

Nietzsche narra en este libro la historia natural de la moral, y piensa la relación entre naturaleza y cultura desde la óptica original de su genealogía. Genealogía es un método con el que se detectan, bajo las ideas o los valores, las tendencias vitales que los originan. Al aplicar este método a la moral, Nietzsche no oculta un cierto aristocratismo intempestivo, pues concluye que dos mil años de cristianismo, de metafísica dualista y de ciencia mecanizadora e instrumentalizadora han llevado a una completa inversión de las nociones de bien y de mal, debilitando cada vez más los espíritus fuertes y sanos para que los débiles y enfermos ejercieran el poder. Así se ha impedido que los individuos más nobles y con una voluntad más enérgica lideraran la dinámica social y contrarrestaran el inmovilismo y la mediocridad.

FRIEDRICH NIETZSCHE

La genealogía de la moral

FRIEDRICH NIETZSCHE

La genealogía de la moral



Edición de Diego Sánchez Meca
Traducción de José Luis López y López de Lizaga



1246007
www.tecnos.es



LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA

Director:
Manuel Garrido

*La genealogía
de la moral*



Retrato en fotografía de Friedrich Nietzsche obtenido en 1885. En este año publicaría su famosa obra *Así habló Zaratustra* y dos años más tarde *La genealogía de la moral*. © Archivo Anaya.

FRIEDRICH NIETZSCHE

La genealogía de la moral

EDICIÓN DE
DIEGO SÁNCHEZ MECA

TRADUCCIÓN DE
JOSÉ LUIS LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA



Índice

LEER A LOS CLÁSICOS.....	Pág.	9
INTRODUCCIÓN		13
I. Vida y obra de Nietzsche.....		15
II. Para entender la obra		23
1. El concepto de genealogía.....		23
2. Filosofía como fisiología trascendental		27
3. Autoafirmación y decadencia.....		31
4. Condiciones de una cultura y moral sanas		34
5. Domesticación y renaturalización del hombre ...		35
6. El cristianismo y la moral del rebaño.....		42
III. <i>La genealogía de la moral</i> en la actualidad.....		44
IV. Bibliografía.....		49
LA GENEALOGÍA DE LA MORAL.....		53
Prólogo		55
Tratado Primero: «Bueno y malvado», «bueno y malo»		65
Tratado Segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares		97
Tratado Tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?		141

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística, fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la edición: Diego Sánchez Meca, 2003
© de la traducción: José Luis López y López de Lizaga, 2003
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2003
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3954-7
Depósito Legal: M-16.507-2003

Printed in Spain. Impreso en España por Lavel

ANEXOS	209
A. Documentos.....	211
B. Glosario	219
C. Indicaciones biográficas sobre autores citados	227

Leer a los clásicos

Hay muchas maneras de leer a un clásico. Lo peor es leerlo principalmente por obligación. Siendo yo niño, los alumnos de primera enseñanza teníamos que leer y escuchar en voz alta a los compañeros de clase las páginas del *Quijote*. Por mi parte tardé en superar la aversión a la obra suprema de nuestras letras que, por su modo, me produjo aquella obligada lectura.

Otra manera de leer a un clásico, probablemente la mejor, es cuando el contacto personal y privado con uno de sus libros alimenta o despierta nuestra vocación y nos avisa, como diría Ortega, de nuestro destino. «Yo pertenezco» escribió el joven Nietzsche en una de sus *Consideraciones intempestivas* «a esos lectores de Schopenhauer que desde que han leído la primera página, saben con certeza que leerán la obra entera y que escucharán cada una de sus palabras.» Análoga reacción parece que tuvo el filósofo francés Malebranche el día en que un librero le puso ocasionalmente entre las manos el *Tratado del hombre* de Descartes: «no bien hubo abierto Malebranche el libro —cuenta en su vieja historia de la filosofía Damiron—, se sintió totalmente conmocionado y agitado. Lo compró, se lo llevó y lo leyó enseguida con tanta ansiedad que los latidos de su corazón, al acelerarse, le obligaban a veces a interrumpir su lectura.» Vivencias semejantes en-

contramos en más de uno de los grandes pensadores actuales. Martin Heidegger, el hombre que no ha dejado de preguntarse y preguntarnos obstinadamente a lo largo del pasado siglo por el sentido del ser, nos ha hecho la confidencia de que esa obsesión suya se remonta al juvenil contacto en sus días de seminarista con un conocido libro de Brentano sobre los significados del ser en Aristóteles. Y para W. O. Quine, figura señera de la filosofía y la lógica matemática en los últimos cincuenta años, el libro que más influyó en su vida fue el ejemplar de los *Principia mathematica* de Whitehead y Russell en tres volúmenes que, siendo él adolescente, le regaló su hermano. Esta sarta de ejemplos atestigüa, por paradójico que parezca, que también los clásicos de la filosofía pueden ser, como las *Metamorfosis* de Ovidio, leyendas de pasión.

Entre los dos modos de aproximación a los clásicos que acabo de describir caben numerosos intermedios, y a todos ellos quisiera servir de vehículo la presente colección de Tecnos, cuyo objetivo es poner directamente al alcance del lector medio lo más esencial de las más esenciales obras del pensamiento de todos los géneros y todas las épocas, desde Confucio o Platón hasta Rawls o Zubiri, pasando por Averroes, Descartes o Rousseau. Especialistas responsables de la edición de cada texto cuidarán mediante oportunas introducciones, notas y comentarios de que esa edición sea a la vez crítica y popular, fiel al pensamiento del clásico pero también actualizada y referida a la situación en que vivimos, incorporando a su bibliografía los títulos más tradicionales y las últimas referencias de Internet, y procurando que sus palabras cumplan en todo momento la función de señal que transmite y no de ruido que distorsiona el mensaje comunicado por cada gran pensador.

Pero me he puesto a hablar de la lectura de los clásicos sin haber empezado por justificarla. ¿Es realmente necesario leer a los clásicos? Hace cuarenta años solía decirse que esa lectura carecía de sentido. Unos veían en ella una simple marca elitista para separar al hijo del burgués del hijo del obrero y otros la juzgaban científica y tecnológicamente inútil por ser inactual. Hoy se tiende a pensar lo contrario. Los excesos de la ciencia y la tecnología en su aplicación sin restricciones a la naturaleza y a la vida, la destrucción del medio

ambiente y de la moral social, las desigualdades entre países ricos y pobres, las guerras de exterminio parecen demandar el retorno a una conciencia humanista que los clásicos saben, mejor que otros, propiciar.

Para mí la principal ventaja que reporta la lectura de los clásicos no está en la invitación a imitarlos, sino en el estímulo y el desafío que el recorrido mental de sus páginas implica para el desarrollo de la propia originalidad. Sus obras no están sólo para ser imitadas. Marx denunció con toda razón la absoluta falta de originalidad artística del espiritualmente miserable neoclasicismo de la Francia de Napoleón. Quizá, por volver a la filosofía, sea un caso paradigmático de estímulo y de reto a la propia originalidad el ya mencionado impacto de Schopenhauer en Nietzsche. Pues el autor que en años de juventud tan apasionadamente exaltó al pensamiento del maestro en su tercera «Consideración intempestiva» fue el mismo que luego lo pondría literalmente del revés al permutar por el más energico «sí» el profundo «no» de Schopenhauer a la vida.

Las obras de los grandes clásicos son las estrellas que más lucen en el firmamento cultural. Es natural suponer que Ulises, el astuto y prudente héroe homérico, determinaría guiándose por las estrellas del cielo el rumbo de la nave que, tras interminable cadena de fantásticas aventuras, había de conducirlo a su hogar. Pero también cabe imaginar que más de una noche, recostado después de la faena en la cubierta del barco o tendido en la playa de alguna de las prodigiosas islas que visitó, volvería, antes de que el sueño lo venciera, a contemplar el cielo estrellado tratando de descifrar entonces en el intermitente parpadeo de los astros un anticipo del destino temporal que le aguardaba. Al ofrecer el pensamiento vivo de los grandes clásicos de la filosofía y de la ciencia, esta colección quisiera, modestamente, ser una cartografía y cada uno de sus libros una brújula que ayude al lector medio, sea joven o viejo, universitario o no universitario, a orientarse y acaso adivinar su vocación o destino, mejor pronto que tarde, en el vasto enjambre de constelaciones que alumbran el zodíaco de nuestra cultura.

Introducción

I. VIDA Y OBRA DE NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche (1844-1900) nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, Turingia, en el seno de una familia profundamente religiosa (tanto sus abuelos como su padre fueron pastores protestantes). Tuvo una hermana, menor que él, Elisabeth, que desempeñó un destacado papel en su vida. En 1849 murió su padre, cuando Nietzsche tenía sólo cinco años. La familia se trasladó a Naumburgo y allí realizó sus primeros estudios. A partir de 1859 estudió en la prestigiosa escuela de Pforta (la misma en la que habían estudiado Fichte, Klopstock, Schlegel y Novalis), donde recibió una esmerada educación. Ya en la universidad estudió filología clásica y teología en Bonn durante el curso académico de 1864-1865, pero abandonó luego la teología para dedicarse en exclusiva a la filología clásica. Continuó sus estudios en Leipzig, donde fue alumno del prestigioso filólogo Ritschl, y donde entabló amistad con Erwin Rhode, que llegaría a ser otro eminente filólogo. Durante esta época Nietzsche leyó a Schopenhauer y este descubrimiento de su filosofía le marcó profundamente. En 1868 conoció a Richard Wagner, con quien durante unos años estuvo unido por una estrecha amistad.

En 1869 fue nombrado profesor extraordinario en la Universidad de Basilea. Debido a sus méritos y a las recomen-

daciones que Ritschl había hecho de su alumno, la Universidad de Leipzig le concedió el grado de doctor sin necesidad de examinarse, basándose en sus publicaciones filológicas. Participó brevemente en la guerra franco-prusiana, aunque llevado por su antigermanismo renunció a la ciudadanía alemana para nacionalizarse suizo. Al parecer, mientras servía en el ejército como voluntario, contrajo la sífilis, y esta infección pudo ser tal vez determinante en el desarrollo de su posterior enfermedad cerebral, aunque desde mucho antes venía sufriendo ya frecuentes problemas de salud.

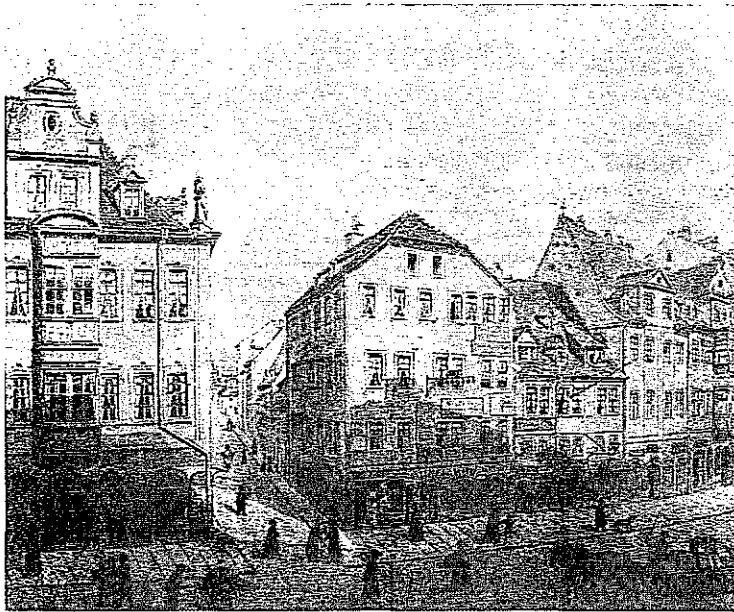


Imagen de Leipzig en la segunda mitad del siglo XIX. Esta ciudad del este de Alemania poseía desde el siglo XVIII una activa vida cultural gracias a su universidad. © Picture-Desk.

Durante su estancia como profesor en Basilea hizo amistad con el famoso historiador Jacob Burckhardt y con el teólogo Franz Overbeck. En 1872 publicó *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, libro que fue recibido

con entusiasmo por Wagner y Rhode, pero que fue objeto de durísimas críticas por parte de los filólogos más académicos. A partir de este momento las clases de Nietzsche empezaron a quedarse sin alumnos. Entre 1873 y 1876 publicó sus *Consideraciones intempestivas*, que constan de cuatro textos críticos con la cultura europea contemporánea. También en 1873 escribió *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito que solamente fue publicado póstumamente y en el que desarrolla una original teoría del conocimiento y del lenguaje.

