos doctores no han sabido conocer. No esperéis, pues, verdad ni consuelo de los hombres. Yo soy la que os ha formado, y yo sola puedo enseñaros lo que sois. Pero vosotros no sois ahora en el estado en que yo os formé. Yo creé el hombre santo, inocente, perfecto; yo le llené de luz y de inteligencia; yo le comuniqué mi gloria y mis maravillas. Los ojos del hombre veían entonces la majestad de Dios.<sup>123</sup>

Podría pensarse que el Dios de Pascal es totalmente ajeno al hombre, pero no. El Dios del cristianismo no sólo muestra nuestros defectos, también es la solución de éstos. Lo que nos torna felices es el amor a Dios. La concupiscencia es aquello que nos aleja de Dios. Una de las razones de caer en la concupiscencia son los sentidos:

Los sentidos, hechos independientes de la razón, y a menudo señores de la razón, le han llevado a la busca de los placeres. Todas las criaturas, ora le afligen ora le tientan; y dominan en él, ya sometándose a la fuerza, ya reduciéndole con sus dulzuras: lo cual constituye la dominación más terrible y más imperiosa.<sup>124</sup>

Para Pascal el enemigo del hombre son sus propias pasiones. Él expresa esto como iniquidad<sup>125</sup>, injusticia del hombre contra su naturaleza misma.

Pascal señala dos naturalezas en el hombre. La primera tiene vestigios de la felicidad primigenia, la segunda expresa una miseria debido a la concupiscencia: “He aquí el estado en que los hombres se encuentran hoy. Les queda, de su primera naturaleza, algún instinto poderoso de felicidad; pero están sumergidos en las miserias de su ceguera y de su concupiscencia, que se ha convertido en su segunda naturaleza”<sup>126</sup>.

A fin de cuentas, el hombre nunca deja de ser divino para Pascal: “El cristianismo es extraño: ordena al hombre que reconozca que es vil y hasta abominable y le ordena que quiera parecerse a Dios. Sin un tal contrapeso, esta elevación le convertiría en horriblemente vano, o aquel rebajamiento lo haría horriblemente abyecto”<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 37-38.

<sup>124</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 38.

<sup>125</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 69.

<sup>126</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 38-39.

<sup>127</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 42.

*Pascal piensa que los filósofos son poco hábiles para exponer una buena doctrina que comprenda y permita al hombre ser feliz.* Menciona que los filósofos inspiran movimientos de grandeza pura o de bajeza pura. Son incapaces de lograr transmitir el punto medio: “Necesarios son los movimientos de bajeza, no de naturaleza, sino de penitencia. No para permanecer en ellos, sino para ir a la grandeza. Necesarios son los movimientos de grandeza, no de mérito, sino de gracia, y después de haber pasado por la bajeza”<sup>128</sup>.

El filósofo inglés Bertrand Russell coincide con esta exposición al afirmar que para Nietzsche Pascal es una objeción al cristianismo. Para Nietzsche el genio de Pascal sucumbió a su religión: “Pascal sacrificó su magnífico talento matemático a su Dios, atribuyéndole por tanto una barbaridad que era una ampliación cósmica de las enfermizas torturas mentales de Pascal”<sup>129</sup>.

Nietzsche siempre osciló entre la ligereza ante la vida de Montaigne y la pesada seriedad de Pascal<sup>130</sup>. Montaigne y Pascal son para Nietzsche un constante punto de referencia para su reflexión de lo que es el espíritu libre. El trabajo de Nietzsche estuvo inspirado por el lenguaje figurativo de Pascal y Montaigne durante los años en que escribió *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*.<sup>131</sup>

Cuando Nietzsche realiza su investigación sobre el origen del dominio de sí, Pascal se le presenta como una figura representante del cristianismo estoico contrapuesto a un cristianismo epicureísta como el de Francisco de Sales. Esta relación no es de extrañar para Vivetta Vivarelli quien nos recuerda la influencia de Séneca y Cicerón sobre el cristianismo primitivo de Agustín de Hipona, Boecio y la cultura europea en general.<sup>132</sup>

La diferencia entre Pascal y Montaigne es el modo en que cada uno busca la libertad interior. Lo que Pascal busca es trascender la conciencia más allá de la muerte, hacia el mundo trascendente de su dogma religioso. Parece ser que la apuesta de Pascal inspiró a Nietzsche, entre otros pensadores, a replantearse la eternidad. Pero la eternidad ya no es entendida por

---

<sup>128</sup> Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 42-43.

<sup>129</sup> Bertrand Russell. *Historia de la filosofía*, Tr. Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta (Madrid: Espasa Calpe, 2009), 823.

<sup>130</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 99.

<sup>131</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 107.

<sup>132</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 110.

Nietzsche como un punto trascendente después de la vida, sino como el eterno devenir y retorno de la vida misma.<sup>133</sup>

El cristianismo encarnado por este Pascal quietista, desde la mirada de Nietzsche, abrazó lo más débil en el hombre y consideró al hombre fuerte como réprobo. El cristianismo tiene como ideal “la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte”<sup>134</sup>. Por este ideal enfermo es que se ha corrompido a naturalezas dotadas de la máxima fortaleza espiritual al hacer sentir como pecaminosos lo que son los valores supremos de la espiritualidad. Pascal cayó bajo la seducción de una doctrina que lo enfermó y consideró que su mente privilegiada era algo nefasto: “¡El ejemplo más deplorable – la corrupción de Pascal, el cual creía en la corrupción de su razón por el pecado original, siendo así que sólo estaba corrompida por su cristianismo!”<sup>135</sup>.

Nietzsche piensa a Pascal e ironiza con él y con el ideal ascético que representa. La búsqueda por la salvación, el empequeñecimiento y la humillación puede ser un modo para engañar y ocultar la vanidad y ambición propia a los otros.<sup>136</sup> Más aún, sirve para que el otro se engañe de nuestra real condición y fuerza.

En el siguiente párrafo Nietzsche considera que se debe tratar a las personas como ellas se tratan así mismas. Nietzsche considera que Pascal se detestaba, excusa perfecta para detestarlo:

63. *Odio al prójimo*.— Admitiendo que consideremos al prójimo como él se considera a sí mismo –Schopenhauer llama a esto compasión, pero sería más exacto calificarlo de autopasión–, nos veremos precisados a odiarle, si él, como Pascal, se cree odioso a sí mismo. Éste era el sentimiento general de Pascal hacia los hombres y también el del antiguo cristianismo, que en tiempo de Nerón quedó convicto de *odium generis humani*, como dice Tácito.<sup>137</sup>

Para Pascal el vacío de la existencia y la angustia producida por ello debe conducir al hombre a la búsqueda de Dios mediante el auto-desprecio y la humildad. Para Nietzsche el hombre debe alcanzar el superhombre siendo un gran despreciador que por medio del gran amor

---

<sup>133</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 114-115.

<sup>134</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 34.

<sup>135</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 34.

<sup>136</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 123.

<sup>137</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 63.

supera el abismo. Vivarelli apunta que con estas expresiones del Zaratustra Nietzsche le está respondiendo a Pascal.<sup>138</sup>

Para Nietzsche Pascal fue un pensador profundo que buscaba conducir a sus lectores a la desesperación. No lo logró y cayó en una segunda desesperación<sup>139</sup>. Pascal es el ejemplo del filósofo que se llega a detestar a sí mismo. La prueba es el desprecio que tiene respecto al cuerpo el escritor de los *Pensamientos*.

Lo que Nietzsche lamenta respecto a Pascal es que alcanzó a sentir la idea de un Dios inmoral, pero su religión no le permitió culminar dicho pensamiento<sup>140</sup>. Aunque Pascal<sup>141</sup> comparte con Nietzsche que se debe privilegiar el desarrollo de la voluntad más que el de la razón, el primero es incapaz de abandonar la doctrina cristiana y brindar una propia.

Marco Brusotti considera que lo que distingue a Nietzsche de Pascal es la fuerza de duración. La pasión de Pascal se presenta como un momento de máxima intensidad pero se consume rápidamente: “su sentido de poder es en parte ilusorio, el reforzamiento mediante la religión cristiana también un «efecto de fantasía». La comparación por lo tanto no se resuelve a fin de cuentas a favor de Pascal”<sup>142</sup>.

Nietzsche considera que el ingenio del sacerdote es mitigar el sufrimiento, y también un *sentimiento fisiológico de obstrucción* o cansancio y pesadez ante la vida. El remedio que inventa para esto es la religión, una supuesta solución por la vía moral-psicológica. En este tenor considera que Pascal tiene como principio espiritual el embrutecimiento (el tratar de no sentir, no producir nada). Esto es lo que Nietzsche llama *negación de sí, santificación*, lo que se traduce en términos fisiológicos como *hipnosis* (un letargo que lleve al mínimo consumo de materia y energía). El estado supremo que se busca con esto es la Redención que Nietzsche entiende como una hipnotización total y una quietud total que son consideradas como el misterio mismo (de muchas religiones).<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 130.

<sup>139</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 63-64.

<sup>140</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 81-82.

<sup>141</sup> Cfr. Blas Pascal. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*, 87.

<sup>142</sup> Marco Brusotti. “Tensión: figuras y concepto en Nietzsche”, en *Estudios Nietzsche 13. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN*, (Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2013), 94.

<sup>143</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza editorial, 1972), 151-154.

Aunque Nietzsche se aleja del pensamiento de Pascal, comparte con este un pathos religioso: el anhelo por lo divino. El Dios escondido de Pascal lo hace caer en una búsqueda llena de dudas en la oscuridad. Para Nietzsche este Dios nos presenta a nosotros mismos como un huérfano que ha sido abandonado al mundo y que sólo puede depender de sí mismo<sup>144</sup>. Ambos parten del *Abgrund* o un abismo, un sin-fundamento.

A Nietzsche le interesa comprender la psicología del hombre religioso que se encuentra expresada en la polaridad pascaliana entre el amor propio y el auto-desprecio. Le llama la atención que el amor propio siempre está suscrito a la divinidad y a la gracia<sup>145</sup>.

La fuerza de seducción que tiene Pascal sobre Nietzsche se da en dos aspectos: la reflexión sobre la psicología del religioso y la reflexión sobre el espíritu libre.<sup>146</sup>

La figura del volatinero (que se encuentra sobre una cuerda que pende sobre el vacío) del prólogo de *Así habló Zaratustra* se presenta anteriormente en los estoicos y es una parábola que invita tanto a Pascal como a Nietzsche a alejarse de los caminos ya trazados y la comodidad para así encontrar nuevas experiencias desde la soledad, balanceándose sólo con el hilo de su razón<sup>147</sup>.

Nietzsche piensa que Pascal y algunos apologetas del cristianismo lo que buscan es que el hombre se mueva dentro de la ceguera y los estados extáticos, que de ninguna manera puedan vivir en la claridad y certeza, que se mantengan en una vorágine de turbación. Lo único que podría sacar de este estado de duda es la fe en el dogma cristiano.<sup>148</sup>

Para Vivarelli, en el prólogo de *Zaratustra* debe interpretarse al volatinero como el hombre que se encuentra entre el animal y el superhombre. Debemos recordar que este volatinero cae y muere. Pero esta muerte es lo que da origen al superhombre. Nietzsche nos invita a sucumbir, a caer en ese abismo (*Abgrund*) para poder alcanzar esta superación (*Überwindung*) a la que nos invita.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 120.

<sup>145</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 124.

<sup>146</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 124.

<sup>147</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 127.

<sup>148</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 129.

<sup>149</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 130.

Este abismo o *Abgrund* es, en opinión de Vivarelli, lo que Nietzsche llega a expresar como la muerte de Dios. Este abismo es superado sólo por aquellos hombres con suficiente coraje para superar el miedo que provoca.<sup>150</sup>

El escritor de los *Pensamientos* aparece para Nietzsche como un hipocondríaco incapaz de tener sentimientos agradables. Confundía sus sentimientos de placer generados por sí mismo con una causa moral o religiosa.<sup>151</sup> Su buena conciencia era producto de una divinidad y no de sí mismo. El espectáculo que podría ser el alma tiene una causa ajena. Para Nietzsche esto es profundamente lamentable.

Piensa Nietzsche que para comprender la historia del problema de la ciencia y la conciencia se tendría que ser tan profundo y estar tan herido como lo estuvo Pascal. La fe de Pascal ejemplifica la fe cristiana. Se trata de una fe que es sacrificio desde el principio, sacrificio de toda libertad, orgullo y autocerteza del espíritu. El presupuesto de esta fe es la sumisión dolorosa del espíritu. Nietzsche considera a Pascal como el ejemplo del europeo cristiano (degenerado y atrofiado casi de manera voluntaria).

Para Nietzsche los filósofos no siempre son honestos, creen partir de cierta pureza de pensamiento y en realidad expresan sus instintos subterráneos. Muchas veces la filosofía no es más que la confesión de su autor (lo sepa éste o no):

Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él – ) llegar?<sup>152</sup>

Considero que Pascal resultó una figura atractiva para Nietzsche debido a su honestidad discursiva y moral. Como hemos podido observar, Pascal confiesa ser cristiano y se confiesa como cristiano en sus escritos. Pascal se manifiesta como el eco de otro pensador cristiano importante como lo fue Agustín de Hipona. El mártir cristiano tiene la bondad de confesarse; el creyente común no es consciente de aquello que confiesa o da testimonio.

---

<sup>150</sup> Cfr. Vivetta Vivarelli. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, 130.

<sup>151</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza editorial, 1973), 89.

<sup>152</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 27-28.

El cristianismo funciona como ejemplo para mostrar cómo es que se dan las imposiciones morales.

### II. III Madame Guyon.

Madame Guyon fue una mística francesa, quien no tenía como propósito ser escritora. Sin embargo, lleva a cabo esta empresa porque desea compartir sus experiencias y motivar a las personas a lograr una vida más espiritual.<sup>153</sup> Esta mujer nos menciona en sus obras que todos los seres humanos están llamados a tener una relación profunda e íntima con Dios y que Dios mismo desea que tengamos una relación íntima con Él. Nos expresa esta relación como algo simple: “Es tan sólo volver nuestro corazón al Señor y rendirlo a Él. Es la expresión de nuestro amor por Él dentro de nuestro corazón”<sup>154</sup>. Madame Guyon perteneció a un movimiento religioso llamado *quietismo* (*quiesmentis*: quietud de la mente) que se caracteriza por alcanzar una relación con lo Divino por medio de una actitud pasiva, pues Dios es quién debe actuar activamente y el hombre debe entregarle su voluntad (en el fondo, lo que se encuentra es una visión nihilista del ser humano). Este acto de amor como unión pasiva a Dios es motivo de crítica para Nietzsche.

Marcelino Menéndez y Pelayo expone el quietismo como una doctrina herética que se caracteriza por la inactividad y la licencia moral:

Decían que el amor de Dios en el hombre es Dios y negaban el hábito de caridad infuso. Afirmaban que en el dexamiento o éxtasis se alcanzaba tal perfección, que los hombres no podían pecar mortal ni aun venialmente, y que dexado o alumbrado era libre y exento de toda potestad y no tenía que dar cuenta de sus actos ni al mismo Dios, puesto que se dexaba o entregaba a Él. De aquí deducían el quietismo absoluto, la ineficacia de los méritos propios, de la oración vocal, de los ayunos y abstinencias, de las obras de misericordia, de todos los actos exteriores de adoración. No tomaban agua bendita, ni se hincaban de rodillas, ni veneraban las imágenes, ni oían a los predicadores; llamaban a la hostia consagrada pedazo de massa; a la cruz, un palo, y a las genuflexiones, idolatría.<sup>155</sup>

Considero que este tipo de corriente herética atrajo la atención de Nietzsche por tres razones: es un reto y una ruptura con las formas ortodoxas del cristianismo católico o

---

<sup>153</sup> Jeanne Guyon. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* (Chicago: ed. El Faro, 2001), 42.

<sup>154</sup> Jeanne Guyon. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* (Chicago: ed. El Faro, 2001), 11.

<sup>155</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles. Libro V* (Barcelona: Linkgua, 2015), 17.

preponderante; se rompe, cuestiona y replantea el terreno de lo moral en contacto con la Divinidad. Para Madame Guyon y el quietismo no existía pecado alguno o el pecado es algo causado por el ser humano, la inactividad, al menos aparente, está llena de inocencia (uno podía realizar lo que quisiera siempre que considerara que no había actividad alguna en su alma). Aunque considero que para Nietzsche la noción de pecado resulta dañina y perjudicial, no llegaría al exceso de afirmar que todas las licencias sean posibles.

Desde la perspectiva de Madame Guyon, sólo existen dos verdades: El Todo y la Nada. Dios es todo y el hombre es nada. El hombre debe aniquilarse para honrar a Dios.<sup>156</sup> El *yo* es exactamente lo opuesto de Dios:

La actividad del *yo* es la fuente de toda la naturaleza mala, así como de todas las obras malas del hombre. Por otra parte, la *pérdida* de la personalidad consciente en que el alma incrementa la pureza del alma. ¡De hecho, la pureza del alma crece en una exacta proporción a la pérdida del *yo*!<sup>157</sup>

La actividad del *yo* debe cesar gradualmente, hasta cesar del todo. Esto posibilita la unión divina entre el hombre y Dios. Estas bellas palabras pueden llevar hasta el desfallecimiento de todo cuidado-de-sí.

Madame Guyon propone un tipo de oración que consiste en la pasividad y el silencio del hombre para que Dios pueda actuar en él<sup>158</sup>. Esta oración es la *oración de la realidad*. Esta oración muestra la realidad. El hombre debe aniquilarse para llegar a una verdadera adoración en espíritu. El hombre se descubre como la nada y así se entrega al todo que es Dios<sup>159</sup>. Para Madame Guyon el espíritu humano es activo. Pero la actividad de seguir al Espíritu es la actividad más elevada: “Todo lo que es producido a partir del Espíritu de Dios es divino. Todo lo que proviene del *yo*, no importa cuán bueno parezca, sigue siendo tan sólo humano, sigue siendo tan sólo el *yo*”<sup>160</sup>. Madame Guyon busca llegar a cierto rapto caracterizado como pasivo, en el que uno se siente como llenado por Dios.

---

<sup>156</sup> Cfr. Jeanne Guyon. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* (Chicago: ed. El Faro, 2001), 62.

<sup>157</sup> Jeanne Guyon. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* (Chicago: ed. El Faro, 2001), 84.

<sup>158</sup> Cfr. Jeanne Guyon. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* (Chicago: ed. El Faro, 2001), 44.

<sup>159</sup> Cfr. Jeanne Guyon. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* (Chicago: ed. El Faro, 2001), 61.

<sup>160</sup> Jeanne Guyon. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* (Chicago: ed. El Faro, 2001), 68.

Willigis Jäger<sup>161</sup> coloca a Madame Guyon dentro de las grandes místicas de occidente y nos recuerda que su predicación y su perspectiva religiosa la llevo a permanecer cinco años encerrada en La Bastille. Lo que este intérprete afirma es que la mística cristiana tiene puntos de comparación con las místicas orientales. Él resalta el caso del zen que yo también considero pertinente en el caso particular de Madame Guyon ya que apuesta por una práctica contemplativa caracterizada por la nada. Cabe preguntarse por la diferencia entre la nada que postula esta mística y la nada que propone el budismo zen.

Para Olegario González de Cardedal Madame Guyon representaría un problema para el dogma y la transformación de lo que es el misticismo para el cristianismo. El cristianismo es aquél que testimonia la Buena Nueva o el Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento ha sido abandonado pero no olvidado. Esto significa que opuesto a la mística del silencio y las tinieblas, el cristiano (opuesto al místico judío) ahora camina por la luz y la palabra creadora como ha sido expuesto por el apóstol Juan:

El Nuevo Testamento, en cambio, presuponiendo esa trascendencia y santidad, sitúa a Dios en cercanía misericorde para con los hombres haciéndole habitar en la luz. Frente a un entorno gnóstico, que divinizaba el silencio, y frente a la primacía de la trascendencia, san Juan centra su comprensión de Dios en estos tres términos: palabra, vida, luz. «El Verbo era Dios... en él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1, 1-4).<sup>162</sup>

El místico cristiano, para este intérprete, no puede caer en la inactividad. Indica que, aunque puede que existan muchos santos cristianos no conocidos y con carismas y experiencias muy personales, el místico cristiano se distingue por una vida de trabajo, sacrificio y dolor (para sí y para la comunidad). Sí pasan por una tiniebla purificadora pero también por una luz abrumadora y por un amor transformador. Además, el místico cristiano busca llevar su acción tanto en el mundo como dentro de la Iglesia:

Toda conjugación de esos dos factores nos resultará siempre un enigma, ya que cada hombre en su relación con Dios refleja el absoluto de la libertad divina y de su propia libertad humana. Los místicos reciben de Dios una gracia personal al servicio de una misión eclesial; cada uno es pensado por Dios para una acción concreta y para una lección teológica a la Iglesia. Por ello no son siempre modelos pero siempre son admirables.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Willigis Jäger. *La ola es el mar: espiritualidad mística*, Tr. Carmen Monske, (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2011), 81, 82.

<sup>162</sup> Olegario González de Cardedal. *Cristianismo y mística* (Madrid: Trotta, 2015), 318, 319.

<sup>163</sup> Olegario González de Cardedal. *Cristianismo y mística*, 319.

El maestro zen Taisen Deshimaru expone que, para el maestro de su linaje, el maestro Dogen no es necesario desear ni adquirir. Habla de *Mushotoku* como el principio esencial que se concretiza en *shikantaza*: “el arte de sentarse sin meta (posición del Buda) es lo esencial”<sup>164</sup>. Lo que está cuestionando es que ‘sentarse’ o realizar el ‘zazen’, práctica en apariencia capital del zen se persiga por cierto interés. Indican que cuando un hombre común actúa o da algo espera recibir algo a cambio. El zen es la filosofía de la gratuidad que busca que su adepto intente obtener lo más elevado de sí mismo con un perfecto desinterés: “Así, en toda obra de arte, en toda creación, el artista debe darse entero, sin ocuparse de alcanzar la fama, belleza o dinero, y sin sacrificar nada a la moda. Debe expresarse de la mejor manera que pueda y sin hacer compromisos. Entonces la obra podrá ser bella, pura y humana”<sup>165</sup>. Darse a la nada sin más resulta un abuso para la filosofía zen.

Esto es lo mismo con la sabiduría. La sabiduría se obtendrá si el discípulo se esfuerza por ir más allá sin esperar un provecho personal. Expresan: “Nuestro cuerpo y el universo son uno”<sup>166</sup>. Aunque aparente, en el zen no hay negación corporal. La filosofía zen resulta tan sutil, al grado que sus grandes maestros han sido grandes especialistas en paradojas poéticas. Son expertos en el uso del *haiku*.

El maestro Taisen Deshimaru, conocedor de la filosofía occidental, indica que el budismo es ateo si se entiende por Dios un Dios personal creador de todas las cosas: “La cualificación es inexacta si se entiende por *theos* la sabiduría más elevada. Esta sabiduría más elevada es *ku*: vacuidad, vacío, o *mu*: nada. Los dos términos quieren expresar la irrealidad relativa en la realidad absoluta. «Dios es pura nada», dijo el maestro Eckhart”<sup>167</sup>. A lo que el zen invita es a adoptar una postura concreta, que puede llevar al *satori* o *nirvana*, la iluminación. Esta postura debe adoptarse con total desapego. Debe ser entendida como una actividad más. O como la actividad más irrelevante posible. El zazen se puede definir como el ‘no hacer’.

Cualquiera que se haya sentado a practicar zazen sabe que es, por demás, doloroso. Aunque el zen promulgue una nada, exija a sus adeptos un camino (expresado en una postura corporal) que lleva a la nada y exija cierto comportamiento caracterizado por la nada, sabrá que

---

<sup>164</sup> Taisen Deshimaru. *Zen verdadero. Introducción al Shobogenzo*, 50.

<sup>165</sup> Taisen Deshimaru. *Zen verdadero. Introducción al Shobogenzo*, 50.

<sup>166</sup> Taisen Deshimaru. *Zen verdadero. Introducción al Shobogenzo*, 51.

<sup>167</sup> Taisen Deshimaru. *Zen verdadero. Introducción al Shobogenzo*, 52.

no lleva a una nada absoluta. El zazen obliga al practicante a una unción con el todo. Obliga a saberse una nada que compromete a ser, al menos, sino, indulgente con el idiota o el dormido. El zen exige de menos una postura de indulgencia, sino es que de amor y comprensión: compasión.

Nietzsche no se opone a las prácticas meditativas y de contemplación. Sin embargo, encuentra elementos para sospechar de ciertas prácticas o el modo de realizarlas. Respecto a estas prácticas critica a los hombres de su época por vivir sólo para el trabajo y vivir siempre ocupados. Esto no da espacio para el ocio:

Hoy nos avergonzamos del reposo; la larga meditación ocasiona ya casi remordimientos. Reflexionamos reloj en mano, comemos con los ojos fijos en la ‘Gaceta de la Bolsa’: vivimos como alguien que temiera constantemente ‘dejar escapar’ alguna cosa. ‘Mejor hacer cualquier cosa que no hacer nada’: este principio es también un ‘cordelillo’ para dar el golpe de gracia a todo gusto superior.<sup>168</sup>

Nietzsche ve con buenos ojos el olvido. El cerrar la conciencia a lo ajeno, genera un poco de silencio que permite que haya sitio para lo nuevo y para las nuevas funciones y organizaciones internas. También mantiene el orden anímico: “con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”<sup>169</sup>. El olvidar representa una fuerza, una forma de salud vigorosa.

