

Nietzsche y el cuidado de la libertad

Germán CANO

La naturaleza humana está tan corrompida e impura que la concepción y el nacimiento de un hombre no pueden acontecer sin mancha. Todas las acciones concernientes a la propagación de nuestra especie son como el trabajo de un labrador que labrase la tierra de su señor para sembrar en ella cizaña en vez de trigo.

Hamann, *Consideraciones bíblicas de un cristiano*

Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes, y todos tus demonios en ángeles.

(ASZ, “De las alegrías y las pasiones”)

La “alquimia” de la transmutación

“Esta mezcla pasión por la verdad y ambición de gloria, de entusiasmo y de vanidad se convierten en frenesí de destrucción cuando se vuelven contra todo lo que se encuentra fuera de ese círculo demoníaco. Es cierto que Nietzsche es uno de los seres más ricos, más serenos y más ocultos que hayan existido. Imprevisto, surgido de las tinieblas, influyente, hasta el punto que casi se tiene la sensación de que su espíritu entrevé una obra surgida de las

ocultas tinieblas de una célula de locos, bajo la forma de una gigantesca máscara”¹.

Merece la pena reflexionar sobre esta doble naturaleza de Nietzsche. Ángel o demonio de la reflexión cultural occidental, su ambigua posición en la modernidad dista de ser un asunto zanjado. En cierta medida, el destino de la figura de Nietzsche parece anunciarse en esta anotación de Lou Salomé. Ubicada en la encrucijada de un tiempo en crisis, la filosofía nietzscheana no sólo representa la meticulosa disección de un mundo desplomado, sino también una nueva –y trágica– oportunidad para el pensamiento. En este inédito umbral, Nietzsche se ofrecía al siglo venidero bajo un doble signo: como un fruto tardío y, al mismo tiempo, como hijo prematuro de una aurora todavía por construir. A esta luz, no resulta extraño que se atribuyera el papel de “*demonio* inmoral” –sólo a los ojos de la moral dominante– o de nuevo “moralista”, en tanto busca pensar los problemas tradicionales partiendo de sus preocupaciones acerca de los límites y del valor de la moral². De ahí la importancia central del tema de la “transmutación de los valores”.

A simple vista, su transmutación de los valores parece simplemente un extraño ajuste de cuentas con esa figura todavía rica en significados llamada “cristianismo”. Sin embargo, no puede comprenderse la complejidad de la crítica de la moral llevada a cabo sin el esfuerzo “heroico” aquí en juego. En cierto modo, el viaje “subterráneo” aquí propuesto por –así gustaba de llamarse– “el primer inmoralista” se parece al viaje al “más allá” del héroe mítico:

¹ Nota de Lou Andreas Salomé de 1888. Cit. en Pfeiffer, Ernst (ed.): *Nietzsche, Paul Réé, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Frankfurt, Insel, 1970, p. 358.

² “*Inmoralista*. –Es preciso que hoy en día los moralistas dejen que se les considere inmoralistas, dado que disecan la moral [...] Lamentablemente, los hombres siguen considerando que el moralista ha de ser, en todos los actos de su vida, un modelo que sus semejantes deben imitar: le confunden con el predicador de la moral. Los moralistas de antaño no disecaban lo suficiente y predicaban demasiado: a ello se debe esa confusión y esa consecuencia desagradable para los moralistas de hoy” (WS 19). Este trabajo ha seguido la edición clásica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (*Kritische Studienausgabe –KSA–*, dtv-de Gruyter, München-Berlin, 1980, 15 tomos). Las abreviaturas utilizadas son éstas: AC (*Der Antichrist*) ASZ (*Also sprach Zarathustra*); EH (*Ecce Homo*); FW (*Die fröhliche Wissenschaft*); GM (*Zur Genealogie der Moral*); JGB (*Jenseits der Gut und Böse*); M (*Morgenröte*); MAM (*Menschliches Allzumenschliches*); VMS (*Vermischte Meinungen und Sprüche*); WS (*Der Wanderer und sein Schatten*).

En suma, la obra que yo emprendí no es apta para todos. Descendí a lo profundo, y una vez allí me puse a horadar el suelo, y empecé a examinar y a socavar una vieja fe sobre la que, durante milenios, nuestros filósofos han tratado de edificar una y otra vez como si se tratara del más sólido de los terrenos, pese a que sus edificios se han ido viniendo abajo inexorablemente. Me puse a socavar, ¿comprendéis?, nuestra fe en la moral (M, prólogo 2).

¿Buscaba acaso aquí la propia *katábasis* de Nietzsche, como Odiseo en su visita al Hades, la respuesta a la pregunta de cómo regresar a su ansiada Ítaca, el reencuentro con “lo humano”? ¿O suponía su *trágico* descenso a los infiernos, por el contrario, el inicio de un exacto proceso de autodestrucción? Muy al contrario: en absoluto puede hablarse de una ascética *liberación de sí*, de una renuncia moral a la subjetividad. La comparación con San Pablo, Pascal y Lutero –la terrible trinidad con la que Nietzsche comienza a discutir desde *Aurora*– puede ser muy esclarecedora. Mientras el *descensus ad inferos* de éstos sólo observa a la vida como una enfermedad que debe ser redimida por la gracia de un Dios totalmente extraño a las medidas humanas, el viaje de Nietzsche descubre la justicia con lo humano. Si para estos cristianos el único camino hacia la liberación pasa por el lúcido reconocimiento de que la vida no vale nada y por la mortificación del cuerpo, él intentará recuperar el sentido del compromiso con el mundo.

Llama la atención además cómo, mediante esta transmutación, Nietzsche pensaba haber dado un paso de gigante dentro de su pensamiento: una especie de renacimiento, un “cambio de piel”, una *metamorfosis*. A decir verdad, el proyecto de la transmutación se revela decisivo en lo que respecta a la conquista de su “auténtica naturaleza”: “Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida: basta mirar *Aurora*, o *El viajero y su sombra*, para comprender lo que significó esta “vuelta a mí mismo”: ¡una especie suprema de *curación!*.” (EH, “Humano demasiado humano”, 4). En realidad, la introducción de esta terrible *frialdad* implicaba adoptar una perspectiva filosófica inédita: entablar un combate inexcusable contra todo lo que culpabiliza nuestra subjetividad y nos hace descuidar la tarea inexcusable del cuidado de la vida³.

³ Para esta cuestión, véase Cano, G.: *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Ahora bien, dicho esto no sorprende el interés de Nietzsche por ofrecerse como un “nuevo moralista”. Bien como crítico radical, bien como presunto metafísico del poder, su figura ha oscilado en cierta lectura de la modernidad entre el crepúsculo de la filosofía de la subjetividad y el mero *cul de sac* de un individualismo aristocrático replegado a su excelencia interna. Sin embargo, una apreciación más ajustada y libre de prejuicios de esta problemática nos conduce a un desplazamiento del sentido de dicha tarea que puede muy bien precisar sus nuevas preocupaciones.

Nada mejor para expresar la idea *anticristiana* de la “transmutación de los valores” que la imagen de la alquimia: “En realidad el alquimista es el tipo de hombre más excelente que existe, es decir, es el hombre que de algo ínfimo y despreciable hace algo valioso, hasta el mismo oro. Por eso, sólo este hombre enriquece; los demás hombres únicamente dan cambio. Mi labor es esta vez muy curiosa. Me he preguntado: ¿qué es lo que ha sido hasta ahora más odiado, temido y despreciado por la humanidad? Y de ello he hecho mi «oro». Ahora sólo falta que no se me acuse de falsa moneda. Aunque esto lo harán, seguramente”⁴.

Desde esta “alquimia”, una cosa es, pues, analizar la moral *como problema* y otra bien distinta, *negarla*, superarla o desvalorizarla. El punto de vista nietzscheano va a ser, sin duda, más interesante y complejo; la psicología como condición de la transmutación:

No confundir: los moralistas que tratan los modos de pensar grandiosos, portentosos, abnegados, por ejemplo en los héroes de Plutarco, o el estado anímico puro, iluminado, conductor de calor, de los hombres y mujeres propiamente hablando buenos, como difíciles problemas de conocimiento y rastrean el origen de los mismos denunciando lo complejo en la aparente simplicidad y dirigiendo la mirada al embrollo de los motivos, a las delicadas ilusiones conceptuales adheridas y los sentimientos individuales y colectivos transmitidos desde la antigüedad, lentamente intensificados, estos moralistas son los más diferentes precisamente de aquellos con los que, sin embargo, son los más confundidos: los espíritus mezquinos que en general no creen en esos modos de pensar y estados anímicos y se figuran su propia pobreza tras el brillo de la grandeza y pureza. Los moralistas dicen: “he aquí problemas” y los infames dicen: “he aquí embusteros y embustes”; niegan por tanto la existencia precisamente de lo que aquéllos se afanan por explicar (WS 20).

⁴ Carta a Brandes del 23 de mayo de 1888.

No es difícil observar cómo el eje central de la crítica nietzscheana busca eliminar la “culpa” asociada con la voluntad humana. Un planteamiento que tiende a ilustrar con nueva luz tanto el nivel devaluado como el nivel ensalzado. He aquí el punto decisivo de la objeción: mientras el “predicador moral” busca, ante todo, desprestigiar toda posible virtud inmanente o terrenal, con el fin de promocionar la apuesta por la fe o por el ideal moral, el médico moralista, preocupado por ser *justo*, simplemente pretende explicar *cómo* funciona. No es casualidad que Nietzsche hable desde MAM del “prejuicio” de la moral. Ni tampoco extraño que su posición “ilustrada” insista en dismantelar ese ámbito valorativo incompatible con la naturaleza inmanente humana. Ha de entenderse bien esto: la crítica nietzscheana de la moral no consiste en adoptar únicamente una posición de *sospecha* ante la intención recta del obrar moral. De no apreciar esto, Nietzsche sólo sería un pensador nihilista, lo que contradice sus intenciones más profundas. Mientras el reduccionismo escéptico muestra cómo el proyecto moral, “en última instancia” *no* procede del deber, ni de la elección consciente, ni de la libertad o del respeto a la ley, sino de aquello que avergüenza a la moralidad, Nietzsche regresa de su descenso a las profundidades “inquebrantable, dispuesto a conquistar algo nuevo” (GM I, 12). No es casual en este punto la reivindicación de la *virtù* renacentista, humanista y la progresiva hostilidad de Nietzsche frente a las brumas del protestantismo⁵. La *curación* de Nietzsche exigía una nueva psicología, una “profundidad” muy diferente de la falta de honestidad “alemana”. “Lo que en Alemania se llama «profundo» es cabalmente esta suciedad instintiva para consigo mismo [...]”. (EH, “El caso Wagner”, 3).

Por otro lado, el ejemplo de Plutarco elimina cualquier apología del cinismo en este sentido. Una figura que ya había sido reivindicada en la segunda *intempestiva* en la medida que Nietzsche allí proponía, frente al agotado *memento mori*, el ideal heroico del hombre que se atrevía a creer en sí mismo. La *Umwertung* no busca meramente la desvalorización de los valores morales, no se ensaña en la acusación de hipocresía. Su propósito es mostrar, por un lado, que el *valor* de la moral reside paradójicamente en lo que ésta niega con tanto empeño; por otro, cuestionar la interpretación moral como una perspectiva *débil*.

⁵ “El Renacimiento continúa siendo para mí la cumbre de este milenio, y todo lo sucedido a partir de él la gran reacción de toda suerte de instintos gregarios contra el «individualismo» de aquella época” (carta a Overbeck, segunda semana de noviembre 1882).

La *Umwertung* busca, pues, modificar los términos del problema moral. De ahí la necesidad de cambiar nuestra manera de ver, de “cambiar lo aprendido” (*umlernen*)⁶. Allí donde el espíritu resentido *invierte* la antigua creencia en el ideal (como *sólo* el ideal es bueno, muerto el ideal, *sólo* queda el interés), el médico cultural, el alquimista, no admite los términos –morales– en los que se plantea la cuestión. Aquí cabe entender el sentido de la “falsa moneda” moral y su desplazamiento al problema de la *salud del cuerpo*. La crítica de conceptos como “pecado”, “alma”, “Dios” o “desinterés” sirve a Nietzsche para volver a apreciar esas “cosas pequeñas” despreciadas o *indiferentes* desde las ficciones de la moral. Todas las cuestiones de salud corporal, de la política, del orden social, de la educación –hasta ahora “cosas pequeñas”– han sido *falseadas* en la medida que ha dominado la moral. Por ello no se entiende bien esta transmutación sin apreciar la dimensión terapéutica que inaugura. *Curarse* de la moral no es lo mismo que *desvalorizar* la moral. La atmósfera fría en la que respiraba Nietzsche no era la consecuencia trágica y dolorosa de un mundo en crisis, sino la consecuencia necesaria de su porvenir médico.

Nada más erróneo, pues, que considerar a Nietzsche como un simple “nihilista”, esto es, un partidario del cinismo, puesto que ello no haría sino reforzar indirectamente lo que busca desenredar, a saber, la distinción entre la moral y el egoísmo. Debe tenerse esto muy presente: el punto de vista médico que recorre toda esta nueva “psicología” no pretende únicamente *desvalorizar* “la” moral ni desprestigiarla, como si se supiera exactamente en qué consiste. El psicólogo intenta acceder al valor de la moral

⁶ “Hay dos tipos de negadores de la moral. –«negar la moral» –esto puede querer decir, *en primer término*, negar que los motivos éticos que *alegan* los hombres sean los que realmente les hayan impulsado a sus actos [...] Pero *luego* puede significar algo más: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso, se concede que tales juicios son verdaderamente los motivos de los actos, pero que son estos *errores*, que sirven de fundamento de todos los juicios morales, los que impulsan a los hombres a sus acciones morales. Este es *mi* punto de vista. [...] Niego, asimismo, la inmoralidad, pero *no* que haya un infinidad de hombres que se *sientan* inmorales, sino que exista *verdaderamente* una razón para sentirse así. No niego, como puede comprenderse –admitiendo que no soy un insensato–, que convenga evitar y combatir muchas de las acciones que se llaman inmorales, incluso que hay que realizar y fomentar muchas acciones de este tipo, pero creo que una y otra cosa deben hacerse *por otras razones que las que han existido hasta ahora*. Es necesario *cambiar lo aprendido* –para volver, finalmente, quizá demasiado tarde, a *cam-
biar nuestra manera de sentir*” (M 103).

y clarificarlo en virtud de su valor corporal. Se equivocaría –como se equivocaban los Wagner, su amigo Rohde, o, incluso, su fiel *soeur abusive*– quien viese en el “nihilismo” nietzscheano y en su intento de erradicar las “malas hierbas” de la interpretación moral del dolor únicamente una posición escéptica. Nietzsche insistía en que no se le confundiera con el naturalismo “darwinista” de Rée. En su correspondencia difumina su posible influencia, reclamando una posición original forjada desde 1876. Ciertamente, en vano. Ahora bien, ni Nietzsche era un simple cínico ni la investigación psico-genética del *Entstehung*, una simple labor de zapa. La frecuente acusación de “desmoralización” yerra por completo. Si algo caracteriza al nuevo médico de la cultura es su apuesta por una ética desprendida de todo lastre teológico. De hecho, el acercamiento a Rée no era tan real como temían sus viejas amistades. Un ejemplo: el aprecio de Nietzsche por La Rochefoucauld puede comprobarse, en efecto, en muchos aforismos de MAM, pero no debe exagerarse, sobre todo si analizamos su diálogo crítico con el jansenismo desde *Aurora*. La importancia de este autor para la temática genealógica reside en que, en los fragmentos de esta época, Nietzsche identifica la investigación genética de su amigo P. Rée con la del moralista francés con objeto de desmarcarse de su común nihilismo. Dado que la creencia en la moral ha mejorado en cierto modo a los hombres, la creencia en lo contrario hace a los hombres más débiles, más desconfiados⁷.