Entretanto, en 1875, trabó amistad con el compositor Köselitz, a quien Nietzsche llamaba Peter Gast. Aunque Nietzsche había demostrado una gran admiración por Wagner —a quien había considerado como el renovador en Alemania del espíritu trágico griego—, y durante los años de Basilea pasaba muchas temporadas con este compositor y su familia en Tribschen (en la ribera del lago de Lucerna), a partir de 1876 empezó su distanciamiento. El enfriamiento de su relación se empezó a hacer patente en 1878 con la publicación de *Humano, demasiado humano* (que en 1880 se completó con *El caminante y su sombra*), texto en el que Nietzsche marca sus diferencias no sólo con Schopenhauer sino también con Wagner. En 1876 había solicitado ya una baja por enfermedad, pues su salud se iba haciendo cada vez más precaria y, aunque reanudó sus clases en 1877, tuvo que abandonar la docencia definitivamente dos años más tarde debido a sus continuos problemas de salud para acogerse a una jubilación voluntaria.

Por esta época, en la que sus dificultades con la vista eran graves, la ayuda de Peter Gast fue decisiva, puesto que le ayudaba a escribir, e incluso escribía directamente al dictado del filósofo. Probablemente el estilo aforístico de Nietzsche no es ajeno a esta enfermedad, ya que le era materialmente imposible escribir durante largos lapsos de tiempo. A partir de este momento su vida fue un constante viajar por diversas ciudades: Génova, Rapallo, Venecia, Sils Maria, Roma, Marienbad, Niza, Naumburgo, Turín, etc. (En general, pasaba los inviernos en Italia y el sur de

Francia, y los veranos en las zonas alpinas.) En 1881 publicó *Aurora, pensamientos sobre los prejuicios morales*, y en 1882 publicó *La gaya ciencia*, obras en las que desarrolla diversos argumentos para una crítica de la religión, la metafísica y la moral. Por esta época conoció en Roma a Lou Andreas von Salomé, de la que se enamoró y, aunque no fue correspondido, siguió manteniendo con ella una larga relación de amistad.



Retrato de Richard Wagner obra de Leribach. La relación entre el genial músico y Nietzsche estuvo marcada por continuos choques fruto de concepciones estéticas e ideológicas irreconciliables por ambas partes.

Entre 1883 y 1885 publicó su famosa obra *Así habló Zaratustra*, compuesta en estilo poético en cuatro partes. A partir de este año empieza una serie de publicaciones de materiales muy elaborados sobre su pensamiento de ma-

durez. Así, en 1886, publica *Más allá del bien y del mal* y, al año siguiente, *La genealogía de la moral*. Entretanto su hermana Elisabeth se había casado con un militante antisemita y racista llamado Förster. En 1888, Nietzsche publicó *El caso Wagner, Nietzsche contra Wagner* y *Ditirambos de Dionisos* y, en 1889, *Crepúsculo de los ídolos*. En este año sufrió un ataque en Turín, en el que perdió la conciencia y del que ya no se recuperó. Trasladado a un hospital psiquiátrico, se le diagnosticó parálisis cerebral. Primero estuvo un tiempo ingresado en Basilea, y después se le trasladó a Jena y a Naumburgo con su madre. Finalmente, tras la muerte de ésta en 1897 Nietzsche fue llevado a Weimar, donde estuvo cuidado por su hermana y por Peter Gast hasta su muerte, acaecida el 25 de agosto de 1900.

Salvo algunas cartas y mensajes, redactados en los primeros días después del ataque de Turín, Nietzsche vivió sus últimos diez años de vida sumido en el silencio y prácticamente inactivo. No obstante, había dejado algunas obras listas para publicar: *El Anticristo: maldición contra el cristianismo*; *Ecce Homo* —texto autobiográfico— y un amplio conjunto de apuntes manuscritos, todavía sin preparar ni revisar para ser publicados, pero que constituían al parecer materiales para una gran obra que preparaba bajo el título genérico de *La voluntad de poder*. La publicación de estos escritos póstumos estuvo, en su primera edición, controlada por su hermana, quien suprimió, corrigió e incluso alteró muchos de ellos para reconducirlos a un tipo de pensamiento y de significado premeditados. A partir de esta manipulación se destacaban, sobre todo, aquellos aspectos que luego fueron reivindicados por la ideología nazi. De hecho, en 1934 se celebró un solemne acto de conmemoración del noventa aniversario del nacimiento de Nietzsche en el que estuvo presente el mismo Hitler, lo que muestra hasta qué punto varias de las tesis nietzscheanas —falsificadas por su hermana— estuvieron apoyadas por el nazismo.

Después de la Segunda Guerra Mundial y de la división de Alemania en dos, el archivo Nietzsche (ubicado en Wei-

mar) pasó a depender de la República Democrática Alemana, y solamente pudo empezar a ser consultado a partir de 1954. Consultando estos archivos, Karl Schlehta, que examinó la obra completa de Nietzsche, demostró en 1956 las falsificaciones y manipulaciones del pensamiento nietzscheano llevadas a cabo por Elisabeth. A partir de 1964 empezó la edición crítica de sus obras a cargo, primero, de los italianos Giorgio Colli yazzino Montinari, y continuada después por un amplio equipo de colaboradores. Su publicación sigue aún siendo llevada a cabo por la editorial de Berlín Walter de Gruyter.

Las ideas de Nietzsche rebasan ampliamente su propio tiempo histórico, ejerciendo una poderosa influencia en la configuración de la mentalidad contemporánea. Nietzsche representa la sospecha de que la cultura occidental, ca-



Imagen de la película *Más allá del bien y del mal* (1977). Basada en la obra del mismo título de Nietzsche publicada en 1886. El actor sueco Erland Josephson encarnó al filósofo alemán en un filme dirigido por Liliana Cavani, que no tuvo el acierto que la figura y la obra de Nietzsche merecían. © Album.

racterizada por la herencia de la Antigüedad y dos mil años de cristianismo, ha venido recorriendo un camino equivocado. Esta sospecha toma cuerpo en una crítica radical de la cultura occidental que, en su esencia, viene a ser una disputa con la metafísica que se extiende desde los griegos hasta Hegel. Sin embargo, lo característico de Nietzsche es que no emprende esta crítica como destrucción conceptual de la metafísica, no la desmonta con los instrumentos del análisis lógico, no la realiza desde una perspectiva ontológica, sino moral, es decir, viendo en ella, ante todo, un movimiento vital en el que se reflejan estimaciones de valor, enfocando las ideas metafísicas como síntomas que denuncian tendencias vitales.

Tal es la perspectiva de su método genealógico. De acuerdo con él, lo que la metafísica hace no es sino inventarse un mundo de ideas, de conceptos que no reflejan la realidad del mundo de la vida, sino que la contradicen, la oprimen, la debilitan y la atrofian. La distinción misma entre un mundo de las ideas, en donde está la verdad, y un mundo de la vida, en el que sólo se encuentran la apariencia y el engaño, no significa sino un juicio de valor negativo sobre la vida, característico del nihilismo. Se considera mejor el mundo ideal, permanente y seguro de las ideas, que el mundo de la vida con su movimiento incesante y su problematismo fuera de toda lógica. Este juicio es la proyección de una voluntad de poder enferma, nihilista, incapaz de querer la vida como es y aceptarla sin subterfugios, que es lo propio de la voluntad de poder sana y fuerte. El movimiento nihilista, por antonomasia, es, por tanto, para Nietzsche, el cristianismo, «que necesita del pecado, de la culpa y del desprecio de esta vida, y nos anima a poner nuestros anhelos en un más allá». El ideal del pensamiento científico y la moral cristiana, la democracia y el socialismo son, a juicio de Nietzsche, los fenómenos en los que se resume el nihilismo, manifestaciones degenerativas de una humanidad que, sin embargo, en un tiempo (el de los griegos presocráticos) habría sido grande y fuerte.



Reproducción de la primera página de una de las primeras ediciones alemanas de *Así habló Zaratustra*, conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid. El estilo poético de esta obra posee un marcado sentido de la existencia terrenal y es precursora de las tesis defendidas en *La genealogía de la moral*. © Archivo Anaya.

Nietzsche propugna, pues, la implantación de un tipo de cultura construida a ejemplo de la cultura griega de la época trágica, anterior a Sócrates y Platón con cuyas teorías racionalistas comienza la decadencia. El modo de invertir esta tendencia, según Nietzsche, requiere, básicamente, dos cosas: 1) Olvidarse de todo «mundo verdadero», de todo tras mundo supuestamente situado más allá del mundo de la apariencia como lugar de los valores y de los ideales que representan nuestro deber-ser; en otras palabras, aceptar que «Dios ha muerto», y, con él, todo sentido y todo valor que no dependa de la propia voluntad creadora del hombre. 2) Aceptar un nuevo concepto del tiempo —la teoría del eterno retorno— que sustituiría la estructura lineal de la temporalidad metafísico-cristiana sobre la que se vertebraba la separación entre ser y deber-ser, eje de la existencia

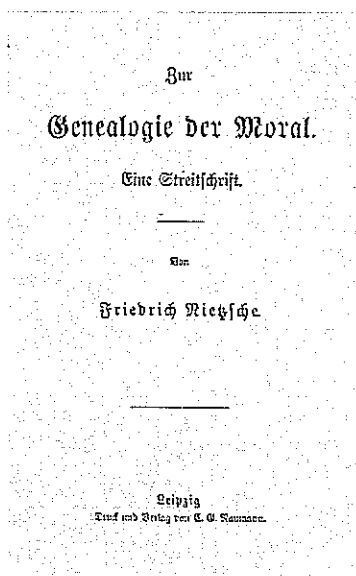
nihilista. Esta aceptación no supone un cambio teórico referente a la sustitución de una teoría metafísica por otra, sino que implica, más bien, una decisión de la voluntad creadora del hombre que expresaría así su cualidad afirmativa, venciendo el nihilismo. Las consecuencias de tal decisión serían, por una parte, la trasvaloración de los antiguos valores por otros nuevos (los propios del superhombre u hombre postnihilista), y, por otra, un nuevo modo de existencia y de experiencia del mundo.

II. PARA ENTENDER LA OBRA

1. EL CONCEPTO DE GENEALOGÍA

La temática general de la que trata *La genealogía de la moral* no es otra que la de la historia natural de la moral, o, en términos más generales, la de la relación entre naturaleza y cultura entendida esta relación «más allá del bien y del mal», o sea, entendida desde la peculiarísima y original óptica de la genealogía nietzscheana. De modo que para entender adecuadamente esta obra hay que aclarar primero lo que significa esta óptica genealógica y este situarse «más allá del bien y del mal» que son las condiciones de un determinado método de conocimiento y de ejercicio crítico con los que Nietzsche trata de renovar la actividad filosófica. Después, en un segundo momento, habrá que analizar su aplicación concreta a la moral y a las demás manifestaciones de la cultura occidental.

Si tuviéramos que definir en pocas palabras lo que es la genealogía nietzscheana, podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que significa tomar el cuerpo como hilo conductor de toda interpretación. O sea, genealogía querría decir ver en el cuerpo una estructura significativa que puede servirnos de base hermenéutica para una teoría y una crítica de la cultura. Esto no tiene por qué suponer la reducción de toda interpretación a un mero biologismo. Pensar en términos genealógicos no significa que el cuerpo tenga que



Portada de una de las primeras ediciones de *La genealogía de la moral* publicada en los primeros años del siglo xx. La obra ya había alcanzado una repercusión considerable en los círculos culturales más vanguardistas por su decidido propósito de desenmascarar los prejuicios morales de la sociedad burguesa y su visión crítica de la ética del cristianismo.

© Archivo Anaya.

ser el ámbito propio de la investigación para el filósofo o para el crítico de la cultura, o sea, el ámbito donde hay que buscar unos datos que siempre serán puramente biológicos o fisiológicos. Nuestro cuerpo no se reduce, para Nietzsche, a un simple catálogo de impulsos ni a un conjunto de condiciones biológicas medibles y observables desde el exterior, que es como estudia el cuerpo la ciencia fisiológica de estilo positivista. Cuando Nietzsche dice que el cuerpo puede ser el hilo conductor de toda interpretación está diciendo una cosa muy concreta, a saber: que a partir del cuerpo es como podemos comprender la lógica del crecimiento y la decadencia de la voluntad de poder, y que, en consecuencia, sólo mediante la interpretación genealógica de las manifestaciones de nuestra moral y de nuestra

cultura se podría tal vez reescribir todavía al hombre contemporáneo en un nuevo texto como hombre-naturaleza, como hombre «natural» u hombre renaturalizado. Dice Nietzsche:

El mundo consciente no puede servir de punto de partida para la interpretación. Si lo que buscamos es una interpretación *objetiva* deberemos partir del cuerpo. Frente a la multiplicidad de las operaciones y dinámicas que constituyen la vida de cualquier organismo, su parte consciente, hecha de intenciones, valoraciones o sentimientos no es más que una minúscula fracción. Y hacer de este fragmento que es la conciencia el punto de referencia para la explicación de todo fenómeno complejo de la vida es algo totalmente ilegítimo. No es la conciencia la instancia que de modo más importante interviene en la coordinación y el despliegue de los procesos por los que la vida busca el aumento de su poder, procesos a los que normalmente acompaña una sensación de placer o displacer¹.