La regularidad, la anticipación del futuro gracias a algo lejano (pasado) que se hace presente, es decir, el pensar causalmente se da gracias a que el hombre mismo se vuelve calculable, regular, necesario. Lo que está de pronto en la causalidad es la previsión y regularidad del ser humano que promete algo y de quien se espera que lo cumpla. Contra esto va el olvido. El olvido ayuda a romper la regularidad, y, por tanto, las promesas. Nietzsche estaría de acuerdo con este tipo de prácticas siempre y cuando no lleven al entumecimiento mediante las prácticas repetitivas y mecánicas.

La interioridad es necesaria, para nuestro filósofo, ya que sirve como olvido de la multitud y lo que es el hombre (común). Nietzsche invita a que escuchemos a aquellos que

---

<sup>168</sup> Friedrich Nietzsche. “El gay saber” en *Obras completas de Federico Nietzsche*, tomo V, Tr. Eduardo Ovejero y Maury (Madrid: Aguilar, 1932), 220-221.

<sup>169</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 62.

hablan mal (*schlecht*) y no sólo perversamente (*schlimm*) del hombre, estos son los que hablan sin limitantes. Invita a que escuchemos al indignado que despedaza los ideales como mundo, Dios, la sociedad o el sí mismo.

Vista la práctica meditativa desde un punto de vista autoritario y moral, Nietzsche la considera necesaria, o ha visto que ha sido requisito para que ciertas personas adquieran cierta autoridad. Nietzsche tiene también sus sospechas respecto a estas prácticas. Todas las civilizaciones han creado una suerte de ascética o pragmática rutinaria y repetitiva enfocada a llegar a cierto tipo de raptos, locura o experiencia vital profunda. Esta locura o raptos epiléptico ha servido para crear nuevas ideas y nuevas leyes dentro de las sociedades movidas por la costumbre y coaccionadas por ella, que a la larga llevan a la nivelación o igualación de la experiencia. Se tiene que ser un hombre excepcional (o si no se lo es, al menos fingirlo) que pasa por raptos epileptoides mediante ciertas prácticas como el ayuno o la abstinencia sexual, para adquirir la autoridad suficiente para poder imponer leyes e ideas a una sociedad.

Nietzsche menciona a Madame de Guyon en su obra *Más allá del bien y del mal* y menciona que su pasión por Dios se caracteriza por una delicadeza y concupiscencia femeninas que aspiran de manera púdica e ignorante a la unión mística y física con Dios. Consideramos que para Nietzsche Madame Guyon ejemplifica la mística femenina y la mística de la Iglesia cristiana en general (entendida como una mística femenina)<sup>170</sup>.

Nuestro filósofo observa que al hombre se le debe despojar de su divinidad para volverlo a situar entre los animales. Antes se buscaba que el hombre se retrajese a su interior, abandonara las cosas terrenales para poder alcanzar el ‘espíritu puro’. Pero a él le resulta una estupidez intentar desconectarse del sistema nervioso, del cuerpo.<sup>171</sup> De la práctica mística de Madame Guyon podemos deducir que subrepticamente opera el instinto de nada.

¿Qué podríamos pensar de la exigencia nietzscheana, la oración del silencio de Madame Guyon y el zazen? En primer lugar, Nietzsche jamás vería la práctica de la nada como algo necesario. La oración del silencio de Madame Guyon en primer momento puede aparecer como seductora, pero quizá lo que encubre es una insatisfacción instintual (sexual). Aunque Nietzsche deteste el formalismo expresado, incluso de manera corporal, el zen permite comprender que la búsqueda de la nada exige cierto rigor posible para pocos cuerpos y que esta nada no busca la

---

<sup>170</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 83.

<sup>171</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 44.

estupidez. Todo lo contrario. Así como el zazen es capaz de lograr el desmembramiento corporal, también es capaz de lograr el desmembramiento intelectual a través de un rito, por demás rutinario, e incluso, aburrido. La nada propuesta por el zen es la excusa perfecta para romper con nuestros prejuicios morales a través de una postura plenamente corporal y rutinaria.

Nietzsche es de la opinión de que es en Francia donde el ideal cristiano ha llegado a su pleno florecimiento. El cristianismo para los pueblos latinos es algo propio de su raza, mientras que para el nórdico de países protestantes es algo casi ajeno.<sup>172</sup> Sin embargo, considera que al francés lo que más le falta es voluntad, pues, tiene un espíritu enervado<sup>173</sup>.

Madame Guyon llega a encarnar una mística de la pasividad totalmente detestable para Nietzsche. La fe sin más es un engaño, una representación sin frutos. De manera coherente con su filosofía, lo que nuestro filósofo sugiere es llevar a cabo una experiencia profunda a partir de la práctica. Más aún, llevar a cabo cierta práctica es lo que puede arrojar como resultado cierta fe:

22. *Las obras y la fe.*— Los doctores protestantes siguen propagando el error fundamental de que sólo importa la fe, siendo las obras consecuencia natural de ella. Esta doctrina no es verdadera, pero tiene apariencia tan seductora que deslumbró a inteligencias de más fuste que la de Lutero (aludo a Sócrates y Platón), aunque la evidencia y la experiencia diaria nos muestren lo contrario. El conocimiento y la fe, a pesar de cuantas promesas encierran, no pueden darnos ni fuerza para la acción ni habilidad; no pueden reemplazar el hábito de ese mecanismo sutil y complicado que hay que poner en movimiento para que una cosa pueda pasar de la esfera de la representación a la de la acción. Lo primero son las obras: ¡ejercicio, ejercicio, y ejercicio! La fe que haga falta se nos dará por añadidura, estad seguro de ello.<sup>174</sup>

Un problema que presenta la doctrina quietista (caracterizada en este caso por Madame Guyon) es que aparenta enfocarse en la reflexión sobre el amor puro y la moral desinteresada, impidiendo así realizar el bien ya sea por motivos de esperanza o de temor.<sup>175</sup> Otro problema, además del desentendimiento político-social es que su formulación discursiva lleva a una nada absoluta. El apóstol Juan fue el favorito de Nietzsche, así que este no podría aceptar la nada

---

<sup>172</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 81.

<sup>173</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, 110.

<sup>174</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora, Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 39.

<sup>175</sup> Cfr. Marcelino Menéndez y Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles. Libro V* (Barcelona: Linkgua, 2015), 66.

como afirmación ontológica. Si el Verbo aleteaba entre las aguas, ese Verbo debería ser la afirmación absoluta de sí mismo, el absoluto sí.

Nietzsche busca restituirle su lugar al cuerpo y a la vida frente a la perspectiva negadora del cristianismo. El cuerpo tiene sus razones y es la fuente de la que la razón bebe. El análisis psicológico-moral permite comprender que los rasgos característicos de este tipo de cristianismo son un desprecio por lo corpóreo, una desconfianza por los sentidos, una visión negativa de la vida y del dolor, así como una incapacidad para la felicidad.

### III EL CRISTIANISMO COMO ENEMIGO.

Se pretende partir del cristianismo como dogma (qué es el cristianismo y cómo es que llegó a instituirse como un código moral incuestionable), para llegar, posteriormente, al dogma como dogma, es decir, al pensamiento como dogma, la filosofía como dogma. La gran figura contra la que va Nietzsche es Pascal, más que contra Pablo de Tarso (ese Pascal judío) o Madame Guyon.

El dogma debe ser entendido como algo que no es razonado o que es aparentemente pensado. Cabe recordar que desde la filosofía moderna se tiene la dificultad de distinguir entre moralidad y costumbre. La raíz que se usa en la lengua alemana es, por lo general, la misma: *Sittlichkeit*. Pensamos que Nietzsche era consciente de este problema y no tenía problema alguno para equiparar moral con costumbre. Más aún, consideraba junto con pensadores como Hume, que la costumbre, el hábito, son la base de muchas fundamentaciones morales. Todavía, el *hábito* (entendido como *normatividad de la experiencia*), para Nietzsche, es el modo en el que se instauran los ideales morales en una sociedad. Baste recordar lo ya mencionado sobre la codificación de las lenguas entre hablantes, el amor al prójimo y el utilitarismo inglés.

A partir de lo expuesto considero que resulta un poco más claro que a Nietzsche no le preocupaba atacar al cristianismo ni a la religión desde un aspecto institucional o teológico. O quizá no sólo. Su mayor inquietud siempre fue de corte moral. De manera más precisa: Nietzsche no dirige sus ataques contra la conducta moral sino contra la concepción moral del mundo (y la conducta moral que de ella se deriva). Podemos pensar que Nietzsche va contra cierto modo de sentir-pensar-valorar el mundo, contra cierta perspectiva ante la vida y, a la vez, contra cierta actitud.

El cristianismo de corte paulino cree que la verdad última del mundo vendrá con el Juicio Final y la Ley de la fe es la que se aplicará en ese momento. A pesar de que el cristianismo considera que el juicio a los enemigos (suyos) está reservado para este Fin de los Tiempos,

muestra un mundo ya dividido. Además, esta doctrina presenta la contradicción de supuestamente exigir el amor absoluto a Dios, cuando en realidad propone una diferenciación absoluta en el mundo.<sup>176</sup> Por esta razón considera Nietzsche que el cristianismo no sólo es expresión de decadencia, sino que tampoco sabe hacer la guerra ni tiene un trato honorable con los enemigos.

Nietzsche busca comprender el cristianismo desde su configuración. Ya se intentó dar una breve y puntual exposición de la discusión en la que Nietzsche se enfrascó con Pablo de Tarso, Pascal y Madame Guyon. Ahora corresponde intentar comprender cómo es que el cristianismo como experiencia se configuró como código y visión moral del mundo. Para lograr esto Nietzsche contrapone a judíos, cristianos e indios, entre muchos otros pueblos, entendidos como individualidades colectivas que se confrontan, ahora, dentro de un panorama un poco más amplio. Este análisis debe comprenderse desde la experiencia, ahora de colectividades, y su desarrollo histórico, que poco a poco va logrando su instauración y codificación no sólo en cada uno de los individuos o personas que los constituyen, sino como visiones morales del mundo que han dejado mella en la historia universal misma. Independientemente de si se sea creyente o no, de si se acepte el o los dogmas de muchas religiones que insisten que sus códigos y enseñanzas morales provienen de un Ser Divino, Nietzsche busca comprender su desarrollo histórico concreto, desarrollo que, quizá nos permita comprender el origen de ese cielo repleto de idealidades morales ‘absolutas’.

La manera en que Nietzsche procede es lo que él mismo ha nombrado *genealogía*<sup>177</sup>. La genealogía busca localizar la singularidad de los acontecimientos fuera de toda finalidad monótona, así como atisbar acontecimientos donde menos se les espera y donde se cree que no hay historia como los sentimientos, el amor, la consciencia, los instintos, entre otros. La idea de que los sentimientos, la historia, la moral, las emociones o los instintos tienen historia puede parecernos ahora obvia. En tiempos de Nietzsche no lo era tanto. Aquí su rasgo innovador.

La genealogía no se opone a la historia sino al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Nietzsche se opone a la búsqueda del origen, ya que no hay un solo origen del mundo. Prueba de ello son los credos de las múltiples

---

<sup>176</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 182.

<sup>177</sup> Cfr. Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 12-13.

religiones del mundo, expresados en distintos textos o concreciones artísticas, para quienes el origen del mundo es distinto.

Las religiones y las instituciones sociales han llegado a conformarse como determinantes de nuestra vida gracias a prácticas, discursos y códigos morales que no son otra cosa que empoderamiento ante la vida, expresión de poder (*Macht*), y, también poderío (*Gewalt*) y dominación de los oprimidos. El dogma debe ser entendido, aquí, como expresión de poder de una religión, grupo o persona contra otro grupo, y demás. Esto tiene como resultado una normalización de la experiencia. Hoy en día nos resulta de lo más natural asistir a la Iglesia o al Dojo (al edificio) cuando hace siglos pudo habernos repugnado la idea.

### **III.I El cristianismo como dogma.**

Nietzsche considera que el cristianismo es su gran enemigo, pero este puede parecer una entidad abstracta. Por eso lo ejemplifica con las tres figuras anteriormente mencionadas (Pablo de Tarso, Pascal y Madame Guyon) que también funcionan como una lente de aumento para entender los problemas. Lo que Nietzsche busca criticar de fondo es una actitud ante la vida más que una Institución religiosa. Pero concede que esta Institución es decadente y todo lo que toca lo asimila bajo esta categoría.

Mejor dicho, el enemigo de Nietzsche es la *decadencia* que se ha *institucionalizado* en el cristianismo y que tiene ciertas *figuras históricas* como Pablo de Tarso, Pascal y Madame Guyon que lo exponen y ejemplifican.

El cristianismo que recibió Nietzsche es de corte pietista. Se le impuso un cristianismo forzado, sin estados vividos y sentidos. Tuvo la vivencia de un cristianismo débil que despertó antipatía y sospecha en él. Escribe Löwith: “Según él, en la actualidad el cristianismo dejó de ser una fe que dominaba el mundo al superarlo, para transformarse en una *cultura y moral cristianas*”<sup>178</sup>.

Para Nietzsche lo bueno es aquello que eleva el sentimiento de poder y el poder mismo del hombre, es decir, voluntad de poder. Lo malo es lo que procede de la debilidad. La felicidad la entiende como el sentimiento del poder que crece y de la resistencia que ha sido superada. La

---

<sup>178</sup> Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, 470.

virtud es ser capaz de hacer la guerra. El vicio más perjudicial es la compasión activa con los malogrados y débiles (esto es el cristianismo).<sup>179</sup>

Nietzsche considera que el cristianismo abrazó lo más débil en el hombre y consideró al hombre fuerte como *réprobo*. El cristianismo tiene como ideal “la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte”<sup>180</sup>. En este párrafo usa como ejemplo a Pascal, quien creía que su razón estaba corrompida por un pecado original: “siendo así que sólo estaba corrompido por su cristianismo!”<sup>181</sup>.

Para el pensamiento de Nietzsche la corrupción del hombre no podría ser un pecado original, sino una decadencia. El hecho de que Nietzsche señale esto no implica una acusación moral. Incluso los más altos valores humanos plasman sus más altos deseos como decadencia<sup>182</sup>. Lesley Chamberlain indica que para Nietzsche el arte y la cultura más elevados, más portentosos podían expresar decadencia. Aunque este tipo de expresiones siempre lo sedujeron, Nietzsche buscaba que estas formas magníficas se desprendieran de su decadencia ya que daban como resultado un debilitamiento del ser humano:

La cultura decadente podía ser por otro lado magnífica, pues el término no significa falta de calidad, pero el problema consistía en que, orientada por la decadencia, la humanidad simplemente se agotaría carente de energía y los individuos no podrían encontrar su propia fuerza trágica.<sup>183</sup>

Una reflexión capital en el pensamiento de Nietzsche es la de confundir la causa con el efecto. Señala que esto se ha hecho prácticamente desde que el hombre existe y son pocos los que han logrado percatarse de ello. Usualmente consideramos que seguir un código moral nos llevará a la virtud, y, por tanto, a la felicidad. Para Nietzsche esta situación es inversa. Nuestra felicidad o infelicidad es lo que nos da como resultado determinada virtud y determinado código moral. Esto mismo sucede con nuestras concepciones sobre Dios. Este concepto dice mucho de

---

<sup>179</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 32.

<sup>180</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 34.

<sup>181</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 34.

<sup>182</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 34.

<sup>183</sup> Lesley Chamberlain. *Nietzsche en Turín. Los últimos días de lucidez de una mente privilegiada*, Tr. Alberto Luis Bixio (Barcelona: Gedisa, 1998), 97.

nosotros mismos. Por ejemplo, un Dios al que se le hacen sacrificios da a entender que uno está agradecido, expresa un sentimiento de poder<sup>184</sup>.

Un Dios debe ser inmoral: “– Tal Dios tiene que poder ser útil y dañoso, tiene que poder ser amigo y enemigo, – se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo”<sup>185</sup>.

O se cree en un Dios a-moral que no es ni bueno ni malo o se cree en un Dios que exige nuestra paz del alma y benevolencia: “De hecho, no hay ninguna otra alternativa para los dioses: o son la voluntad de poder – y mientras tanto serán dioses de un pueblo – o son, por el contrario, la impotencia de poder – y entonces se vuelven necesariamente *buenos*...”<sup>186</sup>.

El decaimiento de la voluntad de poder se traduce en un retroceso fisiológico, es decir, en *décadence*. Esto se expresa en un Dios decadente. El Dios cristiano es para Nietzsche la *contradicción de la vida*, porque es la voluntad de la vida contra sí misma: “¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!”<sup>187</sup>.

Algo que critica Nietzsche del cristianismo es que se privilegian los instintos de los sometidos y los oprimidos, se practica la casuística del pecado y la autocrítica. Se cree en un Dios *Poderoso* que resulta ser sólo alcanzable por la gracia. El cuerpo es despreciado, así como la higiene: “Cristiano es cierto sentido de crueldad con respecto a sí mismo y con respecto a otros; el odio a los que piensan de otro modo; la voluntad de perseguir”<sup>188</sup>. Los estados de ánimo que busca son epileptoides y morbosos; se busca la sobreexcitación de los nervios.

En el párrafo 22 de *Anticristo* Nietzsche habla contra los bárbaros, les llama hombres fuertes pero malogrados. El cristianismo tuvo que buscar conceptos y valores bárbaros para dominarlos (sacrificio del primogénito, beber sangre en la comunión, desprecio del espíritu y la cultura): “El cristianismo quiere hacerse dueño de *animales de presa*; su medio es ponerlos *enfermos*, – el debilitamiento es la receta cristiana para la *doma*, para la «civilización»”<sup>189</sup>. Estos son los dos modos de los que se vale el cristianismo para quebrantar nuestras fuerzas y someternos: la doma y la cría a través de la enfermedad.

La moral (entendida como decadencia) ha querido *mejorar* al hombre y por esto ha realizado la *doma* o *cría* de cierto tipo de hombres. La Iglesia en la Alta Edad media sirvió como

---

<sup>184</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 46.

<sup>185</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 46.

<sup>186</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 46, 47.

<sup>187</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 49.

<sup>188</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 52.

<sup>189</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 53.

una *doma* que buscó controlar a la bestia hombre. Para esto lo enfermó y, consecuentemente, lo debilitó para que se sintiera pecador y aborreciera los impulsos que incitan a la vida. El otro caso en que la moral actúa es la *cría* de una determinada raza y especie (como la moral de la India que buscaba una raza sacerdotal, otra guerrera, otra de comerciantes y agricultores y una de sirvientes). Para realizar la cría el animal hombre debe ser *ya* racional. De nuevo la técnica que se emplea es enfermar al hombre.<sup>190</sup>

El cristianismo observa el peligro de la anarquía de los instintos en el hombre, ya que estos se pueden volver unos contra otros y el hombre ya no es dueño de sí. El cristianismo busca un remedio mediante el castradismo o el ser un tirano de la voluntad contra los instintos. Se busca que sea ahora la razón como instinto el tirano. El problema es que buscando el mejoramiento humano se cae en el exceso de ir contra los instintos, cosa que para Nietzsche es una enfermedad:

El remedio encontrado, en ese caso, fue la racionalidad: a la anarquía de los instintos, que entonces se revuelven en lucha y, por decirlo así, quieren cada uno convertirse en tirano, se opone, entonces, una tiranía más radical. En esta disgregación política, cabe decir, de los instintos, el dominio de sí, la mesura, se ha perdido: pero el dominio de sí era el dominio de una voluntad sobre la multitud de los instintos, a los que ahora se declara la guerra. El cristianismo será más radical todavía en esta lucha, pero comparte con Sócrates el punto de vista de lo que Nietzsche llama moral del mejoramiento, esto es, la idea de que es posible mejorar al hombre, en uno u otro sentido.<sup>191</sup>

Nietzsche piensa que el cristianismo es el desarrollo de la caída o dencadencia de Sócrates. Esta decadencia es el privilegio o abuso de la razón sobre los demás instintos. Por esto mismo, Nietzsche llega a llamar al cristianismo el platonismo para el vulgo. La enfermedad surge cuando se abusa de la razón, o cuando se busca por fuerza que la razón domine nuestros instintos y sea la guía absoluta de nuestra vida. Un modo efectivo para lograr esto es el tormento dado por la culpa y el remordimiento (la creación de la conciencia).

Si la enfermedad es la anarquía de los instintos, la solución debería ser un conocimiento, fiabilidad y fortalecimiento de los mismos: “la seguridad instintiva en lo que se hace es el presupuesto de la salud, esto es, la fiabilidad de las decisiones inconscientes”<sup>192</sup>. La tiranía de

---

<sup>190</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 94-96.

<sup>191</sup> Jorge Alfonso Chávez Gallo. *Nietzsche: de la verdad deshonesto al pensamiento noble*, (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2008), 47.

<sup>192</sup> Jorge Alfonso Chávez Gallo. *Nietzsche: de la verdad deshonesto al pensamiento noble*, 48.

la razón lo único que realiza es una prolongación de la enfermedad, un emplazamiento de la convalecencia. Contra esto se dirige Nietzsche. La experiencia y la moral cristiana nos llevan a la enfermedad entendida como un abuso de la razón y una anarquía de los sentidos contrapuesta a una seguridad instintual entendida como salud.

El indio es el pueblo ario y el chandala (entendidos como individualidades colectivas), que es impuro y proviene del crimen y el incesto, es el judío, y su consecuencia, el cristiano. El cristianismo es la religión anti-aria por excelencia, es el evangelio predicado a los pobres, a los inferiores, es la rebelión completa de los pisoteados, miserables, malogrados, fracasados: “venganza inmortal de los chandalas como *religión del amor...*”<sup>193</sup>. Nietzsche ve como un peligro el que un código moral exalte, al menos desde su discurso, todo aquello que es débil o miserable. Por esto considera al judaísmo y al cristianismo como pueblos impuros contrapuestos al pueblo indio caracterizado por jerarquías y la exaltación de lo noble.

Estos dos tipos de llevar a un resultado *moral* (cría y doma) demuestran que tanto filósofos como sacerdotes, como moralistas, etc., han empleado métodos *inmorales* para llegar a la moral. Nietzsche pone como ejemplo la *mentira piadosa* o *pia fraus* a la cual los ya mencionados se sentían con derecho.<sup>194</sup> La instauración de una enseñanza moral no siempre proviene de algo puro o divino. Usualmente viene de una costumbre y el hábito, algo que resulta útil y que puede ser instaurado por el uso de la fuerza.

La moral judeocristiana surge de la antítesis a la moral *aristocrática*. Es una moral de *ressentiment*. Surge de decir *no* a la segunda:

Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento *ascendente* de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí *otro* mundo, desde el cual aquella *afirmación de la vida* aparecía como el mal, como lo reprobable en sí.<sup>195</sup>

Esto es lo que Nietzsche llama el *orden moral del mundo*, es decir, una ilusión, un error que permite contrarrestar las virtudes nietzscheanas (egoísmo, sed de dominio, voluptuosidad) para instaurar la misericordia y la ‘paz’ del alma. Este orden moral lo que lleva a cabo es una

---

<sup>193</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 98.

<sup>194</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 98.

<sup>195</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 57.

dualidad inexistente y una diferenciación ontológica entre un *mundo ilusorio* y otro *mundo verdadero* trascendente e inalcanzable en esta vida. Este orden moral del mundo es, pues, un síntoma de la vida decadente.<sup>196</sup>

La decadencia debe ser entendida en un sentido primario como un desorden o anarquía de los instintos. También debe entenderse como la preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer. Esto lleva al debilitamiento del hombre, a que sea incapaz de crear, y la pesadez estéril que lleva al conformismo y la inactividad: “Se es incapaz de no reaccionar, de resistir a los estímulos, puesto que no hay un instinto que dé las órdenes, que seleccione, jerarquice y deje caer al suelo lo que no le resulta saludable”<sup>197</sup>.

El desorden fisiológico o decadencia debido a la falta de organización interna (causada por la mala conciencia y el remordimiento) tiene su expresión como resentimiento, fealdad, hosquedad y sobreexcitación:

El mismo batallar constante de los instintos entre sí resulta doloroso y todo ello genera, por fin, el resentimiento, el hastío, el odio frente a lo sano, frente a la propia vida y, por ende, el odio también hacia sí mismo. El caos de los instintos, en la misma medida en que es un caos fisiológico, es fealdad, de la que es indesligable la fealdad expresiva: los gestos afectados, la pesadumbre, el andar tosco y torpe, el rostro apretado. Todo lo opuesto a la ligereza que brinda una seguridad instintiva, a la autosatisfacción del fuerte, al sentimiento de poder, al placer de la victoria.<sup>198</sup>

El judío, así como toda casta sacerdotal, aparece como un decadente, pero, en realidad, hace uso de estos instintos contra la vida para volverse victorioso. Para ellos la decadencia es un medio para salir victoriosos, gana al enfermar a la humanidad.<sup>199</sup>

Nietzsche expone que en un principio el pueblo judío fue un pueblo poderoso, por lo que Dios era un Dios de justicia, es decir, la expresión de “la lógica de todo pueblo que tiene poder y una buena conciencia de ese poder”<sup>200</sup>. Después ese Dios fue un Dios sujeto a condiciones: si se actuaba bien premiaba, si no, castigaba. Esto se dio como origen del *orden moral del mundo*:

---

<sup>196</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 69.