Una vez que la moral no es *mejor* ni una dimensión radicalmente *diferente* que la vida a partir de la cual valora, ha de concluirse que el *problema* de la moral cristiana no es inteligible desde este terreno hasta ahora incuestionable. La importancia de la figura del “espíritu libre” va a indicar que se había pasado de una reflexión sobre el nihilismo a un pensa-

⁷ Éste es el sentido de la detracción y de la sospecha tanto de Rée como de La Rochefoucauld. Véase, por ejemplo, este importante fragmento: “El cristianismo dice: «no hay virtudes, sino pecados». Con ello se denigran y empozoñan todos los actos humanos y aun se resquebraja la confianza en los hombres. Ahora bien, esto se ve además secundado por la filosofía al modo de La Rochefoucauld, la cual reduce las famosas virtudes humanas a móviles mezquinos y viles [...] La ciencia no puede por menos de descubrir este fundamento ilógico de la moral, tal como hace en el arte. A la larga, con ello quizá debilita algo este sentido: pero *el sentido para la verdad* es él mismo una de las supremas y más poderosas *eflorescencias de este sentido moral*. Aquí radica la compensación” (KSA VIII 23 [152]).

miento que *profundizaba* de otra manera en él. En realidad, no era el frío, sino el ardor de la pasión lo que le separaba y aún separa de sus interlocutores. Se equivoca quien ve en Nietzsche a un nihilista destructor o a un sombrío Lutero a la altura de los tiempos. Existe cierto resentimiento en la insistente imagen de un “enfermo” amargamente derrotado por los acontecimientos. Se pasa por alto su ímpetu heroico, su mesura renacentista, su orgullo cínico, su alegría de vivir, su *humanitas*. Es aquí donde en realidad cabe entender el cambio climático asociado con su figura: cuando todo se ensombrecía, se desmoralizaba, supo confiar en la potencia amable de la vida. Desde la metáfora juvenil del “centauro” hasta la máscara madura del “Anticristo”, Nietzsche cumplió obstinadamente la única tarea que no nos está permitido rechazar: el cuidado de la libertad. “En mi inexorable lucha subterránea contra todo lo que hasta ahora han amado y venerado los hombres («transmutación de todos los valores» es mi fórmula) he ido yo mismo convirtiéndome de un modo insensible en una caverna, en algo escondido y difícil de hallar, aunque se salga explícitamente en su búsqueda. Pero nadie se decide a hacerlo... Entre nosotros, te diré que no es imposible que yo sea el primer filósofo de mi época, y aún quizá algo más, algo decisivo y fatal, situado entre dos siglos. Esta singular posición hay que pagarla con una fría y cortante separación cada vez más acentuada, respecto de todo y de todos. ¡Nuestros buenos alemanes...! [...]”⁸.

¿Cómo entender, pues, este singular “descenso a las profundidades” de la moral? Digamos, por el momento, que con este término Nietzsche busca desmarcarse del aire espiritual alemán, es decir, de las nubes del protestantismo. Con ello, también busca ajustar cuentas con su propio pasado y sus propias deudas intelectuales. El embriagador aroma de la rosa y de la cruz sólo provenía ya del cementerio de la vida.

La locura filosófica

Existe en el proceso de la *Umwertung*, en efecto, una tentativa de *desvalorización* –la moral no tiene ningún derecho a juzgar a lo que representa su condición inevitable, la vida–, pero también una posible *revalo-*

⁸ Carta a Reinhardt von Seidelitz, 12 de febrero de 1888.

rización del estrato devaluado. El escándalo del “predicador de la moral” encuentra aquí su piedra de toque: ¿cómo la virtud, el desinterés, el sacrificio pueden provenir de la *misma* fuente que el vicio, el egoísmo, el placer? Desde ese punto de vista, las invectivas de Nietzsche contra la jerarquía moral del cristianismo no apuntan tanto a su supuesta *falta* de valor como a su inquietante e inevitable *sombra*, el nihilismo escéptico e indiferente que piensa que, *si la moral no existe, la vida carece de sentido*. Lutero, hijo de minero, fue incapaz de acceder a las profundas entrañas del problema.

Sea como fuere, el médico de la cultura insiste en no confundir al “predicador de la moral” con el investigador analítico de ésta. Una “disecación” centrada en la emergencia (*Entstehung*) –como investigación histórico-genética– del “ideal” y que no puede entenderse sin sus claves fisiológicas, así como sin la profunda y radical sospecha histórica que introduce la nueva temática psicológica frente a las concepciones filosóficas tradicionales, por ejemplo la duda ante la existencia de las antítesis entre valores, prejuicio típico de lo que Nietzsche va a denominar *dogmatismo* filosófico. Por eso, su apuesta por la “filosofía del futuro” adopta como uno de sus ejes fundamentales la sospecha ante la distinción “verdad” y “falsedad”, tal y como ha sido definida por la filosofía carente de “conciencia lingüística”. Bien pudiera ser que esta “perspectiva” no fuera otra cosa que una perspectiva valorativa superficial e “inconsciente”, una cuestión ya no defendible si atendemos a otros estratos hasta ahora descuidados. Precisamente ésta será la tarea a realizar por un nuevo género de filósofos: poner en cuestión estas distinciones, así como ampliar “de manera tentativa” el ámbito de la interrogación tradicional. No me resisto, pese a su extensión, a citar las “escandalosas” palabras de Nietzsche o la conciencia de “imposibilidad” de su discurso ante su necesidad de depurar los “prejuicios” de la filosofía dogmática o metafísica que ha triunfado hasta ahora. Un texto tremendamente significativo para entender su posición crítica con la valoración moral, cuyo estilo altamente interrogativo e hipotético muestra, a la vez, las dificultades de su escritura: una cierta opción de lenguaje que se reivindica como *experimental*:

¿Cómo *podría* una cosa surgir [*entstehen*] de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del

sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña es un loco, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*, –¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañoso, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí”– “¡*ahí* es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!” –Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo oculto de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este “creer” suyo se esfuerzan por obtener su “saber”, algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de “la verdad”. La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*. Ni siquiera a los más previsores entre ellos se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era, sin embargo: aun cuando se habían jurado *de omnibus dubitandum* (dudar de todas las cosas). Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, desde abajo hacia arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores (JGB 2).

Cuestionar el “prejuicio” de la creencia en la moral equivale a mantener un discurso cercano a la “locura”, a la ambigüedad del “quizás”. Un estilo, efectivamente, *imposible* a los “ojos de rana” metafísicos. De alguien que aceptará la ambigüedad y el parentesco bastardo de los valores hasta ahora considerados opuestos y, por tanto, no preocupado tanto en olvidar, disimular o superar esta incómoda paradoja como en “habitarla” y cultivarla con una nueva “reja de arado” –en realidad hasta ahora un lugar inhóspito–. Lejos de constituir una apología de la irracionalidad, lo interesante de las interrogaciones nietzscheanas del texto citado es su intento de proporcionarnos un análisis no *metafísico* de la metafísica, una interrogación *no moral* de la moral. Según Nietzsche, lo que no está en absoluto claro es porqué *debemos* dar por sentado e incuestionable el presupuesto genuinamente metafísico de dos órdenes opuestos, uno “sensible”, otro “suprasensible”. Una estructura que, además, comporta “engañosamente” el rechazo del primer orden, el “sensible” como algo

plebeyo, “seductor”, “bastardo” e “impuro”, como una dimensión, en suma, profundamente *enferma*.

Ahora bien, no puede dejar de desconcertar al filósofo moral esa extraña declaración de que la “verdad” y el “error”, el “conocimiento” y la “ignorancia”, el “desinterés” y el “interés” no son valores opuestos sino dimensiones “emparentadas”. Esto quiere decir que, al margen de la tradicional solemnidad *filosófica* del origen, el análisis químico tratará de ahora en adelante de arrojar luz sobre la villanía, la mezquindad azarosa del comienzo histórico, su profunda “bajeza”. En una palabra, revelar la opción disimulada de su clausura. Un discurso que es reconocido como cercano a lo “imposible” por el propio Nietzsche, *exterior* a lo entendido dogmáticamente por filosofía y que, pese a ello, supone el desvanecimiento de las oposiciones, los contrastes, las antítesis... Por definición *moral*, el pensamiento metafísico no puede bajo ningún concepto admitir la propuesta de una génesis *común* entre lo ideal y lo sensible, el ser verdadero y la apariencia, el reposo y el movimiento. Atrapado dentro de una estructura dualista, el “filósofo” tradicional no puede dejar de engañarse sobre la naturaleza de los problemas y la reflexión sobre el *valor*. En este sentido puede comprenderse por qué la historia de la filosofía no ha sido sino la gran escuela de la calumnia contra la vida.

Es éste, pues, un planteamiento genético o “psicológico” que, en virtud del problema crucial del nihilismo, surge del agotamiento de unos determinados límites (morales) y del comienzo de un nuevo derecho a preguntar. Es justo reconocer, incluso, que también aborda una interrogación racional. No es extraño que Nietzsche guste de calificar a menudo su discurso como “inmoral”, pero nunca de “irracional”. Un inédito terreno el de la crítica de la moral, en todo caso, que no deja de ampliar la temática filosófica tradicional en virtud de una apertura diferente a lo que hasta ahora era condenado a la *otredad*. Será esta dimensión la que ilumine ahora a los “ideales” más sagrados. Como dice Nietzsche, “El demonio posee perspectivas amplísimas sobre Dios, por ello se mantiene lejos de él: –el demonio, es decir, el más antiguo amigo del conocimiento” (JGB 129).

Asimismo, no ha de pasarse por alto esta referencia a la locura, a esta “locura genética”. Sobre todo, si lo que aquí está en juego es una nueva concepción de la filosofía: esa “filosofía” que para la fe cristiana y, especialmente, protestante abrazaba la “locura” en tanto pretendía levantar

puentes entre lo inmanente y lo trascendente. El nuevo “derecho a la locura” reivindicado por Nietzsche (M 107) nace, pues, del derecho a *cuidar de nosotros mismos*, ese derecho que era declarado como imposible por la ontología moral. Derribado, *muerto*, el límite moral, la supuesta *imposibilidad* de estas preguntas adquiere así un nuevo sentido. Disueltas las fronteras de la moral, Nietzsche puede asimismo disolver ese *abismo* infranqueable entre Dios y finitud que devaluaba toda liberación estrictamente “humana” y toda posible participación de la voluntad finita en el proceso emancipador.

La locura de la cruz

Resulta interesante subrayar ahora cómo, a la luz de estos presupuestos, el cristianismo paulino va a suponer un modo de sacar de sus límites a la justicia terrenal desde una triple perspectiva: eliminación de la óptica corporal, desvalorización del poder y eliminación del mérito de la acción virtuosa a favor de la presunta pureza de la intención. En este sentido, la “alquimia” de la transmutación de los valores se entiende en el contexto de una doble *imposibilidad*. Porque si bien el “alquimista” es una figura *imposible* a los ojos de la moral cristiana, no es menos cierto que el mismo cristianismo, en virtud del abismo infranqueable entre la omnipotencia divina y el pecado original humano, ha representado históricamente, por lo menos desde Pablo y San Agustín, un reconocimiento diferente de otra *imposibilidad*, la de la voluntad humana a la hora de participar, dada su natural impotencia, de los propósitos divinos. No otra cosa propondrá Lutero. El reformador, siguiendo la doctrina de Pablo, desplaza el centro de gravedad hacia la convicción personal subjetiva, hacia la vivencia afectiva y patética del miedo al pecado. La justicia de divina se manifestaba no por los merecimientos y méritos de la moral del hombre, sino en el amor de Dios al pecador. Nietzsche denuncia este vínculo entre la mala conciencia y la referencia al ideal absoluto, a cuya luz desmesurada definimos nuestra subjetividad, a la vez que la reducimos a la impotencia. De ahí que su objetivo sea dismantelar cierta tensión, a sus ojos artificial: la que, pese a reconocer el valor intramundano de la justicia terrenal, niega que este esfuerzo moral tenga que ver con el ideal de salvación del sujeto moral:

La idea de Dios inquieta e humilla en tanto es creída, pero sobre cómo nació [*entsteht*] no puede haber ya ninguna duda en el estado actual de la etnología comparada; y con la comprensión de ese nacimiento [*Entstehung*] se desmorona esa creencia. Al cristiano que compara su ser con Dios le pasa como a Don Quijote, el cual subestima su propia valentía porque tiene en mente las portentosas hazañas de los héroes de las novelas de caballerías: el metro con que en ambos casos se mide pertenece al reino de la fábula. Pero si la idea de Dios falta, falta también el sentimiento del “pecado” como un delito contra los preceptos divinos, como una mancha en una criatura consagrada a Dios (MAM 133).

Conclusión: para el idealista, el cuidado ético como tal, es indiferente. O mejor dicho, tiene sentido en el mundo, pero de nada vale ante Dios. Por eso, todo esfuerzo ético, en cuanto tal, es *indiferente* al cristiano. No es casual el alejamiento de todo “quijotismo” idealista. Nietzsche no percibe en este sacrificio idealista rasgo alguno de grandeza. Sólo nihilismo. Su temple frío va a eliminar toda esta angustia, toda esta artificial agonía de tintes existenciales que bascula entre el todo del ideal y la nada del mundo. Muy pocos pensadores, sin duda Spinoza entre ellos, han visto antes de él esta perversa relación entre la “muerte al mundo” del hombre y la “vida” en el ideal.