Sobre este texto es preciso hacer una primera aclaración importante: la perspectiva de la nietzscheana genealogía de la moral no es la del biologismo, sino la de una especie de realismo genealógico de las fuerzas o la de una física reflexiva del placer y del dolor que acompañan al ejercicio del crecimiento o del debilitamiento de la fuerza. Esto lo podemos comprender aún mejor si reparamos en que, para Nietzsche, el cuerpo no es ningún objeto ajeno, exterior, ni un artefacto o una máquina —como afirmaba Descartes—, que se rige por las leyes de la mecánica. Es, ante todo, naturaleza, *physis*, vida, principio interno de actividad ligado al movimiento universal del mundo e inserto en la totalidad dinámica de lo orgánico. Pero, además, también es necesaria otra segunda aclaración importante: ¿por qué debe ser el cuerpo el hilo conductor para toda interpretación en vez de la conciencia, el yo o la razón, como ha venido enseñando,

¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, en *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, primavera de 1888, 14 (174), p. 360.

desde Sócrates, la filosofía? La respuesta sería más o menos esta: para Nietzsche, el cuerpo es una prodigiosa síntesis de elementos vivientes, de órganos, de sistemas —el sistema nervioso, el sistema endocrino, el sistema digestivo, el sistema circulatorio, etc.— y de procesos dinámicos —la nutrición, la respiración, la alternancia de sueño y vigilia, etc.— en los que se basa la estructura visible que es el hombre vivo. Como tal trabazón de mecanismos y de procesos la unidad del funcionamiento del cuerpo es muy superior a la unidad meramente pensada y autoconsciente de la conciencia que es el yo. Por tanto, como naturaleza, como *physis*, el cuerpo es dinámica de fuerzas de una mayor sutileza e inteligencia que el yo, porque tiene la seguridad innata de un funcionamiento automático y una sabiduría que está por encima de nuestro saber consciente, y que hace de lo corporal, en cierto modo, «una conciencia de rango superior al yo».

Hechas estas dos aclaraciones, queda aún una tercera por hacer respecto a qué relación supone Nietzsche que hay entre el cuerpo y las manifestaciones de la cultura, de las que la moral es sólo una de ellas. En realidad, donde Nietzsche explica propiamente esta relación es en sus obras *El nacimiento de la tragedia* y en su *Segunda Consideración intempestiva*, donde dice que el concepto griego de cultura es clásico, o sea, modélico por ser el de una naturaleza, el de una *physis* artísticamente potenciada. Nietzsche habla por eso, en *El nacimiento de la tragedia*, del sueño y la embriaguez como «impulsos artísticos» para referirse a los instintos apolíneo y dionisiaco, que serían, en realidad, instintos artísticos de la *physis*. Genealogía será, en consecuencia, fisiología de la cultura que remite a una articulación interna de la *physis* entendida como voluntad de poder, o sea, como naturaleza o vida que se traduce en los estados corporales creativos, esos estados que, para el joven Nietzsche, se concretaban en el sueño y la embriaguez.

2. FILOSOFÍA COMO FISIOLÓGÍA TRASCENDENTAL

De modo que tampoco esta naturaleza o *physis*, a la que Nietzsche se refiere en sus escritos de juventud, es el orden de leyes y regularidades que la ciencia mecanicista nos presenta, sino que es un caos de fuerzas diversamente cualificadas y cuantificadas que se enfrentan entre sí sin cesar, sin otro objetivo que el de ejercerse como tales fuerzas y lograr el predominio y el máximo de poder. El contexto ontológico, pues, podríamos decir, de la genealogía nietzscheana de la moral es una concepción del devenir de la naturaleza orientado por lo que la fuerza es, a saber, expansión y búsqueda del poder máximo como supremacía sobre las demás fuerzas que se le resisten. Y esa misma lucha de fuerzas es lo que tiene lugar en el origen de cualquier creación cultural, en el plano del arte, de la ciencia o de la política. Cualquier creación cultural —por ejemplo, una teoría científica, una obra de arte o un modo de organización política de la sociedad— no es, pues, sino el resultado de la victoria de una fuerza sobre sus oponentes, las cuales quedan reducidas soberanamente por ella a la unidad.

Desde esta base explica Nietzsche los cambios históricos de las teorías, la vigencia o pérdida de vigencia de los valores morales según las épocas, el fluir de los estilos artísticos, o el sucederse de los regímenes políticos, en función de una guerra originaria de fuerzas que, como ya decía Heráclito, da sin cesar forma a las cosas, crea y destruye mundos sin otra finalidad que la de ejercitar espontáneamente su propio dinamismo interno.

De todo esto debemos extraer por lo menos dos consecuencias que nos permitirán comprender adecuadamente las propuestas que hace Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Por un lado, el concepto de genealogía significa que toda creación cultural —moral, arte, religión, política, ciencia, etc.— será la proyección de fuerzas elementales, orgánicas, fisiológicas y relativas a un determinado nivel de energía o de voluntad de poder. Y, por otro lado, genealogía significa que, en último término, *es siempre el cuerpo quien*



Cubierta de una edición francesa de *La genealogía de la moral* adaptada para estudiantes de Bachillerato. La difusión de esta obra excede en nuestros días las clasificaciones esquemáticas para convertirse en un clásico de obligada lectura. © Nathan.

interpreta. Por tanto, el cuerpo como lo anterior a toda objetividad, como el *a priori* de toda creación y transformación de la cultura, como la fuerza que se ejerce y se siente de forma no reflexiva en cuanto autoafirmación de sí misma.

De modo que la moral, o la ciencia, o la política construyen un mundo de valores, de conceptos o de normas que se ponen a distancia como re-presentaciones frente a esa fuerza primitiva de la autopoición de sí que parte del cuerpo. Y lo que pasa es que, generadas así esas construcciones teóricas, normativas o institucionales, se sitúan en el plano de lo objetivo y se desligan del sujeto que les ha dado origen. Son los valores, las ideas, las leyes o las instituciones pero que ilusoriamente se perciben como hechos no subjetivos, o sea, como entidades independientes del sujeto cuando, como se dice en el importante escrito de

Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el individuo ha olvidado la condición que tienen de ser meras construcciones del «sujeto».

Se puede resumir, por tanto, lo dicho hasta aquí señalando que el marco teórico de la genealogía nietzscheana de la moral es lo que podríamos denominar una *fisiología trascendental*, basada en la reciprocidad agonal de una lucha de fuerzas que pertenecen al eterno proceso creador y destructor de la *physis* misma. De modo que lo que hay en último término en el trasfondo de toda interpretación no es otra cosa que la polaridad básica de las fuerzas fundamentales de la vida que animan al cuerpo: alegría-placer (*Lust*), que es cuando la fuerza se expande, crece, vence y se desfoga creativamente, y dolor (*Schmerz*) o pena (*Leid*), que es cuando la fuerza es vencida, oprimida, impedida por una resistencia contra la que se debilita luchando en vano. La unidad viviente de la *physis* que constituye nuestro cuerpo es esta unidad vida-muerte. Las células y movimientos que lo componen nacen y mueren, luchan entre sí, crecen y se debilitan, de modo que nuestra vida, como toda vida, es, al mismo tiempo, también una muerte continua.

Y en este movimiento es donde tiene su origen último lo que llamamos *cultura*, o sea, incluso eso en lo que consideramos que el ser humano se diferencia del simple animal, como es la moral, el arte, la religión o la ciencia. Todo ser viviente tiene la capacidad de asimilar lo agradable o provechoso (que es para él fuente de placer) y de rechazar lo desagradable o perjudicial (que es para él fuente de dolor); o sea, se siente selectivamente atraído por unos estímulos o situaciones y repelido por otros. Sin embargo, respecto al resto de los seres vivos, lo propio del hombre es que en él esta capacidad puede elevarse hasta modificar la elemental relación placer-atracción, dolor-rechazo tal y como se produce en el animal. Es decir, en el hombre los impulsos puramente biológicos son transformables: pueden ser desligados de sus fines inmediatos para ser puestos al servicio de finalidades espirituales, morales, artísticas, religiosas, políticas. Es lo que conocemos, desde Nietzsche y Freud, con el nombre de sublimación.



Dibujo para la portada de una edición modernista de *La genealogía de la moral* realizada en Barcelona en 1913. La renovación de la estética que supuso esta obra y la apuesta para la exaltación de los sentidos la convirtieron en un paradigma para las vanguardias artísticas del comienzo del siglo xx.

Ahora bien, en cualquier caso —y esto es lo que más importa subrayar aquí—, placer y dolor, equilibrio y desequilibrio, utilidad y nocividad, victoria y derrota son las sensaciones elementales que subyacen a nuestra escala de valores morales, a nuestras teorías científicas vigentes, a nuestras creencias religiosas y a nuestras preferencias o an-

tipatías políticas. Es decir, como sensaciones orgánicas pre-existen a todos los juicios lógicos, racionales y conscientes que determinan funciones tenidas como más elevadas o superiores a la sensación. De modo que la moral, por ejemplo, puede ser caracterizada por Nietzsche como justificación de afectos elementales, fisiológicos y relativos a un grado determinado de fuerza o de voluntad de poder:

El hombre, al contrario del animal, ha alimentado dentro de sí una masa de instintos e impulsos antagónicos: merced a esta síntesis es señor de la tierra. En este mundo múltiple de instintos, las morales son expresión de jerarquías localmente delimitadas, de modo que el hombre no es destruido por sus contradicciones. Así, un instinto se instituye en amo mientras que su contrario, debilitado, refinado, obra como impulso que provee el estímulo para la actividad. El hombre superior poseería la máxima pluralidad de instintos y la poseería en la intensidad relativamente mayor que pueda ser soportada².

O sea, para Nietzsche, los impulsos —como se desprende de este texto— son siempre, en el ser humano, *juicios incorporados*, incorporados, o sea, que forman parte constituyente de nuestro cuerpo y de nuestra vida instintual. De modo que frente a nuestros impulsos y la unidad de nuestra dinámica viviente, la conciencia constituye, como decía Nietzsche en el texto citado más arriba, una instancia superficial, pues el yo no es más que una simplificación lógica y abstracta en cuanto retraducción de la verdadera unidad viviente —que es el cuerpo— en unidad pensada. Por eso, en último término, aunque el yo ignore los impulsos que se agitan en el inconsciente, es siempre el cuerpo —dice Nietzsche— quien piensa y quien decide:

Es esencial no engañarse sobre el papel de la conciencia. Es nuestra relación social con el mundo externo la que la ha desarrollado. En cambio, el control, o bien la vigilancia y la pre-

² F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, ed. cit., primavera de 1885, 34 (5), p. 425

visión respecto al juego complejísimo de las funciones corporales no accede a la conciencia, y tampoco la operación de almacenaje espiritual. No se puede poner en duda que para este fin existe una instancia superior, una especie de comité directivo por el que las diversas aspiraciones principales hacen valer su voto y su poder. Placer y displacer son indicios que nos unen a esta esfera³.

3. AUTOAFIRMACIÓN Y DECADENCIA

Y una vez analizado así lo que, en mi opinión, significa la nietzscheana fisiología trascendental, se pueden nombrar ya las dos fuerzas fundamentales de la vida que están a la base del pensamiento crítico de *La genealogía de la moral*, y que son la autoafirmación y la decadencia. Ha sido necesario el análisis previo, hecho hasta aquí, de lo que significa el cuerpo, porque el cuerpo, nietzscheanamente concebido como *physis*, exige esta fisiología como genealogía que no puede ser la fisiología biológica y mecanicista de la ciencia. Conocer y juzgar de forma genealógica es partir de la idea de que el suelo fisiológico de nuestra vida fundamenta y constituye el sentido y el valor de nuestras opciones morales, científicas, religiosas o políticas. Y la vida es susceptible de vivirse básicamente de dos formas, por lo que serán básicamente dos las modalidades de creaciones culturales. Tales formas son la salud como plenitud de fuerzas, y la enfermedad como decadencia, declive o debilitamiento de las fuerzas. Porque si la juventud es la condición en la que predominan el crecimiento, el desarrollo y el aumento de la fuerza, en la decadencia avanzan, en cambio, los estados de debilitamiento, de disolución y de descomposición de sí mismo.

Es importante entender que, para Nietzsche, los dos estados del cuerpo, la salud y la decadencia, son decisivos en la relación que su proyección representa respecto a la for-

³ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, ed. cit., noviembre de 1887-marzo de 1888, 11 (145), p. 21.

mación de la cultura. De modo que salud y decadencia marcan como una especie de diferencia interna a la voluntad de poder. Sin duda éste es uno de los datos prioritarios y una de las claves absolutamente fundamentales para entender correctamente el pensamiento de Nietzsche. Esta diferencia entre dos tipos de voluntad de poder, con sus respectivos productos culturales, no significa que la decadencia, la debilidad o la enfermedad como tales tengan que ser algo condenable o criticable. Es completamente falso que haya en la obra de Nietzsche una irreflexiva y frívola exaltación de la juventud y de la salud y un consiguiente rechazo de la enfermedad, de la debilidad o de la decadencia. Sobre esto no hay que creerse lo primero que uno lee en los intérpretes de Nietzsche y hasta en Nietzsche mismo. Pues, en realidad, para Nietzsche, la salud no consiste en estar libre de toda enfermedad, sino en ser capaz de reabsorber los estados patológicos y aprovechar las situaciones dolorosas para fortalecerse. O sea que, como él mismo trataba de hacer con sus muchas y continuas dolencias, la misma enfermedad puede constituir un excelente estimulante para la vida siempre, eso sí, que se sea lo suficientemente fuerte para este tipo de estimulantes.