<sup>197</sup> Jorge Alfonso Chávez Gallo. *Nietzsche: de la verdad deshonesto al pensamiento noble*, 55.

<sup>198</sup> Jorge Alfonso Chávez Gallo. *Nietzsche: de la verdad deshonesto al pensamiento noble*, 55.

<sup>199</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 69.

<sup>200</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 58.

“y con ella quedó puesto cabeza abajo, de una vez por todas, el concepto natural de «causa» y «efecto»”<sup>201</sup>.

Se debe tener presente que para Nietzsche el cristianismo no es más que la consecuencia del judaísmo, su desarrollo: “¿*Qué* es la moral judía, *qué* es la moral cristiana? El azar, privado de su inocencia; la infelicidad, manchada con el concepto de «pecado»; el bienestar, considerado como peligro, como «tentación»; el malestar fisiológico, envenenado con el gusano de la conciencia...”<sup>202</sup>.

Por otro lado, para Nietzsche el cristianismo es un sistema con una visión coherente y total de las cosas. Si se desprende de este sistema la fe en Dios, se cae completamente:

El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no puede saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; tiene verdad tan sólo en el caso de que Dios sea la verdad, – depende totalmente de la fe en Dios.<sup>203</sup>

Si se cree que uno puede conocer lo moralmente bueno y además no necesitar de Dios y considerarse cristiano se cae en un error.<sup>204</sup> Por esto Nietzsche lleva a cabo un análisis y una crítica de la figura de Jesús. Nietzsche le da la razón a Pascal y a su exigencia para criticar el cristianismo.

La condición de la conservación de la figura sacerdotal es que la ‘Voluntad de Dios’ sólo sea conocida por medio de la ‘Revelación’. Para Nietzsche esto es pedantería<sup>205</sup>. La crítica a la figura de el Salvador por parte de Nietzsche va de la mano con una crítica a la figura sacerdotal y su legitimación: la desobediencia a Dios es entendida como desobediencia a la ley del sacerdote, es decir, un pecado. Se usa la autoridad divina para legitimarse como figura de autoridad.

Nietzsche parte de que el cristianismo lleva a cabo una negación contra la religión judía. El cristianismo es un negador de esa Iglesia. Aquí Nietzsche se inspira en Tolstoi y considera la creencia de que Jesús es un anarquista o un negador de la Iglesia, el Estado, la sociedad, el arte,

---

<sup>201</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 59.

<sup>202</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 59.

<sup>203</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 113.

<sup>204</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 113.

<sup>205</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 61.

la ciencia, la cultura y la civilización (de su tiempo).<sup>206</sup> Jesús iba contra la Iglesia judía y su orden:

Yo no alcanzo a ver contra quién iba dirigida la rebelión de la que Jesús ha sido entendido o *malentendido* como iniciador, si no fue la rebelión contra la Iglesia judía, tomando Iglesia exactamente en el sentido en que nosotros tomamos hoy esa palabra. Fue una rebelión contra «los buenos y justos», contra «los santos de Israel», contra la jerarquía de la sociedad – *no* contra su corrupción, sino contra la casta, el privilegio, el orden, la fórmula; fue la *incredulidad* con respecto a los «hombres superiores», el *no* a todo lo que era sacerdote y teólogo.<sup>207</sup>

Aquí sigue y concluye su argumentación:

Ese anarquista santo, que incitaba al bajo pueblo, a los excluidos y «pecadores», a los *chandalas* existentes dentro del judaísmo, a contradecir el orden dominante – con un lenguaje que, en el caso de que hubiera de fiarse de los evangelios, todavía hoy conduciría a Siberia, era un criminal político, hasta el punto en que eran posibles precisamente los criminales políticos en una sociedad *absurdamente apolítica*. Eso fue lo que lo llevó a la cruz: la prueba de esto es la inscripción puesta en ella. Murió por su culpa, – falta toda razón para aseverar, aunque se lo haya aseverado con tanta frecuencia, que murió por la culpa de otros.<sup>208</sup>

Nietzsche confiesa haber leído los evangelios con dificultad<sup>209</sup>. Cuando comienza a hablar de la *psicología* del *Redentor* indica que hay dos realidades fisiológicas que la constituyen. La primera es el *odio instintivo a la realidad* que es consecuencia de una extraña capacidad de sufrimiento y de excitación que no quiere ser tocada ya que siente de un modo demasiado profundo todo contacto. La segunda es la *exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento* que es consecuencia de una extremada capacidad de sufrimiento y excitación que lleva a no oponerse a ninguna desgracia ni al mal.

Esto es lo que se ha entendido como amor, como *última* posibilidad de vida. Para Nietzsche esto es una sublime prolongación del hedonismo sobre una base mórbida. Lo que en realidad opera aquí es un miedo al más mínimo dolor.<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 62, 143.

<sup>207</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 63.

<sup>208</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 63.

<sup>209</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 64.

<sup>210</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 65-66.

Hay una diferencia entre Jesús, la psicología del Redentor y el cristianismo. El cristianismo desdibuja a Jesús y lo vuelve un teólogo juzgador, litigante, colérico y maliciosamente sutil<sup>211</sup>. Esto es lo que puedo afirmar respecto a la relación entre Jesús y la figura sacerdotal.

El Jesús de Nietzsche parte del principio siguiente: la fe debe ser conquistada con lucha y no dada desde el principio. Esto es una infantilidad (cristiana) que se ha retirado a lo espiritual<sup>212</sup>.

Para Nietzsche Jesús es una especie de espíritu libre que nunca escribió ya que la palabra (como algo fijo) mata:

El concepto, la *experiencia* «viva», única que él conoce, se opone en él a toda especie de palabra, fórmula, ley, fe, dogma. Él habla meramente de lo más íntimo: «vida» o «verdad» o «luz» son sus palabras para designar lo más íntimo, – todo el resto, la realidad entera, la naturaleza entera, el lenguaje mismo no tienen para él más valor que el de un signo, un símbolo.<sup>213</sup>

Esto íntimo no es conocimiento alguno, no cabe dentro de una enseñanza eclesiástica o de algún tipo. Para Jesús es desconocida la negación, así que no puede negar la cultura, el Estado, las sociedades civiles, la guerra, la Iglesia o el mundo en general. El Cristo nietzscheano es pura afirmación.<sup>214</sup>

Para Nietzsche en el evangelio no existe concepto alguno de culpa y castigo, así como tampoco el de premio: “El «pecado», cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se haya eliminado, – *justo eso es la «buena nueva»*. La bienaventuranza no es prometida, no es vinculada a unas condiciones: ella es la *única* realidad – el resto es signo para hablar de ella...”<sup>215</sup>.

La *buena nueva* es lo que constituye la práctica evangélica. No se trata de una fe sino de un *obrar diferente*. Esto es lo que distingue al cristiano o debería distinguir al auténtico cristiano para Nietzsche. Amar, no distinguir entre extraños, no alejarse de los que nos engañan, en esa práctica consiste la vida del Redentor: “*Ni* la «penitencia» *ni* la «oración en demanda de perdón»

---

<sup>211</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 68.

<sup>212</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 68.

<sup>213</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 69.

<sup>214</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 69-70.

<sup>215</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 70.

son caminos que conducen a Dios: *sólo la práctica evangélica* conduce a él, ella precisamente es «Dios»<sup>216</sup>.

El mensaje de Jesús puede entenderse como fundamento de una profunda y consecuente destrucción de la moral ya que radica en la unidad entre el hombre y Dios. Para Nietzsche, el mensaje original de los evangelios señala la supresión del pecado, que es lo que separa al hombre de Dios. Jesús trae una nueva fe y un modo nuevo de actuar que no depende de sacerdotes, iglesias o teologías. Kouba<sup>217</sup> menciona que Nietzsche parte, sobre todo, del Evangelio de Juan, que acentúa la presencia de la vida eterna y la felicidad de la plenitud.

La única realidad psicológica es el instinto profundo de vivir como si se estuviera en el cielo, sentirse eterno: “Una nueva forma de vida, *no* una nueva fe...”<sup>218</sup>. Para Pablo se da una salvación absoluta en el tiempo que vivimos y una salvación absoluta al final de los tiempos. La salvación nietzscheana se da en el *instante*: “Para Pablo, la resurrección de Cristo representa el sentido absoluto («el final del tiempo»), un sentido que no puede darse, al revés de lo que pasa en la nietzscheana eternidad-en-el-instante, en el tiempo; en el presente sólo se puede creer en ella”<sup>219</sup>.

Jesús no vino a redimir a los hombres sino para mostrar cómo se ha de vivir. Las palabras que empleó son sólo símbolos del interior. Nietzsche no acepta el hedonismo mórbido del sacerdote y contrapone una exposición total al dolor: “*No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer-responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, – *amarlo*...”<sup>220</sup>.

Jesús entendido como práctica sólo puede ser entendido por los espíritus que han llegado a ser libres. Para Nietzsche Dios es un gran ironista que precisamente buscó que nos postráramos ante una mentira: “Quien buscase signos de que una divinidad irónica mueve sus dedos tras el gran juego del mundo, encontraría un apoyo no pequeño en el *enorme signo de interrogación* que se llama cristianismo”<sup>221</sup>.

---

<sup>216</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 71.

<sup>217</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 173.

<sup>218</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 71.

<sup>219</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 179.

<sup>220</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 73.

<sup>221</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 74.

En esto radica la belleza del cristianismo: en ser una contradicción y una ironía. Jesús no oculta el carácter esencialmente paradójico del mundo. Jesús vivió y murió en la eternidad. Para Nietzsche, Pablo es el verdadero fundador del cristianismo, no Jesús. Critica a Pablo por ser el responsable de la tergiversación de la doctrina de Jesús, con la que nace la religión cristiana como tal: “dado que los primeros cristianos no fueron capaces de comprender la unión de muerte y eternidad, se aferraron a la fe en la resurrección de Cristo y su *victoria*”<sup>222</sup>.

La Iglesia cristiana tergiversó el mensaje del cristianismo original y se tornó enemiga mortal de toda altura del alma, de toda disciplina del alma. Los auténticos valores cristianos, los valores aristocráticos se muestran sólo a aquellos que han llegado a ser libres:

La propia *barbarie enferma* acaba por agregarse al poder en cuanto Iglesia, – la Iglesia, esa forma de enemistad mortal a toda honestidad, a toda *altura* de alma, a toda disciplina de espíritu, a toda humanidad franca y bondadosa. – Los valores cristianos – los valores *aristocráticos*: ¡sólo nosotros, nosotros los espíritus *que hemos llegado a ser libres*, hemos restablecido esa antítesis de valores, la más grande que existe!<sup>223</sup>

Para Nietzsche el único cristiano fue Jesús. Nietzsche insiste en la práctica e indica contra Tolstoi y Dostoievsky que Jesús no fue un anarquista volcado contra el orden judío, sino que su muerte es signo de superioridad sobre todo sentimiento de resentimiento<sup>224</sup>.

Los judíos separaron a su Dios de sus enemigos y lo elevaron por resentimiento. Lo mismo hicieron los cristianos con el Mesías y el Reino de Dios. Todo por resentimiento. Para el Nietzsche evangélico Jesús rompió con la culpa y la separación entre el hombre y Dios: “Jesús había suprimido, en efecto, el concepto mismo de «culpa», – negó todo abismo entre Dios y el hombre, vivió esa unidad de Dios y hombre como *su* «buena nueva»... ¡Y no como privilegio!”<sup>225</sup>.

El problema es, de nuevo, la figura de Pablo, ya que tergiversó el mensaje de Jesús al insistir que la fe es el único camino de salvación. Esto permite el abandono de la práctica evangélica. El amor incondicional que predica Cristo tiene como consecuencia el contrariar las exigencias del Estado, de la sociedad y de la Iglesia: “La Iglesia, incapaz de proclamarse como

---

<sup>222</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 175.

<sup>223</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 74-75.

<sup>224</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 77, 79.

<sup>225</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 80.

consecuente seguidora de la voluntad de Jesús, eleva su figura a rango de «inalcanzable», y empieza a «creer» que Cristo es una víctima que nos hace partícipes del milagro de la resurrección y de la redención”<sup>226</sup>. Un segundo aspecto moralizante es un Cristo juez:

La otra consecuencia de la fe paulina en Cristo es que pasan a primer plano conceptos como culpa, pecado, penitencia y castigo, y que Jesús, que se negaba a juzgar, se convierte en un Cristo-Juez. En este momento, se hace claro por qué Nietzsche identifica el cristianismo con la moral en el sentido fundamental de interpretación moral del mundo.<sup>227</sup>

Para Nietzsche las palabras guardan gestos. Lo que exige el cristiano de sí (o el Sacerdote), en realidad lo exige de los demás:

Al hacer que Dios juzgue, son ellos mismo los que juzgan; al glorificar a Dios, se glorifican a sí mismo; al *exigir* precisamente las virtudes de que ellos son capaces – más todavía, que ellos necesitan para permanecer encumbrados –, aparentan grandiosamente pelear por la virtud, luchar por el dominio de la virtud<sup>228</sup>

El cristianismo sabe que la moral seduce y con su arrogancia de ser los elegidos se separan del mundo. Los cristianos aplicaron el mismo delirio de grandeza que los judíos:

desde el momento en que se abrió el abismo entre los judíos y los judeocristianos, a estos últimos no les quedó otra opción que emplear *contra* los judíos los mismos procedimientos de autoconservación aconsejados por el instinto judío, mientras que los judíos habían venido empleando hasta entonces esos procedimientos sólo contra todo lo *no*-judío. El cristiano es sólo un judío de confesión «más libre».<sup>229</sup>

Cabría objetar a Nietzsche que, si bien es cierto que en el *Nuevo Testamento* casi todo es suciedad, ¿cómo pudo deducir una imagen tan elevada de Jesús? Nietzsche respondería que todo lo que atacan (piensa en especial en Pablo) queda firme, queda distinguido. Por eso puede extraerse lo limpio: “Atacan, pero todo lo atacado por ellos queda, por eso mismo, *distinguido*. Aquel a quien un «primer cristiano» ataca, *no* queda ensuciado... A la inversa: es un honor tener contra sí a «primeros cristianos»<sup>230</sup>. Lo que el cristiano ataca y odia es algo con privilegios, algo distinguido, algo con valor. Puedo afirmar, que este punto es bien recibido por Nietzsche.

---

<sup>226</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 179.

<sup>227</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 180.

<sup>228</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 86.

<sup>229</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 87.

<sup>230</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 90.

Hay que criticar todo aquello que tenga valor, pero a diferencia del cristianismo que ataca para destruir, lo que debemos buscar es atacar para fortalecer.

Para Nietzsche lo que se considera Dios dentro del cristianismo no es algo divino sino digno de lástima, absurdo y nocivo, es un crimen contra la vida: “*deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*”<sup>231</sup>.

La vida es esencialmente conflictiva y el cristianismo busca explicar la disociación que hay entre la acción que realizamos y el bien que pretendíamos. Esto es lo que se llama pecado o estado de caída de la naturaleza humana (entendida como incapaz de ejercer verdaderamente el bien). Con este concepto Pablo pretende explicar la discrepancia entre la voluntad que tiende hacia el bien puro y la incapacidad del hombre de llevar esa voluntad de bien a la práctica. Esto lleva a interpretar la finitud humana como debilidad y desesperación de ser un cuerpo de pecado y muerte que requiere que alguien nos redima porque nosotros solos no podemos.

El pecado cumple con la función de empequeñecer el espíritu, de debilitarlo. El pecado impide que el hombre se permita conocer. El pecado hace que el hombre no se permita mirar hacia el mundo sino que pose de manera obsesiva su mirada sobre sí mismo:

El concepto de culpa y de castigo, el entero «orden moral del mundo» han sido inventados *contra* la ciencia, – *contra* la liberación del hombre respecto al sacerdote... El hombre *no* debe mirar hacia afuera, debe mirar dentro de sí: *no* debe mirar *dentro* de las cosas con listeza y cautela, como alguien que aprende, no debe mirar en absoluto: debe *sufrir*...<sup>232</sup>

Aquí Nietzsche reitera lo ya dicho pero de manera más precisa: “El pecado, digámoslo otra vez, esa forma *par excellence* de autodeshonra del hombre, ha sido inventado para hacer imposible la ciencia, la cultura, toda elevación y aristocracia del hombre, el sacerdote *domina* merced al invento del pecado”<sup>233</sup>.

Para Nietzsche, la mayor parte de las veces, la lucha y el dolor es lo que nos da conocimiento. Así que la bienaventuranza cristiana (producida por la fe) entendida como un placer o promesa de placer es falsa. El problema del cristianismo es que exalta el dolor y la debilidad del mundo no para aprender de ello y ser superado, sino para mantenerse en él o incluso incrementarlo. El cristianismo cae en un fatalismo opuesto al que Nietzsche propone, ya

---

<sup>231</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 91.

<sup>232</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 94.

<sup>233</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 95.

que hace creer que la realidad se desenvuelve como si no dependiera de nosotros y hace lícito pensar que las cosas van como van y el individuo no pudiera hacer nada, quedando reducido a un mero elemento de la maquinaria de la realidad absoluta<sup>234</sup>. Este tipo de cristianismo cae en lo que ya ha sido mencionado: una inactividad y conformidad con el estado de cosas.

Nietzsche crítica la fe porque en muchas ocasiones es un no querer ver las cosas, no querer pensar y no querer conocer la verdad. Lo que critica de la Divina Providencia es que tomamos a Dios por una entidad que cumple favores. Dios no puede subordinarse a nuestros caprichos. Para Nietzsche lo anterior son malinterpretaciones de Dios<sup>235</sup>.

Nietzsche detesta la figura del mártir. Es un claro ejemplo de que el cristianismo exalta negativamente el dolor para defender su causa y para defenderse. Para Nietzsche eso no sería un argumento: “Y si alguien atraviesa una hoguera por defender su doctrina, – ¡qué demuestra eso! Mayor cosa es, en verdad, que de su propio incendio salga su propia doctrina”<sup>236</sup>.

Dice Nietzsche que los grandes espíritus son escépticos. La fortaleza de su espíritu se prueba mediante el escepticismo. Él habla en lo referente a las valoraciones (morales) de la vida: “Las convicciones son prisiones”<sup>237</sup>. El creyente no puede verse como fin en sí mismo, es un medio para ser usado por algo o alguien más: “Su instinto otorga el honor supremo a una moral de la des-simismación”<sup>238</sup>. Lamentablemente la masa prefiere los gestos exaltados y enfermos que oír razones: “Pero los gestos grandes y afectados de esos espíritus enfermos, de esos epilépticos del concepto, actúan sobre la gran masa, – los fanáticos son pintorescos, la humanidad prefiere ver gestos a oír razones...”<sup>239</sup>.

El crítico del cristianismo no puede dejar de hacerlo *despreciable*. La razón es que un código moral es la conclusión de la experiencia de un hombre o de un pueblo: “Un código no relata jamás la utilidad, las razones, la casuística que ha habido en la prehistoria de una ley: precisamente con ello perdería el tono imperativo, el «tú debes», el presupuesto para que se le obedezca. El problema consiste exactamente en esto”<sup>240</sup>.

---

<sup>234</sup> Cfr. Pablo Martínez Becerra. *Nietzsche y el despliegue de la libertad* (Santiago: RIL editores, 2007), 314.

<sup>235</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 100-101.

<sup>236</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 103.

<sup>237</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 103.

<sup>238</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 104.

<sup>239</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 104.

<sup>240</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 108.

El código moral es algo que viene a ser experimentado hasta el infinito. Es un error creer, desde la *tradición* que Dios dió la ley y que los antepasados la leyeron. Lo que la tradición provoca es la eliminación de la experiencia por un automatismo de los instintos<sup>241</sup>.

Debemos situar la crítica de Nietzsche para entender cuando dice que el ascetismo es en los hombres más fuertes (o espirituales) su necesidad, no es algo impuesto o forzoso:

Los hombres más espirituales, por ser *los más fuertes*, encuentran su felicidad donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros, en el experimento; su placer es el autovencimiento: el ascetismo se convierte en ellos en naturaleza, en necesidad, en instinto.<sup>242</sup>

Soportan las cargas más pesadas: el conocimiento es una forma de ascetismo. El aislamiento es una de las prácticas ascéticas más comunes en muchas religiones (incluida el cristianismo). Esta práctica como ejemplo permite ver que en naturalezas poderosas es una suerte de gimnasia de la voluntad (*Gymnastik des Willens*)<sup>243</sup> que permite la acumulación de fuerzas gracias al control de uno mismo frente a los estímulos (no es una negación de ellos). El ascético nietzscheano se contrapone al mártir y al extático cristiano en que estos últimos buscan vivir bajo una constante sobreexcitación, son incapaces de controlarse frente a los estímulos y busca la vivencia de experiencias interiores de manera descontrolada. El ascetismo nietzscheano se caracteriza por la selección de experiencias y la economía de fuerzas.

Nietzsche no va contra el dualismo alma-cuerpo o el estado de desvalida-Dios todopoderoso, tampoco va contra la inmortalidad postulada por el cristianismo y cómo adquirirla, sino contra la idea de inmortalidad como ‘solución’ a la problemática de la vida. Lo que está en el fondo de la doctrina cristiana y algunas otras antiguas es el deseo por alcanzar una forma de bien que no pueda perderse nunca, *un bien definitivo y total*<sup>244</sup> que deje atrás una vida vista como finitud imperfecta y disonante. Esto es huir al peligro, huir a la vida misma.

### III. II El pensamiento como dogma.

---

<sup>241</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 110.

<sup>242</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 111.

<sup>243</sup> Cfr. Pablo Martínez Becerra. *Nietzsche y el despliegue de la libertad*, 314.

<sup>244</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 189.

El pensamiento como dogma es aquel pensamiento que busca la esencia de las cosas entendida como algo inamovible, eterno, en un lugar supraterráneo, sin máscaras, es decir, una especie de identidad primera o primaria (voluntad de saber, voluntad de verdad). Este presupuesto tiene como consecuencia una visión unitaria del mundo, arrojando una visión moral del mundo única y a la que se exige/debe subordinación. El genealogista busca escuchar la historia en lugar de dar fe a la metafísica porque descubre que detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: “no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella”<sup>245</sup>. Foucault parte de Nietzsche y señala que las cosas nacen del azar, de la pasión y el conflicto de los sabios. Las cosas y las ideas no han sido construidas como expresión de libertad, sino como expresión de poder y opresión: “Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate”<sup>246</sup>.

Aquel pensamiento que se plantea el problema del origen (*Ursprung*) tiene ya la preconcepción de situar a este antes de todo: “El origen siempre está antes de la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo”<sup>247</sup>. El comienzo histórico o el comienzo para la historia efectiva (genealogía) es algo irrisorio, algo que permite deshacer cualquier vanidad como creer en la vanidad del hombre divino o en verdades inmutables.

Contra este pensamiento dogmático, caracterizado constantemente por Nietzsche como platónico, nuestro filósofo propone la genealogía ya que busca dejar de lado este origen (inmutable, eterno, puro) y enfocarse en las cosas más pequeñas, microscópicas y azarosas:

Así pues, hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será jamás partir a la búsqueda de su ‘origen’, despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos.<sup>248</sup>

Lo que comparte la genealogía con la figura del médico es que ambas buscan explorar las oscuridades o los bajos fondos como el topo. La primera parte de la historia y la segunda del alma. Ambas buscan explorar las enfermedades producidas por el abuso del poder.

---

<sup>245</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 18.

<sup>246</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 19.

<sup>247</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 20.

<sup>248</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 23.

Un modo para comprender el poder del pensamiento y sus afecciones (dogmáticas o no) es un análisis del cuerpo. El cuerpo es la superficie de inscripción de los acontecimientos (o valoraciones pasadas, heredadas). El lenguaje marca estos acontecimientos y las ideas los disuelven (o justifican y normalizan): “La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo”<sup>249</sup>.

La visión genealógica de las cosas tiene como tarea abandonar la idea de un comienzo único y unificador por la idea de varios comienzos o comienzos múltiples y azarosos, comienzos productos de la expresión de poder (de individuos, instituciones o sociedades). También tiene como consecuencia tener una visión perspectivista del mundo. Esta visión se caracteriza por abandonar todo dogmatismo moral. Aquel que es perspectivista no tiene preconcepciones morales y cada momento de la vida busca valorarlo como algo en sí mismo que exige una respuesta según la circunstancia vital que se presenta. La genealogía invita a tener un pensamiento presencial, perspectivista, actual, inocente (pero no ingenuo) y siempre nuevo. Nietzsche llega a llamarse a sí mismo impío. Debemos llamarlo, quizá, antidogmático.

### **III. II. I El problema psicológico-moral.**

La psicología es, desde la interpretación de Nietzsche, la morfología y la teoría de la evolución de la voluntad de poder. Con esta psicología Nietzsche busca mostrar que los prejuicios morales han penetrado en el mundo del supuesto pensamiento puro: “La fuerza de los prejuicios morales ha penetrado a fondo en el mundo más espiritual, en un mundo aparentemente más frío y más libre de presupuestos – y, como ya se entiende, ha tenido efectos nocivos, paralizantes, ofusadores, distorsivos”<sup>250</sup>. Llevar a cabo esta psicología orilla a que uno mismo se enfrente a los propios prejuicios morales.