Por otro lado, e independientemente de su jugosa referencia a la “etnología comparada” (investigación de la *Entstehung*) como momento terapéutico, lo realmente decisivo de este planteamiento *anticristiano* es la denuncia de la *imposibilidad moral* que aquí inaugura, a saber, la crítica a ese desplazamiento ontológico que hace de la subjetividad cristiana una voluntad continuamente derrotada en su afán de acceder a la dimensión moral. En este sentido, la crítica a la ontología cristiana es inseparable de una antropología pesimista que hace del hombre un ser natural “pecador” por definición.

Merece la pena bosquejar en sus rasgos principales esta crítica al “heroísmo impotente” del cristianismo, sobre todo en su vertiente protestante. Nietzsche no es en absoluto indiferente al giro copernicano abierto por la Reforma luterana. Al trasladar el problema religioso de la esfera material eclesiástico-sacerdotal al combate íntimo del individuo, Lutero no sólo se desestima toda jerarquía, sino todo posible ascetismo extramundano y su insistencia en los méritos especiales. Una interiorización y

un paso previo para la consolidación del ascetismo intramundano que van a ser combatidos explícitamente por la temática de la *Umwertung*. Para la subjetividad cristiana, la acción por antonomasia será la que transforme interiormente al individuo sin comprometerse con el mundo. La muerte del hombre es, pues, simultánea, a la afirmación de la palabra divina. Lo que importa a Nietzsche es cuestionar esa escala, a todas luces, injusta, inhumana, desmedida. La *frialdad* nietzscheana no reside en su fascinación ante lo sublime, ni en su experiencia de aislamiento, sino en su intento de explorar un terreno hasta ahora inhóspito de la experiencia: la vida humana, la vida real *entre* los hombres. Sin duda se trata aquí de otro heroísmo, otra vida, otra experiencia de la voluntad...

No es de extrañar que, desde este prisma, el concepto de pecado represente el intento más significativo del cristianismo para extirpar de la inmanencia terrenal todo posible juicio *justo* sobre el mundo. “*Todos* los jueces de la justicia terrena eran a ojos de Dios tan culpables como los por ellos juzgados, y sus aires de inocencia le parecían hipócritas y farisaicos. Consideraba, además, los motivos de las obras y no su éxito, y para juzgar esos motivos había alguien que disponía de la perspicacia necesaria: él mismo o, como él decía, Dios” (WS 81). Expliquemos esto: si toda acción inmanente, mundana es forzosamente miserable, nadie tiene, pues, derecho a despreciar la miseria que le rodea. Si el desordenado deseo de poseer y de apegarse a la “carne” es un rasgo común al más noble y al más bajo de la escala social, ha de concluirse necesariamente que *todos* son igualmente culpables a ojos de Dios. Esta desorbitada condena general sirve para eliminar toda posible valoración *aristocrática* establecida según medidas estrictamente terrenales: como sólo Dios puede salvarnos de lo que somos y de cómo somos, únicamente él puede, llegado el caso, reconocer y distinguir al pecador del puro. Dicho brevemente: bajo la categoría de “pecado” y la tecnología del yo obsesionada por él, Nietzsche resalta, ante todo, la injusticia e *indiferencia* ante el mundo⁹.

De este modo, el horizonte del asceta cristiano, incomprensible para el mundo griego, ha de *malentender* necesariamente el problema de la

⁹ De ahí la imposibilidad, según Lutero, de apaciguar la conciencia con las obras de la ley. Quienes buscan justificarse y vivificarse por la ley, se apartan de la justicia y de la vida en Cristo más que los pecadores, pues al menos éstos no pretenden fundar su confianza en las propias obras.

acción y de la justicia *humanas*. El concepto de pecado es delito sólo contra Dios, pero no contra el resto de la humanidad. En este sentido la moral cristiana constituye la auténtica *frialdad* ante el mundo. “A quien Él ha dado la gracia, le da también esa indiferencia con respecto a las consecuencias naturales del pecado. Dios y la humanidad están aquí tan separados, están pensados de una manera tan opuesta que en el fondo no se puede pecar contra ésta última—. Toda acción debe ser considerada únicamente en virtud de sus consecuencias sobrenaturales, no de las naturales” (FW 135).

El *sentido de la tierra* no supone, pues, sino la maniobra de Nietzsche para acercar la ética a sus justos límites humanos, esto es, “desculpabilizadores” de lo inmanente. Puede entenderse así porqué alcanzar una posición más allá del Bien y del Mal trascendentes supone encontrar por fin lo bueno y lo malo (GM I, 17). Eran precisamente el Bien y el Mal morales los que obstaculizaban, mediante su apelación a un ideal moral irrealizable, la labor genuinamente ética del *cuidado de sí*¹⁰. Los límites extramorales intentan devolver al hombre su inocencia, pero también su *posibilidad* ética, su *poder*. Ya en GT Nietzsche mostraba cómo, a causa de su amor a los hombres, en razón de su desmesura, Prometeo tenía que transgredir los límites propuestos por la divinidad. Su “pecado activo” —su impiedad— era la otra cara de su profunda tendencia a la justicia.

La enfermedad de las cadenas. Pablo y la imposibilidad de la carne

La figura del “alquimista” representa en este sentido un diálogo continuo con la interpretación paulina del cristianismo, así como con el inten-

¹⁰ El fin perseguido por la moral cristiana no es, por consiguiente, la dicha, sino la desdicha terrenal. El fin de los cristianos prácticos que viven en el mundo no es el progreso del mundo, sino la *paralización* autocomplaciente en la inacción y hasta en el fracaso. Mero ejercicio de la impotencia, dirá Nietzsche del cristianismo, maldiciendo este alejamiento trágico entre la voluntad humana y la divina. “¿Hay aún cristianismo? Ya parece que ha llegado a su meta, a su desmundanización, pues está fuera del mundo. Pero antes de despedirse ha puesto su letrero en la pared, y éste aún no ha desaparecido: «El mundo es despreciable, el mundo es malo, el mundo es corrupción»” (KSA IX, 3 [156]). Puede así comprenderse que el ateísmo real no sea más que una *segunda inocencia* (GM, I, 20).

to luterano de “regresar” a los “orígenes” del cristianismo. Para Pablo, el mundo es metafísicamente malo en cuanto sometido a potencias demoníacas, por lo que no cabe salvación posible que no pase por el estrecho acceso de la acción interior del espíritu y no rechace las luchas de la carne. A esta luz, no se olvide, de fuertes contrastes, la “redención por la muerte de Cristo” culmina inevitablemente en el continuo desprecio del hombre y del mundo. La existencia en general queda devaluada como no valiosa en sí. Este “pesimismo” detiene todo movimiento vital: se condena a partir de ahora a girar circularmente sobre su propia base impotente¹¹. Forzadamente tensado en la contradicción entre dios y demonio, el hombre desarrolla una “demencia” sin igual: la de encontrarse reprobable y culpable hasta resultar imposible la expiación. Esta “deuda” con Dios adquiere el inquietante rasgo de un instrumento de tortura. El hombre capta en Dios las últimas antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos e insuperables instintos de animal, interpreta estos inevitables instintos naturales como una deuda impagable con Dios:

La consigna dorada.— Se ha encadenado muy bien al hombre para que deje de comportarse como un animal; y la verdad es que se ha vuelto más dulce, más espiritual, más alegre, más reflexivo que los animales. Pero sigue sufriendo, claro está, porque durante mucho tiempo le ha faltado aire puro y sus movimiento no han sido libres. No obstante, como siempre he dicho, esas cadenas no son otra cosa que los graves y significativos errores de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se supere la *enfermedad de las cadenas*, se logrará ese primer fin consistente en que el hombre se separe del animal. Así pues, nos hallamos en la mitad de nuestro trabajo de romper nuestras cadenas, tarea para la cual se necesita una gran precaución. Sólo al hombre ennoblecido le es dada la libertad de espíritu; únicamente para él la vida se hace más ligera y pone bálsamo en sus heridas; él es el primero que

¹¹ Es fundamental, desde la perspectiva médica, no *buscar* esta liberación de las cadenas, desde las necesidades inmediatas del *enfermo* (lo cual significaría seguir “preso” de la misma lógica de la *enfermedad*). Por esto, puede entenderse que Nietzsche considere su tarea “médica” como un intento de que el *pensar la enfermedad* –horizonte terapéutico– no haga sufrir *más* que la propia *enfermedad*. Dicho de otro modo: busca eliminar el peso negativo que gravita sobre la existencia humana. Así lo declara: “*Los pensamientos sobre la enfermedad*. Creo que ya es algo –y no poco– apaciguar la imaginación del enfermo para que el pensar en su enfermedad no le haga sufrir *más* que la propia enfermedad. ¿Comprendéis, entonces, en que consiste nuestra misión” (M 54).

puede decir que vive a causa de su alegría y de ningún otro fin. En otros labios que no fueran los suyos su divisa sería peligrosa: “Paz a mi alrededor y buena voluntad para con todo lo que está próximo” [...] (WS 350).

Ya el título del aforismo nos indica la temática de la transmutación, de la alquimia. Dejemos por ahora esta curiosa –y humana– reivindicación de “lo próximo” y centremos nuestra atención en el punto que interesa a Nietzsche: la exaltación de la impotencia y maldad radicales del hombre. La hipocondría del alma. Bajo el desplazamiento operado por el cristianismo paulino¹², la depravada naturaleza del hombre y su absoluta falta de libertad para realizar lo justo a través de sus acciones constituyen la causa efectiva de la *enfermedad* humana, una “patología”, valga la expresión, que constituye el trasfondo judaico de la moral cristiana, así como el presupuesto que imposibilita comprender el fenómeno de la ética de la virtud pagana.

Se puede observar aquí también cómo el “alquimista” Nietzsche pretende, más bien, la experiencia de una nueva evaluación de todo aquello que había sido desprestigiado y “demonizado” por la estructura moral del pensamiento metafísico, aunque sin *invertir* la propia estructura de evaluación. No resulta difícil apreciar tras esta “enfermedad de las cadenas” la visión cristiana (paulina, agustiniana, luterana) de la naturaleza caída del hombre y la crítica a la exaltación de las obras humanas, mera subestimación en el fondo de la gracia y de los méritos de Cristo en la cruz. Esta imagen de Cristo expresa una teología que es consuelo para el hombre que desespera de su razón, de sus virtudes y de sus pecados. Dios, al dar su ley, ha ordenado lo imposible. Pero la justicia de Cristo consiste en haber pagado por nosotros. Está de más decir que esta caída abre un abismo insalvable entre el hombre y Dios. Tal como argumentará el nuevo espíritu de la Reforma, el hombre *no puede* conocer a Dios confiando en la fuerza de su razón, porque su naturaleza es mero instrumento del mal. Confiar en la racionalidad en este nivel, así como en las obras, aparte de constituir una ingenuidad insincera, sólo sirve de instrumento al orgullo humano. Por el contrario, si algo define al médico cultural es su denuncia de este

¹² No otra intención subyace a la “Reforma” impulsada por Lutero, quien en su *Vorlesung über den Romenbrief*, declara que la esencia de su epístola es “Destruir, desarraigar y aniquilar toda la sabiduría y justicia de la carne [...]”.

“sacrificio del intelecto”, su interés en denunciar este paradójico abismo y esta reivindicación de la desesperación: para el protestantismo, el acercamiento a la salvación no tiene lugar gracias al esfuerzo humano y su lucha por su dignidad, sino a través del reconocimiento sincero de su naturaleza pecadora. Moral ascética absurda la que define el valor de la verdad por el esfuerzo y el dolor que cuesta alcanzarla¹³.

De ahí que la “terapia” nietzscheana insista en que, con la desaparición del sentido de la *cura*, desaparece igualmente el sentido de la *enfermedad*. La pregunta clave en nuestro horizonte cultural no es ya, por tanto, “liberarse de”, sino “liberarse para”: “¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para* qué?” (ASZ, “Del camino del creador”).

Por todo ello, ha de entenderse el tono y la preocupación psicológica de Nietzsche en contraposición a la supuesta liberación interior de la Reforma protestante. Fascinado por la libertad adquirida a expensas de los poderes exteriores, el idealismo alemán —ejemplo significativo de ello es la lectura hegeliana de la Reforma— no ha sabido percibir el lado negativo de la liberación individual. Teniendo en cuenta la decisiva influencia del cristianismo paulino sobre Lutero, puede comprenderse cómo Nietzsche observa en Pablo un nuevo centro de gravedad. El nihilismo paulino es inseparable de una *tensión* inaudita, exagerada, desconoce en

¹³ Aquí cabe comprender cómo la imagen protestante y nihilista del Cristo crucificado no está tampoco muy lejos del planteamiento schopenhaueriano. Al ubicar trasmundanamente la “salvación” en un ámbito incompatible con la naturaleza humana, Schopenhauer recurre a la espera de la intervención de la gracia. Carece de sentido hablar de mérito en la práctica, puesto que ésta no vale *nada*. Remitiéndose significativamente al célebre escrito luterano *De servo arbitrio*, muestra que nuestra condición, en cuanto a su origen y en cuanto a su esencia, es una condición *incurable y desesperada* que necesita redención; es preciso creer además que, *en cuanto a nuestras fuerzas*, estamos esencialmente encadenados, puesto que nuestras obras, en cuanto se atienen a la ley y a lo prescrito, esto es, a los motivos, no pueden nunca satisfacer a la justicia ni proporcionarnos la auténtica salvación. Esto implica que no podemos obtener la salvación más que mediante la fe, por una transformación de nuestra facultad de conocimiento; en cuanto a la fe, ésta no nos es concebida más que por una operación de la gracia, es decir, que viene en cierta forma *desde fuera*; la salvación, en resumen, es cosa perfectamente extraña a nuestra personalidad. La condición necesaria de la salvación, a la cual corresponde la salvación misma, es justamente la negación y la renuncia de la personalidad, “extinguendo la propia voluntad para volver a nacer en el seno de Dios” (*Metafísica de las costumbres*, Madrid, Debate-CSIC, 1993, p. 193. Trad. Rodríguez Aramayo).

su *abismo* todo posible tránsito entre el ser trascendente y la nada terrenal. Por otro lado, como se verá, la “anarquía” espiritual del cristiano lleva en el fondo un imperativo de subordinación absoluta, pues concluye en una aceptación indiferente basada en la idea de “muerte al mundo”.