Desde luego, lo que es un hecho obvio para todo el mundo es que nunca podemos estar completamente libres de la enfermedad, que nunca vamos a estar seguros de una inmunidad completa para contraerla. Es más, una voluntad excesivamente obsesionada por la salud y el bienestar sería, desde los parámetros de Nietzsche, una voluntad cobarde y débil, si nos tomamos en serio eso de que la verdadera salud es justamente la capacidad de extraer de los estados de malestar un plus de fuerza afirmativa. Lo que hay que hacer, por tanto, es contraponer la salud y la decadencia de tal modo que se capte la diferencia que suponen como tipos distintos de voluntad de poder. Esto es básicamente lo que Nietzsche hace en su interpretación de la cultura griega. Y tal es el sentido que tiene su original tesis acerca de la tragedia como expresión de un talante alegre y afirmativo de la vida. Y es que, en el caso de los griegos, esa actitud

ante el dolor, la desgracia, lo horrible de la existencia puede ser entendida como la tensión activa generada por la sobreabundancia de vida y como el sufrimiento que produce el deseo oprimido por su propia plenitud.

Cuando en el *Ensayo de autocrítica* que Nietzsche escribe en 1886 a su obra de juventud *El nacimiento de la tragedia* —o sea, un escrito del año anterior a *La genealogía de la moral*, que apareció en 1887—, cuando en este ensayo Nietzsche trata de aclarar su concepto de lo dionisiaco, lo hace a partir de un determinado modo de comprender la relación del hombre griego con el dolor. Y dice que, en los fundamentos mismos de esa cultura, está la pesimista sabiduría de Sileno que quiere el anonadamiento definitivo o la eliminación del principio de individuación, raíz metafísica del dolor. Esa sabiduría dice: «Lo mejor es no haber nacido. Pero una vez que se ha nacido, lo mejor es morir pronto.» Sin embargo, por otro lado, dice Nietzsche, en los griegos está también esa otra clase de sufrimiento que nace de una sobreabundancia de vida, de una *Überfülle des Lebens* y que se expresa como dionisiaca voluntad artística, como visión y conocimiento trágicos de la vida:

El problema es el del sentido del sufrimiento, un sentido cristiano o un sentido trágico. En el primer caso el sufrimiento es la vía que conduce a una existencia feliz; en el segundo, se considera que el ser es lo suficientemente feliz como para justificar incluso un sufrimiento monstruoso. El hombre trágico aprueba incluso el sufrimiento más duro. Es lo suficientemente rico, fuerte y divinizador como para hacerlo⁴.

Lo que esto nos indica es que en la base de la concepción nietzscheana de la salud no está precisamente el sentimiento de bienestar y de placer como ausencia de dolor y de conflictos, sino, al contrario, está la autoafirmación como predominio de las fuerzas activas sobre las reactivas

⁴ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, ed. cit., primavera de 1888, 14 (89), p. 266.

y como ejercicio de una voluntad de poder que aumenta venciendo sufrimientos y resistencias. Es decir, la primera fuerza fundamental de la vida es la de la voluntad de poder activa que aspira a confrontarse con dificultades y a superarlas, no rehuendo las dificultades ni el dolor sino afrontándolo e incluso queriéndolo como el mejor medio de crecer, de fortalecerse y de convertirse en algo más que humano, demasiado humano.

4. CONDICIONES DE UNA CULTURA Y DE UNA MORAL SANAS

Pero, descendiendo un poco más a lo concreto, Nietzsche dice que la salud implica por lo menos estas dos condiciones: 1.^a) el poder de afirmar la vida en su fluir caótico, imprevisible e incontrolable sin temor a los aspectos espantosos y dolorosos que nos puedan sobrevenir, y 2.^a) el poder de armonizar las fuerzas más opuestas en apariencia sometiendo su diversidad conflictiva a una ley, a una unidad simple, lógica, categórica, a la forma clásica del gran estilo. O dicho en otras palabras: salud es, por un lado, ser lo bastante fuerte como para no temer las dificultades o las desgracias de la vida, y aprovecharlas para hacernos más fuertes y mejores. Y, por otro lado, salud es no dejarse descomponer por el caos pulsional de los propios instintos, sino hacerse dueño del propio caos que se es y construir, a partir de él, la armonía de nosotros mismos.

Según Nietzsche, los griegos consiguieron estas dos cosas y ése es el eterno valor modélico de su cultura. Con su arte y con su religión proyectaron sobre el fondo cruel y terrible de la vida la apariencia luminosa y multicolor de sus dioses olímpicos apolíneos, y practicaron al mismo tiempo también el orgasmo musical dionisiaco. De modo que la voluntad de lo trágico no es en ellos otra cosa que la fuerza básica de la autoafirmación como impulso de vida ascendente y como fuerza para la que el dolor actúa como un estimulante. Para Nietzsche, el arte trágico griego muestra

que hasta los aspectos más terribles y siniestros de la vida, como son los que escenifican las tragedias —el parricidio, el incesto, los crímenes más horrendos— pueden ser asumidos y transfigurados mediante un tipo de arte en el que, por la simplificación de las líneas y el autodomínio de la medida, un mínimo de medios consigue un máximo de efecto. Es el arte clásico, el arte de la salud en el que lo pulsional, matriz de toda creación, es dominado por una ley y sometido a una forma.

Y algo semejante a esto es lo que ve Nietzsche también en la religión griega homérica, testimonio de un amor espiritualizado por la vida y de un profundo reconocimiento a este mundo y a esta tierra. Es la religión como serenidad, como afirmación del devenir y del ser entero sin exclusiones, tal y como es. Religión, por tanto, como solidaridad del individuo con el cosmos, con la totalidad viviente y hasta con los mismos dioses. La religión griega no ve a sus dioses como amos, ni los griegos se ven a sí mismos como esclavos de esos dioses. El griego homérico apuesta por una valoración de sí mismo como ser no originariamente diferente a los dioses mismos. Se ve a sí mismo capaz de vivir en sociedad con potencias tan diferentes y terribles como eran sus dioses primitivos. Y lo que vemos en esa rivalidad agonista del griego con sus dioses es que los griegos apuestan por una afirmación de sí mismos, apuestan por una transfiguración de la naturaleza por el espíritu y por una ordenación del caos mediante la claridad del orden y de la belleza. Y esto es lo que, según Nietzsche, significa apostar por una voluntad trágica:

Hay formas más nobles de servirse de la ficción poética de los dioses que la de esa autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre en las que han sido maestros los últimos milenios de Europa. Esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los dioses griegos, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el animal se sentía divinizado en el hombre y no se devoraba a sí mismo, no se enfurecía contra sí mismo. Durante un tiempo larguísimo esos griegos se sirvieron de sus dioses cabalmente

para mantener alejada de sí la mala conciencia, para seguir estando contentos de su libertad de alma⁵.

O sea, en el ejemplo de los griegos Nietzsche ve, en último término, las condiciones fisiológicas, no sólo de un arte de gran estilo, sino también de una moral y de una religión afirmativas. Los instintos religiosos arcaicos buscan siempre, en lo profundo del hombre, la relación con la tierra, de la que trata el mito. La religión griega no es primitivamente un código moral, sino un *ethos*. No trata de imponer un concepto de bien, sino que busca el bien vivir y la vida en buena armonía con los dioses y en sintonía con las fuerzas del cielo y la tierra. En esa ética no hay desgarramiento entre mundo aparente y mundo real, entre ser y deber ser, sino *amor fati*, amor de lo que es necesario. En la condición de la salud, por tanto y en definitiva, se afirma y se reivindica la indisolubilidad entre el yo y su mundo, entre libertad y naturaleza.

Y, frente a esta imagen de la salud, lo propio de la decadencia —como el otro tipo de voluntad de poder— es una disminución de la fuerza y, por tanto, el predominio de un miedo al dolor en el que no se percibe ya su conexión con el placer. Como he dicho antes, la fuerza para acrecentarse y, por tanto, para producir el sentimiento de un placer superior, tiene que esforzarse, o sea, tiene que sufrir venciendo resistencias y obstáculos sin los cuales no se ejercita ni puede aumentar. Pues bien, lo característico del decadente es, para Nietzsche, no aceptar bajo ningún concepto el dolor, excluir o querer excluir el dolor del estado creador original. Es como si el decadente, por su debilidad e impotencia, viera el dolor y el sufrimiento siempre magnificados por la lente de aumento de una exageración excesiva bajo los efectos de su miedo y de su debilidad. En cualquier caso, la disminución de la fuerza, que es lo propio de la decadencia, tiene como consecuencia la desapa-

⁵ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1976, p. 107.

rición de las condiciones de la salud. Es decir, por un lado, da lugar a la negación de los aspectos terribles y trágicos de la vida, y, por otro, se mueve en medio de un cierto caos pulsional que no es autónomamente controlado ni sometido a ley.

5. DOMESTICACIÓN Y RENATURALIZACIÓN DEL HOMBRE

La mayor parte de *La genealogía de la moral* está dedicada a describir prolijamente los rasgos de la decadencia en tres ámbitos básicamente: el ámbito de la filosofía, el ámbito de la religión y el ámbito de la moral. Como no es posible detenernos en todos los análisis que Nietzsche hace en virtud de la aplicación de su perspectiva genealógica a la cultura occidental, sólo me voy a referir al más reiterativo, el más insistente y el que más focaliza los esfuerzos de Nietzsche: el de la moral metafísico-cristiana inspirada para él por el resentimiento y la mala conciencia e inspiradora de los ideales ascéticos.

Las objeciones que Nietzsche hace al cristianismo se podrían resumir diciendo que se ha complacido en la decadencia y se ha identificado con ella, que ha acogido en su seno morbosamente toda clase de infecciones, y que ha hecho de su ser mismo un sincretismo de todas las enfermedades espirituales del mundo antiguo en su declive. El cristianismo es, por tanto, para él el paradigma genealógico-hermenéutico opuesto al que ofrece la cultura griega, ejemplificando uno y otro los dos polos enfrentados que marcan esa diferencia interna a la voluntad de poder que es la de la enfermedad y la salud. El cristianismo y su moral son, pues, ante todo, degeneración psicofisiológica, voluntad de poder reactiva, enfermedad y neurosis. Y si la salud, cuyo paradigma es la cultura griega, es sustancialmente capacidad de someter a control el caos pulsional de los propios instintos —o sea, hacerse dueños del caos que somos—, lo propio de la decadencia es buscar en la cultura remedio a su agotamiento, estimulantes o tranquilizantes.



«El caballero del cisne» es el título de este dibujo que muestra la llegada de Lohengrin a Anversa. Procede de una edición ilustrada del libreto de la ópera de Wagner *Lohengrin* y ante su amaneramiento es fácil entender las acusaciones que Nietzsche efectuó a la estética operística de Wagner. © AISA.

Nietzsche descubre en la moral cristiana toda una retórica teatral que se vale de la sugestión y del hipnotismo, ve en sus preceptos una constante exageración histérica animada por una secreta intención de tiranizar. Y en esto es en lo que encuentra un parentesco significativo entre el cristianismo y las óperas de Wagner, los dos modelos ejemplares de lo que él entiende por decadencia. Y es que, si la decadencia equivale a descontrol de los instintos, eso da origen a una sensación de miedo y de inseguridad por la incapacidad para controlarlos. Entonces se impone la necesidad de tiranizar. Y lo peor es que esta necesidad sería la que habría presidido y determinado prácticamente todo el proceso de culturización occidental, que no habría consistido esencialmente en otra cosa que en un proceso de tira-

nización, de domesticación y de desnaturalización del hombre. Por tanto, lo criticable de la decadencia como subsuelo de la cultura occidental no es la decadencia en sí ni la enfermedad de la voluntad, que son una faceta de la *physis* y del cuerpo, lo mismo que la salud. Lo que Nietzsche critica es que se la haya querido, el haberse complacido en ella y haberla utilizado como resorte de una tiranía que ha convertido en equivalentes culturización y desnaturalización.