Para 1885<sup>251</sup> la voluntad de poder era entendida por Nietzsche a través del cuerpo y por eso las funciones del cuerpo se explican dentro de la voluntad de poder. Algunas de tales funciones son nutrición, posesión, uso de instrumentos y servidores. En el cuerpo reina un sistema de órdenes y de obediencia, que en ocasiones Nietzsche llega a caracterizar como una

---

<sup>249</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 32.

<sup>250</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 48.

<sup>251</sup> Cfr. Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, 126.

cámara de legisladores en conflicto o como una organización política dentro de nosotros (quizá este tropos pueda ayudar a comprender cómo es que los diversos sistemas políticos operan dentro de nosotros). En este momento el cuerpo se vuelve el único hilo conductor de Nietzsche para indagar en la realidad. La voluntad fuerte es la que guía a la débil y es el único tipo de causalidad posible. Por eso Nietzsche realiza la afirmación ontológico-moral (ya mencionada) de que el cristianismo y morales afines han confundido la causa con el efecto (moral). Todavía más, las funciones intelectuales mismas son voluntad de poder (voluntad de verdad, voluntad de saber). Una de sus expresiones más comunes (también anteriormente mencionado) es la voluntad de fijar un acontecimiento particular bajo una forma o la voluntad de similitud característica del pensamiento lógico.

Günter Figal<sup>252</sup> explica que la voluntad de poder no debe entenderse como una meta hacia donde tiende la voluntad, sino que esta fórmula nietzscheana apela a una estructura de la voluntad misma. Antes de forjar la fórmula de voluntad de poder Nietzsche hablaba de fuerza plástica. Esta fuerza plástica se caracterizaba por permitir la reconstitución de uno mismo. En principio, la voluntad de poder es independencia y libertad en el sentido de autarquía.

Nietzsche piensa la psicología como la morfología y desarrollo de la voluntad de poder. Al igual que Platón, Nietzsche busca restituir a la psicología como la reina de las ciencias y como ciencia de las preguntas radicales. Cuando Nietzsche expresa que no hay hechos morales y todo es interpretación lo que busca dar a entender es que experimentar el mundo es ya interpretar el mundo (no tenemos instintos puros, estamos condicionados desde lo más inmediato que son nuestros instintos). Experimentar el mundo es un acto similar a leer un texto. Por eso, Nietzsche busca que la psicología recobre su lugar como ciencia de la morfología de nuestro cuerpo, de nuestros instintos. Vivir es actuar conforme a nuestros instintos, y esto es priorizar unos sobre otros, es decir, interpretar el mundo. No existe inocencia ni vida contemplativa para Nietzsche. Habitamos un mundo de perspectivas infinitas que constantemente estamos creando.

Debemos partir de un punto importante que Nietzsche nunca abandonó desde el momento de su formulación: la moral viene dada por las costumbres y las costumbres son la utilidad o perjuicio que resulta de una experiencia. La moral debe entenderse como la conformación de la experiencia. Precisamente por esto es importante cuestionar la moral y buscar

---

<sup>252</sup> Cfr. Günter Figal. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung* (Stuttgart: Reclam, 2014), 218, 225, 237.

generar nuevas costumbres. Este cuestionamiento es la solución misma a nuestros problemas sociales. En el problema radica la solución.

Lo que lleva a la conclusión de esta psicología moral es, precisamente, la constitución de un código moral<sup>253</sup>. Este código moral es la conclusión de la experiencia de un hombre o de un pueblo. El código no expresa ya la utilidad o las razones que llevaron a su desarrollo. Si se confiesa esta casuística prehistórica, la ley perdería su tono imperativo, que es presupuesto necesario para que se le obedezca. La tradición y el dogma, como el caso de afirmar que la ley fue dada por Dios, lleva a la eliminación de la experiencia a cambio de entregar un automatismo de los instintos. Por esto, Nietzsche busca comprender cómo es que ciertas experiencias han derivado en ciertos códigos morales.

El problema con las morales legitimadas y establecidas es que llegan a embrutecer y a impedir la generación de nuevas costumbres:

19. *Moralidad y embrutecimiento.*— Las costumbres representan la experiencia de los hombres anteriores acerca de lo que consideran útil o perjudicial; pero el apego a las costumbres (Moral) no se refiere ya a esas apariencias, sino a la antigüedad, a la santidad, a la indiscutibilidad de las costumbres. Por eso, este sentimiento se opone a que se corrijan las costumbres, lo cual equivale a decir que la moral se opone a la formación de costumbres nuevas y mejores. Por eso nos embrutece.<sup>254</sup>

Es importante que tratemos de dilucidar en la medida de lo posible la psicología de la moral en la filosofía de Nietzsche. Son escasos, por no decir menos, los lectores de Nietzsche que se esfuerzan por esbozar este problema. El mismo Nietzsche plantea dificultades. Pero este no es el momento para preguntarnos por estos inconvenientes.

Nietzsche señala que los sentimientos morales anteceden a los conceptos (morales) y que éstos son heredados por la educación. Cuando estos sentimientos han moldeado nuestra vida es cuando vemos su conveniencia de manera racional. Los sentimientos morales son, precisamente, esos sentimientos que nos invitan o coaccionan a actuar de cierto modo, al punto de constituir una nueva naturaleza, una segunda naturaleza. En otras palabras, lo tengamos patente o no, los sentimientos morales nos determinan operativamente a interactuar con nuestro mundo de determinada manera, por esto constituyen una segunda naturaleza. En este punto

---

<sup>253</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 110.

<sup>254</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 38.

Nietzsche sigue siendo coherente al indicar que el instinto antecede a la razón, y es la razón la que buscará dar explicación y coherencia a este sentimiento:

34. *Sentimientos morales y conceptos morales.*— Los sentimientos morales se transmiten por la herencia y la educación, como se observa en los niños, que, teniendo muy desarrollado el instinto de imitar, llegan a hacer suyos los sentimientos de aquellos que les han rodeado. Después, cuando dichos sentimientos han llegado a constituir parte de su naturaleza, es cuando ven la conveniencia o perjuicios de los mismos para la vida. Pero esta conveniencia se limita a que se acomoden a las que exigen que un ser racional conozca los argumentos en pro y en contra relativos a su conducta y pueda expresarlos en forma que resulte aceptable. En este sentido, la historia de los sentimientos morales es muy diferente de la historia de los conceptos morales. Los primeros tienen virtualidad antes del acto; los segundos después, en vista de la necesidad de explicarlo.<sup>255</sup>

En términos morales-psicológicos todo parte de cierto juicio sobre cierta experiencia o vivencia que lleva a la construcción de cierto hábito. Este hábito (que busca instaurarse) genera un sentimiento que buscará ser dilucidado por la razón. Este último punto es lo que llamamos reflexión moral. Usualmente se cree que Nietzsche se limita a criticar, sobre todo, el último punto. Pero es en su obra *Aurora* donde más se esfuerza por explicar todo este proceso.

El punto primordial de este asunto para Nietzsche es lo que usualmente se llama voluntad de poder. Antes de crear ese concepto Nietzsche hablaba del instinto. Nuestro autor da un ejemplo bastante útil para comprender lo que es un instinto: “*El instinto.*— Cuando la casa arde, olvidamos incluso el almuerzo. —Sí: pero luego lo recuperamos sobre la ceniza”<sup>256</sup>. Para Nietzsche un instinto no tiene determinación moral en sí. *Es gracias al proceso ya mencionado que la adquiere, es decir, es gracias a que le damos la valoración de bueno o malo que este instinto se torna moral y se configura como una segunda naturaleza:*

En sí, como todo instinto, es independiente de la conciencia, no posee carácter ni determinación moral, ni siquiera va acompañado de una sensación de placer o disgusto particular. Todo esto lo adquiere como segunda naturaleza cuando entra en relación con otros instintos que han recibido ya el bautismo del bien y del mal, o si se lo considera como atributo de un ser que el pueblo ha caracterizado y evaluado ya desde el punto de vista moral.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 47.

<sup>256</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 102.

<sup>257</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora, Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 49.

Si se recuerda la doble naturaleza expuesta por Pascal se puede afirmar que en este punto Nietzsche expresa una respuesta a Pascal. Lleva a cabo una inversión donde la segunda naturaleza no es lo que el cristianismo llega a llamar carne, sino que la segunda naturaleza es el recubrimiento ‘espiritual’ o moral que llega a empañar a la primera naturaleza que es nuestro cuerpo instintivo pre-razional o pre-moral.

Explicado lo anterior podremos comprender por qué para Nietzsche las pasiones se tornan malas en el momento en el que se las concibe o ‘bautiza’ de tal modo. El cristianismo tiene desprecio por Eros y Afrodita, consideradas por él potencias sublimes susceptibles de idealidad. La piedad y la adoración comparten con Eros que el hacer un bien a otro genera placer propio. A Nietzsche le extraña esta demonización de Eros pero observa que esto se debe a concebir la procreación humana con mala conciencia. Lo que opera de fondo es un profundo desprecio por todo lo corpóreo.<sup>258</sup>

Para comprender cómo es que se generan nuestros sentimientos morales es conveniente detenerse a pensar en el *dolor*. Aunque no es la única manera de generar sentimientos morales, Nietzsche está consciente de que ésta ha sido la manera por excelencia para generar sentimientos morales, y, posteriormente, juicios y comportamientos morales. El dolor se interioriza cuando la molestia o dolor que se siente, en lugar de dirigirla contra algún otro (sea hombre, animal o dios), se revira contra uno mismo. Este giro en el dolor es favorecido por la culpa y la mala conciencia. Sentimientos y juicios morales se están constantemente co-influenciando y co-determinando. Pero lo que torna capital o lo que llega a determinar si cierto sentimiento, juicio o código moral es decadente o elevado es el *manejo del dolor*, el modo en el que se busca encausarlo y las justificaciones y resultados que da (si la vida es o no culpable). Bajo esta luz es más fácil comprender que el pecado es para Nietzsche una de las doctrinas más terribles, ya que no sólo lleva a sentenciar la vida como algo que debe expiarse, además, lleva al individuo a vivir bajo una constante lógica de automutilación.

Desde la perspectiva genealógica<sup>259</sup>, el origen entendido como procedencia (*Herkunft*) muestra que esta última se inscribe en el cuerpo, en el sistema nervioso, en los humores, en el aparato digestivo, y más. Los hijos son efecto y consecuencia de los padres. Los padres que creen en lo eterno, en otra vida o más allá tendrán hijos con cuerpos abatidos debido a sus

---

<sup>258</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Aurora, Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 72.

<sup>259</sup> Cfr. Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 30-32.

errores. En el cuerpo se encuentra el estigma de los acontecimientos entendidos como valoraciones morales.

Religiones como el cristianismo, o religiones donde impera una doctrina de la espiritualidad pura y que enseña a despreciar el cuerpo, llegan a producir almas sombrías y atormentadas, expresión de una nerviosidad exagerada que de manera crónica lleva a que estos espíritus ‘puros’ entren en contacto con el goce sólo bajo la forma de éxtasis y locura. La razón de esto es que este tipo de religiones han creado el prejuicio de que el sufrimiento es necesario, derivando en que nuestros instintos y sentimientos se trastornen en esta dirección o dinámica.

Nuestro comportamiento no es, de entrada, moral, sino que parte del miedo o de la sumisión, del fanatismo, la desesperación, la resignación o la irreflexión. Nietzsche señala que los juicios morales tienen como punto de partida el crimen y que en realidad somos más irracionales de lo que pensamos ya que nos guiamos moralmente por juicios o doctrinas que consideramos falsos pero bajo los que vivimos debido a nuestros sentimientos<sup>260</sup>.

Nietzsche expone que hay dos tipos de impugnadores de la moral. El primer tipo es el que niega que los motivos éticos de los hombres les hayan impulsado verdaderamente en la realización de sus actos. El segundo tipo niega que los juicios morales se funden en verdades. Nietzsche es de este segundo tipo. Nietzsche puede conceder que los juicios morales sean los motivos de ciertos actos, pero estos juicios siempre están fundados en errores.<sup>261</sup> Como ya fue expresado anteriormente, Nietzsche va al fondo y cuestiona la valoración de las valoraciones morales, es decir, el punto de partida de toda valoración moral.

Para entender el origen de nuestros actos debemos reducirlos al modo en que apreciamos las cosas. Tenemos apreciaciones propias y adquiridas (que son la mayoría). Adoptamos apreciaciones, sobre todo, por temor, porque nuestra prudencia nos aconseja aparentar tomarlas como nuestras y así terminamos habituándonos a ellas. Se terminan por convertir en una segunda naturaleza. Esta segunda naturaleza es lo que llamamos hábitos<sup>262</sup>. Los hábitos llegan a ser la conformación de nuestros actos y de nuestra vida misma.

Nietzsche parte de la teoría de la evolución para reafirmar su propuesta. Señala que la felicidad es individual y que los preceptos exteriores lo único que hacen es estorbarla y

---

<sup>260</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Aurora, Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 85.

<sup>261</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 86.

<sup>262</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 87.

detenerla. Si el ser humano es un ser en evolución, deben existir grados de felicidad según la evolución. Lo que la evolución busca es evolucionar, no la dicha. Si la humanidad tuviera un fin reconocido se le podría proponer imperativos en la manera de obrar, pero no se ve que este fin exista. Entonces, la moral es una sinrazón. Lo que debería hacerse es recomendar un fin que dependiese del libre albedrío del ser humano y sólo entonces se podría dar una ley moral.<sup>263</sup> Si entendemos la evolución (transición) como un nuevo paso (carente de categorías morales) biológico, cultural o social, efectivamente, no hay cabida para teleología y deontología alguna, es decir, supuestos morales. En este párrafo titulado *Varias tesis* lo que expone es esto. Punto que coherentemente desarrolla con su teoría del superhombre. El superhombre es una propuesta meramente personal, nunca fue una teleología. Esto se comienza a esbozar desde los poemas de *La gaya ciencia*. El superhombre es una invitación.

En *Aurora 109. El imperio sobre sí mismo, la moderación y sus motivos*, Nietzsche propone ciertos métodos diferentes para combatir la violencia de un instinto. En otras palabras, lo que propone son los modos en el que se pueden abordar nuestros innumerables instintos: Primero: sustraerse a los motivos para satisfacer un instinto hasta debilitarlo. Segundo: someternos a un orden severo y regular en el hartazgo de los apetitos. Tercero: abandonarnos deliberadamente a la satisfacción de un instinto salvaje y desenfrenado hasta hastiarnos. Cuarto: asociar un pensamiento desagradable a la satisfacción de un instinto (como hace el cristianismo). Quinto: dedicarse a otra tarea o a placeres distintos hasta consumir la fuerza del instinto que nos importuna. Sexto: debilitar y deprimir toda nuestra organización física y psíquica. Nuestra determinación para combatir un instinto violento en realidad proviene de otro instinto quizá más violento que nos ocasiona esta molestia. Esto hace que surja en nuestra inteligencia una lucha y se vea obligada a tomar parte.<sup>264</sup> La inteligencia tiene como fuente el conflicto.

El párrafo *115. Lo que se llama el yo*<sup>265</sup> ayuda a complementar la filosofía del lenguaje de nuestro filósofo. Nietzsche señala que el lenguaje muchas veces es un obstáculo para profundizar en los fenómenos interiores y en los instintos ya que las palabras sólo sirven para los grados superlativos de estos fenómenos. Muchas veces sólo entendemos esos estados superlativos y no nos percatamos de que hay movimientos y grados inferiores a estas

---

<sup>263</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 90-91.

<sup>264</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 91-93.

<sup>265</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 100-101.

explosiones (placer, dolor, ira, conocimiento, deseo, etc.). No logramos entendernos y la comprensión de nosotros mismos está mediada por la senda falsa que es el *yo* (lenguaje).

A lo que quiero llegar con esta reflexión es que nuestra percepción de la realidad está limitada por nuestros sentidos, los cuales a la vez están determinados por nuestros hábitos, y estos hábitos (perceptivos) por nuestras valoraciones morales y viceversa (estos textos nietzscheanos pueden parecer un poco contradictorios, pero me atrevo a afirmar que busca expresar una co-determinación y un reflujo de las partes). Es por esto que no podemos valorar bien la vida, o no podemos vivir a plenitud:

Los hábitos de nuestros sentidos nos envuelven en un tejido de sensaciones mentirosas que son la base de todos nuestros juicios y de nuestro entendimiento. No hay salida, no hay escapatoria, no hay atajo alguno hacia el mundo real. Estamos en nuestra tela como la araña, y sea lo que quiera lo que cacemos, no podrá ser nunca más que aquello que se deje enredar en la tela.<sup>266</sup>

*Aurora 120. Para tranquilizar al escéptico*<sup>267</sup>. Este texto es muy importante en la filosofía de Nietzsche. Ayuda a sintetizar en una sentencia la propuesta psicológico-moral de nuestro filósofo que he intentado exponer. Realiza un juego de palabras y de tiempos. Mencionado lo anterior interpreto lo siguiente: expone que el lenguaje es insuficiente cuando se tratan los fenómenos interiores. Descubre un límite del lenguaje. Utiliza para su propósito los verbos *llegar a ser* [*werden*] y *hacer* [*tun*]. El verbo *hacer* está en participio [*getan*] mientras que el verbo *llegar a ser* está conjugado en presente [*wirst*] pero por sí solo este verbo (verbo pleno) es usado en la lengua alemana para expresar el futuro o una posibilidad. Dada la oración y la estructura gramatical es una oración que denota voz pasiva (como cuando decimos en español: la casa es hecha por los albañiles) en la que el verbo *llegar a ser* funciona como verbo auxiliar. En la voz pasiva se da prioridad al objeto más que al sujeto. La importancia recae sobre el proceso más que sobre el ejecutor. Aquí se rompe con la creencia del sujeto autónomo y puro. El sujeto no es, quizá, más que una marioneta. Esta frase puede llevar a la interpretación de un determinismo que niega la libertad humana, pero mencionado lo anterior en otros párrafos

---

<sup>266</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora, Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 103.

<sup>267</sup> Aquí el texto en alemán para que el lector pueda sacar sus propias conclusiones: 38 (120) *Zur Beruhigung des Skeptikers*. – »Ich weiss durchaus nicht, was ich *tue*! Ich weiss durchaus nicht, was ich *tun soll*!« – Du hast recht, aber zweifle nicht daran: *du wirst getan*! In jedem Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Aktivem un Passivem verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer,,.

creo que lo que Nietzsche resalta es que nuestras operaciones interiores son lo que nos va constituyendo y llevando a lo que somos ahora y seremos mañana. No somos un sujeto autónomo absoluto plenamente racional.

También se rompe con las valoraciones morales (al mencionar el verbo *deber* [*sollen*]), y con las elucubraciones intelectuales-morales. La vida es algo que rebasa todo eso. Pensemos o no pensemos, tengamos conciencia de nuestras valoraciones morales o no, llegaremos a ser lo que ya somos, llegaremos a satisfacer los imperativos morales invisibles. Nuestros instintos o esa voluntad de poder siempre se encuentra operando en nosotros de manera subrepticia, y es esta fuerza siempre actuante la que nos llevará a ser lo que ya somos, en este preciso momento.

Cuando habla del *parpadeo* agrega un elemento sensitivo, el parpadeo o *Augenblick* que en español puede ser traducido por *instante*. Este parpadeo es la conjunción de todos los tiempos. Nietzsche está buscando llevar el lenguaje al límite en el que resulta difícil arrojar significación o donde el exceso resulta caótico. Llegaremos a ser esos hábitos y valoraciones morales que hemos, han hecho y haremos de nosotros. Esta es la expresión formal o 'lógica' del famoso eterno retorno de lo mismo [*du wirst getan!*]. Todos los tiempos cohabitan o irrumpen en el mismo espacio-tiempo. Para tranquilizar al escéptico no hay mejor medicamento que recordarle el instante en el que habita y que su cuerpo es atravesado por todas las cosas. Aquí también se puede observar el destrepe de la razón como reina suprema de nuestra vida. Debemos aceptar la vida como un *fatum* que llegará irremediabilmente a su cumplimiento, así que las angustias morales están de más. Reproduzco el texto en cuestión:

120. *Para tranquilizar al escéptico.*— «No sé absolutamente lo que *hago*, no sé lo que *debo hacer*». Tienes razón, pero puedes estar seguro de esto: *eres tú lo que se hace* en cada momento de la vida. La humanidad ha confundido en todos los tiempos la activa y la pasiva voz. Esta es su eterna falta de gramática.<sup>268</sup>

Negado el sujeto del idealismo moderno, nos percatamos que sólo somos una conformación de fragmentos de realidad, una conformación de instintos. El fatalismo nietzscheano consiste en abrazar la vida desde una perspectiva que permita embellecerla. Este fatalismo no es sinónimo de conformidad con el estado de cosas, sino que el siguiente paso es buscar un autodomínio y una autoconformación de nosotros mismos (somos una fuerza

---

<sup>268</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 107.

plástica). Debemos realizar la economía del gran estilo. Comprendido esto, a lo que Nietzsche invita es a una conciencia y conformación propia, original, única e independiente de la conformación gregaria (característica de las sociedades y religiones). Lo que persigue Nietzsche con esta indagación es lo siguiente:

Una hipótesis posible es que este último representa justamente una *Lebensform* que se opone al imperio del instinto gregario, que rompe con los atavismos instintivos, para reorganizar los propios aparatos perceptivos y cognitivos en torno a perspectivas siempre nuevas e inhabituales.<sup>269</sup>

Si seguimos a Michel Foucault desde su desarrollo genealógico, lo que se busca aquí Nietzsche es la disociación sistemática de nuestra identidad. Nuestra identidad entendida como una sola esencia es una parodia también. Somos un sistema complejo de almas y culturas. Este uso de la historia invita romper con una patria primigenia ofrecida por la metafísica (quizá este argumento ayude al esfuerzo ya mencionado por la desnazificación de Nietzsche). Nietzsche apunta al sacrificio del sujeto de conocimiento. Busca negar la creencia del historiador y del hombre de conocimiento como sujeto neutro y puro que sólo busca la verdad. Descubrimos la violencia de los prejuicios. Querer-saber es ejercer una violencia. Nietzsche busca destruir el sujeto del conocimiento en la voluntad de saber. La genealogía de Nietzsche retoma las tres modalidades de la historia de la *Segunda Intempestiva*, pero las metamorfosea:

la veneración de los monumentos deviene parodia, el respeto de las antiguas continuidades deviene disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy deviene destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.<sup>270</sup>

Nietzsche apela al uso paródico<sup>271</sup> y bufón que busca romper con las identidades serias y ‘puras’ que ofrece el historiador y el hombre de conocimiento. Invita a que nos logremos permitir el carnaval de todas las máscaras del tiempo, en las que a través de la irrealidad podemos encontrar nuestra(s) identidad(es). Nos muestra que la historia, y el conocimiento en

---

<sup>269</sup> María Cristina Fornari. “Para una fisiología de la genealogía” en *Estudios Nietzsche 13. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN* (Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2013), 34.

<sup>270</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 75.

<sup>271</sup> Cfr. Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 63-66.

general, es una parodia. Para lograr esto debemos ser múltiples: Pablo de Tarso, Pascal, Madame Guyon, cristianismo, judaísmo, budismo, filósofo.

### III. II. II El problema genealógico-moral.

El problema del yo no queda resuelto, para Nietzsche, con el mero conocimiento de ciertas categorías mentales o rasgos o vestigios latentes. El yo auténtico surge en el momento en que alguien desea y se separa del rebaño o de lo gregario. El yo surge por una acción y no por un acto contemplativo o fórmula mágica. Aunque el juicio ha sido primado como el acto por excelencia del sujeto consciente (Kant), para Nietzsche es insuficiente si no hay una acción, una constatación moral y práctica que compruebe la existencia de dicho sujeto ‘libre’ y ‘autónomo’.

Kouba expone que el problema de la moral gregaria es que busca establecerse con un carácter de universalidad e incondicionalidad por medio de prescripciones y reglas morales. Un ejemplo actual de este tipo de moral es buscar un consenso universal para todas las decisiones, o una exagerada pretensión de inclusión. La moral de señores es la que se fundamenta en una diferenciación de los individuos, en una desigualdad cuyo origen radica en la capacidad de llegar a convertirse en individuo, es decir, en creador de valores. Nietzsche está de acuerdo en que el punto de partida sea el juicio, pero resulta insuficiente quedarse así. El juicio debe tornarse operativo, indiferenciable del sujeto que lo emite y su praxis. Sin embargo, este juicio para Nietzsche no debe ser universalizable. Esta pretensión de universalidad es la clara constatación de que se es inauténtico, de que uno todavía no se ha constituido como un yo. Este tipo de juicio o valoración no sólo exige su pronunciación, también exige una auto-imposición, o su testificación: “con lo cual el individuo no se autojustifica y por el cumplimiento de un principio general, sino que, al revés «justifica» el principio empleado por su propio entendimiento de la situación concreta a la que lo aplica, funda valores con su propia existencia”<sup>272</sup>.