La introducción de este abismo tiene decisivas consecuencias: el desprestigio de la virtud pagana (de ahí la reivindicación del paganismo de Petronio frente a Pablo en los textos póstumos) y la conciencia de la naturaleza *depravada* del hombre. Con Pablo, el pecado ha cambiado de signo. Ha dejado de ser mera transgresión para convertirse simplemente en una situación ontológica, punto importante para comprender este paso. La injusticia del juicio cristiano radica en la introducción de esta nueva escala. De este modo, la ética pagana que practica la rectitud moral está en el fondo tan corrompida como cualquier falta o, incluso, más engañada. Repárese en la lógica moral cristiana: mientras que los vicios del paganismo son auténticos vicios, sus virtudes no son *realmente* virtudes porque no responden a la motivación interna que garantizaría su indudable valor moral. Aquí se produce la ruptura decisiva. El impulso y el bien son, por definición, términos antitéticos; todo deseo de gloria, de virtud, no es más que una forma velada de interés egoísta, toda afirmación gloriosa de sí no es más que el instrumento de la concupiscencia.

Por otro lado, ésta es una ascética que no se integra en el espacio público de la *polis*. Es precisamente la “desmesurada” ascética cristiana la que imposibilita el trato “justo” con el resto de los hombres. El monólogo del asceta cristiano no puede aspirar a la “liberación de sí” sin exigir el sacrificio comunicativo y la renuncia del mundo. De ahí el profundo onanismo del cristianismo¹⁴. En realidad, puede decirse que no cabe política alguna con estas deudas infinitas. Esta tesis tendrá su culminación en

¹⁴ “Cuando el centro de gravedad *no* se sitúa en la vida, sino en el «más allá» –en la *nada*–, se despoja a la vida en general de todo posible centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye todo lo que existe de razón y de naturaleza en el instinto –todo lo que hay en los instintos de benéfico, de favorecedor de la vida y de asegurador de futuro, despierta desconfianza. Vivir *de tal modo* que ya no tenga *sentido* vivir, *esto* se convierte entonces en el «sentido» de la vida... ¿Para qué sirve, pues, el sentido comunitario, la gratitud a los orígenes y a los antepasados ¿Para qué colaborar, confiar e impulsar y favorecer cualquier forma de bien general?... Todas estas cosas son «tentaciones», todas esas cosas son desviaciones del «camino recto» –«sólo una cosa es necesaria» [...]” (AC 43).

Lutero: cada hombre sólo es pecador en cuanto *individuo*. No debe pasarse por alto en la lectura de *El Anticristo* que la contraposición nietzscheana entre el tipo psicológico de Jesús y su manipulación paulina por una casta sacerdotal no conduce a una revalorización de la Reforma y de la autonomía del individuo, sino a todo lo contrario. Como se verá más tarde, Nietzsche denuncia cómo el concepto de libertad cristiano destruye toda mediación política. Mediante el concepto de “alma”, el cristianismo presenta un sujeto cerrado sobre sí mismo, empeñado en destruir su fuerza constitutiva, ajeno, en todo caso, al derecho a la transformación propia del paganismo. Una ficción idealizada además que oculta un determinado dispositivo de poder y el derecho individual a gobernarse a sí mismo¹⁵. Sólo en este contexto cabe comprender la crítica de Nietzsche a la “ficción” del sujeto. “El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, de los débiles y de los oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser así-y-así como *mérito*” (GM I, 13).

Con el protestantismo se vuelve a perder el sentido de la historia y de la solidaridad, el sentido de la identidad de una humanidad en la historia. ¿Exaltación del individualismo? Más bien encarcelamiento a través de la idea de pecado y de la relación directa, “impúdica”, entre hombre y Dios. Fin, por tanto, del dominio de las pasiones. El “libertinaje” del protestantismo.

¹⁵ Privada de este derecho al cuerpo, la falsa autonomía del sujeto moderno se convierte en un nuevo “fetiche”. La insistencia nietzscheana en hablar de *poder* corresponde a la constancia de que la libertad del sujeto sólo puede determinarse a través de una reforma material de la subjetividad. Esta renovación corporal, consciente de los déficit idealistas de la autonomía moral, es proseguida de manera distinta por Adorno y Foucault. Véase el excelente trabajo de P. López: *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000: “La libertad que la teoría crítica trata de fundar se mueve por el contrario en la dirección de un proyecto decididamente político, en el que es entendida menos como independencia (libertad de: negativa) que como fuerza constitutiva (libertad para: positiva)” (Ibid., p. 139).

La aniquiladora lógica del resentimiento

Pero si algo evidencia el médico cultural es el fatal desplazamiento existente entre el control pagano de las representaciones –la *virtud*– y el modelo cristiano-paulino de pureza. El ascetismo cristiano encarna un ideal basado en la aniquilación de la carne. Como ha mostrado Peter Brown, el uso que hace Pablo de la “carne” no se limita a la guerra del espíritu contra la carne: es la imagen desesperada de la resistencia humana a la voluntad de Dios¹⁶. No es extraño que la crítica de Nietzsche a Pablo adquiera una posición tan central en sus últimos escritos. Lo mismo cabe decir de la “Reforma” luterana, vista a la luz de su intento de recuperar la doctrina paulina de la fe. “Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la Ley, sino sólo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo y no por las obras de la Ley, pues por las obras de la Ley nadie será justificado”¹⁷. Detrás de las invectivas contra la imagen paulina del Cristo crucificado o contra la destrucción del Renacimiento en manos de la Reforma cabe observar un problema más fundamental: eliminar la última barrera teológica, la de ese pesimismo que prolonga la indiferencia cristiana ante el mundo.

De ahí que la confrontación con las doctrinas de Pablo y Lutero –como con el jansenismo de Pascal en *Aurora*¹⁸– cobre una nueva luz desde la categoría decisiva del “resentimiento”. No es casual esta atención: su pesimismo antropológico –negador de la capacidad virtuosa de la carne y de la vanagloria mundana– parte de que sólo en la humillación de sus impulsos y en su doblegamiento sin preguntas a la fe puede encontrar el hombre fuerzas para escapar a su fatalidad pecadora. La lucha filosófica contra la “carne” alcanza su última consecuencia en la lucha contra la

¹⁶ *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Muchnik, 1982, pp. 59-100.

¹⁷ *Carta a los Gálatas*, 2, 15-16.

¹⁸ En *Aurora*, por ejemplo, esta polémica se centra en “el único cristiano lógico”: Pascal, jansenista y crítico implacable de ese *moi haïssable*, de cuya afirmación proviene todo orgullo y pecado carnal. Nietzsche muestra además como, detrás de este planteamiento pesimista de la naturaleza humana, no se esconde únicamente un prejuicio religioso ya “superado”. En realidad, adelanta la lucha de la burguesía laboriosa y gremial contra la moral noble, orgullosa e individualista del honor virtuoso. Véase nuestra edición de *Aurora* (edición de Germán Cano), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

pretensión aristocrática pagana: la negativa paulina y luterana a aceptar una jerarquía de calidad entre las obras está dirigida contra la doctrina tradicional que instituye diferencias de calidad *entre* los hombres según su capacidad. La *distinción* y la continuidad concreta entre las fuerzas según su capacidad virtuosa, la diferencia original entre las fuerzas cualificadas (lo bueno y lo malo), se sustituye por la *oposición* moral entre fuerzas hipostasiadas (el bien y el mal). Nietzsche reconoce que, si bien el cristianismo representa un progreso al agudizar psicológicamente la mirada, también buscó la sustancial igualdad de las acciones humanas: desde el pecado, todas son inmorales.

Desde el punto de vista cristiano, la común raíz en el pecado nivela las *diferencias* existentes en el mundo pagano entre las virtudes y los vicios humanos, derogando la aspiración a la excelencia como ingenuidad u orgullo pecaminoso; de tal guisa, todos los hombres quedan igualados en su insignificancia común. La Reforma dará todavía un paso más dentro de esta misma lógica de resentimiento: negando la posible distinción entre la aristocracia sacerdotal, que actúa en el fondo impulsada por el orgullo invencible de la carne, y el comerciante burgués, que no se mueve sino por el afán de lucro. La acusación de “plebeyismo” por parte de Nietzsche refuerza esta idea: los hombres resultan “iguales” desde el nivel de medida más ínfimo. A través de este proceso de nivelación, queda desterrada toda exhibición virtuosa, todo ejercicio heroico.

¿Qué caracteriza, pues, al resentimiento? Ante todo, su *impotencia*, su debilidad a la hora de plantear el problema del valor o, lo que es lo mismo en Nietzsche, del poder. “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria” (GM, I, 10). Dicho de otro modo, el resentido sólo es capaz de valorar *negando* y desvalorizando, a saber, *desmitificando*, rebajando toda posibilidad de recrear y estilizar el poder de cada cual, de gozar de él, de aumentar su fuerza, de obtener el apoyo y la celebración de los demás mediante la exhibición orgullosa de su virtud. Aquí casi es posible formular un axioma: el odio a toda forma social y a toda jerarquía, sea impulsada, por ejemplo, por una liberación interior como la propugnada por la Reforma, es índice inequívoco del *cansancio* vital de la voluntad, signo del aborrecimiento de la dimensión creadora humana. El resen-

tido no ama el mérito, es más, detesta la jerarquía inmanente a su ejercicio. Como muestra la figura de Lutero frente al orgullo del Renacimiento, el resentido odia la fuerza del otro y busca su venganza en desposeerle de ella, no para disfrutar de ella, sino para *impedir* su goce por los demás.

Los destructores del mundo. Éste es incapaz de tener éxito en algo, por consiguiente, exclama iracundo: “¡Ojalá se destruya todo!” Este abominable sentimiento supone el colmo de la envidia, pues concluye así: “Como no puedo conseguir *algo*, el mundo entero no debe tener *nada*. ¡Que todo el mundo, por tanto, *sea nada!*” (M 304).

Esta venganza llega al paroxismo cuando, en virtud de su profunda incapacidad, el resentido valora en su constitutiva *debilidad* su mérito, su poder –en realidad, su profunda *impotencia*. Un diagnóstico que es inseparable de una terrible advertencia: en la medida que ha dominado la valoración moral cristiana, el poder ha sido hasta juzgado ingenuamente. El ideal esconde la capacidad de actuar de la fuerza, pero no reduce la dominación. De ahí la obsesiva pregunta de Nietzsche: ¿Por qué triunfan los débiles? Fundamentalmente porque el débil quiere *débilmente* el poder, representarlo¹⁹. Bajo la excusa de consagrar valores universales e ideales, incluso no exentos de cierto heroísmo patético, la voluntad débil impone su *necesaria* condición efectiva.

¿Qué representan, pues, las figuras de Lutero o de Pablo sino tipos perfectos en su resentimiento ante el “mundo”, ante la excelencia humana –pagana– de la virtud?²⁰ ¿Qué se esconde tras estos predicadores sino

¹⁹ Véase GM III, 14. Nunca se insistirá lo suficiente en destacar cómo para Nietzsche el *deseo de poder* –su representación– no se arraiga en la fuerza sino en la debilidad. Es curioso además cómo la crítica nietzscheana a la impotente “embriaguez” oriental de Lutero o a su “falta de medida” en su diálogo con Dios (JGB 50) coincide con los análisis de la subjetividad masoquista de Erich Fromm: “Una vez que el hombre estuvo dispuesto a reducirse tan sólo a un medio para la gloria de Dios, que no representaba ni la justicia ni el amor, ya estaba suficientemente preparado para aceptar la función de sirviente de la máquina económica, y, con el tiempo, la de sirviente de algún Führer” (*El miedo a la libertad*, Barcelona, Planeta, 1993, pág. 120).

²⁰ “Muchas cosas pesaban sobre su conciencia [Pablo] –él mismo hace referencia al odio, al crimen, a la hechicería, a la idolatría, a la lujuria, a los placeres del sexo y del alcohol–; por más que hiciera para aplacar su conciencia, y, sobre todo, sus ansias de dominio, con el fanatismo extremo que ponía en la defensa y en la veneración de la ley, llegaban

el *odio abismal* al hombre superior? La tarántula de la venganza. “Vosotros, predicadores de la igualdad, lo que en vosotros reclama a gritos la «igualdad» es la demencia tiránica de la impotencia: ¡vuestras más secretas ansias tiránicas se disfrazan, pues, con palabras de virtud!” (ASZ, “De las tarántulas”). Fijémonos en ese “fraile imposible”, y su “rebelión campesina” frente a la aristocracia sacerdotal. El “reformador” destruye los criterios medievales que distinguían grados de calidad y jerarquizaban las diferentes actividades del hombre; exaltándolas a todas las niveles. Su nuevo sacerdocio universal es indisociable de la igualdad ontológica de todos los hombres. “Hizo pedazos un ideal que él no supo alcanzar mientras parecía que combatía y aborrecía la corrupción de este ideal. Realmente, el monje imposible arrojó de sí el dominio de los *homines religiosi*. Fijémonos en Pablo y su influencia: “¡Cuántas cosas sacrificó este disangelista al odio!” (AC 42).

Desde luego, si su imagen de Cristo representa la *imposibilidad* y la desesperación de la acción virtuosa en un mundo fatalmente humano, hay que ver en su contramodelo, el “Anticristo”, su *conquista*. Bajo la etiqueta de “carne” no cabe distinguir entre el amoroso apego a nosotros mismos y la violencia contra el otro: dos grados en la misma escala de concesión al pecado que nos constituye esencialmente. Asimismo, con este mensaje *resentido* –la “enfermedad de las cadenas”–, no sólo las contradicciones y antagonismos sociales, en suma, las *diferencias* vitales, quedan inmediatamente canceladas. La “esclavitud” tampoco se siente como condición degradante y miserable, puesto que la nueva “nobleza” de la fe compensa con creces esta situación. Ésta es la imagen del *Cristo crucificado* que anuncia Pablo. Consecuencia de ello es que la “buena nueva” de la práctica, la vida de Jesús, cae en un olvido interesado. Los cimientos del poder pastoral se estaban consolidando. En cualquier caso, *sufrir* en este mundo sólo es una desgracia para el “esclavo de la carne”, ya que se

momentos en los que se decía: «¡Todo es inútil! No es posible superar el tormento que supone incumplir la ley». Lutero pudo sentir algo similar cuando, en su convento, quiso encarnar el hombre perfecto del ideal espiritual; y así como éste un buen día comenzó a odiar ese ideal espiritual, al papa, a los santos y al clero en general, con un sentimiento de auténtico odio a muerte, mayor cuanto menos lo podía confesar, lo mismo le ocurrió a San Pablo: la ley era la cruz en la que estaba clavado, ¡cómo la odiaba! ¡Cuánto rencor hacia ella! ¡Cómo trataba de buscar por todas partes el medio de *destruirla* –de dejar de cumplirla en su propia persona!” (M 68).

trata de una oportunidad excelente para obtener un premio en el *otro* mundo. Dicho de otro modo, a la luz de la valoración cristiana, no es justo reclamar *justicia*, sino reivindicar el sufrimiento como condición interior *necesaria* para la salvación.