Sobre esto se han originado muchos equívocos en muchas de las interpretaciones del pensamiento de Nietzsche que no han aportado, en este tema, nada más que confusión. Por ejemplo, cuando Nietzsche dice que se debería superar el nihilismo de la moral cristiana y renaturalizar al hombre, no está proponiendo una vuelta a la naturaleza como vuelta a la animalidad de la bestia prehumana, como tal vez entendieron tanto los intérpretes nazis como los contranazis. Lo que dice es que, para que este hombre nihilista y enfermo de hoy recupere la salud, tiene que llevar a cabo una determinada recuperación de su mundo instintual y pulsional. Y los términos de esta recuperación no se han entendido o se han entendido muy mal. Porque en su propuesta lo instintivo no es entendido como el fundamento natural del hombre, como su verdadera y originaria naturaleza. Los instintos no son, en la propuesta de Nietzsche, ningún *primum* originario como pensaron los malos vitalistas; no son la cosa en sí como fundamento original de lo que el hombre auténticamente es, de manera que podamos hablar de una instintividad humana que debe ser liberada o recuperada como su verdadera naturaleza frente a las falsificaciones con que la pueden haber desfigurado la cultura. Dice Nietzsche:

Podemos sentir un instinto como sentimiento penoso de cobardía por la presión de censura que las costumbres ejercen sobre él, o bien como un sentimiento agradable de humildad si una moral como la moral cristiana lo incorpora a su ideología y lo llama bueno. Por lo tanto, un instinto puede gozar de buena o de mala conciencia. En sí mismo, como cualquier ins-

tinto, es independiente de la conciencia, no tiene ni un carácter ni una intención moral, ni por sí mismo va acompañado de placer o displacer determinados. No hace más que adquirir todos esos caracteres como una segunda naturaleza a medida que recibe el bautismo del bien o del mal y si se reconoce que es el atributo de un ser que el pueblo ya ha evaluado desde el punto de vista moral⁶.

O sea, los instintos son mera energía que se va configurando y se va moldeando en función de la orientación que les va imprimiendo la cultura, y en especial la moral. Son probablemente los resortes más importantes de nuestro ser, pero no porque sean innatos, sino porque son en nosotros lo que cubre el vacío de un código genético como el que tienen los animales, es decir, porque, como dice Nietzsche en el texto que acabamos de leer, una vez configurados y consolidados se convierten en nuestra segunda naturaleza, dirigen nuestro comportamiento de una manera espontánea y automática, anticipándose a cualquier intervención de la reflexión y de la conciencia. Por eso es tan importante su moldeado o configuración. O sea, por eso es tan importante construirse unos buenos instintos. Al ser energía plástica, los instintos, de un modo o de otro se educan, y esa educación puede hacer de su energía, o bien una fuerza positiva y liberadora para el individuo, o puede hacer de ella, por el contrario, una fuente continua de conflicto y de destrucción. Si el proceso de cultura occidental, y concretamente la moral, sólo ha visto en los instintos una fuerza a sofocar, a ignorar y a suprimir mediante la represión, lo que dice Nietzsche es que ahora tal vez se podría intentar dar un giro e iniciar un proceso de reconfiguración de los instintos para que su energía resultara creativa y, en todo caso, produjeran en el individuo la salud en vez de la enfermedad.

No creo que sea difícil advertir que, en buena medida, la intempestividad y la radicalidad del proyecto crítico de

⁶ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, af. 38.

Nietzsche le vienen también de estas ideas. Porque, en último término, lo que *La genealogía de la moral* propone es ni más ni menos, o es nada más y nada menos, que que se rectifique la marcha de toda la cultura occidental y que se contrarreste todo ese larguísimo y por dos veces milenario proceso de doma y de desnaturalización del individuo europeo en virtud del cual la cultura occidental —o sea, la religión cristiana, la moral, la metafísica, la ciencia, etc.—, en lugar de espiritualizar y aprovechar las energías creativas que representan los impulsos, ha trabajado en la dirección de su supresión. Y lo que Nietzsche quiere es que se acabe, por fin, la era del nihilismo y que comience una nueva época dionisíaca.

6. EL CRISTIANISMO Y LA MORAL DE REBAÑO

Una de las cuestiones en las que más insiste Nietzsche en este libro es en señalar el hecho de que la moral cristiana y sus valores fomentan el espíritu de rebaño, o sea, hunden al hombre en un mal gregarismo e impiden el desarrollo de las potencialidades de los individuos en cuanto individuos:

En la moral cristiana encontramos una valoración y una falsificación de las acciones y de los instintos humanos. Estas valoraciones son siempre la expresión de necesidades de una colectividad, de un rebaño. Lo que en primer lugar es útil a la colectividad es también la medida superior para el valor de todos los individuos. Con esta moral el individuo es educado para convertirse en una función del rebaño y atribuirse valor sólo como función del rebaño. Las condiciones para el mantenimiento de una comunidad son muy diferentes de una comunidad a otra, por lo que hay morales diferentes. La moral cristiana es, en definitiva, el instinto de rebaño en el individuo⁷.

O sea, de las morales posibles que hubieramos podido tener, la nuestra, la cristiana, habría falsificado las acciones y los instintos humanos. Y con ello habría viciado en su raíz la posibilidad de crear individuos más libres y creativos. Lo que ha generado, en cambio, ha sido rebaños de seres débiles y dependientes, obsesionados por la seguridad que les da su pertenencia al grupo, de modo que no tienen otro sentido de su propia identidad que el que les da su pertenencia al rebaño. Esta eficacia de las creencias religiosas cristianas y de sus valores morales para gregarizar y producir rebaño, la atribuye Nietzsche principalmente a los brutales procedimientos mediante los cuales ha tratado de lograr la domesticación:

La moral cristiana [...] aparece como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y sigue trabajando de ese modo mientras la materia bruta hecha de pueblo y semianimal no sólo acaba por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también *una forma*⁸.

Una forma, o sea, una cultura, una tradición.

Pero ¿cómo se han imprimido —se pregunta Nietzsche— los instintos gregarios en el aparato nervioso de los individuos hasta conseguir que su comportamiento esté guiado más por lo que manda la moral que por lo que le dictan sus propios apetitos, y para que recuerde siempre esos mandamientos y escuche a cada paso dentro de sí la voz del rebaño?:

Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados. Probablemente no haya nada más terrible y siniestro, en la historia del hombre, que su mnemotécnica. Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego. Sólo lo que no deja de doler permanece en la memoria [...]. Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, ejecuciones y crueldades espantosas de todo tipo [...]. Unos cuantos principios deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, fijos en el sistema nervioso y psico-

⁷ F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, af. 116.

⁸ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 98.

lógico, a fin de guiar sus instintos primarios. Piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación, la rueda, el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo, el descuartizamiento, el hervir al criminal en aceite o vino, el muy apreciado desollar, o sea, sacar a tiras el pellejo, el arrancar la carne del pecho... Con ayuda de tales procedimientos y de su recuerdo se acababa por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», que uno promete a cambio de vivir entre las ventajas de la sociedad. Y realmente, con ayuda de esta especie de memoria se acabó por llegar a la razón. ¡Cuánta sangre y cuánto horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!⁹

El balance de *La genealogía de la moral* es que dos mil años de cristianismo, de metafísica platónica y de ciencia mecanizadora e instrumentalizadora han servido para debilitar a los más fuertes y sanos de modo que los más débiles ejercieran el poder. Con ello se ha impedido que las fuerzas afirmativas de los individuos más sanos y con una voluntad de poder más enérgica organizaran la dinámica social contrarrestando el inmovilismo y la mediocridad. Y, teniendo en cuenta los procedimientos de «educar» que Nietzsche recuerda como procedimientos de una tiranía, no tiene nada de extraño que el instinto de rebaño pueda ser para el hombre europeo, como dice Nietzsche, todavía el más fuerte, al haber sido grabado a fuego durante siglos. Éste es, en definitiva, el contexto a grandes rasgos de la propuesta crítica de Nietzsche, de acuerdo con la cual el cambio de todo esto, o sea, la superación del nihilismo, tendría que empezar por una labor de saneamiento de los instintos.

III. LA GENEALOGÍA DE LA MORAL EN LA ACTUALIDAD

La relevancia de los análisis críticos que Nietzsche lleva a cabo en esta obra mantiene todavía, en el siglo XXI, una com-

pleta actualidad. Porque lo que se indica es que, en lugar de desconfiar, temer y reprimir nuestras fuerzas instintivas, lo que deberíamos hacer es integrarlas en la dinámica de nuestra personalidad. La inversión total de los valores que Nietzsche defiende tiene aplicación aquí en el sentido siguiente: durante demasiado tiempo el hombre ha aprendido a ver con malos ojos su cuerpo, sus fuerzas creativas, sus impulsos, de modo que todo esto ha acabado asociándose a la mala conciencia. Lo que se desarrolla a partir de aquí no es sino el resentimiento y el espíritu de venganza. Y esto no ha variado mucho en sustancia con las actuales modas de culto al cuerpo, preocupación por la salud y el bienestar físicos, etc. En realidad Nietzsche propone un giro mucho más radical en sentido contrario al de la tendencia domesticadora de nuestra tradición occidental: asociar ahora, con la mala conciencia, las inclinaciones innaturales, o sea, la negación nihilista del mundo de los sentidos y de los instintos, el recelo contra el placer y el disfrute, y toda esa hostilidad y negación de la vida que ha impregnado a nuestra cultura occidental¹⁰.

Lo que los detractores de Nietzsche plantean, ante esto, es si la recuperación del mundo instintual más allá del mundo de las convenciones y abstracciones sociales puede conducir a otra cosa que no sea a una vuelta a la animalidad y a la ferocidad de lo salvaje. Después de todo lo dicho en los epígrafes anteriores es claro que mi posición es contraria a este reduccionismo. Porque los instintos, como he señalado ya, no son, para Nietzsche, ningún fundamento natural del hombre, sino el resultado de un proceso de configuración, de aprendizaje y de moldeamiento de las fuerzas plásticas que rigen la lucha del organismo con las fuerzas del medio. O sea, también los instintos son algo construido en el caso del hombre. No tenemos prescripciones innatas de comportamiento, a la manera del código genético que tienen los animales, que serían nuestro fondo auténticamente constitutivo y esencial como naturaleza

⁹ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cit., pp. 70-71.

¹⁰ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 109.

originaria. De modo que superación de la época del nihilismo no significa retorno a la inconsciencia animal, sino, al contrario, actuar sobre los instintos para reorientarlos y reeducarlos, desmontar el automatismo que ahora los rige como resultado de una larga acción de doma y de represión, y sanarlos desde una perspectiva menos dominada por el miedo.

Incluso ya en *El nacimiento de la tragedia* se anticipaban estas ideas, porque la inmediatez de las fuerzas artísticas de la naturaleza, representadas allí por los nombres de Apolo y Dionisos, se comprende en muchos de los pasajes en los que Nietzsche estudia la cultura griega claramente sustituida por el esfuerzo de disciplina, de dominio y de medida que la voluntad de poder del hombre griego despliega frente a lo excesivo y desbordante. Y el resultado de ese esfuerzo son sus modélicas e inigualables creaciones artísticas y la armonía de sus instituciones religiosas y políticas. Esa serenidad y ese apolinismo de la cultura griega expresan una fuerza inmensa, una increíble capacidad de dominar impresiones, sensaciones y energías, y comprimir las dentro de una forma y de un estilo bello, el estilo clásico.

Y lo mismo cabe decir de su ciencia o de su democracia. De modo que es en este sentido en el que los griegos son clásicos y pueden constituir todavía para nosotros un modelo del que podemos aprender:

El hombre sano es un hombre fuerte, de cultura elevada, hábil en todas las actividades corporales, que se tiene a sí mismo a raya, que siente respeto por sí mismo, al que le es lícita la osadía de permitirse el ámbito entero y la entera riqueza de la naturaleza, que es lo bastante fuerte para esa libertad; *el hombre de la tolerancia, no por debilidad, sino por fortaleza*, porque sabe emplear en provecho suyo incluso aquello que haría perecer a una naturaleza media [...] Ese espíritu no niega ya¹¹.

¹¹ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1986, p. 127.

Ése es el hombre sano, aquel en quien la voluntad de poder logra dominar su propia fuerza y en quien funciona una jerarquía interna entre fuerzas activas y fuerzas reactivas. Este hombre no es, pues, en absoluto la bestia prehumana que se deja llevar descontroladamente por sus impulsos salvajes, sino, al contrario, el hombre capaz de controlar su propio poder disgregador orientándolo a una construcción superior. En cambio, el hombre enfermo o decadente es el que actúa bajo el imperativo de la fuerza desencadenada de los instintos que se rebelan contra la represión, y que, en consecuencia, no tiene ninguna capacidad organizativa ni reguladora de su propia energía. Está a merced de las presiones y de los conflictos de la colectividad, sin que pueda decir «no» a su influencia ni contrarrestar positivamente las influencias dañinas del exterior.