El punto de partida de Nietzsche en su obra *La genealogía de la moral* es claro: busca la medida del valor de los juicios de valor o morales, basada en si fortalecen o degeneran la vida.<sup>273</sup> Además del análisis genealógico de la moral que ofrece Nietzsche, se debe tener presente su trasfondo inmoralista. Nietzsche parte de la vida, no como valor, sino como la

---

<sup>272</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 134.

<sup>273</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 20.

medida de valoración. Vivir, estar en el mundo, es esencialmente ambivalente. Nunca tenemos el mundo ‘ante nosotros’ en el momento de la decisión. Tampoco es que exista un acto privilegiado para acercarse al mundo. El modo en que nos relacionamos con el mundo es de manera indirecta, ‘viviendo’ en el tenso ámbito de perspectivas parciales y sus transformaciones de significado. La experiencia directa se puede dar de manera ocasional y en momentos e individuos excepcionales.

Kouba insiste que Nietzsche parte de esta perspectiva de la óptica vital y señala que muestra la perspectiva y el aspecto parcial de la postura moral (débil, gregaria) y la postura amorosa (fuerte, señor). *Nietzsche no va contra moral alguna, sino contra la pretensión de totalización*: “sino con aquella moral que por su propio planteamiento se presenta como única y que hemos llamado provisionalmente interpretación moral del mundo”<sup>274</sup>. Nietzsche no va exclusivamente contra el cristianismo. El cristianismo es, también, un gran lente de aumento de lo que una religión entendida como visión moral del mundo puede provocar. *El cristianismo funciona, a su vez, como ejemplo*.

La crítica que Nietzsche propone es cuestionar el valor de los valores (morales) mismos:

Se tomaba el valor de esos «valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el «bueno» es superior en valor a el «malvado», superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para *el* hombre como tal (incluido el futuro del hombre).<sup>275</sup>

Contra el *Ursprung* como origen, Michel Foucault<sup>276</sup> señala que es mejor enfocarse en los términos nietzscheanos de *Entstehung* y *Herkunft*, ya que permiten comprender mejor el objeto de la genealogía. De entrada, *Herkunft* denota procedencia (como la familiar o de nobleza). Esta categoría no busca la semejanza sino la separación. Es aquí donde se inventa un Yo entendido como una unidad unificada. La genealogía ayuda a mostrar con el concepto de procedencia que no existe más que mil acontecimientos ahora perdidos. La genealogía descubre con este concepto que en la raíz que conocemos y de lo que somos (o creemos que somos) no hay ni ser ni verdad, sino exterioridad y accidente.

---

<sup>274</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 152.

<sup>275</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 23.

<sup>276</sup> Cfr. Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 24-28.

Nietzsche indica que para él el noble no emitía juicios, palabra alguna para justificar su actuar, y si lo emitía nunca lo aceptaba como juicio absoluto desde una perspectiva moral. No tiene la necesidad primaria de configurarse como un yo. Este es el punto capital que ayuda a diferenciar entre lo noble o aristócrata y gregario o plebeyo en Nietzsche. Aunque llega a ser mencionado varias veces por Nietzsche, lo noble y lo vil no se reduce, al menos no solamente, a una procedencia de sangre. La procedencia sanguínea y socio-cultural es una consecuencia para Nietzsche. Sin este presupuesto se puede llegar a malinterpretar totalmente su análisis genealógico.

Para Nietzsche lo bueno (a diferencia de los ingleses) no procede de algo que se fue olvidando y quedó como hábito y se consideró bueno en sí. Sino que *los buenos*, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos se valoraron a sí mismos y se pusieron en el primer rango valorativo en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Crear esta valoración de lo *bueno* surge de un *pathos de la distancia*. Nunca lo hicieron en función de una *utilidad*. Para Nietzsche, precisamente buscar lo útil y su prudencia calculadora es algo bajo. El poner nombre a las cosas, es decir, el origen del lenguaje, quizá también está relacionado con la fuerza de dominio de estos nobles<sup>277</sup>.

Michel Foucault señala que el concepto de bueno que trata Nietzsche en *La genealogía de la moral* debe entenderse como el escenario o el espacio vacío donde unos y otros intercambian sus palabras y sus amenazas:

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su intensidad o debilidad, y la marca que deja en su cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; aún así, hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; más bien es –el ejemplo de los buenos y los malos lo prueba– un ‘no-lugar’, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio.<sup>278</sup>

Aún así, la obra representada en este teatro siempre es la de los dominadores contra los dominados:

---

<sup>277</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 32.

<sup>278</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 37-38.

Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras y así nace la idea de libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza –y nace la lógica–. La relación de dominación ya no es una ‘relación’, como tampoco es un lugar el lugar en el que se ejerce.<sup>279</sup>

Este juego se va conformando en un conjunto de reglas violentas que buscan satisfacer e incrementar la violencia. La humanidad no va en un movimiento en el que se de un debilitamiento de fuerzas ni donde se aspire a la paz sino que “instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación”<sup>280</sup>. La historia es para aquellos que se apoderan de las reglas. Las reglas funcionan como coacción del comportamiento.

George Bataille<sup>281</sup> caracteriza a la moral vulgar de la que habla Nietzsche como una moral que busca cierta utilidad-futuro. Al buscar este tipo de bien-útil se cae en una contradicción moral porque aquél que lleva a cabo este acto moral contrapone su visión del bien a la de los otros. Este tipo de bien utilitarista además lleva a cabo un desplazamiento de nuestra sensualidad hacia aquello que nos representa un bien que en el futuro puede llegar a arruinarse por esta fuerza. El bien llega a ejercer un primado del futuro sobre el presente mediante la representación de un fin superior a realizar o esperar. Nuestra sensualidad y nuestros sentidos se ven, así, frenados. La vida como totalidad de perspectivas se desvanece junto con nuestro presente.

Nietzsche indica que la palabra *bueno* proviene etimológicamente de *noble* y posteriormente comenzó a sufrir una metamorfosis conceptual para remitir a lo *ánimicamente noble*, *ánimicamente de índole elevada*, de este modo también lo *plebeyo* o *bajo* pasó a ser *malo*.<sup>282</sup>

Contra Hegel, considero que para Nietzsche la *negación* es la *distancia*, es decir, un desplazamiento horizontal más que un movimiento opresivo o de elevación como lo que expresa la dialéctica del primero. No niego desplazamientos verticales en la filosofía de Nietzsche, pero pienso que son consecuencia del movimiento horizontal.

---

<sup>279</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 38-39.

<sup>280</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 40.

<sup>281</sup> Cfr. George Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Tr. Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1979), 61.

<sup>282</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 33.

Gracias a esta distancia el noble se justifica a sí mismo, se distancia como creador de valores. Considera que lo que es perjudicial para él es perjudicial en sí. Nietzsche muestra qué es lo noble y lo caracteriza por una felicidad y un exceso de poder:

En primer plano se encuentra el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la consciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir: – también el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder.<sup>283</sup>

Nietzsche parte de lo noble como un rasgo típico de su carácter y dice que el que acuña este término es Teognis con *esthlos* que designa verdadero, y de manera subjetiva, veraz. El aristócrata es el veraz opuesto al mentiroso hombre vulgar. Nietzsche interpreta el bueno del griego *bonus* como el *guerrero*. Nietzsche afirma que en este caso la preeminencia (y anterioridad) política es la que se diluye en la preeminencia anímica (moral).<sup>284</sup>

Frente a la casta caballeresca-aristocrática la casta sacerdotal se torna el *enemigo más malvado* ya que son impotentes. No pueden tomar una acción física de combate como el aristócrata y esta impotencia los convierte en monstruos de lo espiritual. Nietzsche pone como ejemplo al pueblo judío, pueblo sacerdotal que lleva a cabo la más espiritual venganza:

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, «¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza.<sup>285</sup>

El judío es el que comienza *la moral la rebelión de los esclavos*: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque –ha resultado vencedora...<sup>286</sup>. El cristianismo es quien ha recogido esta herencia de transvaloración judía.

La rebelión de los esclavos en la moral se origina cuando el *resentimiento* es el que se vuelve creador de valores. La afirmación de valores, la creación moral de mundos ya no es un

---

<sup>283</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 237.

<sup>284</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 35-36.

<sup>285</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 39.

<sup>286</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 40.

juego sino una imposición. Este resentimiento sólo permite la reacción y una venganza imaginaria, no la auténtica acción: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora”<sup>287</sup>. Esto es una inversión en la mirada, que se dirige hacia fuera y no se dirige hacia sí mismo.

La acción del noble se dirige a sí mismo, el otro es una excusa para afirmarse:

Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, –su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!».<sup>288</sup>

Cuando el noble se refiere al vulgar usa expresiones como aquél que es digno de lástima, consideración o indulgencia, es decir, alguien infeliz. El noble no distingue obrar de la felicidad, por eso obrar bien es ser feliz. Para el impotente la felicidad es una especie de aturdimiento, quietud o paz, es algo *pasivo*.

Si un hombre noble tiene resentimiento se consume rápidamente después de una reacción vengativa. No puede perdonar porque ya ha olvidado, incluso ama a sus enemigos. Hay diferencias entre lo que es el enemigo para el noble y para el vulgar:

¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! –y ese respeto es ya un puente hacia el amor... ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar! En cambio, imaginémonos «el enemigo» tal como lo concibe el hombre del resentimiento –y justo en ello reside su acción, su creación: ha concebido el «enemigo malvado», «*el malvado*», y ello como concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un «bueno» – ¡él mismo! ...<sup>289</sup>

El noble concibe lo bueno a partir de sí mismo y lo malo es aquél que no es fuerte o feliz como él. El plebeyo requiere de otro que debe catalogar como malo para que él pueda definirse a sí mismo como bueno. Es lo que Nietzsche llama malo (*schlecht*) y malvado (*böse*).

---

<sup>287</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 43.

<sup>288</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 43.

<sup>289</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 46.

Nietzsche explica que un *quantum* o cuanto de fuerza (unidad mínima de fuerza) es pulsión, voluntad y actividad; es más, no hay sujeto agente detrás de este cuanto. Para Nietzsche el sujeto es un engaño del lenguaje:

Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto».<sup>290</sup>

Siguiendo esta explicación, Nietzsche indica que no se puede separar fuerza de moral. Toda expresión de fuerza es una expresión moral: “«el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”<sup>291</sup>.

El sujeto es para Nietzsche una ilusión que permite que el débil se mantenga como débil sin buscar su superación, sino sólo pensando en la posibilidad de ser fuerte, de ser un sujeto libre. Es por esto que la debilidad y su aspiración a ser fuerte (y únicamente esta aspiración) de este ser débil es exaltado como una *acción*, un *mérito*, como algo deseable o bueno. El sujeto débil debe demostrar(se) que es fuerte.

La debilidad se transforma en mérito, la impotencia en bondad, la temerosa bajeza en humildad, la sumisión a quienes se odia en obediencia (como la obediencia a un Dios que se odia). Esta fábrica de ideales es una fábrica de mentiras. El débil espera que su Dios llegué para vengarse de todos aquellos contra los que tiene resentimiento pero es incapaz de actuar.

### **A. Deuda y mala conciencia.**

Para entender la deuda (como pecado) y la mala conciencia debemos partir de la responsabilidad. Gracias a la eticidad de las costumbres y a la camisa de fuerza social el hombre fue hecho calculable. Para Nietzsche el fruto de este tipo de coacciones es el individuo soberano, autónomo (que es opuesto al ético o que se deja llevar por determinaciones ético-morales). Sólo a este individuo le es lícito prometer. Este hombre está liberado de la coacción social tiene voluntad libre, conciencia de poder y libertad y un sentimiento de plenitud. Sólo a él le es lícito

---

<sup>290</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 51.

<sup>291</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 52.

hacer promesas porque es capaz de tener una voluntad inquebrantable y cumplir su palabra. El instinto que impera en el hombre soberano y lo hace responsable Nietzsche lo llama *conciencia*<sup>292</sup>. El hombre moral sólo actúa por temor y automatismo.

Nietzsche insiste que este hombre soberano y responsable es un fruto tardío y maduro. Para que haya llegado a tener esta conciencia primero se debió haber dado una *mnemotécnica* en la entera prehistoria del hombre, mnemotécnica terrible y siniestra: “«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» –éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra”<sup>293</sup>. El hombre se creó la memoria a base de dolor y sacrificios.

El uso del dolor para crear memoria está muy presente en toda la ascética:

unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales «ideas fijas» –y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas «inolvidables».<sup>294</sup>

Se crea la memoria por medio del dolor. Se quedan las ideas deseadas, grabadas en la memoria a fin de evitar los castigos que impone la sociedad y de este modo se controlan los instintos indeseables. Muchas de las cosas que llamamos buenas se han pagado o forjado con sangre.

Nietzsche se pregunta cómo es que vino al mundo esa cosa sombría que es la conciencia de culpa, toda la *mala conciencia*. Piensa que proviene de tener y saldar cuentas (*Schuld-culpa* y *Schulden-tener deudas*). Piensa que las penas se le impusieron al malhechor no porque se considerara que era responsable de su acción, sino que se debe a un desfogue sobre el causante. Es una cólera que se mantiene sobre ciertos límites “y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su *equivalente* y puede ser realmente compensado, aunque sea con un *dolor* del causante del perjuicio”<sup>295</sup>.

---

<sup>292</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 68.

<sup>293</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 69.

<sup>294</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 70.

<sup>295</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 72.

Esta idea (grabada en nuestro interior) proviene como ya se dijo, de la relación contractual entre acreedor y deudor, de un acuerdo comercial: “Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico”<sup>296</sup>.

Para Nietzsche el fenómeno de la mala conciencia surge de una relación acreedor-deudor, donde el deudor *promete* una restitución por una falla. Al acreedor se le da como restitución y compensación 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 faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo]”<sup>297</sup>. La deuda le hace pensar al acreedor que tiene un justificado derecho a la crueldad.

Nietzsche continúa hablando de las relaciones acreedor-deudor como origen del valor, del pensamiento e incluso de la justicia. La justicia así entendida es la buena voluntad entre los hombres de poder de aproximarse igualmente, de ponerse de acuerdo y de entenderse mediante un compromiso; así como de forzar a los menos poderosos mediante un compromiso. Cuando una sociedad es lo suficientemente fuerte puede permitirse ignorar o perdonar el delito de los individuos. Es lo que se llama gracia, su estar más-allá del derecho. Es aquí cuando la deuda pasa de su carácter comercial-corporal a su carácter legal-moral. Pienso que esta es la auténtica pregunta de Nietzsche hacia el cristianismo: ¿qué tipo de perdón es capaz de otorgar? Medir la justicia y fundamentarla, crear el castigo, el pago, es lo que la dinámica de la deuda ya expuesta ayuda a la creación no solamente de procedimientos punitivos, sino valorativos, morales. La balanza de la deuda es la base irracional para la construcción de valoraciones morales.

Para Nietzsche en el mundo orgánico el subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar donde el sentido anterior y la finalidad anterior de las cosas queda oscurecido o borrado. El mundo reabsorbe sus fuerzas y se reintegra su equilibrio. Es el hombre del resentimiento, el plebeyo, el que valora bajamente, el que inventa la mala conciencia.

Para Nietzsche toda utilidad y finalidad no están creadas en función de una meta o un supuesto progreso establecido o previamente fijado. Todo movimiento, todo acontecer se da por la voluntad de poder, de enseñorearse, dominar y reinterpretar y reajustar las cosas, dándoles así

---

<sup>296</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 72.

<sup>297</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 74.

nuevos usos. No hay una lógica profunda oculta ni tampoco una casualidad absoluta. Incluso concebir la vida como adaptación interna a circunstancias externas depende de una voluntad de poder que es “fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»”<sup>298</sup>.

La gente piensa que la pena tiene utilidad pero en muchas ocasiones no sirve que para generar remordimiento en el criminal, antes bien, llega a recrudecerlo. Para Nietzsche lo que la pena llega a lograr es el aumento del temor, la cautela, la intensificación de la inteligencia y el control de las concupiscencias: “y así la pena *domestica* al hombre, pero no lo hace «mejor», – con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario”<sup>299</sup>. La deuda y toda esta dinámica de premio-castigo es el origen de la inteligencia. La inteligencia (entendida como facultad primaria, e incluso vil) surge en el animal-hombre como una astucia para evitar el castigo, también como una herramienta para valorar y para someter.

Kouba opina que Nietzsche se contrapone a las propuestas básicas de la moral al indicar que si se segrega la relación del yo consigo mismo de la relación con los otros generando una preferencia de una respecto de la otra, las dos quedan degeneradas. El ser humano no puede sacrificar el yo por el bien de los otros, ni a los otros por el bien individual. La diferencia yo-otro es inviable ya que para que el yo tenga una relación plena consigo mismo requiere de una apertura hacia los otros y la relación coherente con los otros está condicionada a una economía positiva con uno mismo: “La consecución de uno mismo no se lleva a cabo sólo en contra de los otros, sino también en su beneficio”<sup>300</sup>. Desde esta perspectiva es como se deben entender los valores nietzscheanos como egoísmo, voluptuosidad y sed de dominio. Nietzsche evita un abordaje dialéctico o utilitarista de la relación yo-otro, ya que la relación que propone muestra la imposibilidad de un fin último de las acciones y el devenir.

La mala conciencia surge de tener que adaptarse a vivir en paz y en sociedad. Esto llevó al hombre a pensar, razonar, calcular causas y efectos y a fiarse de su órgano más miserable y expuesto a equivocarse: la conciencia. Esto llevo a que sus demás instintos no pudieran exteriorizarse y se diera la interiorización del hombre que posteriormente se llamó *alma*: “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* –esto es lo que yo llamo

---

<sup>298</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 90.

<sup>299</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 95.

<sup>300</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 114.

la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma»<sup>301</sup>. El hombre se vuelve contra sí mismo, contra sus mismos instintos (fuente de su plenitud) con esta mala conciencia. En el comienzo la mala conciencia es el instinto de la libertad (voluntad de poder), vuelto latente, reprimido, encerrado en el interior y que acaba por descargarse o desahogarse contra sí mismo.

La mala conciencia es una autoviolencia, es el placer de la crueldad contra uno mismo. Lo no-egoísta (como se puede dar en la figura del asceta o el santo) entendido como valor moral surge de la mala conciencia: “sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta”<sup>302</sup>.

## **B. El ideal ascético, el dogma y la filosofía.**

Nietzsche ejemplifica y establece una genealogía del sentimiento de deuda que se ha dado a lo largo de las civilizaciones a través de los múltiples dioses y credos. Para Nietzsche *el Dios cristiano es el culmen de este problema*: “El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *máximum* del sentimiento de culpa”<sup>303</sup>. Y continúa expresando por qué el ateísmo es una respuesta contra el cristianismo, es decir, contra el Dios Absoluto, contra el Otro absoluto que infringe dolor, juzga y recrimina:

Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento *inverso*, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la consciencia humana (*Schuld*): más aún, no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su *causa prima*. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia* (*Unschuld*) se hallan ligados entre sí.<sup>304</sup>

Nietzsche indica que la mala conciencia se da cuando se interioriza una deuda que se tiene con Dios: “Una deuda con *Dios*: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura”<sup>305</sup>. Se presenta a sí mismo a Dios como la antítesis de sus instintos más animales y

---

<sup>301</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 96.

<sup>302</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 100.

<sup>303</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 103.

<sup>304</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 103, 104.

<sup>305</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 105.

gracias a los cuales se siente deudor de un Dios santo. Aquí opera también un instinto y voluntad de sentirse culpable y de envenenar la vida. Para Nietzsche aquí hay enfermedad, la más terrible: la demencia, la redención, el horror disfrazado bajo el nombre de *amor*.

El *ideal ascético* expresa la realidad fundamental de la voluntad humana que es que esa voluntad necesita una *meta*: “el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana su *horror vacui* [horror al vacío]: esa voluntad *necesita una meta* –y prefiere querer *la nada* a no querer”<sup>306</sup>.

Kouba<sup>307</sup> recuerda que el origen de los ideales ascéticos es la insatisfacción por la ambivalencia de la vida. Este ideal surge de un deseo por escapar de ella y de la necesidad de liberarse del dolor metafísico ante el sinsentido. La imperfección de la vida que se nos presenta es sublimada a otro nivel del ser en el que, supuestamente, impera el bien y la verdad incólume. Para alcanzar este nuevo nivel se debe anular y superar la propia vida. Es en este punto donde surge la culpa ya que no se puede romper con esta vida para llegar a la siguiente, pero ésta se acepta ya que dota de sentido nuestra existencia. Este ideal surge, pues, del desencanto y de la necesidad de orientar la vida.

El creyente no es el único preso de este ideal ascético. El filósofo es de las figuras que más lo padece en opinión del filólogo de Leipzig: “Y volviendo a nuestra primera pregunta, «¿qué *significa* que un filósofo rinda homenaje al ideal ascético?», obtenemos aquí al menos una primera indicación: quiere *escapar a una tortura*”<sup>308</sup>. El ideal ascético es una idealización, una falsedad de la mala conciencia.

En el caso de que el filósofo sea una expresión plena de las fuerzas, el ideal ascético es una condición de la más alta y osada espiritualidad que le permite al filósofo el ocio creativo y a partir del cual puede afirmar *su* existencia y *sólo* su existencia.

El ideal ascético le permite al filósofo (auténtico) volar: “en definitiva, al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella”<sup>309</sup>. El ideal ascético aquí sólo es una condición y las virtudes como pobreza, humildad y castidad son el espacio en el que se puede dar su bella fecundidad.

---

<sup>306</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 114.

<sup>307</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 125.

<sup>308</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 123.

<sup>309</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 126.

En el comienzo la filosofía tenía una relación estrecha con el ideal ascético. Una de las condiciones para que se dé el filósofo es la enfermedad. El filósofo enferma debido a que busca problematizar:

Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces; justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar, ¿y justamente por ello, tal vez, más dignos también –de vivir?<sup>310</sup>

Nietzsche indica que el ideal ascético fue usado por el filósofo en el comienzo de la filosofía para presentarse ante los demás, incluso para provocar temor:

al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos *antes señalados* del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para *ser* siquiera *posible* en cierta medida: *el ideal ascético* le ha servido durante mucho al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia, – tuvo que *representar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para poder representarlo.<sup>311</sup>

Esta representación posteriormente llevó a considerar al filósofo como un negador de la vida y de los sentidos como la actitud filosófica en sí. Nietzsche se pregunta si el filósofo de su tiempo (cabría preguntar si del nuestro) se ha liberado de la figura del sacerdote ascético que también ha ocasionado esa voluntad de nada que se puede observar en ciertos filósofos.

Para Nietzsche el sacerdote ascético tiene toda su voluntad y su derecho a existir en el ideal ascético. El enemigo de Nietzsche es el sacerdote ascético. A Nietzsche le extraña que en todos lados y en todas las épocas haya existido esta figura sacerdotal. Piensa que algo necesario debe de haber para que siga existiendo, siendo que esta figura es una autocontradicción que no desaparece y que, al contrario, busca enseñorearse de la vida: “Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prospera esta *especie hostil a la vida*, – tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga”<sup>312</sup>. Y continúa su diagnóstico del sacerdote ascético:

---

<sup>310</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 132.

<sup>311</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 134.

<sup>312</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 137.

Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica.<sup>313</sup>

Uno de los contrasentidos y errores de la filosofía causados por el ideal ascético es considerar que existe un sujeto puro, un conocimiento puro y en sí. Todo conocimiento tiene oculto un interés, un afecto y una voluntad. *Todo conocimiento es perspectivista* y mientras más presente se tenga esto, más posible es alcanzar cierta objetividad:

Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer» perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad». Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?<sup>314</sup>

El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera; a través del ideal ascético la vida lucha contra la muerte, es una estratagema para la conservación de la vida. Aunque el sacerdote ascético aparece en un primer momento como un negador de la vida, es el que la conserva: “este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, –precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida...”<sup>315</sup>. En el momento en que se niega, da afirmaciones más sutiles. Entonces, Nietzsche no está negando el ideal ascético. Sólo busca redireccionar su mirada.

Para Nietzsche es más peligroso el enfermo que el bueno o el malvado, ya que es vengativo y se dirige contra todo aquello que es poderoso. El triunfo de la venganza de los enfermos se logra cuando logran introducir en la conciencia de los fuertes y afortunados dudas sobre su felicidad. El hombre noble debe defenderse de contagiarse tanto de la gran náusea como de la gran compasión respecto al hombre. El sacerdote ascético es el que defiende al rebaño enfermo del sano y fuerte y a la vez le da cohesión y lo defiende de su anarquía interna que se incrementa debido al *resentimiento*: “el sacerdote es *el que modifica la dirección del resentimiento*”<sup>316</sup>.

---

<sup>313</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 137.

<sup>314</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 139.

<sup>315</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 140.

<sup>316</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 147.

La razón de ser del resentimiento es buscar amortiguar el dolor por la vía afectiva: “La verdadera causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y de sus afines se ha de encontrar, según yo sospecho, únicamente en esto, es decir, en una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva*”<sup>317</sup>. Para esto busca a un culpable de su dolor. Piensa que alguien es responsable de su dolor y lo culpa. El sacerdote lo que hace es dirigir ese dolor hacia el enfermo mismo.

La figura del sacerdote ascético ha sido usada por el instinto curativo de la vida para destruir a los enfermos incurables y para controlar a los enfermos leves, para aprovechar sus peores instintos con la finalidad de que tengan autodisciplina, autovigilancia, autosuperación. No deja de expresar un instinto vital: el instinto de conservación de la vida.