Lo relevante es que, al lado de su crítica a este modelo basado en la *impotencia*, Nietzsche denuncia la radical incapacidad del hombre para establecer una verdadera moral autónoma: a esta luz de fuertes contrastes, no hay otra virtud digna de este nombre que la que humilla cuanto espontáneamente somos y queremos, entregándonos a la trascendencia que juntamente nos aniquila y nos rescata. Por otro lado, es consciente de que bajo esta sobrevaloración del individuo obsesionado por el pecado, se van a construir los poderosos cimientos seculares de una sociedad basada en el provecho económico, la productividad a ultranza y el ahorro capitalista, a saber, el protestantismo. En realidad, ¿qué es la *fe* de Lutero sino la enfermiza convicción de que sólo a través del sometimiento y de la conciencia desesperada del pecado puede el hombre ser amado? ¿No supone la Reforma protestante un giro hacia el protagonismo central de la criatura pecadora?

La fe en la enfermedad es una enfermedad.— El cristianismo fue el primero en pintar al diablo en el edificio del mundo; el cristianismo fue el primero en introducir el pecado en el mundo. En cambio, la fe en los remedios que ofrecía se ha ido quebrantando poco a poco hasta en sus raíces profundas; pero siempre queda *la fe en la enfermedad* que ha enseñado y propagado (WS 78).

En virtud de su pesimismo enfermizo, la *liberación* luterana de la autoridad eclesiástica obligaba a someterse a una autoridad mucho más tiránica, la de un Dios que exigía la completa sumisión del hombre. No puede entenderse la crítica al resentimiento sin esta lucha, sin esta tensión imposible. Bajo el dudoso supuesto que identifica al “mundo” con una *prisión* y al hombre con una voluntad enemiga y adversaria de Dios, puede entenderse la nueva necesidad —extraña a Jesús— de la figura del “salvador”, pero, desde luego, al precio de renunciar a toda dimensión creativa de la voluntad humana. “Salvarse” aquí no implica asegurarse la propia felicidad, tranquilidad o serenidad. La liberación carece de toda significación positiva, no convierte al sujeto en inaccesible a la desgracia

o a las preocupaciones anímicas. No se trata de mantenerse en un estado continuo inalterable a los sucesos que acontezcan. Más bien lo contrario: remite a una operación compleja que, ligada al drama de una experiencia límite, requiere la presencia de un “salvador”. No es ninguna casualidad que detrás del desplazamiento de Pablo y de su intento de vaciar la vida de Jesús de todo contenido, Nietzsche advierta la proteica imagen del “poder pastoral”. También puede entenderse su sensibilidad pagana ante el fenómeno de dominación: su ideal de individuo “no se salva en relación con un sujeto dramático, sino que salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida y cuyo único agente es el propio sujeto”²¹.

Sólo a esta luz crítica, se comprende adecuadamente el aristocrático elogio nietzscheano de la virtud. Al identificar el mal con un alma, la del pecador, se desplaza todo el terreno ético aristocrático anhelado por Nietzsche. La imagen del *excelsior* ilustra esta reivindicación heroica del individuo frente a un Dios que vacía al mundo real. Si la gracia, la moral cristiana, representa el *descenso* de Dios al hombre, el heroísmo es *ascenso* del hombre hacia su naturaleza. Si la nada del hombre es el presupuesto del carácter esencial de Dios, la potencia del hombre es la condición del suprahombre. “Cuando soy devuelto a mí mismo, venero sólo una cosa todos los días y todos los momentos: la liberación moral y la insubordinación y el odio respecto a todo lo que sea caer en la debilidad y el escepticismo. Elevarse y elevar a otros por medio del dolor cotidiano, y con la idea de pureza siempre como un *excelsior* ante los ojos, es lo que yo deseo que sea mi vida y la de mis amigos”²².

Sin duda, hoy contemplamos de otro modo la lucha de Nietzsche frente a un ambiente protestante. De hecho, el profundo optimismo antropológico nietzscheano sabe muy bien que existe una única forma de vencer el nihilismo valorativo: apostar por la posibilidad eficaz de la virtud humana. Sólo el éxito puede llegar a “santificar las intenciones” (VMS 91). La práctica cristiana, al afirmar la *imposibilidad* de la virtud y la presencia omnipotente del pecado, denigraba de antemano toda posible *victoria* de la acción humana.

Máquina de forjar culpabilidad, el cristianismo ha apostado siempre por la insignificancia de la práctica y por la desvalorización de la victoria.

²¹ Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1987, p. 71.

²² Carta a Heinrich Romundt, 15 de abril de 1876.

Impotente y sin posibilidad de conquistar la serenidad, la tecnología de la subjetividad cristiana representa un poder nihilista: el conocimiento más fuerte y más profundo es así el más pobre en éxitos. En su correspondencia, Nietzsche no se cansa de recomendar esta actitud: “[...] lo único que los hombres reconocen y admiten, lo único ante lo que se inclinan, es la acción elevada y magnánima [...] cayendo en la debilidad o en el escepticismo, no sólo me perjudicaría a mí mismo, sino también a aquellos, cuya vida espiritual se desarrolla y crece a la par que la mía [...] no se debía hablar tanto de la maldad del mundo y más de la lucha por lo bueno y lo justo y su consecución. Con ello huye todo desánimo y cada músculo se contrae con mayor vigor para el esfuerzo”²³. El cristiano nunca es vigoroso en el terreno de la acción, dado que la pureza de los motivos de la lucha es para él más importante que el posible resultado a alcanzar. Una consecuencia de esto es la profunda “intemperancia” del cristiano ante la vida y la práctica –“mera naturaleza”, “tentación”–, relativizadas y degradadas al ser consideradas por sí mismas incapaces de lograr el auténtico mérito moral.

Frente a la incurabilidad del alma: medida y control de las pasiones

El elogio de la virtud renacentista revela que lo que a Nietzsche le importa es saber si el sujeto se *domina* a sí mismo. Si la moral cristiana representa la exaltación consciente de la impotencia, no es extraño que se reivindique la ética del triunfo. La liberación del cristianismo adquiere así el sentido de una confrontación heroica con lo más amado. Aquí Pablo, ejemplo eminente de un combate castrador y purificador de las pasiones, vuelve a ser el blanco principal de las invectivas de Nietzsche. Puesto que las pasiones no son una enfermedad susceptible de “salvación”, esto es, algo ontológicamente ajeno o extraño al sujeto, la lucha contra ese enemigo puede ahora *espiritualizarse*. Aquí surge el problema de una nueva problematización del placer: éste ya no es considerado como algo demoníaco o como amenaza de la tarea purificadora, sino como “prueba” del dominio de sí y de los otros. El cristiano, por el contrario, obsesiona-

²³ Carta a Carl von Gesdorff, 15 de abril de 1876.

do por la *incurabilidad* de su subjetividad, ha de disponer así de todo tipo de “cloacas del alma” (WS 46).

Todas las invenciones psicológicas de la tecnología del yo cristiana impulsan al aturdimiento, a la embriaguez, a la desgana. Pero el mismo procedimiento valorativo que sume al hombre en un profundo cenagal, le vuelve también *interesante*. El “laberinto del pecho”, que diría Goethe. Un interés, no se olvide, dependiente de un dispositivo que “saca al alma humana de todos sus quicios” (GM III, 20). Con la moralización del concepto de culpa, con su repliegue a la mala conciencia, la conciencia se cierra sobre sí misma en un círculo vicioso pesimista. La inconmensurabilidad, atasca, por así decirlo, la deuda en una interioridad que, huyendo continuamente de sí, cae en el pozo sin fondo de una heteronomía infinita. De aquí la insistencia nietzscheana en la “medida”, desvalorizada por una ascética cristiana enfrascada en el desenfreno sentimental. En un aforismo titulado *El cristianismo y los afectos*, Nietzsche expone esta idea: “También procedente del cristianismo se deja oír una gran protesta popular contra la filosofía: la razón de los sabios antiguos había apartado a los hombres de los afectos; el cristianismo quiere *devolvérselos*. Con este fin, niega todo valor moral a la virtud, tal como la entendían los filósofos —esto es, como una victoria de la razón sobre los afectos—; es decir, condena, en términos generales, toda forma de sentido común, e incita a los afectos a que se manifiesten en su mayor grado de fuerza y de esplendor como *amor* de Dios, *temor* de Dios, *fe* fanática en Dios, *esperanza* ciega en Dios” (M 58).

A lo largo de la GM, Nietzsche destaca cómo son la falta de medida y el desconocimiento fisiológico los factores que originan el poder pastoral²⁴. Así “La madre del desenfreno no es el gozo, sino la ausencia de

²⁴ Todo el tratado III ofrece en este sentido un magnífico ejemplo de lo que Foucault va a llamar “dominación pastoral”. Un tipo de dominación se ejerce continuamente sobre los individuos a través del análisis de su verdad “particular”. Precisamente la obligación al examen y al “conocimiento de sí” que se derivan de la influencia del sacerdote ascético configuran una práctica de subjetividad en la que el individuo queda “fijado” de una vez por todas a su identidad, reforzándose al mismo tiempo su dependencia de aquellos otros (la figura ascética del *pastor*) que posibilitan dicha “mediación” en su intervención introspectiva. Aquí el interés de Nietzsche busca desarrollar un análisis de la subjetividad en clara “dependencia del exterior”; un individuo, en suma, “atado”, *sujeto* por medio de una terapéutica incitación “pastoral” a decir *la verdad de sí*. He tratado con detenimiento esta

gozo” (VMS 77). Como ya se adelantaba en M, el cristiano es incapaz de *cultivar* el espacio de su yo en tanto que “lo natural” es para él algo ajeno, una dimensión a extirpar. El hombre que ha dominado sus pasiones, por el contrario, ha entrado en posesión del territorio más fecundo. Dicho en tanto abruptamente: cultivo del yo o renuncia del yo.

En realidad ya en *Aurora*, Nietzsche mostraba la incompatibilidad de la metáfora del “cultivo del yo” –simbolizada por ese labrador que ara sus campos para hacerlos fértiles– con la hermenéutica cristiana. Según Foucault, el término *epimelésthai* expresaba esta inquietud en la antigüedad²⁵, una actitud real. Este cuidado de sí es, pues, más el cuidado de la *actividad* que el cuidado del alma como sustancia. Es precisamente este desinterés por la actividad lo que caracteriza al alma cristiana, preocupada únicamente por la experiencia de la salvación. A decir verdad, “ser ignorante en las cosas más mezquinas y corrientes es lo que hace que la tierra sea para tantas personas un «campo de perdición»” (WS 6). El cristiano interpreta la vida, la actividad, la acción virtuosa como simples medios, cuando no desvíos de lo necesario, “tentaciones” (AC 43). Tampoco esta indiferencia cristiana ante la socrática *epimeleia heautou* –recuérdese que no se puede aquí obtener la salvación más que por la fe, esto es, por una transformación de nuestra facultad cognoscitiva– está exenta de otros peligros. Como se muestra en la GM, el poder pastoral crece en esta tierra baldía. Precisamente lo que muestra el pastor es la imposibilidad de hacer algo, de cultivar el yo, modificarlo o curarlo. A raíz de la implantación del esquema valorativo moral-cristiano, salvarse se contrapone a *cuidarse*, el pecador al atleta, la voluntad moral a la voluntad de darse forma, la *búsqueda* de sí al placer en uno mismo. Sólo desde este contexto cabe entender correctamente el problema del poder y la importancia de la estética de la existencia. “Al héroe lo *bello* le resulta, de todas las cosas, la más difícil. Inconquistable es lo bello para toda voluntad violenta” (ASZ, “De los sublimes”).

Nietzsche denuncia esta imposibilidad del cultivo de sí (a raíz de la entrada de la salvación) no sólo como “locura circular”, sino también como “inmoral” o embriaguez de poder. En la GM, se analizará cómo, mediante los conceptos de “pecado” o “culpa”, el pastor logra introyectar

cuestión en el capítulo sexto de mi libro *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

²⁵ Foucault, M.: *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 58-59.

el resentimiento, neutralizando la voluntad del enfermo. De tal suerte que, a través de una constante conciencia de culpabilidad, el enfermo se convierte esencialmente en un pecador. Sin embargo, el asceta cristiano en el fondo, sólo trata de hacerse la vida más ligera. De ahí que Nietzsche subraye la necesidad de “vivir en lo posible sin médico” (M 322).

¿Heroísmo en la conducta del asceta cristiano? En absoluto. En lugar de moderar los deseos, renuncia a su propia voluntad con objeto de someterse a una instancia superior. No es extraño que Nietzsche compare a menudo al intemperante con un ser violento, o con un jinete temerario que cabalga sobre un caballo desbocado. Asimismo, la moral es peligrosa porque ha sacrificado el poder de transformación del individuo en aras de la representación del poder²⁶.

Puede entenderse por qué la crítica de Nietzsche al cristianismo moral no apunta tanto a su supuesto dogmatismo como a su escepticismo ético, a su constitutivo nihilismo. El ideal moral cristiano elabora toda una imagen irreal y vagamente seductora —el difuso pero atrayente idealismo de “la mujer en sí”— que se define como inconquistable. Este absolutismo es su mayor peligro. La moral puede llegar a ser una compañera que favorece y ensalza victoriosamente a quien posee afán de conquista, pero también una seductora maga, experta en todo tipo de técnicas de la seducción, que debilita o destruye conduciendo a la absoluta inactividad o a la pasividad —como *Circe* con los cerdos²⁷—. Queda así claro cómo en Nietzsche

²⁶ Precisamente en el aforismo 215 de *Aurora* se destaca esta vertiente heterónoma de la voluntad y del sacrificio. Bajo este modelo, la salvación es viable a través de la unificación de sí en lo *otro*: “Y es que cuando os entregáis con entusiasmo, o también cuando os sacrificáis a vosotros mismos, gozáis con la idea embriagadora de que formáis un solo ser con el poderoso —ya se trate de un Dios o de un hombre— al que os consagráis; vosotros os abandonáis al sentimiento de su poder, cuyo testimonio es, de nuevo, un sacrificio *aparente*: vuestra imaginación os convierte en dioses y os recreáis en vosotros mismos como si fuéis tales. Contemplada desde la perspectiva de este goce, ¡qué débil y pobre os parece esa moral “egoísta” de la obediencia, del deber, de la sensatez!: en realidad os desagrada porque en ella hay que sacrificarse y entregarse verdaderamente, *sin* que el sacrificado llegue a imaginarse, como vosotros, que se convierte en Dios. En definitiva, *vosotros* buscáis la embriaguez y el exceso, mientras esa moral que despreciáis alza su dedo *contra* ambas”.