En conclusión, el individuo sano es el que se exige el máximo rigor y disciplina a sí mismo, pues sólo ése es el camino del creador. La moral de los señores, de la que Nietzsche habla, es ésta, un nuevo ascetismo como autodisciplina de los instintos y medida de la voluntad que capacita para dominar el caos que se es y obligar al propio caos a convertirse en forma, o sea, en cultura superior. También esta formulación que da Nietzsche en *La genealogía de la moral* de una moral de señores que debería primar y presidir la nueva época frente a la cristiana y tradicional moral de esclavos es, como se sabe, otra de las afirmaciones en la que se han cebado muchos críticos miopes de Nietzsche. Porque ¿cuáles son esos valores de la moral de los señores?: la generosidad, el respeto, la libertad, la tolerancia, el amor, valores que nacen de una riqueza interior como sobreabundancia de vida y de salud. Por el contrario, el miedo y la mezquindad son los que determinan la moral de los esclavos y los valores del nihilismo:

¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! Y ese respeto es ya un puente hacia el amor. ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya! No soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí muchísimo que honrar. En cambio, imaginémosnos al enemigo tal como lo concibe el

hombre del resentimiento: lo concibe como el malvado, como antítesis de un bueno, él mismo¹².

Toda la primera parte de *La genealogía de la moral* está dedicada a criticar los ideales ascéticos cristianos, eje de la moral de los esclavos. Allí se analiza el ascetismo como expresión de la mala conciencia, del espíritu de venganza y del odio y la negación de la vida y de los impulsos. Es el ámbito donde la negación de sí mismo, la voluntad de nada vence y se extiende ocultándose bajo un sinnúmero de máscaras. La vida no es más que un tránsito hacia otra existencia. Nietzsche ve en el asceta cristiano una criatura descontenta, presuntuosa y repugnante, incapaz de liberarse del profundo hastío de sí misma, infiel a la tierra y a la vida, y que se causa todo el daño que puede por el placer de causarse daño; probablemente porque ése puede ser su único placer¹³. En cambio, la moral de los señores está presidida por un nuevo ascetismo basado en la afirmación del cuerpo y de la tierra, que busca la máxima acumulación de energía para disfrutar de ella y crear:

Se trata de la búsqueda de un *optimum* de las condiciones de la más suprema y ardiente espiritualidad [...], tender instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanzar un máximo en el sentimiento de poder [...]. De lo que hablo no es de un camino hacia la felicidad, sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer, y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad»¹⁴.

Disciplina, pues, como la que Nietzsche admiraba en la cultura de los griegos y en su arte clásico, o la que tiene que imponerse un bailarín para conseguir un buen paso de danza, que se produce como armonía automática de mo-

vimientos combinados que parecen espontáneos, pero que, en realidad, son el resultado de un difícil y prolongado entrenamiento, en el que se someten las fuerzas corporales a un control y se logra una armonía.

IV. BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS EN ALEMÁN

- *Werke: Kritische Studienausgabe*, W. de Gruyter, Berlín, 1988 ss, 15 vols.
- *Briefe: Kritische Gesamtausgabe*, W. de Gruyter, Berlín 1986 ss.

2. TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

- *El nacimiento de la tragedia, Consideraciones intempestivas I, Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, La genealogía de la moral, Crepúsculo de los ídolos, El Anticristo, Ecce homo*. Todas estas obras han sido traducidas por Andrés Sánchez Pascual, y editadas en Alianza, Madrid, con numerosas reimpresiones.
- *Sabiduría para pasado mañana*, ed. Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2002.
- *Escritos sobre retórica*, ed. de Luis de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2002.
- *Escritos sobre Wagner*, ed. de Joan B. Llinares, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- *Humano, demasiado humano*, ed. de M. Barrios y A. Brotons, Akal, Madrid, 1998, 2 vols.
- *El culto griego a los dioses*, ed. de Diego Sánchez Meca, Alderabán, Madrid, 1999.
- *Schopenhauer como educador*, ed. J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ed. L. F. Moreno Claros, Valdemar, Madrid, 1999.
- *Aurora*, ed. G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

3. ESTUDIOS

- AAVV: *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, París, 1991.
- ALLISON, D. B. (ed.): *The New Nietzsche*, MIT, Cambridge (Mass.), 1985.
- ANDREAS SALOMÉ, L.: *Nietzsche*, Zero, Madrid, 1980.
- ANSEL-PEARSON, K.: *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

¹² F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 46.

¹³ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 136.

¹⁴ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cit., p. 124.

- ÁVILA CRESPO, R.: *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, Granada, 1986.
- *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, 1999.
- BARRIOS, M.: *La voluntad de poder como amor*, Serbal, Barcelona, 1990.
- *Narrar el abismo*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- *Voluntad de lo trágico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- BURGOS, E.: *Dioniso en la filosofía de Nietzsche*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1998.
- CAMPIONI, G.: *Sulla strada di Nietzsche*, ETS, Pisa, 1993.
- CANO, G.: *Como un ángel frío*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- CARO, A.: *Dionysian Aesthetics*, Lang, Francfort, 1981.
- Chamberlain, L.: *Nietzsche en Turín*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- COLLI, G.: *Introducción a Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*, Antropos, Barcelona, 1988.
- *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.
- DETWILER, B.: *Nietzsche and the Police of Aristocratic Radicalism*, The Chicago University, Chicago, 1990.
- FINK, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1966.
- GOEDERT, G.: *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*, Beauchesne, París, 1977.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, trad. Cast. J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000.
- IZQUIERDO, A.: *El resplandor de la apariencia*, Libertarias, Madrid, 1993.
- *Nietzsche o el experimento de la vida*, EDAF, Madrid, 2001.
- JANZ, C. P.: *Friedrich Nietzsche: biografía*, 4 vols., Alianza, Madrid, 1987.
- JARA, J.: *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, Antropos, Barcelona, 1998.
- JIMÉNEZ MORENO, L.: *El pensamiento de Nietzsche*, Cíncel, Madrid, 1986.
- KOFMAN, S.: *Nietzsche et la métaphore*, Payot, París, 1972.
- LEVINE, P.: *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University of New York Press, Nueva York, 1991.
- LYNCH, E.: *Dioniso dormido sobre un tigre*, Destino, Barcelona, 1993.
- PARMEGGIANI, M.: *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Universidad de Málaga, Málaga, 2001.
- QUESADA, J.: *Un pensamiento intempestivo: Ontología, estética y política en Nietzsche*, Antrhopos, Barcelona, 1988.
- *La belleza y los humillados*, Ariel, Barcelona, 2002.
- RICKELS, L. A.: *Looking after Nietzsche*, State University of New York Press, Nueva York, 1990.
- ROHDE, E., y otros: *La polémica sobre la tragedia*, Ágora, Málaga, 1996.
- SALLIS, J.: *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- SÁNCHEZ MECA, D.: *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Antropos, Barcelona, 1989.
- *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Tecnos, Madrid, 1996.
- SANTIAGO GUERVÓS, L.: *El poder de la palabra*, Trotta, Madrid, 2002.
- SAVATER, F.: *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 1995.
- SLOTERDIJK, P.: *Le penseur sur scène: le matérialisme de Nietzsche*, Bourgois, París, 1990.
- TAYLOR, S.: *Left-wing Nietzschean: The Politics of German Expressionism*, Berlín, Gruyter, 1990.
- THIELE, L. P.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- VALADIER, P.: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- *Jesus-Christ ou Dionisus*, Desclée, París, 1989.
- VALVERDE, J. M.: *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, Barcelona, 1994.
- VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987.
- *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1990.
- VERMAL, J. L.: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- WOLF, A.: *The Philosophy of Nietzsche*, Thoemmes Press, Londres, 1996.
- WOLTLING, P.: *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, 1995.

La genealogía
de la moral

Prólogo

I

Nosotros, los que conocemos, nos desconocemos a nosotros mismos: y por buenas razones. Nunca nos hemos buscado; ¿cómo podría suceder que un día nos *encontrásemos*? Con razón se ha dicho: «donde está vuestro tesoro, allí está también vuestro corazón»; *nuestro* tesoro está donde están las colmenas de nuestro conocimiento. Siempre estamos en camino hacia ellas, como insectos voladores natos y recolectores de miel del espíritu; preocupándonos tan sólo de una cosa: «de traer algo a casa». Y en cuanto al resto de la vida, a las llamadas «vivencias», ¿quién de nosotros tiene la seriedad suficiente para ellas? ¿O siquiera el tiempo suficiente? Me temo que en tales asuntos nunca estamos del todo «en lo que estamos»: nuestro corazón no está allí; ¡y ni siquiera nuestro oído! Como quien, distraído de un modo divino y sumido en sí mismo, vuelve en sí de pronto, cuando las doce campanadas del mediodía han retumbado estrepitosamente en sus oídos, y se pregunta: «¿Qué es lo que ha sonado?», así algunas veces nos frotamos nosotros los oídos *cuando ya todo ha pasado* y nos preguntamos, muy sorprendidos, muy consternados: «¿Qué es lo que hemos vivido, más aún: quiénes *somos* en rea-

lidad?», y, como he dicho, sólo *cuando ya han pasado* contamos las doce campanadas de nuestra vivencia, de nuestra vida, de nuestro *ser...* ¡ay!, y nos equivocamos en la cuenta... Seguimos siendo necesariamente extraños a nosotros mismos, no nos comprendemos, *debemos* equivocarnos, para nosotros rige por toda la eternidad el principio de que «cada cual es el más lejano para sí mismo»; para nosotros mismos no somos «cognoscentes»...

2

Mis pensamientos sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales (pues de ellos se trata en este escrito polémico) tienen su expresión primera, concisa y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, cuya redacción comenzó en Sorrento durante un invierno que me permitió hacer un alto, como hace un alto un caminante, y contemplar las extensas y peligrosas tierras por las que hasta entonces había caminado mi espíritu. Sucedió en el invierno de 1876-1877; los pensamientos mismos son más antiguos. En lo esencial eran los mismos pensamientos que ahora retomo en este tratado: ¡esperemos que el largo intervalo les haya sentado bien, que se hayan hecho más maduros, más claros, más fuertes, más perfectos! Pero *que* me aferre aún hoy a ellos, que entretanto ellos mismos se hayan aferrado unos a otros cada vez con más fuerza, que hayan crecido unos dentro de los otros, entrelazándose unos con otros, refuerza en mí la confianza alegre en que acaso ya desde el principio no surgieron en mí aisladamente, arbitrariamente, esporádicamente, sino brotando de una raíz común, de una *voluntad fundamental* de conocimiento que, desde las profundidades, ordena, habla cada vez con más precisión, exige algo cada vez más preciso. Pues sólo esto es propio de un filósofo. No tenemos derecho a hacer nada *aisladamente*: no tenemos derecho ni a errar aisladamente ni a encontrar aisladamente la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus

frutos, brotan en nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y noes, nuestros porqués, nuestros peores, emparentados y relacionados todos con todos, atestiguando una única voluntad, una única salud, un único huerto, un único sol... ¿Os gustarán *a vosotros* estos frutos nuestros?... ¡Pero qué le importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa *a nosotros*, los filósofos!...

3

Ante una duda que me es propia, que confieso a disgusto (pues se refiere a la *moral*, a todo lo que hasta ahora se ha celebrado sobre la tierra con el nombre de moral), una duda que apareció en mi vida tan pronto, tan de improviso, tan imparablemente, en tal contradicción con mi entorno, edad, ejemplos y origen que casi tendría derecho a llamarla mi «a priori»; mi curiosidad y mis sospechas se detuvieron a tiempo en la cuestión de *qué origen* tienen realmente nuestro bien y nuestro mal. De hecho, el problema del origen del mal ya me perseguía siendo un muchacho de trece años: a ese problema le dediqué, en una edad en la que se tienen en el corazón «a medias juegos de niños y a medias a Dios», mi primer juego infantil literario, mi primer ejercicio de escritura filosófica; y por lo que respecta a la «solución» que entonces encontré, honré a Dios como es debido haciéndole el *padre* del mal. ¿Así lo quería mi «a priori», ese nuevo «a priori» inmoral, o al menos amoral, y ese ¡ay! «imperativo categórico» tan antikantiano, tan enigmático, que hablaba a partir de mi a priori y al que desde entonces he prestado cada vez más oídos, y no sólo oídos?... Por fortuna aprendí a tiempo a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral y no busqué ya el origen del mal *detrás* del mundo. Algo de educación histórica y filológica, además de una sensibilidad innata y exigente para las cuestiones psicológicas en general, transformaron enseguida mi problema en este otro: ¿en qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor «bueno» y «malo»? ¿Y *qué valor* tienen ellos mismos? Hasta ahora, ¿han en-

torpecido o favorecido el desarrollo humano? ¿Son un signo de penuria, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, se revela en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?... Después encontré y osé encontrar en mí muchas respuestas diversas; distinguí épocas, pueblos, rangos de individuos, especialicé mi problema, y de las respuestas surgieron nuevas preguntas, investigaciones, conjeturas, verosimilitudes: hasta que finalmente tuve una tierra propia, un terreno propio, todo un mundo sigiloso, creciente, floreciente, jardines secretos de los que nadie podía sospechar nada... ¡Oh, qué *felices* somos los que conocemos, suponiendo que sepamos callar durante el tiempo suficiente!...