Para Nietzsche la pecaminosidad en la vida no es una realidad de hecho, sino una interpretación de una realidad de hecho, de un malestar fisiológico. Muchas veces la pecaminosidad y la culpa que sentimos se debe a que no hemos digerido bien una experiencia, tenemos una especie de indigestión espiritual que nos provoca un malestar fisiológico.

Nietzsche cree que el ingenio del sacerdote radica en mitigar el sufrimiento, facilitan la digestión de experiencias. Todas las religiones consisten en luchar contra cierto cansancio y pesadez que se han convertido en epidemia. Se da un *sentimiento fisiológico de obstrucción*, pero no se ha tenido el saber fisiológico para comprender esto así que se busca su remedio por la vía moral-psicológica que es la religión<sup>318</sup>.

Cómo se vuelve el enfermo pecador: el sacerdote ascético usa las emociones y fuerzas del enfermo es aprovecharse de su *sentimiento de culpa*. El sacerdote reinterpreta la mala conciencia (la crueldad contra sí mismo) como pecado (para Nietzsche es la estratagema más peligrosa y nefasta de la interpretación religiosa). El sacerdote le dice a la persona enferma que la causa de su sufrimiento debe buscarla dentro de sí: “debe buscarla dentro de *sí*, en una *culpa*, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un *estado de pena...*”<sup>319</sup>.

En este punto el enfermo no conoce otro modo de entender su sufrimiento y se dirige constantemente a su culpa. Es aquí cuando triunfa el sacerdote ascético:

---

<sup>317</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 148.

<sup>318</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 152.

<sup>319</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 163.

Ese viejo y gran mago en la lucha contra el desplacer, el sacerdote ascético –evidentemente había triunfado, *su* reino había llegado: la gente no se quejaba ya *contra* el dolor, sino que lo *anhelaba*: «¡Más dolor! ¡Más dolor!», así gritó durante siglos el anhelo de sus discípulos e iniciados.<sup>320</sup>

Este mecanismo llevado a cabo por el sacerdote ascético lo que ha hecho es presentar ‘mejorado’ al hombre, que, para Nietzsche, en realidad, es presentarlo *domesticado, debilitado*.

Para Nietzsche el sacerdote ascético ha corrompido todo y esto incluye también el gusto. Esto se expresa en sus obras (literarias) como se puede ver en el Nuevo Testamento que Nietzsche considera como rococó del alma. Nietzsche se queja que los santos del cristianismo constantemente escriben sobre sus asuntos y problemas como si se tratara del en-sí-de-las-cosas: “*esas gentes* no se cansan de mezclar a Dios incluso en los más pequeños pesares en que ellos están metidos”<sup>321</sup>. Nietzsche consideraba de pésimo gusto y falta de tacto que estos santos se tutearan con Dios.

Los doctos y filósofos que se consideran adversarios del ideal ascético son igualmente idealistas pues luchan apasionadamente contra éste. No son espíritus libres porque todavía creen en la verdad. Son reaccionarios, pero siguen creyendo subrepticamente en ideales que defender y pronunciar. Esta incondicional voluntad de verdad es en realidad *fe* en el ideal ascético (*fe*=ilusión). Este engaño de partir de una pureza del pensamiento es falta de honestidad. Para Nietzsche la filosofía no es más que la confesión de su autor:

Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él – ) llegar?<sup>322</sup>

Por otro lado, Nietzsche reconoce que no existe ciencia o pensamiento que no parta de una *fe*, ésta es lo que le da dirección:

---

<sup>320</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 164.

<sup>321</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 168.

<sup>322</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 27-28.

No existe, juzgando con rigor, una ciencia «libre de supuestos», el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una «fe», para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un *derecho* a existir.<sup>323</sup>

La ciencia, como la religión y la filosofía parten de la incuestionabilidad de la verdad, de la fe en una verdad absoluta. Lo que podría realmente cuestionar la voluntad de verdad sería el arte, ya que parte de la voluntad de engaño y santifica la mentira:

–el arte, en el cual precisamente *la mentira* se santifica, y *la voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia: así lo advirtió el instinto de Platón, el más grande enemigo del arte producido hasta ahora por Europa.<sup>324</sup>

Nietzsche no está afirmando que partir de la voluntad de mentira (arte) o atacar la voluntad de verdad sea caer en el escepticismo o en el nihilismo. Esto es mantenerse dentro del mismo error. Por esto, el escepticismo, el nihilismo, el pesimismo y otras formas como la anarquía y el ateísmo (mal entendidos) son, simplemente, una consecuencia más de la voluntad de nada que opera en el ideal ascético: “«No existe ningún conocer: *en consecuencia* –existe Dios»: ¡qué nueva *elegantia syllogismi* [elegancia del silogismo]!, ¡qué *triumfo* del ideal ascético!–”<sup>325</sup>. Aquí la nada se instaura como la deidad absoluta. Se absolutiza un desencanto personal.

Montinari<sup>326</sup> señala que, a pesar de la caída de la interpretación religiosa del mundo en la modernidad, los filósofos modernos seguían moralizando el mundo, ya sea para justificar ciertos edificios morales o para introducir otros con un aparente ateísmo crítico. El italiano también afirma que esta es la razón por la que Nietzsche se propone realizar una interpretación más que inmoral, extramoral del mundo.

Lo que Pascal padeció e indica como su principio espiritual, según Nietzsche, es el embrutecimiento (el tratar de no sentir, no producir nada). Esto es lo que muchas religiones buscan y se traduce en términos psicológico-morales como negación de sí, santificación, lo que en términos fisiológicos es hipnosis (un letargo que lleve al mínimo consumo de materia y

---

<sup>323</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 174.

<sup>324</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 176.

<sup>325</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 179.

<sup>326</sup> Cfr. Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, 131.

energía). El estado supremo que se busca con esto es la redención que es una hipnotización total y una quietud total que son consideradas como el misterio mismo (de las religiones).

Nietzsche consideró que debía llevar a cabo la tarea de llevar a una especie de crisis y a una suprema decisión lo referente al problema del ateísmo. Consideraba que el ateísmo podría plantearse como la solución y superación del nihilismo europeo. El ateísmo incondicionalmente probo que Nietzsche buscaba lo llevó a afirmar que la filosofía alemana era una teología a medias. Nietzsche concibió su propio immoralismo como resultado de la tradición cristiano-protestante en la que estaba inmerso, él también fue un fruto tardío de esta moral: “la autonegación filosófica de la moral cristiana constituye un aspecto de su fuerza más propia”<sup>327</sup>. Nietzsche veía que la caída del cristianismo como religión se dio con la Reforma. Lo que estamos presenciando desde hace tiempo es la caída del cristianismo como moral. Frente a la cuestión por la voluntad de verdad es el ateísmo incondicionalmente probo el que podría desentrañarla.

Los filósofos que separan entre un mundo verdadero y uno aparente y optan por este supuesto mundo verdadero no piensan por una voluntad de verdad, sino por una voluntad de nada, son nihilistas. La apariencia, el cuerpo es la posesión más segura, lo más propio.

La causa, el efecto, lo en-sí es sólo un mito, expresa el modo en el que siempre hemos actuado que es *mitológico*: “La «voluntad no libre» es mitología: en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*”<sup>328</sup>.

El problema que presentan estos filósofos es que instauran el orden moral del mundo. Este orden fue instaurado, primeramente, por la moral judeocristiana, y, posteriormente, perpetuada por la filosofía moderna. Este orden es el modo en que la figura sacerdotal se legitima y parte de concebir que existe una voluntad de Dios que todo lo ordena y rige; así, el valor de un individuo o un pueblo se determina por la obediencia a esta voluntad. Se sigue manteniendo la lógica de premio-castigo según la obediencia a esta voluntad. La condición de la conservación de la figura sacerdotal es que la *voluntad de Dios* sólo sea conocida por medio de la *Revelación*. Para Nietzsche esto no es más que un rasgo de pedantería.<sup>329</sup> La filosofía

---

<sup>327</sup> Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, 473.

<sup>328</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 46.

<sup>329</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 61.

moderna sigue captando el mundo bajo el esquema de una totalidad coherente y demostrable gracias a un principio interpretativo moral.

El pecado introducido por el sacerdote cumple la función de empequeñecer el espíritu, de debilitarlo. El pecado impide que el hombre se permita conocer ya que impide que dirija su mirada hacia el mundo y la conduzca de manera obsesiva sobre sí mismo. El pecado introduce la lógica de la culpa y del castigo, del orden moral de mundo. El problema del cristianismo es que exalta el dolor y la debilidad del mundo no para aprender de ello y ser superado, sino para mantenerse en él o incluso incrementarlo. Por esto, Nietzsche detesta la figura del mártir<sup>330</sup>.

El filósofo que busca Nietzsche debe ser uno que gracias a su orgullo y a su gusto tiene que sentir repugnancia de que cualquiera considere la verdad que ha forjado también como propia. Una verdad común es propia de las aspiraciones dogmáticas: “«Mi juicio es *mi* juicio: no es fácil que también otro tenga derecho a él» – dice tal vez ese filósofo del futuro”<sup>331</sup>. Aunque en ciencia, filosofía o religión tengamos ideas universalmente válidas o aceptadas como tal, Nietzsche invita a que pasen por una revisión personal. A lo que se invita a es al pensamiento propio y libre.

Las formas bellas del artista no son el único ejemplo de falsedad que da Nietzsche. Otro es la falsedad de las formas puras de los filósofos. Mientras más se diviniza y más se falsea la vida más se le odia. Por eso considera que el sacerdote<sup>332</sup> es el artista por excelencia.

El problema del cristianismo es que al partir del ideal ascético y ser negador de la vida, tiene como consecuencia última la negación de sí mismo y su derrumbamiento.<sup>333</sup>

El nihilismo surge en el siglo XVIII y gira en torno al idealismo alemán: “el nihilismo es la pérdida de fe con respecto a una instancia superior con el resultado de una absolutización del sujeto y una disolución de la interpretación moral del mundo”<sup>334</sup>. Es por esto que puede sonar extraño que Nietzsche califique de nihilista al cristianismo. El nihilismo filosófico se ha comprendido como la afirmación del yo absoluto opuesta al orden moral del mundo (cristiano). Pero el nihilismo y el orden moral del mundo están más cercanos de lo que uno cree. El *absoluto* es lo que oculta esta proximidad. Ambas posturas llevan a la *nada* ya que llevan a la

---

<sup>330</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 103.

<sup>331</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 71.

<sup>332</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 91.

<sup>333</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 186.

<sup>334</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 201.

determinación general que niega los valores situados y obligan a ir más allá de la esfera de la experiencia, lo que nos manda hacia lo inalcanzable e indemostrable. Este constante desplazamiento termina por agotar el potencial de la fe que da paso a la nada. De aquí surge abiertamente el nihilismo.

El hombre moderno ha sido una continuidad de sus antecesores. Confrontarse con la nada no le ha permitido volver al mundo (sigue buscando los valores absolutos). La sensación de que el sentido último de la existencia desaparece causa una sensación de desengaño y hundimiento personal. El ente que antes adquiriría todo su valor en relación con lo trascendente ahora se convierte en una nada total. La fe es la misma, pero lo que cambia es su objeto. Antes era la totalidad del sentido, ahora es la total ausencia de sentido:

Incluso en la pérdida de la fe se ha perpetuado la inveterada alternativa moral; lo único que ha cambiado es que se ha pasado de una posición extrema a otra. Si antes todo tenía sentido (derivado), ahora nada lo tiene. La pérdida del sentido de la totalidad se equipara a la total pérdida de sentido.<sup>335</sup>

Cuestionar el ideal ascético nos hace preguntarnos por qué sufre el hombre, para qué sufre. Nietzsche menciona constantemente que el dolor es algo profundamente necesario, es parte de la vida. El dolor puede ser incluso algo anhelado y fuente de poder si es conscientemente dirigido: “El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento”<sup>336</sup>. El dolor no sólo es tolerable sino incluso deseado si hay un sentido que llene de valor la existencia.

El ascetismo puede entenderse como el arte de manejar el dolor y es algo que, para Nietzsche, debe estar reservado para los hombres más fuertes (o más espirituales). En este tipo de hombres el ascetismo no es algo impuesto o forzoso, es su propia necesidad. Son capaces de soportar las cargas más pesadas. Su búsqueda de conocimiento es una forma de ascetismo:

Los hombres más espirituales, por ser *los más fuertes*, encuentran su felicidad donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros, en el experimento; su placer es el autovencimiento: el ascetismo se convierte en ellos en naturaleza, en necesidad, en instinto.<sup>337</sup>

---

<sup>335</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 210.

<sup>336</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 185.

<sup>337</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 111.

El sufrimiento no es el problema, sino la razón para tener voluntad de verdad, para entregarse al sufrimiento, y el ideal ascético ofreció una razón. Desde la lente cristiana se presenta el problema de esta religión que ofreció como última consecuencia una nada. La vida puede aceptar esta nada ya que la vida, la voluntad, prefiere la nada a no desear:

¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser una *voluntad!*... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a no querer...<sup>338</sup>

Nietzsche no busca la nada, busca algo. Pero este algo es difícil de determinar. O muy sencillo: voluntad de poder. Pero volvamos a la pregunta por el quién. El artista es el animal artificioso, el que se crea una buena conciencia para poder gozar del espectáculo que es su alma. Por esto, para Nietzsche el arte es más extenso de lo que comúnmente se cree. La moral es una especie de arte. *Nietzsche pregunta si queremos realizar una obra de arte portentosa o miserable de nuestra existencia. A esto se reduce su crítica contra el ideal ascético.*

Llega un momento en que las confrontaciones que nuestro filósofo lleva a cabo lo llevan a la *risa*. Esta es su medida de valor de lo que es un filósofo, de lo que es un libre-pensador o un dogmático. La medida de valor es la famosa carcajada *aurea* de los dioses:

Y suponiendo que también los dioses filosofen, cosa a la que más de una conclusión me ha empujado ya –, yo no pongo en duda que, cuando lo hacen, saben reír también de una manera sobrehumana y nueva – ¡y a costa de todas las cosas serias! A los dioses les gustan las burlas: parece que no pueden dejar de reír ni siquiera en las acciones sagradas.<sup>339</sup>

El sentido de la totalidad como fin absoluto tiende a mediatizar la existencia del hombre y acaba convirtiéndose en un vasto dispositivo de manipulación. Es un poder objetivador que se busca ejercer en nombre de un ideal supra-personal y se justifica por la consecución del bien en sí pero su realización práctica está en constante conflicto con la realidad (al no verse realizado el ideal) y termina perdiendo su credibilidad interna. Esta pérdida de credibilidad no se reconoce, ni ante uno ni ante los otros. Esto puede llevar al cinismo<sup>340</sup>.

---

<sup>338</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 186.

<sup>339</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 267.

<sup>340</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 213-214.

El cínico es el que proclama altos ideales, pero internamente ha dejado de creer. Es un manipulador, pero cuya manipulación no va contra él mismo porque ya no cree. En el cinismo reaparecen dos momentos de desintegración de la interpretación moral del mundo. En el primero (positivo) sirve de ideología. En el segundo (negativo) sitúa al hombre en un vacío total donde no se puede discernir sentido alguno ya que no existe un sentido total ordenador.

Nietzsche busca presentar un tipo de cinismo no hipócrita que desprecia todo ideal o sitúa todos los ideales al mismo nivel. También reduce al hombre a un nivel meramente cómico. Este tipo de cinismo es una especie de interpretación moral pero invertida, ya que no ayuda a cimentar un interés político, sino que busca imponerse a sí mismo, pero con total honestidad.

Las personas que buscan, siguen o dictan un camino espiritual ven con malos ojos al cinismo abierto, ya que esta abierta proclamación del nihilismo les parece una prueba de que el hombre requiere de cierto apoyo trascendental para no degenerar y terminar siendo meros animales (como ha llegado a pensar Pascal). Nietzsche indica que oponerse a este cinismo, luchar contra el nihilismo entendido como un enemigo que viene de afuera sólo lo fortalece y nos enreda todavía más en su maraña ya que corrobora la alternativa moral fundamental binaria (todo o nada). El tipo de personas que va contra el cinismo se sigue moviendo dentro de valores absolutos ante el temor de la imposición de supuestos valores (e intereses) subjetivos y no dan espacio a la situacionalidad.<sup>341</sup>

Kouba interpreta la postura de Nietzsche como quinismo<sup>342</sup>. Esta postura va contra la seriedad del moralista y su interpretación moral del mundo. Su expresión es la risa. El quinismo niega el sentido absoluto tanto moral como nihilista del mundo, pero esto no significa que todo sea ridículo. El quinismo se fundamenta en la autonomía de la dimensión presente-corporal de la existencia. Esto significa insistir en que cualquier idea debe materializarse para que pueda considerarse real en el marco de la existencia finita de la comprensibilidad humana y para que sea posible vivir según ella de manera fáctica. El cinismo busca reír para manipular opiniones según sus intereses. El quinismo ríe contra las normas rígidas buscando un efecto liberador. Por esto la perspectiva moral percibe al quinismo como inaceptable y lo caracteriza como infrahumano, animal, irracional o idiotesco. El quinismo puede contemplarse con buenos ojos (e incluso saludable) cuando abandonamos los esquemas tradicionales.

---

<sup>341</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 217.

<sup>342</sup> Cfr. Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 218-220.

En el fondo, el nihilismo está motivado por un deseo incontrolable de que el mundo tenga un sentido (como nada). Este es su carácter paradójico. La mejor forma de escapar de él es la activa aceptación del sin-sentido en cuanto aspecto del ser en el mundo y de la comprensión. Los más fuertes son los que aman este sin-sentido o azar.

El aspecto positivo del nihilismo es que nos abre los ojos a un nuevo panorama de las formas del sentido en toda su multiplicidad viva (que no depende de un sentido absoluto). Kouba no propone una ecología (comprender las fuerzas equilibradas entre las que vivimos y en las posibles consecuencias debido a nuestra injerencia) sino que apunta a algo mucho más esencial para él: “de lo que se trata es de la posibilidad de vivir una vida humana sin el último fundamento, es decir, después de la muerte «del Dios moral»”<sup>343</sup>.

---

<sup>343</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 228.

## IV CONCLUSIONES.

En su obra *Más allá del bien y del mal* Nietzsche escribe que la lucha que emprende se dirige contra la voluntad de verdad que puede ejemplificarse con Platón y ampliarse en una religión como el cristianismo: “Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el «pueblo», la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos –pues el cristianismo es el platonismo para el «pueblo»<sup>344</sup>. Nietzsche se dirige contra toda idealización y desprestigio de este mundo.

Para Karl Löwith, Nietzsche logró observar el acontecimiento del nihilismo europeo. En el momento en que se da la desaparición de la fe cristiana en Dios y en la moral Nietzsche repite la sentencia sofista “*nada era ya verdadero y todo estaba permitido*”<sup>345</sup>. La caída del cristianismo es una consecuencia natural de algo que desde sus cimientos está enfermo. Lo que busca Nietzsche es acelerar esta caída y tratar de dar una solución ante el peligro que representa el nihilismo.

Acorde a esto se puede comprender que Nietzsche pide cierto amor<sup>346</sup> a los enemigos. Este amor puede darse también como una forma de *desprecio* a aquellos que amamos. Se desprecia algo de quien se ama. Nietzsche tiene un profundo aprecio y amor por el cristianismo, pero parte de su amor le pide despreciar aquello que encuentra enfermo. Algo por lo que Nietzsche sentía un profundo desprecio era por la compasión cristiana, que le parecía un modo de abusar de los débiles y un modo de mantenerlos en esa posición. Para Nietzsche la auténtica compasión<sup>347</sup> proviene de ver cómo se empequeñece el hombre y buscar su engrandecimiento. Esto es lo que lo motiva a padecer con el otro y a intentar buscar una solución. La compasión cristiana llega a ser una expresión de mal gusto si no viene acompañada de virilidad.

---

<sup>344</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 21.

<sup>345</sup> Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, 249.

<sup>346</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 174.

<sup>347</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 183, 266.

Otra cosa que Nietzsche detesta es que el hombre considerado bueno llega a ser sinónimo de estúpido. Esto se da, según su opinión, en lugares donde impera la moral de esclavos. Uno de estos casos es la palabra francesa *bonhomme*<sup>348</sup>. Bajo las concepciones morales habituales, el hombre bueno es el hombre gregario, el no dotado para la creación espiritual, el débil. Es un hombre que sólo pretende conservarse y pasar, un repetidor del arte. Este hombre bueno obedece las costumbres o una ley determinada. La exigencia moral de vivir bajo un solo principio degrada la vida. La moral gregaria o esclava se fundamenta en la obediencia. Esta moral se caracteriza por el sometimiento, la necesidad de seguridad y apoyo, necesidad que vista desde una perspectiva no moral es signo de debilidad.

Acorde a lo anterior, lo bueno da paso a lo que el cristianismo o perspectivas morales semejantes llaman santidad. Esta palabra sirve para encubrir y propiciar cierta estupidez, debilitamiento e ingenuidad en los hombres. Pero también para distinguir y elevar como autoridad a algunos otros que dominan a los débiles y enfermos. El desprecio lleva a Nietzsche a considerar que la auténtica santidad no es otra cosa que el instinto de limpieza y salud espiritualizado. Su concepto de santidad<sup>349</sup> no involucra otros mundos ni una extensa argumentación moral, ésta es mero instinto de limpieza, del cuerpo propio y de los otros.

Ejercer el mal es lo que podría ayudar a romper con el buen hombre gregario, poner en perspectiva las valoraciones morales y quizá optar por una santidad nietzscheana caracterizada por una limpieza corporal: “Ser malo significa, a los ojos de Nietzsche, ser independiente, impredecible, individual, libre, tener predilección por lo no experimentado aún”<sup>350</sup>. Este modo de ser malo testifica la presencia de una potencia creadora.

Nietzsche cuestiona que se divida entre un mundo verdadero y otro aparente porque esto tiene implícito que existe lo verdadero y lo falso como entidades inmóviles y absolutas. Esto también implica que moralmente haya un modo de vida mejor que otros. Todas las cosas tienen su grado de verdad y falsedad, grados de apariencia. Esto es lo que se llama perspectivismo en la filosofía de Nietzsche.

La razón por la que la apariencia no se opone a la realidad de las cosas en su filosofía es porque no hay noúmeno en su filosofía: “al contrario, la apariencia es la realidad que no se deja

---

<sup>348</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 240.

<sup>349</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 255-256.

<sup>350</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 118.

transformar en un imaginario mundo de la verdad, la apariencia en su multiplicidad y riqueza es inaccesible a los procedimientos y a las distinciones de la lógica”<sup>351</sup>.

Nietzsche equipara al creer con el instinto y al saber con la razón. Frente al problema del conocimiento, considera que los instintos son los que mandan y la razón es la que les ayuda a ejercer sus derechos. La razón debe seguir a los instintos y apoyarlos con buenos argumentos. El cuerpo es la fuente del conocimiento, mientras que la razón es la organización de esa expresión que es la palabra y el comportamiento.

A este saber del cuerpo justificado o argumentado por la razón es a lo que Nietzsche se refiere cuando afirma que nuestra elección proviene del *gusto*. Independientemente de que éste se pueda justificar racionalmente o no, el por qué de la decisión, este juicio, extrae sus razones del contexto de fuerzas de la situación misma. Este juicio del gusto se da instintivamente y la pregunta por su fundamento último carece de sentido. La conducta moral y la conducta adecuada no son necesariamente la misma cosa. La interpretación moral puede llegar, incluso, a desplazar el sentido de la decisión adecuada. Es de este desplazamiento de donde parte Nietzsche constantemente en sus análisis: “La verdadera virtud nunca se reivindica, es decir, no se apoya en ninguna interpretación moral del mundo”<sup>352</sup>.

Todo aquél que es profundo ama la máscara, señala Nietzsche. Esto es lo que haría un verdadero *místico*. Usar máscaras es recubrir los acontecimientos delicados con una grosería para volverlos irreconocibles. Una naturaleza así, piensa Nietzsche, usa por instinto el hablar para callar y silenciar: “Todo espíritu profundo necesita una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, *superficial*, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da”<sup>353</sup>. Colli<sup>354</sup> considera que Nietzsche fue crítico respecto del excesivo racionalismo pero que no pudo salir de una fase primitiva y emocional. Para él, Nietzsche tiene una disposición eminentemente mística y misteriosa que busca ocultar.

La moral es una expresión, un signo de un cuerpo. La moral débil o enferma es expresión de un cuerpo débil o enfermo. La moral fuerte lo es de un cuerpo vigoroso. A diferencia de filosofías idealistas que colocan el criterio del conocimiento en la razón o en el sujeto, para

---

<sup>351</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, 132.

<sup>352</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 161-162.

<sup>353</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 70.

<sup>354</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*, Tr. Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 1978), 12, 17.

Nietzsche el criterio de verdad es el cuerpo y los sentidos: “De los sentidos es de donde procede toda credibilidad, toda buena conciencia, toda evidencia de la verdad”<sup>355</sup>. Se comprende, entonces, que la moral no es un hecho, no es algo objetivo, sino que tiene como procedencia un instinto, un cuerpo, un sentimiento, un estado de ánimo. No hay hecho moral, sólo interpretaciones: “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...”<sup>356</sup>. Esto es lo que se llama perspectivismo moral.