²⁷ La comparación de la lucha de Nietzsche contra la moral con la relación entre Odiseo y Circe puede ser significativa. Tanto Nietzsche como Odiseo resisten al hechizo de Circe. Por ello se les concede a ellos justamente lo que ese hechizo promete a aquéllos

no existe tanto una hermenéutica del deseo como una aproximación “fisiológica” al problema de la subjetividad.

El “milagro” de la moral. La inquietud agónica del cristiano

En su análisis del ascetismo, Nietzsche concibe al cristiano como un campo de batalla en el que coexisten principios antagónicos: el interior y espiritual frente al exterior y natural. El asceta “necesita un adversario, y lo encuentra en lo que llama «enemigo interior» [...] para proporcionarse el derecho a considerar su vida como una batalla continua, en la cual los espíritus buenos y malos luchan con éxito alternativo” (MAM 141). Esta estructura ontológica dualista no admite ninguna integración o mediación en un nivel superior. Siendo *trágico* campo de batalla de dos entidades absolutamente inconmensurables –Dios y demonio–, la liberación no podrá perfilarse más que sobre un inevitable y dramático fondo de desgarrro, dolor y sufrimiento. Como la luz rasga las tinieblas, la voluntad divina apacigua y alivia la tensión desgarrada del pecador. Este “alivio” es para el asceta prueba de la fe (FW 214).

Ahora bien, bajo la mirada divina, esta conciencia sólo admite valores absolutos, claros y unívocos. Medido desde esta escala, el mundo terrenal aparece como algo confuso, ajeno a cualquier matiz o tránsito con la trascendencia. Indiferente a cualquier gradación o claroscuro, la lógica ascética es asimismo castrante en la medida en que es incapaz de concebir al “enemigo” como una dimensión que no sea objeto de aniquilamiento²⁸.

que no le oponen resistencia alguna: *la más rigurosa moral*. Por otro lado, la actitud de ambos frente a la diosa es parecida: acceden al interior de su palacio y suben a su lecho impulsados por un poderoso deseo, pero, al mismo tiempo, reservados y distantes, *dominantes*.

²⁸ “Pensar de modo malvado significa hacer de las cosas algo malvado. –Las pasiones se tornan malvadas y péfidas cuando se las considera de una forma malvada y péfida. Así es como el cristianismo logró convertir a *Éros* y a Afrodita –potencias sublimes y susceptibles de ser idealizadas– en duendes y genios engañadores del infierno a través de los tormentos que provocaba en las conciencias de los fieles ante cualquier excitación sexual. ¿No es horrible convertir sensaciones necesarias y regulares en una fuente de miseria interior, provocando que esta miseria interior la sufran, de un modo necesario y constante, *todos los hombres*? [...] –Esta demonización de *Éros*, finalmente, ha acabado teniendo un desenlace cómico. El «demonio» *Éros* ha interesado paulatinamente cada vez más a los hombres que los ángeles y los santos, gracias al carácter secreto y misterioso que la

Por otro lado, cuanto es necesario según Dios es imposible según el mundo, y viceversa. Lo que preocupa a Nietzsche es que, para el asceta cristiano, la presencia permanente de la mirada divina implica una desvalorización radical de todo lo relacionado con el “mundo”. Aquí no cabe hablar en sentido propio de “ética”, ni siquiera del dominio de las pasiones, tan sólo del “milagro” de la gracia. Como conciencia “encerrada” entre dos mundos, como subjetividad incapaz de transiciones, el cristiano conoce únicamente la *conversión*, pero no la lenta y madura transformación del yo. De ahí que la antinomia protestante entre la naturaleza y la gracia, su distancia abismal, merezca la atención privilegiada de la crítica nietzscheana:

El milagro moral. –En el ámbito de la moralidad, el cristiano no conoce más que el milagro: el cambio repentino de todas las apreciaciones de valor, la renuncia súbita a todas las costumbres, la inclinación repentina e irresistible hacia personas y objetos nuevos. Considera este fenómeno como una intervención de Dios, lo llama el acto de renacimiento, y le atribuye un valor único e incomparable. –En realidad, todo lo que de otra forma se llama moralidad y que no guarda relación con el milagro, le resulta indiferente al cristiano; incluso, como sentimiento de orgullo o de bienestar, puede llegar a ser objeto de temor. En el Nuevo Testamento se establece el canon de la virtud, de la ley cumplida, pero de tal forma que éste representa la *virtud imposible*: los hombres que todavía tienen aspiraciones morales deben aprender, a la vista de este canon, a sentir sus metas cada vez *más lejanas*; deben *desesperar* de la virtud y acabar *arrojándose* finalmente *de todo corazón* en el regazo del misericordioso –sólo con este fin puede tener algún valor el esfuerzo moral de un cristiano, es decir, suponiendo, en efecto, que éste siga siendo siempre un *esfuerzo* ineficaz, desgano y melancólico; sólo así puede seguir *sirviendo* para invocar ese instante de éxtasis en el que el hombre tiene la vivencia de la “irrupción de la gracia” y del milagro ético [...] (M 87).

En todo caso, esta *oposición* radical entre carne y espíritu configura un inquietante paisaje para el alma cristiana, continuamente atormentada en su intento de acceder al ideal imposible. En este sentido, para el asceta cristiano no existe mérito moral sino en la medida que exista humilla-

Iglesia ha conferido a los asuntos eróticos. [...] Tal vez a causa de este juicio, la posteridad juzgue que todo el legado de la cultura cristiana tiene algo de mezquino y de absurdo” (M 76).

ción de los impulsos. La voluntad débil, incapaz de seguir la ley, no sólo se conforma con aspirar a una destrucción total de la voluntad, busca identificarse asimismo con una voluntad *ajena*. “Con su desprecio del mundo, el cristianismo ha hecho de la falta de conocimiento una *virtud* –la inocencia cristiana–, tal vez porque, como se ha indicado, el resultado más frecuente de esta inocencia es, precisamente, la culpa, el sentimiento de pecado y la desesperación, virtud esta que conduce al cielo dando un rodeo por los alrededores del infierno: sólo ahora pueden comenzar a abrirse los sombríos propileos de la salvación cristiana, es decir, sólo así tiene efecto la promesa de una renacida *segunda inocencia*. –¡He aquí una de las más bellas invenciones del cristianismo!” (M 321). La permanente sospecha de que tras las “virtudes” terrenales únicamente hay vicios ocultos *desplaza* la medida de la acción ética. El hombre más moral es aquel, en definitiva, que más se odia, el que, a través de sus tormentos, no descansa jamás en una falsa paz. De ahí que el ideal moral favorezca la apatía y la impotencia, limitando la esperanza y el vigor del espíritu. Mientras se procede moralmente, se deja al azar la vida. Por ello, el supuesto “amor” de Dios a los hombres es la locura del pensamiento de hombres que viven acorporalmente: una locura, para Nietzsche, “femenina” y eminentemente masoquista. La antigüedad no pudo imaginar cosa parecida. De hecho, disolver esta artificial tensión entre un Dios, cada vez más puro y más lejano, y la idea del hombre, cada vez más pecador, es el objetivo de la crítica nietzscheana. El amor de Dios al pecador es un fenómeno incomprendible para un pagano. “¿Por qué no tuvieron los griegos tal contraste entre la belleza divina y la fealdad humana? ¿O entre el conocimiento divino y la ignorancia humana?” (KSA IX 6, [357]).

Sólo mediante la “ruptura”, la irritante ambigüedad de la vida en el mundo se transforma” para el asceta cristiano en alivio real y exigencia de claridad. Nietzsche denomina “milagro” a este instante atemporal. A la luz de este infranqueable abismo entre un Dios mudo, aunque omnipotente y unas criaturas encerradas en la naturaleza caída del pecado, hay que deducir la total incapacidad teórica de la voluntad para participar en el proceso de liberación. Aquí surge la necesidad de un “pastor”, de un *predicador de la muerte*, que diría Nietzsche. Lo relevante de ese modelo de salvación es que la relación que el individuo mantiene consigo mismo imita la ceremonia del bautismo, por cuanto éste constituye un abandono de la identidad antigua en provecho de una nueva *alteridad*.

Nada apunta aquí tampoco a una moderación de la embriaguez pasional, a un nuevo tipo de cordura no necesariamente resignada. Todo lo contrario: el ascetismo cristiano es cobarde, “femenino”, histérico, desenfrenado..., “oriental”. Si la pasión de la voluntad potente se calma ante el sublime espectáculo de “lo natural sometido a estilo” (FW 290), la inquietud cristiana desconoce toda medida. Por ello, ninguna mitología ha producido consecuencias más perniciosas que aquella que habla de la esclavitud del alma con respecto al cuerpo. Consciente de la vanidad mundana, del abismo infranqueable que le separa de Dios, el asceta cristiano comprende la imposibilidad de alcanzar la santidad por sus propias fuerzas. Es más, en este combate desproporcionado, se acerca más a su salvación a medida que renuncia a toda fortaleza. Como dirá Lutero, la concupiscencia es invencible. Ahora bien, “¿No se extiende sobre el mundo un sombrío velo de fracaso, cuando se ve en todas partes atletas luchando y gestos enormes, sin que se pueda contemplar en parte alguna a un vencedor laureado y satisfecho por su victoria?” (M 559). Una tensión paradójicamente *inmóvil*, que no avanza jamás, dado que es extraña al tiempo y a la historia²⁹.

La indiferencia ante la salvación: la nueva alquimia del cuerpo

Sin duda, el tránsito de las intempestivas a *Humano, demasiado humano* fue un momento decisivo dentro de esa búsqueda filosófica de la salud. La insistencia de Nietzsche en presentar esta obra como una victoria de “su naturaleza” frente a sus deudas idealistas expresa el tono general de su discurso: *frío*, pero a la vez alegre, ligero. En este cambio de piel no cabe observar apenas desesperación. Al despedirse de Wagner, por

²⁹ En este punto, llama la atención cómo Nietzsche retoma la crítica pascaliana del *divertissement* (diversión o distracción) para dirigirla contra la propia subjetividad religiosa. Utilizando como marco crítico la preocupación estoica por el cuidado del alma, detecta en la preocupación cristiana por la salvación del alma un imperdonable descuido de sí. Una inquietud que no se limita al cristianismo contemplativo, sino que es común a toda acción vital degradada, resentida. Es decir, no son contradictorias la atención egoísta al yo y la huida de él. Nietzsche también identifica en la “sed de acción” y la impaciencia románticas un deseo de huir de la preocupación real del yo. El nihilista agónico parece un “caballo desbocado” que ansía disolverse en algo que esté fuera de él (M 549).

ejemplo, Nietzsche no abraza simplemente la salvación filosófica por el dolor frente a la máscara histriónica y simulada del artista. Aunque alcanzar esta autonomía requiera un sacrificio trágico distinto al del drama cristiano. Por ello desvirtúa esta separación quien opone el cruel imperativo moral del pensador al goce voluptuoso del histrión. En cualquier caso, no debe subestimarse en absoluto esta ruptura, porque comprender esta despedida biográfica supone apreciar en su verdadera dimensión lo que representa Nietzsche dentro de la modernidad³⁰. Al seguir su propio camino, el espíritu libre cae enseguida enfermo o, mejor dicho, cansado, “cansado de la insoportable desilusión ante todo lo que aún sigue entusiasmándonos a nosotros, hombres modernos ante la fuerza, el trabajo, la esperanza, la juventud, el amor *dilapidados* por todas partes [...]” (VMS, Prólogo 3).

Nietzsche buscaba la piel de la existencia, los aires mediterráneos, el alejamiento de esa Alemania sumida aún en la oscuridad protestante. Una percepción más ajustada muestra al pensador luchando por liberarse de lo que no pertenecía a *su* naturaleza. Tras la despedida, habla de sí y se cuida, hace balance de su vida anterior, y, sobre todo, por fin comprende la profunda seducción del wagnerianismo, esa “segunda naturaleza” que busca adormecer el sentimiento de vacío mediante narcóticos: Wagner o, lo que es lo mismo, Circe.

Si en la segunda *Intempestiva*, se nos hablaba de “poseer la fuerza de destruir y aniquilar el pasado para poder vivir”, cultivando otra naturaleza, ahora no se va a tratar de adoptar una vía muy distinta. Nietzsche identifica a menudo la crítica como una dimensión *afirmativa*, como un proceso de “crecimiento” que lucha contra todo aquello que obstaculiza lo que “pretende vivir y afirmarse”, ese resto desconocido que pugna por

³⁰ Confundir la nueva aurora nietzscheana con las esperanzas reformistas wagnerianas equivale a ignorar, como dice M. Montinari, “el carácter antinacionalista, antigermánico, antiromántico, anti-antisemítico, antioscurantista, antimetafísico, anti-irracionalista, antimítico [...] de la lucha antiwagneriana de Nietzsche (*Nietzsche lesen*, Berlin, de Gruyter, 1980, p. 53). Así queda expresado: “El sol volverá salir, aunque no sea el sol de Bayreuth. ¿Quién puede decir ahora dónde está la salida y dónde el ocaso, y quién sentirse seguro de error? Pero no quiero ocultar que bendigo de todo corazón la aparición de mi luz librepensadora en un momento en que las nubes se acumulan oscureciendo el cielo cultural de Europa, y el propósito oscurantista se considera casi como moralidad” (Janz, C. P.: *F. Nietzsche. Los diez años de Basilea*, Madrid, 1981, Alianza, vol. II, p. 447. Trad. Jacobo Muñoz).

“desarrollarse” dentro de nosotros. Un cambio de la “piel de serpiente”³¹.