4

El primer impulso para manifestar algo de mis hipótesis sobre el origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio y sabio, y también sabihondo, en el que me topé claramente y por vez primera con una forma inversa y perversa de hipótesis genealógica, la forma auténticamente *inglesa*, y que me atrajo con esa atracción que tiene todo lo opuesto, todo lo antipódico. El título del librito era *El origen de las sensaciones morales*; su autor, el Dr. Paul Rée; el año de su publicación, 1877. Quizás nunca he leído nada ante lo que haya dicho «no» frase tras frase, argumento tras argumento, como lo hice ante este libro: y ello sin hastío ni impaciencia. En mi obra antes mencionada, en la que trabajaba entonces, aludí a las tesis de aquel libro ocasionalmente, y a veces inoportunamente, no refutándolas (¡qué conseguiría con refutaciones!) sino, como conviene a un espíritu positivo, poniendo lo más probable en el lugar de lo más improbable, y en ocasiones poniendo un error en lugar de otro. En aquella ocasión saqué a la luz por vez primera, como ya he dicho, esas hipótesis genealógicas a las que se dedican estos tratados, con torpeza (yo sería el último en querer ocultármelo), de un modo que aún no era libre, todavía sin un lenguaje propio

para estas cosas propias y con diversas recaídas y titubeos. En particular, compárese lo que digo en *Humano, demasiado humano*, p. 51, sobre la doble prehistoria de «bueno» y «malo» (que surgen de la esfera del noble y del esclavo); asimismo las pp. 119 ss. sobre el valor y la genealogía de la moral ascética; igualmente las pp. 78, 82, II, 35 sobre la «moralidad de la costumbre» [*Sittlichkeit der Sitte*], esa forma de moral mucho más antigua y originaria que se aparta *toto coelo* del modo altruista de valoración (en el que el Dr. Rée, como todos los genealogistas ingleses, ve el modo de valoración moral *en sí*); igualmente la p. 74. *El caminante*, p. 29. *Aur.*, p. 99 sobre la genealogía de la justicia como equilibrio entre hombres que tienen aproximadamente el mismo poder (el equilibrio como supuesto de todos los contratos y, por tanto, de todo derecho); igualmente sobre la genealogía del castigo, *El cam.*, pp. 25, 34, según la cual la finalidad de atemorizar no es ni esencial ni originaria (como opina el Dr. Rée: ese fin le es más bien añadido en determinadas circunstancias, y siempre como algo secundario, como algo adicional).

5

En el fondo, precisamente en aquella época me preocupaba algo mucho más importante que todas esas hipótesis, propias o ajenas, sobre el origen de la moral (o más exactamente: esto era tan sólo un medio entre muchos otros para un fin distinto). Para mí lo importante era el *valor* de la moral; y en relación con este asunto tenía que enfrentarme casi únicamente con mi gran maestro Schopenhauer, a quien se dirige, como si estuviese presente, ese libro, la pasión y la secreta polémica de ese libro (pues también aquel libro era un «escrito polémico»). En particular, se trataba del valor de lo «no egoísta», de los instintos de compasión, abnegación y sacrificio que durante tanto tiempo Schopenhauer había dorado, divinizado y arraigado en el más allá, hasta que finalmente quedaron a sus ojos como los «valores en sí», por los cuales él *dijo «no»* a la vida y también a sí mismo. ¡Pero pre-

cisamente contra *estos* instintos hablaba por mi boca un recelo cada vez más radical, un escepticismo que calaba cada vez más hondo! Precisamente aquí veía yo el *gran* peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción; ¿hacia qué? ¿Hacia la nada?... Precisamente aquí veía yo el principio del fin, la detención, la fatiga que vuelve la vista atrás, la voluntad que se vuelve *contra* la vida, la última enfermedad, anunciándose delicada y melancólica: comprendí que la moral de la compasión, que cada vez iba ganando más terreno, que había atrapado y hecho enfermar incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, que se ha tomado inquietante. ¿Un rodeo, tal vez, hacia un nuevo budismo? ¿Hacia un nuevo budismo de los europeos? ¿Hacia... el *nihilismo*?... Pues esta preferencia y valoración exagerada de la compasión por parte de los filósofos es algo nuevo: hasta ahora los filósofos estaban de acuerdo justamente sobre el *disvalor* de la compasión. Nombraré sólo a Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant, cuatro espíritus que difieren entre sí tanto como es posible, pero unánimes en una cosa: en el menosprecio de la compasión.

6

Este problema del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión (yo me opongo al vergonzoso debilitamiento moderno de los sentimientos) parece en primer término sólo algo aislado, un simple signo de interrogación; pero a quien se demore aquí, a quien *aprenda* a preguntar aquí, le sucederá lo que a mí me sucedió: una perspectiva nueva y colosal se abrirá ante él, una posibilidad le atraparán como un vértigo, surgirá toda suerte de desconfianza, recelo, miedo, la fe en la moral, en toda moral, se tambaleará..., finalmente hará oír su voz una nueva exigencia. Pronunciémosla, esa *nueva exigencia*: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna una vez en cuestión el valor de esos valores*; y para eso hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias en que han surgido, se han desarrollado y han ido

desplazándose (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como remedio, como estimulante, como estorbo, como veneno), un conocimiento que hasta ahora nunca existió, que ni siquiera se ha deseado. Se tomaba el *valor* de estos «valores» como algo dado, como un hecho, como algo situado más allá de todo cuestionamiento; hasta ahora, tampoco se ha dudado ni vacilado siquiera remotamente en atribuir al hombre «bueno» un valor superior al del hombre «malo», un valor superior en el sentido del favorecimiento, la utilidad, la prosperidad *del* hombre en general (incluido el futuro del hombre). ¿Y si lo contrario fuese la verdad? ¿Y si en lo «bueno» hubiese también un síntoma de retroceso, e igualmente un peligro, una tentación, un veneno, un *narcoticum* mediante el cual el presente viviese *a costa del futuro*? Tal vez más cómodamente, más libre de peligros, pero también con un estilo menor, inferior... De modo que precisamente la moral tendría la culpa de que nunca se alcanzase un *poder y un esplendor supremos*, posibles en sí mismos, de la especie humana. De modo que precisamente la moral sería el peligro de todos los peligros...

7

Esto fue motivo suficiente para que yo mismo, desde que esta perspectiva se abrió ante mí, buscase a mi alrededor camaradas instruidos, intrépidos y laboriosos (aún hoy lo hago). Hay que recorrer de nuevo, con preguntas totalmente nuevas y por así decirlo, con nuevos ojos, las tierras inmensas, lejanas y recónditas de la moral, de la moral que ha existido realmente, de la moral realmente vivida: ¿y no significa esto casi tanto como *descubrir* por primera vez estas tierras?... Y si pensé también, entre otros, en el ya mencionado Dr. Rée, lo hice porque no dudaba en absoluto de que él se vería obligado por la propia naturaleza de sus preguntas a encontrar un método más adecuado para llegar a alguna respuesta. ¿Me

engañé? En todo caso, deseaba dar una orientación mejor a una mirada tan aguda e imparcial, la orientación de una verdadera *historia de la moral*, y prevenirla a tiempo contra todas esas vagas, etéreas y azuladas hipótesis inglesas. Pero es evidente que para un genealogista de la moral hay un color que debe ser cien veces más importante que, precisamente, el azul: *el gris*, es decir, lo documentado, lo realmente constatable, lo que realmente ha existido. En una palabra: ¡toda la larga escritura jeroglífica, difícil de descifrar, del pasado de la moral! *Ésta* le era desconocida al Dr. Rée; pero había leído a Darwin: y así, de un modo que por lo menos resulta entretenido, en sus hipótesis se dan mansamente la mano la bestia darwinista y la más moderna y recatada blandura moral, que «ya no muerde»; esta última con cierta expresión de indolencia bondadosa y refinada en el rostro, mezclada con un grano de pesimismo, de cansancio: como si en realidad no mereciese en absoluto la pena tomarse tan en serio todas estas cosas, los problemas de la moral. Pero a mí, por el contrario, me parece que no hay otras cosas que más *merecan* que se las tome en serio; y a ello no es ajeno, por ejemplo, que tal vez un día se obtenga permiso para tomarlas *más alegremente*. Pues la alegría o, por decirlo en mi lenguaje, *la ciencia jovial*... es una recompensa: una recompensa por la larga, valiente, laboriosa y subterránea seriedad que, por supuesto, no es asunto de cualquiera. Pero el día en que decimos de todo corazón: «¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral *forma parte de la comedia!*» descubrimos un nuevo enredo y una nueva posibilidad para el drama dionisiaco del «destino del alma»:... y él sabrá aprovecharlo, podemos apostar por ello; ¡él, el viejo y eterno gran comediógrafo de nuestra existencia!...

8

Si este escrito le resulta incomprensible a alguien o no le suena bien, la culpa, me parece a mí, no es necesariamente mía. Es suficientemente claro, suponiendo, como supongo,

que primero se han leído mis escritos anteriores y no se ha escatimado algo de esfuerzo con ellos: realmente, no son de fácil acceso. Por lo que respecta, por ejemplo, a mi Zaratus-tra, no permito que presuma de conocerlo nadie a quien todas y cada una de sus palabras no hayan curado profundamente alguna vez ni le hayan arrebatado profundamente alguna vez: sólo cuando esto ha sucedido se tiene derecho a disfrutar del privilegio de participar con profundo respeto del elemento alciónico del que nació esa obra, de su claridad solar, de su lejanía, amplitud y certidumbre. En otros casos, la forma aforística dificulta las cosas: esto se debe a que hoy no se considera esta forma *con la gravedad suficiente*. Un aforismo, si ha sido vertido y grabado como es debido, no se «descifra» sólo con leerlo hasta el final; más bien ha de comenzar entonces su *interpretación*, para la que hace falta un arte interpretativo. En el tercer tratado de este libro he presentado un modelo de lo que llamo «interpretación» en tales casos: a este tratado le precede un aforismo, el propio tratado es su comentario. Por supuesto, para ejercitar de este modo la lectura como *arte*, ante todo hace falta una cosa que hoy en día se ha olvidado a la perfección (y por eso falta tiempo aún hasta que mis escritos resulten «legibles»...) algo para lo que hay que ser casi una vaca y en todo caso *no* un «hombre moderno»: *la numia*...

Sils-Maria, Alta Engadina,
julio de 1887

TRATADO PRIMERO
«Bueno y malvado», «bueno y malo»

1

Estos psicólogos ingleses a los que, entre otras cosas, hay que agradecer los únicos intentos emprendidos hasta ahora de conseguir una historia del surgimiento de la moral, nos proponen con su propia existencia un enigma nada despreciable; e incluso, debo admitirlo, aventajan a sus libros en algo esencial ya sólo por eso, por ser enigmas vivientes: *¡ellos mismos son interesantes!* Estos psicólogos ingleses... ¿qué quieren realmente? Se los encuentra, voluntaria o involuntariamente, siempre ocupados en la misma obra: destacar a toda costa la *partie honteuse* de nuestro mundo interior y buscar lo que actúa realmente, lo que dirige, lo decisivo para el desarrollo precisamente allí donde menos *desearía* encontrarlo el orgullo intelectual del hombre (por ejemplo, en la *vis inertiae* de la costumbre, o en la desmemoria, o en un mecanismo o entrelazamiento ciego y casual de las ideas, o en cualquier cosa puramente pasiva, automática, refleja, molecular y fundamentalmente estúpida)... ¿qué empuja a estos psicólogos siempre en *esta* dirección? ¿Es un instinto de

empequeñecer al hombre, un instinto secreto, malévolos, mezquinos, acaso inconfesable ante sí mismo? ¿O tal vez un recelo pesimista, la desconfianza de idealistas decepcionados que se han vuelto lúgubres, venenosos y verdosos? ¿O una hostilidad y un rencor minúsculos y subterráneos contra el cristianismo (y Platón), que quizás ni siquiera han llegado al umbral de la conciencia? ¿O es acaso un gusto lascivo por cuanto hay de extraño, de doloroso y paradójico, de dudoso y absurdo en la existencia? ¿O, por último, un poco de todo, un poco de bajeza, un poco de ensombrecimiento del carácter, un poco de anticristianismo, un cosquilleo y una necesidad de pimienta?... Pero me dicen que son sencillamente ranas viejas, frías y aburridas que se arrastran y brincan en torno al hombre, introduciéndose en el hombre, como si allí estuviesen realmente en su elemento: en una *ciénaga*. Escucho esto con reticencia, más aún, no me lo creo; y si uno tiene derecho a desear allí donde no puede saber, yo deseo de todo corazón que sean todo lo contrario: que estos investigadores y microscopistas del alma sean en el fondo animales valientes, magnánimos y orgullosos que sepan llevar las riendas de su corazón y su dolor y que se hayan educado en sacrificar todo lo deseable a la verdad, a *cualquier* verdad, incluso a la verdad llana, amarga, fea, adversa, no cristiana, no moral... Pues hay verdades tales...