La voluntad de poder es otro modo de decir lo que es la vida, según Montinari<sup>357</sup>. La voluntad de poder sólo se puede dar en los seres vivos. Los seres sin existencia no pueden desear y los seres vivos no pueden desear existir porque ya viven. Lo que desean es poder y valorar es expresar la voluntad de poder. La voluntad de poder va cobrando distintos nombres y configuraciones según el impulso que la dirige. La voluntad de poder entendida como voluntad de verdad es la voluntad de hacer pensable todo el ser. Es propio del hombre de conocimiento y es algo que le entrega al pueblo este tipo de hombre. Entrega lo que llamamos bien y mal. El hombre de conocimiento es el auténtico creador de valores o el creador de valores sanos y poderosos.

El hombre debe crear valores, implantar valores a las cosas para poder conservarse. El hombre es el animal que valora. El bien y el mal son creación del hombre. El valorar es el origen de todos los valores. Nietzsche considera importante la valoración e insiste en que esta tarea es ineludible. Sin valorar la existencia estaría vacía. Si el ser humano no se impone metas, se falta a sí mismo.

Resulta ingenuo para Nietzsche afirmar que la directriz de nuestra vida y el origen de la verdad es nuestra razón. Aquellos que se han esforzado por comprender más las cosas saben que este lugar le pertenece al cuerpo: “Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa: y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo”<sup>358</sup>. El cuerpo además de ser el origen de nuestro conocimiento es un cúmulo de instintos en constante conflicto. Éstos deben ser organizados, como ya ha sido anteriormente sugerido: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz,

---

<sup>355</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 112.

<sup>356</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 107.

<sup>357</sup> Cfr. Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, 123-124.

<sup>358</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, (Madrid: Alianza editorial, 1972), 64.

un rebaño y un pastor”<sup>359</sup>. La razón es uno de tantos instintos y en la mayoría de las veces no es más que un instrumento de otro instinto predominante: “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”<sup>360</sup>. El cuerpo es nuestra gran razón. Nuestro pensamiento puede ayudar a su organización o ser, de manera burda, una mera expresión o excusa de nuestros malogrados instintos: “Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo”<sup>361</sup>.

Nietzsche opta por el cuerpo como hilo conductor más que por la razón ya que busca evitar las pretensiones de simplicidad y unidad del espíritu que surgen de la metafísica tradicional. El cuerpo es un fenómeno más rico que la mente. La pluralidad de fuerzas del cuerpo genera una pluralidad de perspectivas que permite interpretaciones del mundo más completas y abre el camino hacia una forma de pensar no metafísica.

Santiago Guervós<sup>362</sup> aclara que la postura de Nietzsche tiene una consecuencia más radical: indicar que los instintos filosofan y los afectos interpretan es querer decir que no hay un sujeto o un yo abstracto que fundamente nuestros pensamientos y nuestras interpretaciones. Las ideas, las sensaciones, y el arte en general, son producto del cuerpo; son una forma de adaptación del cuerpo a la realidad en función de la supervivencia.

Afin a este perspectivismo moral originado en el cuerpo es la creación de los trasmundos. Nietzsche considera que los trasmundos<sup>363</sup> se crean debido al sufrimiento y al dolor, se crean por un cuerpo que desesperó del dolor, de la tierra. El cuerpo es incapaz de manejar el dolor y tiene que huir y crearse la ilusión de un trasmundo que le colmará de satisfacción. Por esto, Nietzsche no siempre busca reprender a las religiones y sus ilusiones, ya que es consciente de que en ocasiones el dolor es difícil de controlar. A lo que invita es a tener un cuerpo sano y fuerte. La honestidad y la pureza son la expresión del cuerpo sano, del cuerpo que sigue el sentido de la tierra.

El alma aristocrática es aquella que se respeta a sí misma, no está determinada por las obras, ni acciones ni deseos. Aquí lo que reina es una especie de fe, una certeza básica de sí

---

<sup>359</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 64.

<sup>360</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 64.

<sup>361</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 64.

<sup>362</sup> Cfr. Luis Enrique de Santiago Guervós. “La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra”, 44.

<sup>363</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 61-63.

misma que la lleva a respetarse. El aristócrata busca la afirmación de la vida, aún a pesar del dolor. El esclavo, débil o enfermo es aquél que maldice la vida, es incapaz de soportar el dolor. El dolor es aquello que se presenta constantemente en nuestra vida y la cantidad de dolor que podamos soportar (en miras a un fin o un objetivo) es lo que funciona como medida de crecimiento. No sólo eso. Aristócrata es aquél que puede superar el dolor y puede alcanzar estados elevados y mantenerse en ellos, a diferencia del esclavo, quién está en un constante vaivén entre la grandeza y la miseria. Menciona Löwith<sup>364</sup> que, desde niño, a Nietzsche le fascinó ver dirigir una orquesta. Lo que él deseaba era dominar, imponer y dirigir, pero sin ser emperador o rey. A lo largo de su vida lo que deseaba era la expresión neta y pura del poder personal.

Ante sociedades decadentes o gregarias, el aristócrata o noble surge como el yo que rompe con el rebaño. Esta ruptura se da a partir de una reformulación de valores. Para crear se requiere destruir. El noble no teme destruir, así como tampoco teme crear. Nietzsche considera que aquello que llamamos yo muchas veces es un engaño pues nuestros instintos, nuestra voluntad ya está determinada por la moral de nuestro contexto. Actuamos como otros nos han dicho que actuemos, vivimos como se nos ha dicho cómo vivir. Peor aún, se nos tiene atados a través de la sensación, es decir, del placer y del dolor. Somos parte de un rebaño informe y nivelador que requiere ser destruido para que logremos forjar un auténtico yo: “El placer de ser rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, sólo la mala conciencia dice: yo”<sup>365</sup>. Para Nietzsche es necesario ser malo y malvado, es decir, romper con las imposiciones morales ya dadas, con el fin de crear un código moral propio, un sentido y una meta, un sí y un no, una ley que rija el mundo, nuestro mundo.

Lo que comparte el filósofo con el sacerdote es el ideal ascético. El ideal ascético es usado por el filósofo desde el comienzo de la filosofía para presentarse ante los demás, incluso para provocar temor:

al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos *antes señalados* del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para *ser* siquiera *posible* en cierta medida: *el ideal ascético* le ha servido durante mucho al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia, –

---

<sup>364</sup> Cfr. Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, 241.

<sup>365</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 101.

tuvo que *representar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para poder representarlo.<sup>366</sup>

Esta representación posteriormente llevó a considerar al filósofo que debía comportarse como un negador de la vida y de los sentidos como la *actitud filosófica en sí*. Nietzsche se pregunta si el filósofo se ha liberado de la figura del *sacerdote ascético* que también ha ocasionado esa voluntad de nada que se puede observar en ciertos filósofos. El ideal ascético debería ser, para el filósofo, una condición de la más alta y osada espiritualidad que le permite tener ocio creativo y a partir del cual puede afirmar *su* existencia y *sólo* su existencia. El ideal ascético es para el auténtico filósofo como una especie de vuelo sobre la vida: “en definitiva, al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella”<sup>367</sup>. El ideal ascético es, en este caso, sólo una condición y las virtudes como pobreza, humildad y castidad son el espacio en el que se puede dar su bella fecundidad.

Uno de los contrasentidos y errores de la filosofía causados por el ideal ascético es considerar que existe un sujeto puro, un conocimiento puro y en sí. Todo conocimiento tiene oculto un interés, un afecto y una voluntad. *Todo conocimiento es perspectivista* y mientras más presente se tenga esto, más posible es alcanzar cierta objetividad:

Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer» perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad». Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?<sup>368</sup>

El filósofo es para Nietzsche aquél que tiene la responsabilidad de buscar el desarrollo integral del hombre. Para esto se basa en y selecciona elementos de las religiones, y aprovecha las situaciones políticas y económicas existentes.

---

<sup>366</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 134.

<sup>367</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 126.

<sup>368</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 139.

El filósofo es aquél que vive de manera no filosófica y no sabia, es decir, no vive dentro del modo caricaturesco en el que se ha pintado al filósofo. El filósofo se está arriesgando constantemente: “vive de manera «no filosófica» y «no sabia», sobre todo de manera *no inteligente*, y siente el peso y el deber de cien tentativas y tentaciones de la vida: – se arriesga *a sí mismo* constantemente, juega *el juego malo...*”<sup>369</sup>. El filósofo es un artista, un animal artificioso, artístico. Se ha creado una buena conciencia para poder gozar del espectáculo de su alma. Para él, la moral es una especie de arte. Considera al arte más extenso de lo que comúnmente se cree. El filósofo no es movido por una voluntad de verdad, sino por una curiosidad. Hay ciertos pensamientos que lo asaltan constantemente, así que trata de huir de sí, se tiene miedo a sí mismo. Pero es demasiado curioso para no volver a sí mismo una y otra vez.

Una de las condiciones para que se dé el filósofo es la enfermedad. El filósofo *enferma* debido a que busca *problematizar*:

Nosotros nos violentamos ahora nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces; justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar, ¿y justamente por ello, tal vez, más dignos también –de vivir?<sup>370</sup>

El problematizar es el modo concreto en que se hace la guerra, en que se es enemigo para un filósofo. Este problematizar no puede limitarse a todo lo otro que no agrade, sino que la exigencia también va hacia uno mismo, hacia las verdades y prejuicios personales.

El filósofo que llega a ser objetivo es aquel hombre que vive sin su sí mismo, es un ente vacío que espera un contenido para configurarse, para ser otro. Adopta máscaras. Por esto Nietzsche se pregunta si el filósofo no requiere realizar una auto-castración, una negación de sí mismo:

antes bien, es sólo un delicado, hinchado, fino móvil recipiente formal, que tiene que aguardar a un contenido y a una sustancia cualesquiera para «configurarse» a sí mismo de acuerdo con ellos, – de ordinario es un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre «sin sí mismo».<sup>371</sup>

---

<sup>369</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 153.

<sup>370</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 132.

<sup>371</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 157.

Para alcanzar esta objetividad Nietzsche cree que es necesaria una contemplación estética o *embriaguez* (como la dada por el sexo, los narcóticos o la voluntad). Esto nos llevará a *idealizar*. Pero para Nietzsche idealizar no consiste en sustraer o restar lo pequeño, lo accesorio. Idealizar es extraer los rasgos capitales, lo decisivo, para que así todo lo demás desaparezca ante estos rasgos. En este estado de embriaguez uno enriquece todas las cosas con su propia plenitud. Las cosas reflejan nuestro poder, nuestra perfección. Esto es ser un artista. Cuando la experiencia estética se atrofia (nuestro cuerpo, nosotros) es cuando la realidad es debilitada, envejecida y vuelta repugnante.

El problema con la idealización es que muchas veces se ha hermanado con la mala conciencia, que es lo que la lleva a mirar con malos ojos a este mundo, este cuerpo y estos instintos. Nietzsche invita a una idealización entendida como un poder artístico, un poder embellecedor del mundo. El espíritu fortalecido por la guerra es aquél que puede llevar a cabo esta obra. Para esto este espíritu fuerte y noble debe emprender una lucha contra la voluntad de nada, contra el nihilismo.

El filósofo del futuro o la propuesta de Nietzsche es un espíritu riguroso que tiene una parca fe en que la verdad contiene un placer para el sentimiento. Sus pensamientos deben inspirar elevación, belleza y engrandecimiento. Contrapuesto, la falsedad (voluntad de nada) le debe inspirar náusea. Esta es la medida de valor para Nietzsche<sup>372</sup>.

La virtud del filósofo es su buena conciencia. El auténtico filósofo para Nietzsche es un hombre que da órdenes y legisla. Dice cómo deben ser las cosas, dictan el *hacia dónde* y el *para qué* del ser humano. Usa los conocimientos de científicos e historiadores como instrumentos para crear el futuro: “Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*. – ¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No *tienen que existir* tales filósofos?”<sup>373</sup>.

Para el final de su vida, Nietzsche veía que la filosofía como actividad teórica no tenía razón de existir. En su lugar se había impuesto la historia y el futuro filósofo debía ser un legislador. Montinari es de la opinión de que a pesar de que Nietzsche llevó un análisis destructivo del nihilismo europeo, así como la destrucción de la fórmula metafísica del ‘mundo verdadero’ mediante su anticristianismo, esto no le permitió pasar a una postura constructiva.

---

<sup>372</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 165.

<sup>373</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 167.

Se vio atrapado entre su escepticismo extremo y su necesidad de legislar. Montinari lo sintetiza así: “Nietzsche no es un creador sino un destructor de mitos”<sup>374</sup>. Nietzsche odiaba su tiempo (nacionalismo, antisemitismo, socialismo, anarquismo).

La Iglesia es definida por Nietzsche como una aglomeración y organización de enfermos. También es aquello que permitió el abismo entre lo sano y lo enfermo. Nietzsche está consciente de que la religión es un instrumento de control y de poder. No busca negarla, sino que los fuertes y nobles sean los verdaderos encargados de formar el pueblo a través de ella. Busca reformar la Iglesia. Opina que Lutero es un falso reformador, así como Kant, así con todo lo alemán. La religión permite a los débiles justificar su vida, les dice que es lícita su existencia, les enseña a estar contentos con su situación y entregarse por piedad a un orden mayor. Pero lo que Nietzsche busca es que a la larga se les enseñe a dominarse y dominar, a elevarse.

El hecho, para Nietzsche, es que el cristianismo presenta el problema de creer en un más allá que pretendía quitarle peso a la vida misma, volverla más llevadera, pero este nuevo sentido creó un sinsentido que quitaba todo deseo por esta vida.

Lo que el cristianismo y la moral en general permite es que el mundo no se vea peligroso gracias a que obliga a verlo siempre con un único significado general, como un problema que tiene una manera de solucionarse. El caos y el sinsentido que puede llegar a representar la vida queda desplazado: “De acuerdo con la doctrina moral, el absurdo es sólo un estadio temporal antes de haber alcanzado el sentido, pero nunca un elemento de valor equivalente al del sentido mismo. Es una lógica de todo o nada, los dos no pueden tener la misma validez general”<sup>375</sup>.

Otro problema que presenta esta religión es la doctrina de la igualdad de derechos. Esta doctrina no permite cabida para el mérito, para el sentimiento de respeto y de distancia entre los hombres, es decir, “al *presupuesto* de toda elevación, de todo crecimiento de la cultura”<sup>376</sup>. El cristianismo realizó, pues, una guerra contra los seres aristocráticos y contra todos los estados elevados.

Si partimos de la idea de que Dios no es más que una objetivación de nosotros mismos, pero objetivación encubridora, Dios es la excusa perfecta para descargar nuestro enojo contra el mundo, la historia o la razón:

---

<sup>374</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, 152.

<sup>375</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 165.

<sup>376</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 83.

San Pablo creía ya que era necesario el sacrificio a fin de aplacar el profundo enojo de Dios por el pecado. Desde entonces, los cristianos no han cesado de descargar sobre la víctima el malhumor que se causaban a sí mismos. Ya sea el *mundo*, o la *historia*, o la *razón*, o la alegría y aun la tranquilidad de los demás hombres, es forzoso que algo, sea lo que quiera, pero algo bueno, muera por sus pecados (aunque sea en efigie).<sup>377</sup>

Para Nietzsche toda moral sana o *natural* está regida por un instinto vital. Este tipo de moral (como cualquier otra) se rige bajo el canon de un *debes* y un *no debes*. Gracias a esto todo obstáculo y todo enemigo queda eliminado. La moral *contranatural* va dirigida contra los instintos de la vida (es incapaz de determinarse). La moral cristiana da por resultado un Dios enemigo de la vida al que le agrada un ser humano sin instintos. La moral cristiana busca un ser humano carente de instintos, o, al menos, debilitado.

La moral cristiana es caracterizada como *décadence*, decadencia o corrupción. Nietzsche piensa que la corrupción se encuentra donde más conscientemente el hombre ha aspirado a la virtud o a la divinidad, es decir, la religión. Lo corrupto es lo que está falto de voluntad de poder, lo que interrumpe el desarrollo de los instintos vitales o de la vida misma:

La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Lo que yo asevero es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esa voluntad, – que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio.<sup>378</sup>

El problema con la moral griega y la cristiana es que son un malentendido de las cosas. Ambas buscan que la razón ayude al dominio de uno mismo, pero es una razón que se torna contra los instintos y la vida se vuelve fría. La intención de inicio es buena, pero se pierde en el camino. Lo que busca Nietzsche es la vida ascendente que es felicidad igual al libre ejercicio del instinto. Como ya se ha visto, los instintos no son algo malo para Nietzsche. Lo que debe de hacerse es una examinación y fortalecimiento de aquellos que creamos pertinentes para nuestra vida. Para Nietzsche el hombre no es malo, es más, podríamos afirmar que el hombre es la expresión de Dios: “Hoy un hombre de conocimiento fácilmente se sentiría a sí mismo como animalización de Dios”<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> Friedrich Nietzsche. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 83.

<sup>378</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 35.

<sup>379</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 105.

Nietzsche se define como un afirmador. Admite que no es fácil de serlo, pero también señala que serlo es cuestión de economía, ya que esto permite sacar el mayor provecho de lo repugnante que se presenta (como el sacerdote, el mojigato o el virtuoso). Sacarle provecho hasta de lo repugnante es ser inmoralista. Esto es digno de honor para nuestro filósofo.

Löwith menciona que existe una *ambigüedad del nihilismo*<sup>380</sup> en Nietzsche. Por un lado, el nihilismo es un síntoma de una decadencia definitiva y disgusto frente a la existencia. Por otro lado, es el primer síntoma de fortalecimiento y de una nueva voluntad de existir. El primero es un nihilismo de debilidad y el segundo de la fuerza. Esto es afín a lo que Deleuze caracteriza como el nihilismo activo y el nihilismo reactivo o pasivo en el pensamiento del filólogo de Leipzig. Se debe negar aquello que está enfermo o llevar a las últimas consecuencias aquello que ya tiene la negación desde sus principios. Lo corrupto que niega es el nihilismo pasivo, aquél que expresa la voluntad de nada y no puede crear nada. El nihilismo activo es llevado a cabo como un acto de destrucción, de buscar llevar a la nada a lo corrupto o su nada. Este momento destructivo debe preparar el terreno para lo nuevo. Nietzsche busca e invita a reinventarse.

Nietzsche indica que un Dios omnipresente y omnisapiente tendría un deber moral de ser claro con el hombre. Si Dios siendo así no tiene este deber es porque Dios no es moral. La paradoja en la que nos coloca Nietzsche sólo puede ser resuelta por la *comedia*. Dios no es un ente moral y viene siendo un falso problema si es veraz o no. Este tipo de preguntas quizá se resuelvan de manera más pertinente por medio de la risa: “En torno al héroe todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós, en drama satírico; y en torno a Dios – ¿cómo?, acaso en «mundo»?”<sup>381</sup>.

Cuando abandonamos nuestra paradójica composición del mundo y del tiempo y abandonamos ese intento de alcanzar la unidad, la pureza y las grandes metas es cuando la tragedia cambia de máscara por la comedia. El sin-sentido entendido también como no-verdad, así como cierto modo de ver el eterno retorno nos desvela la vida como algo único e irrepetible. Lo cual nos lleva a considerar la vida misma como una nueva forma de lo sagrado. La invitación es a abandonar la mala conciencia y la nostalgia por aquellos valores absolutos perdidos.

---

<sup>380</sup> Cfr. Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, 250.

<sup>381</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 115.

Una de las paradojas y contradicciones del mundo es el hombre mismo para sí mismo. El hombre debe apelar a la risa para lograr la amistad consigo mismo. Bataille<sup>382</sup> piensa que este es el primer paso hacia el hombre completo y es equivalente a la locura ya que se abandona el bien y la razón como sentido, se abre el abismo y la propia desnudez en una actividad que abandona la visión utilitarista del mundo, dando espacio a una vida entendida como totalidad carente de sentido.

Un psicólogo tendría por *buen gusto* y por *honestidad* que oponerse al vocabulario vergonzosamente moralizado del que está impregnado todo enjuiciamiento moderno del hombre y de las cosas.

Nietzsche busca expresar en su escritura lo que llama la economía del gran estilo. Esta economía se caracteriza por mantener el mayor control y saber la administración adecuada de todas nuestras fuerzas e instintos. La mala conciencia, la culpa y la misericordia como la entiende el cristianismo es un derroche de energía innecesario: “Y la voluntad de economía de gran estilo: guardar juntar la fuerza propia, el *entusiasmo* propio... El respeto a sí mismo; el amor a sí mismo; la libertad incondicional frente a sí mismo...”<sup>383</sup>.

Para Nietzsche su filosofía es pura afirmación y de manera indirecta tiene que ver con la contradicción y la crítica. Nietzsche indica que un pueblo requiere de educadores para que se aprenda a *ver*, a *pensar* y a *hablar* y *escribir*. La meta de esto es una sociedad aristocrática. Aprender a ver es que el ojo se mantenga en calma, en la paciencia, aplazar el juicio y lograr abarcar el caso particular desde todos los lados, es dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen. Este aprender a ver es tener una voluntad fuerte, aprender a controlar esos impulsos que son como obstáculos.<sup>384</sup>

Aprender a *pensar* es *como* una especie de baile. Es aprender a percibir los matices. De aquí se puede bailar con la pluma, se aprende a *escribir*.<sup>385</sup> Nietzsche baila con la pluma, piensa con la pluma y la palabra. Escribir libros es su modo de hacer la guerra.

La escritura de Nietzsche no se limita solamente a una cuestión estilística. También es una estrategia. Es el modo en que piensa y en que hace filosofía. Nietzsche se concibe como un

---

<sup>382</sup> George Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 23.

<sup>383</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 30.

<sup>384</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*, 106.

<sup>385</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*, 107, 108.

solitario o un eremita que se desdobra en dos y está en un constante diálogo consigo mismo. El amigo, o, mejor dicho, el otro, llega a impedir que este diálogo se hunda en la profundidad.

Parte de su estrategia es crearse un enemigo, que llega a ocultar que, en realidad, se es vulnerable: “«¡Sé al menos mi enemigo!»», – así habla el verdadero respeto, que no se atreve a solicitar amistad”<sup>386</sup>. Para Nietzsche uno debe *poder* ser enemigo, esto es, poder hacer la guerra. Esto si se quiere llegar a tener un amigo. También habla de entablar una afinidad profunda con aquél al que consideramos amigo y con sus pensamientos, pero a la vez, ser capaz de poder lograr una sana distancia para preservar aquello que somos. Nietzsche sabe que somos seres imperfectos, por eso es necesaria la máscara al momento de presentarnos con el amigo. El amigo mismo es un reflejo nuestro. Bajo este discurso resulta ambigua la diferencia entre amigo y enemigo. Se habla de una profunda tensión, pero una tensión en la que no hay jerarquía. Para ser amigo es necesaria una relación horizontal: “¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser mi amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos”<sup>387</sup>.

La filosofía de Nietzsche presenta el problema de no expresar su pregunta última ni sus más profundos pensamientos. Indica que toda filosofía es una superficie y una máscara. Su escritura busca ser un modo de ocultar aquello que se encuentra dentro de él. No busca una confesión ni expresar una sinceridad como el cristiano, *quizá expresar lo verdadero aunque sea imposible*. Nietzsche piensa que un filósofo auténtico no tiene una palabra definitiva. Hay una caverna detrás de otra caverna, un abismo detrás de cada fondo, de cada fundamentación. La filosofía es sólo una fachada, una superficie: “Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara”<sup>388</sup>.

Reconocer las máscaras en un rasgo de honestidad. Todo pensamiento encierra el problema de verse simplificado y compactado en palabras o imágenes insuficientes. Además, todo pensamiento encierra cierta valoración moral sobre la vida. Por eso Nietzsche expresa su desconfianza contra toda filosofía sistemática: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad”<sup>389</sup>. Crear un sistema, para Nietzsche, es ser moral, es imponer un sentido del mundo bajo la apariencia de la objetividad y la pureza sistemática. En otras palabras, es voluntad de verdad.

---

<sup>386</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 96.

<sup>387</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, 97.

<sup>388</sup> Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, 264.

<sup>389</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 46.

Deleuze y Guattari mencionan que los nombres propios con los que nos referimos a los conceptos son sólo máscaras que expresan devenires, entidades singulares más secretas. Los conceptos son centros de vibraciones: “en cuanto a los conceptos, se trata de *personajes conceptuales* intrínsecos que ocupan tal o cual plano de consistencia”<sup>390</sup>. Para ambos autores resulta ridículo valorar un concepto como verdadero o falso. El concepto llega a tener relevancia según las preguntas que resuelve y dentro del plano que lo hace. Aquí la medida valorativa es otra.

Michel Foucault<sup>391</sup> piensa que la máscara en Nietzsche es un signo que lo que hace es encubrir una interpretación del mundo. Por eso afirma que los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no son las interpretaciones las que buscan esclarecer o justificar un signo. Lo que Nietzsche descubre con el lenguaje es que no hay un comienzo primigenio jerárquico o absoluto en el modo tradicional de pensarlo, sino que habitamos un mundo plagado de interpretaciones de las cosas que resulta conveniente conocer, reconocer y reinterpretar. Hablar es valorar y crear. Paul de Man<sup>392</sup> indica que aquí no tratamos con hechos de habla sino con actos de habla. Hablar es valorar, es crear, es decir, es un acto perlocutivo del habla.