El recurso nietzscheano al “temperamento” va prefigurar la maduración espiritual de la nueva “pasión del conocimiento”: una honradez a toda costa que tendrá en el *motto* “¡qué importo yo!” uno de sus puntos de confrontación con los rasgos principales de la subjetividad religiosa, especialmente con tres figuras decisivas: Pablo, Lutero y Pascal. Abundan en este sentido las críticas de Nietzsche al desenfreno de la vida interior del asceta cristiano, su profundo egoísmo. Mientras el hombre moral aprecia la vida a medida que aumenta su temperatura pasional exacerbando sus afectos, la nueva “nobleza” a la que apunta Nietzsche tiende a “tranquilizar” y liberar el alma de toda inquietud superflua. La historia y la psicología en este sentido van a cumplir un papel decisivo en la labor de la nueva transfiguración.

Este nuevo saber terapéutico es capaz de *purificar* el cuerpo, lo puede modelar y liberar de su pasado: al regalársela a la metafísica y a la religión, se ha perdido toda seriedad para la vida. En esto consiste la pérdida del “centro de gravedad” propiciada por el cristianismo paulino. Desde la *Umwertung*, empero, el individuo puede ahora darse otro cuerpo, otro sentir, otros instintos, otra “naturaleza” superior. La lucha del espíritu libre era la lucha de Nietzsche frente a esa dimensión normativa que le obstaculizaba su curiosidad de sí. Progresivamente comprende cómo el auténtico peligro es el sujeto moral, el “sentimiento del deber”: la *gravidad* —o la pereza y la melancolía— que le impide alcanzar su “primera naturaleza”. Dicho de otro modo: la gestión de su cuerpo, de su vida, en suma, de su “primera naturaleza”.

La primera naturaleza. —Tal como se nos educa hoy en día, adquirimos una *segunda naturaleza*, y la poseemos cuando el mundo nos considera maduros, mayores de edad, utilizables. Sólo algunos pocos son lo bastante serpientes para librarse de esa piel un día; precisamente cuando, debajo de ella, la *primera naturaleza* ha llegado a la madurez. En la mayoría de los hombres la semilla de la primera naturaleza se marchita (M 455)³².

³¹ “Tu nueva vida es la que ha matado aquella opinión para ti y no tu razón, *ya no la necesitas* y ella misma se desmorona ahora y la sinrazón sale de ella a la luz arrastrándose como un gusano. Si practicamos la crítica no es de manera arbitraria e impersonal [...]” (FW 307).

³² Este tema clásico de la “segunda naturaleza” ya preocupó a Nietzsche en la *Segunda intempestiva* en relación con su posición ante la “historia crítica” (Hay trad. cast.

Puede comprenderse cómo el paso de la *Umwertung* exige una “conversión” hacia uno mismo. De ahí que la transmutación no sea un mero cambio de valores, sino un nuevo modo de valorar, de querer. No es casualidad que Nietzsche hable de *umlernen*, esto es, de “volver a aprender”. La práctica de sí ha de permitir deshacerse de todas las malas costumbres o falsas opiniones adquiridas por nuestra mala educación. Aquí cabe entender la lucha nietzscheana contra el concepto de “pecado”, mero dispositivo “inventado” en última instancia para extraviar los instintos, para convertir en una “segunda naturaleza” la *desconfianza* frente a éstos³³.

Ahora bien, como muestra Foucault al analizar el caso de Alcibíades³⁴, esta práctica no se impone simplemente sobre un fondo de ignorancia que se ignora a sí misma, sino que tiene que ver más bien con la corrección de malos hábitos y dependencias solidificadas de las que es preciso liberarse. Como dice el propio Nietzsche: A continuación nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, no dudamos de ello, más instructivo aún que estar sano, —*quienes* nos ponen *enfermos* nos parecen hoy más necesarios incluso que cualesquiera curanderos y “salvadores”. Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos [...]” (GM III, 9).

El médico cultural detecta aquí precisamente una hipócrita “inversión” de la mirada reflexiva: los sacerdotes y los metafísicos nos han habituado a un lenguaje exagerado (ésta es la razón de que las cosas más inme-

de G. Cano: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999). Hay que subrayar que, en su correspondencia epistolar, Nietzsche vuelve a este tema a raíz de los malentendidos con sus amigos. Así, por ejemplo, a H. von Bülow (Génova, diciembre de 1882): “¿Qué me importa el que mis amigos piensen que este «librepensamiento» mío actual es una excéntrica decisión de mi voluntad no conforme a mi naturaleza y adoptada torciendo y forzando mis personales inclinaciones? Es posible que mi actual manera de ser sea una «segunda naturaleza». Pero ya demostraré yo que con ella ha sido con la que he entrado en la completa y verdadera posesión de mi naturaleza primera”.

³³ “¡Los conceptos «alma», «espíritu», y asimismo, en definitiva, el «alma inmortal», inventados para despreciar el cuerpo, para volverle enfermo —«santo»— con objeto de contraponer una ligereza horrible a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En lugar de la salud, la «salvación del alma» —quiero decir, una *foile circulaire* entre espasmos penitentes e histerias de redención! (EH, “Por qué soy un destino”, 8).

³⁴ Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pág. 54.

diatas, las minucias cotidianas, hayan dejado de ser material de reflexión y de reforma constante). Sin embargo, nuestros más sagrados “ideales” se han constituido en inquietantes terrenos *oscuros* y en procesos aparentemente insignificantes. En una cercana, pero, a la vez, inhóspita “proximidad”. Por eso, aunque “sacerdotes” y metafísicos nos han habituado a una exageración lingüística (“el progreso”, la salvación del alma, el estado...), se debe “desaprender lo aprendido”. Ser ignorante en las *cosas más mezquinas* y corrientes es lo que hace que la tierra sea para tantas personas un “campo de perdición”. Por eso, pensar en y desde “lo bajo”, lo sin-valor, en suma, lo hasta ahora indiferente, va a suponer una ampliación de lo cotidiano continuamente olvidado y desatendido, aquello hasta ahora filosóficamente insignificante y *exterior* a esa reflexión propiamente filosófica caracterizada por su distanciamiento ante la “actitud natural”.

Para Nietzsche, el punto más exterior es, curiosamente, lo más próximo. Su reivindicación de la exterioridad sirve para llamar la atención sobre esos terrenos hasta ahora despreciados, espacios donde se han introducido clandestinamente los conceptos morales. “Desde la más remota antigüedad, se han hecho afirmaciones totalmente gratuitas en estos terrenos [...] Ahí ha *aprendido a despreciar* lo presente e inmediato, la vida y a sí mismo, y nosotros, a pesar de habitar en los planos más luminosos de la naturaleza y del espíritu, conservamos todavía por herencia, en nuestra sangre, algo de ese veneno que es el desprecio hacia las cosas inmediatas” (WS 16). Recurriendo al “cuidado de sí” propuesto por Sócrates, Nietzsche propone, pues, dirigir de otro modo nuestra atención:

“Quiérete a ti mismo”. Las naturalezas activas y exitosas no obran según la máxima “conócete a ti mismo”, sino como si tuvieran presente la orden: “quíérete a ti mismo”, así llegas a ser tú mismo (VMS 366).

La superación de la metafísica se juega, por tanto, en la gestión correcta del cuerpo³⁵, en la nueva recuperación práctica del “poder” usurpado por la moral. De ahí la importancia de la nueva ascesis. Nietzsche

³⁵ Lo que, dicho sea de paso, distingue la posición del “espíritu libre” de cierto “post-modernismo”, como es el caso del “debilitamiento” propuesto por Vattimo quien, aparte de confundir a Nietzsche con Schopenhauer, ignora la relación crítica del primero con toda “asunción de lo real” nihilista. Véase la figura del “asno” que recorre la cuarta parte de ASZ.

subraya constantemente esta revalorización de la práctica por parte del sujeto: “[...] hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al hombre de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la *otra* naturaleza con impertérritos ojos de Edipo y con los tapados oídos de Ulises, sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos [...] (JGB 230). No es extraño que, en ASZ, sea el “espíritu de pesadez” el enemigo principal de Zaratustra: “pesada” es la tierra y la vida para el hombre. “Mas quien quiera hacerse ligero y transformarse en un pájaro tiene que amarse a sí mismo” (ASZ; “Del espíritu de la pesadez” 2).

En un aforismo titulado “Para tranquilizarse”, Nietzsche ilustra esta posibilidad de transformación, este cambio de la “segunda” naturaleza a una “primera”, en todo caso no “dada”. Ciertamente, parece que toda la vida humana parece residir en la falta de verdad; el individuo no la puede sacar de este pozo sin detestar, por las más profundas razones, su pasado, sin encontrar absurdos y paradójicos sus motivos presentes, como el del honor, y sin burlarse y despreciar a las pasiones que le impulsan en dirección al futuro. Si la moral está destruida, ¿sólo queda, como dice Lutero, la tragedia: *nostrae vitae tragoedia?*:

¿Es verdad que quedaría sólo un único modo de pensar que arrastraría como resultado personal la desesperación y como resultado teórico una filosofía de la destrucción? –Creo que la decisión sobre los efectos de este conocimiento la dará el temperamento de un hombre: podría imaginar, lo mismo que ese efecto descrito y posible en caracteres concretos, otro efecto, gracias al cual nacería una vida mucho más sencilla y mucho más pura de pasiones que la actual, de tal forma que en un principio los viejos motivos del deseo tumultuoso aún tendrían poder, en virtud del antiguo hábito heredado, pero éstos se debilitarían paulatinamente bajo el influjo del conocimiento purificador. Finalmente se viviría entre los hombres y con uno mismo como en la naturaleza, esto es, sin alabanza, sin reproches ni acaloramientos, deleitándose, como en un espectáculo, de muchas cosas que hasta ahora era preciso temer [...] Un hombre, liberado en esa medida de las cadenas habituales de la vida, sin vivir más que para conocer cada vez mejor, debe poder renunciar sin envidia o fastidio algunos a muchas cosas, incluso casi a todo lo que tiene valor para el resto de los hombres: a éste le debe bastar, como el estado más deseable, el libre, impertérrito suspenderse por encima de los hombres, las costumbres, leyes y originarias valoraciones de las cosas [...] (MAM 34).

Texto central por diversas razones. En primer lugar porque, si bien revela la sustancia nihilista de la modernidad, sigue buscando una solución moderna, ilustrada, aunque más cercana al paganismo que al cristianismo. Nietzsche advierte del peligro: el dolor y la desesperación de nuestro yo fragmentado sólo revelan la distancia que *separa* al sujeto –no se olvide: todavía educado en valores cristianos– de su liberación real. La Ilustración tiene pendiente la asignatura de la moral.

Por otra parte, ¿no es ese arte de la transfiguración lo que caracteriza precisamente a la filosofía? Es decir, parece que, pese a su *dolor*, Nietzsche entiende la experiencia del nihilismo como una especie de nuevo y diferente consuelo. En este preciso sentido el *dolor* del nihilismo puede llegar también a ser “dolor creativo de parto”. Una posibilidad en realidad insoportable para la mentalidad forjada en los valores tradicionales y que subraya el propio carácter *intempestivo* de la posición nietzscheana frente a esa “potente” (por débil) *voluntad de nada*. Efectivamente, este consuelo aquí ofrecido nada tiene que ver con reconciliación alguna, sino más bien, con un determinado cambio del “temperamento” y un nuevo interés –de reminiscencias paganas– por la moderación y por la asunción de un poder –cuidado de sí– sistemáticamente rechazado por el ideal ascético moral. “¿Quiénes habrán de evidenciarse entonces como los *más fuertes*? Los más mesurados, los que no tienen *necesidad* de dogmas extremos, los que no sólo admiten una buena dosis de azar y sinsentido, sino que además la aman; los que pueden pensar en el hombre con una significativa reducción de su valor, sin volverse por ello pequeños y débiles: los más ricos en salud, que se han formado en medio de las mayores *malheurs* y que por consiguiente no temen tanto a las *malheurs* –hombres que *están seguros de su poder*; y que representan con consciente orgullo la fuerza *alcanzada* por el hombre” (KSA XII, 5 [71]).

En este espacio experimental se ubica el giro afirmativo nietzscheano: como aceptación y profundización en esa dimensión devaluada y negada por la jerarquía moral. O lo que es lo mismo: posibilitando la *inocencia* al estrato hasta ahora indiferente o desprestigiado³⁶. Esta “inocencia” des-

³⁶ “En los hombres que sean *capaces* de esta tristeza –¡que serán pocos!– se hará el primer ensayo de saber *si la humanidad puede transformarse de moral en sabia* [...] Todo es necesidad, –así habla el nuevo conocimiento: y este mismo conocimiento es necesidad.

cubierta por Nietzsche no es sino la falta de legitimidad de la moral a la hora de juzgar a la vida. Ciertamente que experimentar todo esto puede causar graves dolores, pero detrás de ellos existe un desconocido “consuelo: se trata de *dolores* de parto. La “mariposa” quiere romper su envoltura y la despedaza, la desgarrar; pero entonces se siente cegada y embriagada por una luz desconocida: un nuevo problema, una nueva jerarquía, una nueva voluntad: la libertad del espíritu libre. El cuidado de la libertad.

Una *transmutación* –la de la moral a una sabiduría natural– que, si bien ya se adelantaba en el contexto intempestivo (*desde las alturas*), ahora introduce el tema de la *muerte de Dios*. O el de la experiencia de fragmentación y escisión de la propia identidad, si se prefiere. Una experiencia de pérdida y de extrañamiento considerada, *pese a todo*, necesaria como prólogo de un desasimiento voluntario, pero que no ha de interpretarse como un “duelo” capaz de sumir al sujeto en la más absoluta impotencia. Realmente el *dolor* de esta experiencia fragmenta nuestra identidad, pero no es menos cierto que también constituye una nueva posibilidad para el nuevo sujeto filosófico consciente de su nueva inocencia experimental.

La transformación pone en práctica la alquimia del espíritu propia de la transmutación. Frente a la “falsificada moneda” cristiana que hasta ahora ha intentado hacer pasar como sumo valor el vil metal, la debilidad; frente a la magia seductora del romanticismo que sólo busca aliviar los síntomas del cuerpo enfermo, el nuevo alquimista del espíritu va a asumir y “transformar en oro” todo lo que la humanidad ha despreciado y desechado hasta ahora.