Nietzsche indica que escribe en aforismos para decir en diez frases lo que los demás dicen en todo un libro. Esta forma le permite a Nietzsche mantenerse en la eternidad: “El aforismo, la sentencia, en lo que yo soy el primer maestro entre alemanes, son las formas de la «eternidad»; es mi ambición decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro, – lo que todos los demás *no* dicen en un libro...”<sup>393</sup>.

El lenguaje no sólo es motivo de máscaras, sino que también presenta el problema de vulgarizar todo aquello que toca. Nuestras vivencias más auténticas no pueden ser comunicables ya que las palabras fallan: “El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya el que habla”<sup>394</sup>.

Por otro lado, ya ha sido mencionado que Nietzsche busca que el filósofo sea un artista trágico y pone como condición que aquel que se jacte de ser filósofo sea capaz de comunicar

---

<sup>390</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, 29.

<sup>391</sup> Michel Foucault. *Nietzsche, 125 años*, Tr. Carlos Rincón, Eco no. 113/5, t. XIX, n. 5-6-7, septiembre-octubre-noviembre de 1969, Bogotá, 46.

<sup>392</sup> Paul de Man. *Alegorías de la lectura, Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Tr. Enrique Lynch (Barcelona: Lumen, 1990), 150-155.

<sup>393</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 162.

<sup>394</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 131.

una experiencia (dadas las dificultades lingüísticas ya explicadas). La experiencia primordial que busca Nietzsche es la de un enfrentamiento y un sí triunfal a la vida ante lo más terrible que nos pueda presentar:

*¿Qué es lo que el artista trágico nos comunica acerca de sí mismo? Lo que él muestra – ¿no es precisamente el estado sin miedo frente a lo terrible y problemático? – Ese mismo estado es una aspiración elevada: quien lo conoce lo venera con los máximos honores. Lo comunica, tiene que comunicarlo, suponiendo que sea un artista, un genio de la comunicación. La valentía y libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante un infortunio sublime, ante un problema que causa espanto – ese estado victorioso es el que el artista escoge, el que él gloria.*<sup>395</sup>

Nietzsche admite que lo que lo ha motivado constantemente es un instinto de guerra. La guerra es un modo de curación, junto con auscultar los ídolos o imágenes huecas. Hay que tener buen oído para captar que lo que predomina en el mundo son este tipo de imágenes.

Ser auscultador de ídolos es un modo de ser psicólogo. Se debe tener cuidado para no introducir la propia voluntad en lo que se examina. Se debe ser consciente de que siempre que se da sentido a las cosas se introduce nuestra voluntad, de que resulta casi inevitable no hacer esto. Esta honestidad es la que nos permitiría ser objetivos: “Quien no sabe introducir su voluntad en las cosas introduce en ellas al menos un *sentido*: es decir, cree que hay ya allí dentro una voluntad (principio [*Princip*] de la «fe»)”<sup>396</sup>.

Cuando Nietzsche busca ir contra algo lo que busca es fortalecerlo. *Ataca* algo para *fortalecerlo*. Por eso hacer la guerra es signo de curación. Busca fortalecer la vida por medio de cierta moral. Esta moral busca ser la expresión de un animal fuerte y alerta, un noble, expresión de la voluntad de poder sana y fortalecida: “36. ¿Si nosotros los immoralistas hacemos *daño* a la virtud? – Tan poco como los anarquistas a los príncipes. Sólo desde que se dispara contra éstos vuelven a estar firmemente asentados en su trono. Moraleja: *hay que disparar contra la moral*”<sup>397</sup>.

La guerra resulta una suerte de ejercicio que ayuda a mantener las fuerzas, a mantenerse joven y sano (los médicos sugieren tener una rutina de ejercicios en nuestra vida cotidiana con el fin de preservar la salud). La cantidad de esfuerzo, de conflicto, de lucha que podamos soportar es la medida de aquello que somos y del tipo de voluntad de poder que somos. A

---

<sup>395</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 130.

<sup>396</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 45.

<sup>397</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 49.

diferencia de la Iglesia que siempre ha querido aniquilar a sus enemigos, Nietzsche ve como una ventaja que sus enemigos existan. Pone por ejemplo la política. En política la antítesis, el conflicto, es lo que permite la autoconservación (de un candidato, de un partido, etc.) más que la amistad: “sólo en la antítesis se siente necesario, sólo en la antítesis *llega a ser* necesario... No de otro modo nos comportamos nosotros con el «enemigo interior»: también aquí hemos espiritualizado la enemistad, también aquí hemos comprendido su *valor*”<sup>398</sup>. Para Nietzsche se renuncia a la vida grande cuando se renuncia a la guerra. Pero no sólo eso, la guerra, el conflicto, es la condición *necesaria* para llegar a ser *necesario*, indispensable en este mundo, y más aún, para llegar a ser lo que podemos ser. Esta fórmula es un eco del ‘llega a ser lo que eres’ anteriormente analizado. Entonces, la realidad se desarrolla y enriquece por medio de una lucha afirmativa de las partes, a través de una constante tensión y confrontación de fuerzas. Así como Nietzsche niega la existencia de una libertad y una fe *a priori* también niega nuestra existencia como necesaria de manera *a priori*. Uno se vuelve necesario en este mundo acorde a la cantidad de fuerza acumulada. El ámbito político permite entender esto con mayor claridad. Por esto, Nietzsche niega la igualdad de importancia o necesidad de los individuos. Un individuo se torna tan valioso como busque instaurarse a sí mismo de dicho modo. No existe un Yo, uno se conforma como un Yo.

Las palabras no son siempre una expresión ontológica de las cosas. Ya se ha mencionado que son como máscaras. La palabra *paz* puede denotar cierta debilidad o cierta fortaleza para la que no se encuentra otra palabra mejor. Quizá lo que llamamos libertad, el romper ídolos sea un tipo de paz: “O la expresión de la madurez y la maestría en medio del hacer, crear, obrar, querer, la respiración tranquila, la *alcanzada* «libertad de la voluntad»... *Crepúsculo de los ídolos*: ¿quién sabe?, a caso también únicamente una especie de «paz del alma»...”<sup>399</sup>.

A lo que nos invita Nietzsche es a estar más allá del bien y del mal. El juicio moral es una ilusión: “Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no existen hechos morales*”<sup>400</sup>. El juicio moral tiene en común con el religioso en que cree en cosas que no son. El juicio moral tomado a la letra es un sinsentido, pero desde la *semiótica* no deja de ser inestimable ya que revela lo que hay en el interior de culturas e

---

<sup>398</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 76.

<sup>399</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 77.

<sup>400</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 93.

interioridades de las que no se sabía lo suficiente: “La moral es meramente un hablar por signos, meramente una sintomatología: hay que saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella”<sup>401</sup>.

El concepto de libertad de Nietzsche es un concepto de entrega, de sacrificio y superación de uno mismo, es ser guerrero. *Nietzsche hace la guerra y busca ser enemigo para alcanzar la libertad*:

Y la guerra educa para la libertad. Pues ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autor, responsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar a la causa propia hombres, incluso uno mismo. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfruta con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la «felicidad». El hombre que *ha llegado a ser libre*, y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y los demócratas. El hombre libre es un *guerrero*.<sup>402</sup>

El primer axioma de la libertad para Nietzsche es la necesidad de ser fuerte. La libertad es algo que se debe querer, que se debe conquistar.

Se ha llegado a llamar fatalista a Nietzsche. Él aceptaría ese calificativo si entendemos el *fatum* o hecho como él lo entiende. Piensa que la realidad, lo dado es una tensión, plenitud y retención de fuerzas. Pero a la vez este exceso de fuerzas es una ausencia de camino, es necesidad de crearse un nuevo camino. Es por esto que Nietzsche simplifica su filosofía como necesidad de creación de sí mismo y únicamente a sí mismo, es decir, sin imposiciones morales: “Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*...”<sup>403</sup>.

La figura de Dioniso es empleada por Nietzsche para querer expresar que el dolor en la vida queda santificado: “todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, *implica* dolor...”<sup>404</sup>. Desde el momento del parto la vida es dolor y constante superación del dolor. Es en los dolores de parto donde la vida se afirma eternamente a pesar del dolor:

En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente, – la vía misma hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada*... Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la

---

<sup>401</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 94.

<sup>402</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 145.

<sup>403</sup> Friedrich Nietzsche. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, 32.

<sup>404</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 170.

sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida...<sup>405</sup>

Nietzsche se denomina como el último discípulo del filósofo Dioniso, el único que ha entendido lo que es lo trágico. Lo trágico es un decir *sí* a la vida incluso en los problemas más extraños y duros. Es voluntad de vida, voluntad de sacrificio: “*ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, – ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir...*”<sup>406</sup>. Ser trágico debe ser entendido como esa capacidad volitiva de soportar el dolor al grado de soportar el dolor de otros, adoptar las máscaras que otros son. Aún más, romper ese dolor y despedazar el mundo a carcajadas. La tragedia es un paso para la comedia.

Es conveniente preguntarse si lo que expresa Nietzsche en su obra lo piensa o lo afirma de sí, o si es un poco más mesurado y lo expresa como un anhelo. Colli<sup>407</sup> afirma que la actitud de vuelo de altura sobre las cosas tan natural en Montaigne, era casi forzada en Nietzsche. Por otro lado, parece que Colli olvida que para Nietzsche es justo Zaratustra un anunciador, un anhelo del superhombre.

A pesar de la paleta multicolor de la que brotan los múltiples temas de la filosofía de Nietzsche, estoy de acuerdo con Colli, quien afirma que para Nietzsche la verdad significa intuición del dolor, de la vanidad y de la nulidad de la vida a lo largo de su obra: “Bajo esta perspectiva todas las fases de Nietzsche son variaciones sobre un mismo tema”<sup>408</sup>. Aunque Nietzsche no buscó establecer un sistema filosófico, el lector avezado no puede negar que hay cierta coherencia a lo largo de su obra.

Löwith<sup>409</sup> comparte con Colli la opinión de que hay un sistema de ideas dentro del pensamiento nietzscheano. Considera que este sistema parte de la muerte de Dios, desarrollándose en el nihilismo y terminando con la autosuperación del mismo mediante el eterno retorno. Aunque se comparte la postura de la existencia de un ‘sistema’ de ideas dentro del pensamiento de Nietzsche (o mejor dicho: pienso que existe cierta coherencia dentro de un pensamiento original y con sistematicidad propia como es el de Nietzsche), difiero con Löwith.

---

<sup>405</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 170.

<sup>406</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, 171.

<sup>407</sup> Cfr. Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*, 16.

<sup>408</sup> Giorgio Colli. *Después de Nietzsche*, 93.

<sup>409</sup> Cfr. Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, 254.

No podemos aceptar que estos conceptos expliquen su filosofía. Esto sería reducirla a un pensamiento sobre el nihilismo, que además se limita a unos cuantos conceptos.

Montinari niega, por su parte, la sistematicidad del pensamiento de Nietzsche basado en su modo fragmentario de escribir: Nietzsche no buscaba adeptos. Por esto, Montinari advierte de buscar un sistema donde no lo hay. Pero, tanto Löwith como Montinari aceptan que el eterno retorno es el *acontecimiento* culminante de la vida de Nietzsche. Es, por demás, sabido, que el eterno retorno no puede ni pretende tener una comprobación científica. Nietzsche postula esta eterna repetición cíclica de la vida y de los acontecimientos como una cosa probable que es una invitación a trastornarnos y remodelarnos. Se busca mirar la vida con otra perspectiva. La diferencia entre las personas que creen (u operan de esta forma en su vida) en el eterno retorno y las que no es que las primeras le confieren a su vida la impronta de la eternidad, mientras que los segundos viven una vida fugaz: “El individuo debe forjar su vida como una obra de arte, y para ello le será de ayuda la fe en que volverá a vivir esa vida eternamente”<sup>410</sup>. Montinari opina que otra consecuencia de aceptar el eterno retorno es la ruptura de la teleología y la deshumanización de la naturaleza. En otras palabras, esta perspectiva nos permite abandonar la idea de que el universo tiene un propósito moral o estético. Vivimos en un devenir cíclico que es inocente.

Por su parte, Kouba piensa que la obra de Nietzsche no puede entenderse si se busca resolver todas sus contradicciones. El pensamiento ambivalente de Nietzsche sólo puede ser comprendido si se concibe como un baile, un ritmo de ideas que va al paso, una metamorfosis del sentido. Sólo así es posible captar las relaciones que él establece: “Lo que una interpretación consecuente debería esforzarse en mostrar es la coherencia con que surge la no-unidad en la obra de Nietzsche, y, sobre todo, qué significa y en qué reside su necesidad”<sup>411</sup>. Hay que entender las contradicciones de Nietzsche pero sin caer en la pretensión de totalidad o unidad (como llega a ocurrir en la filosofía de Hegel). Estas contradicciones buscan un efecto concreto: “la posibilidad de extraer de la obra una forma de comprender el mundo que hasta ahora entonces no habíamos podido imaginar, que no estaba a nuestro alcance”<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> Mazzino Montinari. *Lo que dijo Nietzsche*, 114.

<sup>411</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 15.

<sup>412</sup> Pavel Kouba. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, 16.

Nietzsche propone un mundo ambi-valente, de fuerzas cambiantes que se cruzan, un mundo enigmático. Por eso no acepta la concesión moral ni la necesidad de una estructura moral de la realidad ya que muestran nuestra incapacidad para vivir y de decisión en un mundo siempre abierto y cambiante. Apostar por la decisión incondicional y general del sentido, o la moral es expresar nuestra incapacidad para vivir.

Afirmo que la filosofía de Nietzsche es un vaivén en el que el pensador busca ser otro, un pensamiento donde el pensador se desdobla para dialogar consigo mismo, un pensamiento donde el pensador se despersonaliza para volver a ser su yo enriquecido. La filosofía de Nietzsche debe ser entendida como una filosofía del poder puro. Como menciona Santiago Guervós: “Las obras de Nietzsche habría que entenderlas, entonces, como una crónica de los complejos acontecimientos relacionados con su vida más íntima, y con el intento de tomar las riendas del poder sobre sí mismo”<sup>413</sup>.

Concuerdo con Jorge Alfonso Chávez Gallo al pensar que en Nietzsche no hay un sistema pero sí una coherencia interna. El pensamiento de Nietzsche es artístico, tiene la intención de buscar un estilo propio. La sistematicidad del pensamiento podría darse gracias a una coherencia interna, a cierta armonía:

Así, la coherencia interna (que no coincide con la sistematicidad, claro está) no es un presupuesto del buen pensamiento, sino una de sus consecuencias, pues viene dada, a fin de cuentas, por el metabolismo, por la constitución psico-fisiológica que se es. El buen pensamiento, tanto como el estilo, tiene un carácter artístico fundamental (este es a fin de cuentas un carácter interpretativo, de perspectiva).<sup>414</sup>

George Bataille está de acuerdo en que lo que Nietzsche buscaba con su filosofía era arder sin responder a ninguna obligación moral. Bataille aceptaría que la filosofía de Nietzsche es una filosofía de la voluntad de poder si entendemos este poder como hacer el mal cómo él lo entiende: “Es el atractivo, el *valor* del mal lo que, me parece, daría a sus ojos el sentido propio a lo que él pretendía hablando de poder”<sup>415</sup>. Bataille entiende el mal en Nietzsche como la libertad concreta y la ruptura de tabús, ya que el bien exige realizar una coerción en vistas a un

---

<sup>413</sup> Luis Enrique de Santiago Guervós. “La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra”, 36.

<sup>414</sup> Jorge Alfonso Chávez Gallo. *Nietzsche: de la verdad deshonesto al pensamiento noble*, (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2008), 91.

<sup>415</sup> George Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, 17.

fin. Considero que lo que Bataille busca expresar es que la filosofía nietzscheana es una filosofía de tensiones, rupturas y expresión de la fuerza plena. Más aún, Bataille menciona la existencia de una dimensión mística en Nietzsche, dimensión que debe ser entendida como poder y deseo de dar.

Los conceptos privilegiados por ciertos estudiosos de Nietzsche (muerte de Dios, eterno retorno, superhombre, etc.) son una suerte de medio de expresión, concentración o condensación de poderes. Las relaciones necesarias dentro de este modo particular de vagar y ‘sistematizar’ el mundo son dadas por el conflicto, la tensión y la guerra. Esta tensión se da dentro de un cuerpo que funciona como una especie de recipiente que permite encarnar las distintas perspectivas vitales, como un danzante o un actor de teatro.

Pienso que Nietzsche concibe el mundo como expresión de fuerzas y de poder. Dentro de un mundo de dicha naturaleza el choque fuerzas resulta inevitable. Por esto, me atrevo a afirmar que Nietzsche escribe bajo esta estrategia polémica no sólo por un motivo retórico, sino también ontológico. La disputa filosófica, para él, no puede quedarse solamente en el nivel discursivo. Ésta debe cobrar una dimensión vital si es que realmente se tiene el compromiso de pensar. La vida se presenta, también, como ambigua y contradictoria. Por esto, Nietzsche escribe de ese modo. También hay momentos en los que escribe como rayos o martillazos que caen y cimbran la tierra. Sabiendo que la vida se caracteriza por miles de perspectivas es como podemos romper con la contradicción en la filosofía de Nietzsche.

Cabría preguntarnos junto con Deleuze y Guattari si podríamos ser nietzscheanos hoy en día. Podremos responder afirmativamente si este modo de pensar nos inspira para pensar nuestros devenires actuales, si estos conceptos pueden ser reactivados en nuestros problemas y si nos pueden inspirar a crear los nuevos conceptos que faltan por pensar.

Sigridur Thorgeirsdottir<sup>416</sup> puede servirnos como ejemplo. Este autor busca interpretar a Nietzsche a partir de la clave económica y piensa que Nietzsche encontró la relación originaria entre las personas, es decir, la relación acreedor-deudor o creyente=deudor. Este autor piensa que el problema del capitalismo se encuentra desde esta relación primigenia y se va desplegando como lo conocemos actualmente gracias a la economía de la culpa. Esta economía de la culpa está en relación con el ideal ascético o esta búsqueda por pagar la deuda. Piensa que Nietzsche

---

<sup>416</sup> Cfr. Sigridur Thorgeirsdottir. “Nietzsches Philosophie de Schuld/en als transformierende Kritik der Schuldenökonomie der Gegenwart” en Helmut Heit, Sigridur Thorgeirsdottir (coord.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 193-195.

se dio cuenta anticipadamente de la economización de la política y considera importante pensar que la voluntad de poseer o voluntad de dinero se opone y obstruye la voluntad de poder. Lo que compartiría el capitalismo con la religión es esta economía de culpa y el modo en que moraliza al ser humano. El capitalismo no es más, pues, que una religión secular o la secularización de la religión.

Nietzsche evitó toda afirmación política de sí mismo y de su filosofía, pero consideramos que puede sernos útil para el desarrollo de una genealogía de nuestra situación actual. Los pueblos del mundo parecen buscar cierto nacionalismo, proteccionismo y cierre de diálogo y fronteras entre sí. A pesar de las huellas todavía presentes de la Segunda Guerra Mundial, parece ser que hay actores políticos empeñados en llevar a cabo acciones que ya han demostrado ser terribles. Estas acciones no sólo son peligrosas, también lo son su modo de llevarlas a cabo: son abiertamente cínicos. Lo que buscan es crearse falsos enemigos y opositores para manipular e imponer sus intereses. La oposición es la fórmula perfecta para que lo innecesario sobreviva, al menos políticamente. Reactivar el pensamiento nietzscheano a nuestra problemática actual puede llegar a ser útil para leer el ‘espíritu de los tiempos’ y distinguir entre la oposición realmente necesaria y aparentemente necesaria.

## V BIBLIOGRAFÍA.

- Andreas-Salomé, Lou. *Nietzsche en sus obras*. Tr. Luis Fernando Moreno Claros. Barcelona: ed. Minúscula, 2005.
- Bataille, George. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Tr. Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1979.
- Chamberlain, Lesley. *Nietzsche en Turín. Los últimos días de lucidez de una mente privilegiada*. Tr. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Chávez Gallo, Jorge Alfonso. *Nietzsche: de la verdad deshonesto al pensamiento noble*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2008.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Tr. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1978.
- Da Silva, Odette. *En busca del lenguaje originario. Filosofía del lenguaje de Friedrich Nietzsche*. iUniverse, Bloomington, IN, 2011.
- De Man, Paul. *Alegorías de la lectura, Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Tr. Enrique Lynch. Barcelona: Lumen, 1990.
- Deleuze, Gilles. 1971. *Nietzsche y la filosofía*. Tr. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.
- 2014. *El poder: curso sobre Foucault II*. Tr. Pablo Ariel Ires. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*. Tr. Tomás Kauf. Barcelona: Anagrama, 1993.
- Deshimaru, Taisen. *Zen verdadero. Introducción al Shobogenzo*, Tr. Jorge Pardo. Barcelona: Kairos, 2001.
- Georg Jutta y Renate Reschker coord. *Nietzsche un Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2016.
- Figal, Günter. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 2014.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 1977.

- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Tr. José Vázquez Pérez. Valencia: Pretextos, 1988.
- Frey, Herbert coord. *El otro Nietzsche. Interpretaciones recientes de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*. D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Dirección General de Publicaciones, 2015.
- García Bacca, Juan David. *Los presocráticos*. Tr. Juan David García Bacca. México, D.F: FCE, 2007.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- Guyon, Jeanne. *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo*. Chicago: ed. El Faro, 2001.
- Guyon, Jeanne. *Autobiografía de Madame Guyon*. Madrid: ed. Círculo Santo, 1998.
- Heit, Helmut y Sigrídur Thorgeisdóttir coord. *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2016.
- Jäger, Willigis. *La ola es el mar: espiritualidad mística*. Tr. Carmen Monske. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2011.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Tr. Daniel Cruz Machado. Buenos Aires: Leviatán, 1997.
- Kluge, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. bearb. von Elmar Seebold. Berlin, New York: de Gruyter, 2002.
- Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*. Tr. Juan A. Sánchez Fernández. Barcelona: Herder, 2009.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. Tr. Emilio Estiú. Argentina: Katz editores, 2008.
- Manzano, Jorge. *Friedrich Nietzsche. Detective de bajos fondos*. México D.F: Universidad Iberoamericana, 2002.
- Martínez Becerra, Pablo. *Nietzsche y el despliegue de la libertad*. Santiago: RIL editores, 2007.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles. Libro V*. Barcelona: Linkgua, 2015.
- Montinari,azzino. *Lo que dijo Nietzsche*. Tr. Enrique Lynch. Barcelona: Salamandra, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *Obras completas de Federico Nietzsche, tomo V*. Tr. Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Aguilar, 1932.

----- 1972a. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

----- 1972b. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

-----1972c. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 1972.

----- 1973a. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

----- 1973b. *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

----- 2000. *Escritos sobre retórica*. Tr. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta.

----- 2003a. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Tr. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar.

----- 2003b. *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*. Tr. Pedro González Blanco. Barcelona: El Barquero.

----- 2006. *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Tr. Joaquín Etorena. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

----- 2009. *La gaya ciencia*. Tr. Claro Greco y Ger Groot. Madrid: Akal.

----- 2011a. *Ecce homo, Cómo se llega a ser lo que se es* Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.

----- 2011b. *Obras completas, Volumen I, Escritos de Juventud*. Tr. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.

Pascal, Blas. *Pensamientos. Sobre la religión y sobre otros asuntos*. Tr. Eugenio D'Ors. Buenos Aires: Losada, 2003.

Pippin, Robert. *Nietzsche, La psicología y la filosofía primera*. Tr. Pablo Lazo Briones. México D.F: Paradiso editores, UIA, 2015.

Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía*. Tr. Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta. Madrid: Espasa Calpe, 2009.

- Sánchez Meca, Diego. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: ed. Tecnos, 2005.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: ed. Nexos, 1987.
- Vivarelli, Vivetta. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg: Könnigshausen und Neumann, 1998.
- Rivero Weber, Paulina coord. *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. Ciudad de México: FCE, 2016.
- Wahl, Jean. *La experiencia metafísica*. Tr. José Tahonero Vivó. Valencia: Marfil, 1966.

#### Conferencias:

- Michel Foucault. *Nietzsche, 125 años*. Tr. Carlos Rincón, Eco no. 113/5, t. XIX, n. 5-6-7, septiembre-cotubre-noviembre de 1969, Bogotá.

#### Revistas:

- Brusotti, Marco. “Tensión: figuras y concepto en Nietzsche”, en *Estudios Nietzsche 13. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN*. Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2013.
- Fornari, María Cristina. “Para una fisiología de la genealogía” en *Estudios Nietzsche 13. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN*. Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2013.
- Rivero Weber, Paulina. “Nietzsche y la filosofía en México”, *Estudios Nietzsche 4: Nietzsche y el lenguaje, Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN*. Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2004.
- Vitiello, Vicente. “Nietzsche contra Pablo”, en *Estudios Nietzsche 6. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN*. Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2006.
- Scheier, Claus-Artur. “Nietzsche contra Wagner”, en *Estudios Nietzsche 7. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche SEDEN*. Málaga: Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, Campus Teatinos 29071, 2007.