Tampoco debe subestimarse el interés biográfico de esta crítica al “sujeto desesperado”. Este texto cobra todo su sentido a la luz de la perdida nietzscheana del romanticismo wagneriano. O, mejor dicho, de su *victoria* ante él. No es extraño que Nietzsche progresivamente se aleje del marco decadente de la atalaya moral burguesa haciendo una experiencia de moderación de las pasiones y de experimentación del yo. El proyecto

Todo es inocencia: y el conocimiento es el camino que nos lleva a la visión de esta inocencia. Si el placer, el egoísmo, la vanidad son necesarios para la producción de fenómenos morales... Y si el error y los desvaríos de la fantasía fueron el único medio a través del cual la humanidad ha podido elevarse poco a poco... ¿quién podría menospreciar estos instrumentos? [...] Una nueva costumbre, la de comprender, no amar, no odiar, mirar desde arriba, echa raíces poco a poco en este suelo [...]” (MAM 107).

de “debilitar las pasiones” remitía a la necesidad de desprenderse de sus deudas. La mirada irónica a ese sujeto patético era la manera más lúcida de romper con los límites de su existencia anterior. Interesa subrayar este tránsito del *páthos* a la producción de sí. Mientras estaba apegado al *páthos* de Bayreuth, Nietzsche era incapaz de aceptarse como tal, ahora su propia vida adquiriría el valor de un medio e instrumento de conocimiento. Obsérvese cómo, ante todo, mediante esta transfiguración, el “espíritu libre” se distancia de una subjetividad introvertida modelada en torno a la falta. Invitando a la plenitud del ser, el espíritu libre adopta un nuevo trabajo productivo de sí: la sabiduría de quien se sabe orgullosamente, y sin *culpa* alguna “naturaleza”. “En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes nada más que tus virtudes: ellas han surgido de tus pasiones” (ASZ, “De las alegrías y de las pasiones”).

Ahora bien, ¿qué entiende Nietzsche aquí por este conocimiento, capaz de “debilitar” las pasiones “tristes” de la moral? Ante todo, un conocimiento útil para la práctica, susceptible de producir un cambio en el modo de ser del sujeto. Un conocimiento, en suma, que sirva de principio a la conducta humana y capaz de poner en juego su libertad³⁷. Es pertinente insistir en que Nietzsche relaciona el tema de la “superación” [*Überwindung*] con la *convalecencia* y la enfermedad del *cuerpo*, y no con una subjetividad ya dada a descubrir.

La visión “natural” de las cosas minimiza, en efecto, la importancia de los valores ensalzados, los desvaloriza, pero a cambio de acceder también

³⁷ Quizá todo este planteamiento pueda ser aclarado un poco más conectándolo con el capítulo de ASZ “El árbol de la montaña”. Aquí se nos ofrecen dos actitudes distintas ante el problema de la libertad: la posición de un joven violento y “desorientado” y la de Zarathustra: “Y cuando habían caminado un rato juntos Zarathustra comenzó a hablar así: «Mi corazón está desgarrado. Mejor aún que tus palabras es tu ojo el que me dice todo el peligro que corres. Todavía no eres libre, todavía *buscas* la libertad. Tu búsqueda te ha vuelto insomne y te ha desvelado demasiado. Quieres subir a la altura libre, tu alma tiene sed de estrellas, pero también tus malos instintos tienen sed de libertad. Tus perros salvajes quieren libertad; ladran de placer en su cueva cuando tu espíritu se propone abrir todas las prisiones. Para mí eres todavía un prisionero que se imagina la libertad: ¡ay!, el alma de tales prisioneros se torna inteligente, pero también astuta y mala. El liberado del espíritu tiene que purificarse todavía. Muchos restos de cárcel y de moho quedan aún en él: su ojo tiene que volverse todavía puro»”. La diferencia entre el joven y Zarathustra permanece ligada a la posibilidad de adoptar una *mirada* y una relación diferente con la propia subjetividad.

a una mirada más amplia capaz de subrayar la nueva soberanía y potencia del yo. Viejo tema estoico que aquí Nietzsche reformula: la moral es un juicio *erróneo* emitido bajo una falta de fuerza. Por eso el nihilismo sólo representa un problema desde la perspectiva de una voluntad debilitada. En todo caso, quien ha llegado a esta posición cognoscitiva, “ya no querrá estigmatizar y extirpar sus deseos, pues su única meta, que le domina por completo, *conocer* tan bien como sea posible, lo volverá frío y amansará toda la fiereza de su disposición” (MAM 56). La nueva ética vital es ahora responsable de limitar los “abusos” de la moral. La nueva “conciencia intelectual” que exige Nietzsche no se aleja mucho de este propósito terapéutico. Por ello, tanto la reconquista del alma mortal como la indiferencia ante la temática de la salvación van unidas ahora a un nuevo *derecho* de experimentación del sujeto consigo mismo. Para Nietzsche el hombre no era ya un objeto de amor, ni mucho menos, de compasión; era la “deforme piedra que necesitaba el escultor” (EH, “Así habló Zaratustra”, 8).

El combate frente al jansenismo de Pascal responde precisamente a esta preocupación. No es extraño que en esta misma obra el lema del pensador del futuro sea “¡Qué importo yo!” (M 547). Cobra, pues, al mismo tiempo pleno sentido esa sacrílega *hybris* que, indiferente a la “salvación”, ya no busca obsesivamente la salud del alma, el conocimiento de sí, o la salvación *fuera de la vida*. Una *hybris* que no es sino la puesta en práctica del poder y de la impiedad proscritas por la moral. Sin entrar detalladamente en la nueva interpretación anticristiana del dolor que aquí se pone en juego –un tema fundamental–, veamos simplemente cómo Nietzsche abandona la inquietud cristiana que se percibe impotente e incapaz de conocer cuál es la verdadera raíz oculta de su deseo:

Es mitología creer que nosotros encontraremos nuestro propio yo después de haberlo olvidado o dejado atrás. [...] por el contrario nosotros nos hacemos a nosotros mismos, configurar una forma a partir de todos estos elementos –¡ésta es la tarea! ¡Siempre la de un escultor! [...] No por medio del conocimiento, sino a través del ejercicio [...] (XI, 7 [213]).

Una maniobra, pues, que, radicalmente crítica con todo residuo idealista, busca desarraigar esa subjetividad obsesionada por la *incurabilidad* de su alma. “Un idealista es incorregible: si se le arroja de su cielo, se hace

del infierno un ideal, si se le desengaña, abrazará el desengaño no con menos ardor que todavía no ha mucho su esperanza” (VMS 23).

De modo significativo, en este inquietante planteamiento, el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de la naturaleza no se encuentran, a diferencia del ascetismo cristiano, en una relación de oposición, o de tensión entre dos esferas inconmensurables, sino que están ligados en el sentido de que el conocimiento de la naturaleza nos revela que no somos más que un punto insertado en la racionalidad del mundo³⁸. Nada mejor que acudir al capítulo de ASZ, “Antes de la salida el sol” para apreciar la experiencia de ese pensamiento *virtuoso* y *apasionado* que lleva “a todos los abismos como una bendición su decir sí”.

A la luz de la relación crítica de Nietzsche con el pesimismo antropológico jansenista, este fragmento inédito puede aclarar algo más este punto: “La idea de que algo terrible está encadenado a nosotros colorea todos nuestros sentimientos. O ser un dios desterrado, o expiar culpas de tiempos pretéritos. Todos estos terribles secretos que nos rodean nos hacen a nuestros propios ojos muy interesantes, ¡pero completamente egoístas! ¡No se debía ni podía desviar la vista de nosotros mismos! Pero ahora es posible perder el apasionado interés por nosotros mismos y emplear la pasión fuera de nosotros, en las cosas (la ciencia). ¡*Qué importa yo!* –esto no lo pudo decir Pascal” (IX, 7 [158])³⁹.

Sea como fuere, el sufrimiento patético del sujeto queda, por así decirlo, disipado al advertir fisiológicamente la “realidad de las cosas”. El movimiento de esta fisiología es susceptible de servir a la liberación humana y de poner en juego nuestra libertad en la medida de que es susceptible de transformar la inquietud del sujeto atemorizado y aterrorizado ante su naturaleza. En el capítulo de ASZ, “De los trasmundanos”, se plantea más explícitamente esta transfiguración: mientras en otro tiempo se proyectaban las ilusiones metafísicas más allá del hombre y del tiempo, accediendo a un supuesto “vientre del ser” –aquí se incluiría su propia postura en GT–, la nueva “doctrina” de Zaratustra va a “enseñar” a *que-*

³⁸ *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pág. 84.

³⁹ El interés de Nietzsche por el epicureísmo y el estoicismo recibe aquí un sentido experimental. “El estoicismo, por ejemplo, mostraba que el hombre es capaz de darse voluntariamente una piel más dura y, por así decirlo, un manto de algodón: de él aprendí a decir en medio de un estado de necesidad y en la tempestad: “¿qué importa? ¿Qué importa yo? Del epicureísmo tomé la buena disposición al placer [...]” (IX, 15 [59]).

rer ese camino “que el hombre ha recorrido a ciegas” sin estos lastres morales. Lo que más interesa, a efectos de esta lectura, es la relación descrita entre los *enfermos* que buscan su *cura* y pretenden acceder a un “mundo en sí” y el elogio zaratustriano de los *convalecientes*: “Indulgente es Zaratustra con los enfermos. En verdad, no se enoja con sus especies de consuelo y de ingratitud. ¡Que se transformen en *convalecientes* y en superadores [*Überwinder*], y que se creen un cuerpo superior” (ASZ, “De los trasmundanos”). Se entiende que esta singular “convalecencia” va ligada a la inutilidad de una dinámica emancipatoria de la subjetividad entendida en términos de la subjetividad cognoscitiva. Ello indica que no se busca el remedio para la “enfermedad” en una terapia moral, sino nuevos medios corporales de apaciguamiento, un “clima” de transición indiferente a los problemas que nos angustian. La moral no es atacada directamente, simplemente es objeto de una interrogación y de una economía corporal diferentes.

La nueva experiencia del yo no consiste, pues, en descubrir un yo dado o en emanciparse de su inevitable lastre natural, sino determinar lo que se *puede* o no hacer con la experiencia de la libertad. No se trata ya tanto de una renuncia cuanto de una conquista: la *conquista del alma mortal*. A medida que el sujeto moral queda desvalorizado, cobra un nuevo sentido toda esa dimensión estigmatizada bajo el dominio de la salvación del alma. La indiferencia ante la salvación es así condición de posibilidad de una verdadera pasión *hacia afuera*, hacia el mundo. Puede así emerger una nueva curiosidad espiritual, una exploración hacia la exterioridad del mundo. La polémica con Pascal, azote de toda curiosidad fútil, sirve a Nietzsche para delimitar esta nueva “pasión” hacia las cosas del mundo y exponer un nuevo derecho a experimentar:

Almas mortales. –En lo que respecta al conocimiento, la conquista más útil que se ha obtenido es la de haber abandonado la creencia en la inmortalidad del alma. Ahora la humanidad tiene derecho a esperar, es decir, no necesita precipitarse ni aceptar ideas mal demostradas, como tenía que hacer antes. Porque, en aquel tiempo, la salvación de la pobre “alma mortal” dependía de sus conocimientos en el transcurso de una breve vida; ésta tenía, por así decirlo, que tomar una decisión inmediatamente. ¡El conocimiento tenía una importancia tan terrible! Nosotros hemos reconquistado el valor de equivo-carnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales –todo lo cual tiene

ya menos importancia—, y precisamente por eso, los individuos y hasta las generaciones enteras pueden ahora entrever tareas tan grandiosas que, en otros tiempos hubiesen parecido locuras o una burla del cielo y del infierno. ¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad entera tiene tal derecho! Todavía no se han realizado los mayores sacrificios en aras del conocimiento. Sí, antes habría sido un sacrilegio y una renuncia a la salvación eterna tan sólo sospechar esas ideas que hoy preceden a nuestra acción (M 501).

El punto central de la crítica nietzscheana es que la angustia cristiana por la salvación del alma introduce un desequilibrio inaceptable, así como una ascética obsesionada por la “incurabilidad” del yo. Aceptar, por el contrario, el “alma mortal” equivale a recusar cualquier falta de cuidado, bien por “pereza”, bien por la huida ascética del mundo, incluida su transformación burguesa “intramundana”. La indiferencia frente al ideal de la salvación supone también otro modo de devolver dignidad a ese “cuidado de sí” sacrificado por el ascetismo cristiano. Cabe reconocer como “alma mortal” a ese Nietzsche que insiste, tanto en su correspondencia personal como en sus escritos, en un nuevo “cultivo de sí” que posea una función eminentemente curativa: *llegar a ser médico de uno mismo*. “Mi perpetuo lema es *Mihi ipsi scripsi*, y mi moral, la única que me queda, es la de que cada uno debe hacer a su manera lo mejor que pueda por sí mismo [...] Fui en todo mi propio médico, y como alguien que en todo va unido, alma, espíritu, cuerpo, recibió simultáneamente, el mismo tratamiento”⁴⁰

Podemos ya entender el significado del *descensus ad inferos* nietzscheano y la peculiar atención que reciben cristianos como Pablo, Lutero y Pascal. Enarbolando su bandera del *hombre nuevo*, han entrevisto en el fondo del abismo y desde las cimas de su desesperación una nueva grandeza ajena a toda *victoria*, un inconmensurable resplandor aniquilador de todo optimismo inmanente. Mientras para ellos lo esencial de su doctrina ha sido destruir, desarraigar y eliminar toda la sabiduría y justicia de la carne, Nietzsche buscaba conquistar la posibilidad de la *virtú* renacentista, un nuevo centro de gravedad, una nueva concepción del intelectual crítico. Su significativo reclamo de “nuevos médicos del alma” representa una necesidad paralela a la exigencia de “nuevos filósofos del futuro”: es

⁴⁰ Carta a Rohde, 15 de julio de 1882.

decir, una tarea ya no “narcótica” y tendente a combatir de raíz la dominación de los ideales ascéticos y sus males. Si la metafísica, los límites propuestos por la ontología moral, representan un tipo de patología que paradójicamente impide al hombre *curarse*, la labor de la nueva psicología dotará al hombre de instrumentos para alcanzar la salud del alma, el difícil *cuidado de la libertad*:

¿Dónde se encuentran los nuevos médicos del alma? Las formas de consolar al afligido son las que han conferido a la vida ese carácter tan sumamente miserable que ahora se le atribuye. La enfermedad más grave que padecen los seres humanos tiene su origen en la lucha contra las enfermedades: a largo plazo, los presuntos remedios ocasionan consecuencias peores que las que trataban de evitar [...] Pero ¿dónde está el que va a tomarse al fin en serio la cura contra estos dolores, el que ponga en duda esa incalificable palabrería que la humanidad ha utilizado hasta hoy para tratar las enfermedades de su alma con el uso de los términos más elevados (M 52).