2

¡Todo nuestro respeto, pues, hacia los buenos espíritus que acaso guían a estos historiadores de la moral! Pero, por desgracia, lo cierto es que les ha abandonado el *espíritu histórico* mismo, lo cierto es que todos los buenos espíritus de la historia les han dejado en la estacada! Siguiendo la vieja costumbre de los filósofos, todos ellos piensan de una forma *esencialmente* ahistórica, de esto no hay duda. La chapucería de su genealogía de la moral queda de manifiesto ya desde el principio, ya donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y del juicio «bueno». «Originariamente —decretan

ellos— las acciones no egoístas fueron elogiadas y llamadas «buenas» por aquellos a quienes favorecían, es decir, por aquellos a quienes resultaban *útiles*; más tarde se *olvidó* el origen de estos elogios, y las acciones no egoístas, sólo porque siempre fueron elogiadas *por costumbre*, se sintieron también como «buenas»... como si fuesen buenas en sí mismas. Se ve enseguida que esta primera inferencia contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincrasia de los psicólogos ingleses: tenemos «la utilidad», «el olvido», «la costumbre» y como conclusión «el error», todo ello como fundamento de una valoración de la que hasta ahora se enorgullecía el hombre superior como de una especie de privilegio del hombre en general. Este orgullo *debe* ser humillado, esta valoración debe ser devaluada: ¿se ha conseguido?... Pues bien, en primer lugar para mí es evidente que esta teoría busca y sitúa en el lugar equivocado la fragua del concepto «bueno»: ¡el juicio «bueno» *no* procede de aquellos a quienes se «beneficia»! Antes bien, fueron los propios «buenos», es decir, los distinguidos, los poderosos, los de posición e intenciones superiores, quienes se sintieron y valoraron a sí mismos y a sus acciones como buenos, es decir, como de primer rango, por oposición a todo lo bajo, lo de intenciones bajas, lo vil y lo plebeyo. Sólo de este *pathos de la distancia* extrajeron el derecho a crear valores, a acuñar nombres para los valores: ¡qué les importaba la utilidad! Precisamente para semejante manantial de aguas ardientes de juicios de valor supremos y que instauran el rango, que destacan el rango, el punto de vista de la utilidad es tan extraño e inadecuado como quepa imaginar: aquí el sentimiento ha llegado a oponerse precisamente a esa baja temperatura del agua que presupone toda astucia calculadora, todo cálculo de utilidad; y no sólo por una vez, no en un momento excepcional, sino de forma duradera. Como he dicho, el *pathos* de la distinción y la distancia, el sentimiento general y fundamental, duradero y preponderante, de una especie superior y dominante en relación con una especie inferior, con «lo de abajo»: *éste* es el origen de la oposición de «bueno» y «malo». (El derecho de los señores a dar nombres llega tan lejos que podríamos per-

mitinos concebir el origen del lenguaje mismo como una manifestación del poder de los señores: dicen «esto es tal o cual», marcan cualquier cosa o acontecimiento con el sello de un vocablo y así en cierto modo toman posesión de ellos.) A este origen se debe que la palabra «bueno» *en modo alguno* se asociase desde el principio y necesariamente a las acciones «no egoístas»: como creen supersticiosamente esos genealogistas de la moral. Antes bien, sólo con la *decadencia* de los juicios de valor aristocráticos sucede que toda esta oposición entre lo «egoísta» y lo «no egoísta» se impone cada vez más en la conciencia moral de los hombres; es, por servirme de mi propio lenguaje, *el instinto de rebaño* el que finalmente toma la palabra (o las palabras) con esa oposición. Y aún después de eso pasa mucho tiempo hasta que este instinto llega a dominar hasta el punto de que la valoración moral queda anclada y detenida en esa oposición (como es el caso, por ejemplo, en la Europa actual: hoy domina el prejuicio que considera «moral», «no egoísta», «*désintéressé*» como conceptos equivalentes, ahora con la violencia de una idea fija y de una enfermedad mental).

3

Pero, en segundo lugar: haciendo abstracción completamente de su carácter insostenible, esa hipótesis sobre el origen del juicio de valor «bueno» adolece en sí misma de un sinsentido psicológico. Se dice que la utilidad de la acción no egoísta es el origen del elogio, y se dice que este origen se ha olvidado: ¿cómo es siquiera *posible* este olvido? ¿Es que tales acciones han dejado de ser útiles en algún momento? Lo cierto es lo contrario: esta utilidad ha sido más bien la experiencia cotidiana de todas las épocas, algo, pues, que fue subrayado permanentemente, una y otra vez; por consiguiente, en lugar de desaparecer de la conciencia, en lugar de hacerse olvidar, debería marcarse en la conciencia con una claridad cada vez mayor. Tanto más razonable (no por eso más verdadera...) es la teoría opuesta, que defiende por ejemplo

Herbert Spencer: éste considera el concepto «bueno» como esencialmente idéntico al concepto «útil», «adecuado a un fin», de modo que en los juicios «bueno» y «malo» la humanidad habría resumido y sancionado sus experiencias *inolvidadas e inolvidables* acerca de lo útil-adecuado y lo perjudicial-inadecuado. Bueno es, según esta teoría, lo que desde siempre se ha acreditado como útil: por eso puede afirmar su validez como «valioso en sumo grado», como «valioso en sí mismo». Como ya he dicho, este recurso explicativo también es falso, pero por lo menos la explicación es razonable en sí misma y sostenible psicológicamente.

4

La indicación del camino *correcto* me la dio la pregunta de qué significan realmente, desde un punto de vista etimológico, las designaciones de lo «bueno» acuñadas en las diversas lenguas: encontré que todas ellas conducen a *una misma transformación conceptual*, que en todas partes «distinguido», «noble» en sentido estamental es el concepto fundamental a partir del cual se ha desarrollado de un modo necesario el concepto de «bueno» en el sentido de «nobleza de espíritu», de «nobleza», de «espíritu superior», de «espíritu privilegiado»: un proceso que discurre siempre en paralelo con ese otro que transforma los conceptos «vil», «plebeyo», «bajo» finalmente en «malo». El ejemplo más elocuente de esto último es la propia palabra alemana «malo» [*schlecht*]: que es idéntica a «simple» [*schlicht*] (véase «sencillamente», «sin más ni más» [*schlechtweg, schlechterdings*]) y que originariamente designaba al hombre simple, al hombre corriente sin mirarle aún recelosamente de reojo, simplemente oponiéndolo al noble. En torno a la guerra de los Treinta Años, es decir, bastante tarde, este sentido se desplaza hacia el que hoy es usual. Ésta me parece una evidencia *esencial* por lo que respecta a la genealogía de la moral; que se la haya descubierto tan tarde se debe al influjo entorpecedor que ejerce el prejuicio democrático en el mundo moderno en relación con toda cuestión genealógica. Y esto

incluso en el ámbito que parece más objetivo, el de la ciencia natural y la fisiología, aunque aquí no entraremos en esta cuestión. El caso de Buckle, tristemente célebre, muestra qué desatinos puede causar este prejuicio, especialmente para la moral y la historia, cuando pierde toda medida y llega a convertirse en odio. El *plebeyismo* del espíritu moderno, de procedencia inglesa, erupcionó de nuevo sobre su suelo natural, violento como un volcán de lodo y con esa elocuencia salada, estridente, vulgar, con la que hasta ahora han hablado todos los volcanes.

5

En relación con *nuestro* problema, que con buenas razones puede llamarse un problema *sigiloso* y sólo se dirige caprichosamente a unos pocos oídos, no es de poco interés constatar que esas palabras y raíces que designan lo «bueno» translucen aún, y de muchas formas, el matiz principal por el que los nobles precisamente se sentían como hombres de rango superior. En la mayoría de los casos quizás se designan a sí mismos simplemente según su poder superior (como «los poderosos», «los señores», «los que mandan»), o según el signo más visible de esta superioridad, por ejemplo «los ricos», «los propietarios» (éste es el sentido de *arya*, y de los términos correspondientes en iranio y en eslavo). Pero también según los *rasgos típicos del carácter*: y éste es el caso que aquí nos importa. Por ejemplo, se llaman a sí mismos «los veraces»: los pioneros en esto fueron los nobles griegos, que lo hicieron por boca del poeta megárico Teognis. La raíz del término ἔσθλός, acuñado ex profeso, designa a alguien que *es*, que tiene realidad, que es realmente, que es de verdad; luego, en un giro subjetivo, designa al hombre verdadero en el sentido de veraz: en esta fase de transformación conceptual se convierte en lema y consigna de la nobleza y su sentido se desplaza completamente hacia «noble» para marcar las diferencias con el hombre vulgar y *mendaz* tal como Teognis lo toma y lo describe; hasta que finalmente el

término, tras el declive de la nobleza, pervive para designar la *noblesse* del alma y se hace en cierto modo maduro y dulce. En el término κακός, así como en δειλός (el plebeyo, por contraposición al ἀγαθός), se subraya la cobardía: tal vez esto proporcione una indicación de en qué dirección hay que buscar la procedencia etimológica de ἀγαθός, término que admite diversas interpretaciones. En el término latino *malus* (junto al que yo sitúo μέλας) podría estar caracterizado el hombre vulgar de tez oscura, sobre todo el de cabellos oscuros («*hic niger est*»), como el habitante preario del suelo italiano cuyo color constituía el contraste más visible con la rubia raza de los conquistadores que había tomado el poder, es decir, la raza aria. Al menos, el gaélico me ofreció una correspondencia exacta: *fin* (por ejemplo, en el nombre Fin-Gal), el término distintivo de la nobleza y que finalmente designa al bueno, al noble, al puro, significaba originariamente el de cabeza rubia, por contraposición al aborigen de tez oscura y cabello negro. Los celtas, dicho sea de paso, eran una raza totalmente rubia; se comete una injusticia cuando, como hace todavía Virchow, se relaciona con cierta procedencia y mezcla de sangre célticas a esas franjas de una población esencialmente de cabello oscuro que muestran algunos cuidadosos mapas etnográficos de Alemania: antes bien, en esos lugares destaca la población *prearia* de Alemania. (Lo mismo puede decirse de casi toda Europa: en lo esencial, la raza sometida ha acabado por recuperar la primacía en el color, el tamaño pequeño del cráneo, quizás incluso en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos asegura que la moderna democracia, el aún más moderno anarquismo y, llamándola por su nombre, esa propensión a la «comuna», a la forma social más primitiva en que hoy coinciden todos los socialistas de Europa, no indica fundamentalmente un *atavismo* colosal, y que la *raza de conquistadores y señores*, la raza de los arios no ha sucumbido a él incluso fisiológicamente?...) Creo poder interpretar el término latino *bonus* como «el guerrero»: suponiendo que tenga razón al remontar *bonus* al más antiguo *duonus* (comparar *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, en el que, a mi juicio, se

conserva aquel *duonus*). *Bonus*, pues, como el hombre de la escisión, de la discordia (*duo*), como el guerreo: se ve lo que en la antigua Roma constituía la «bondad» de un hombre. Y nuestro propio término alemán «bueno» [*Gut*]: ¿no significa acaso «el hombre divino» [*den Göttlichen*], el hombre «de estirpe divina» [*göttlichen Geschlechts*]? ¿No es acaso idéntico al nombre del pueblo (originariamente, de la nobleza) de los godos [*Gothen*]? Las razones que avalan esta suposición no interesan aquí.

6

En principio no es una excepción a esta regla (aunque hay motivos para hacer excepciones), según la cual el concepto de primacía política se diluye siempre en un concepto de primacía espiritual, el hecho de que la casta superior sea al mismo tiempo la casta *sacerdotal* y, por tanto, para designarse en su conjunto prefiera un predicado que recuerde a su función sacerdotal. Así, por ejemplo, «puro» e «impuro» aparecen por primera vez como distintivos estamentales; y también aquí se desarrollan más tarde un concepto de «bueno» y un concepto de «malo» en un sentido que ya no es estamental. Por lo demás, guardémonos de dar de antemano a estos conceptos de «puro» e «impuro» un sentido demasiado grave, demasiado amplio o incluso demasiado simbólico: antes bien, en sus comienzos todos los conceptos de la humanidad pretérita se comprendieron de una forma tosca, burda, externa, estrecha, directa, y especialmente *asimbólica*, en una medida que apenas nos resulta imaginable. El hombre «puro» es desde el principio simplemente un hombre que se lava, que se prohíbe ciertos alimentos que atraen enfermedades de la piel, un hombre que no se acuesta con las mujeres sucias del pueblo bajo, que tiene horror a la sangre...; ¡nada más, no mucho más! Por otro lado, todo un género de aristocracia esencialmente sacerdotal aclara, naturalmente, por qué aquí, y ya muy pronto, pudieron interiorizarse y agudizarse de un modo peli-

groso las oposiciones valorativas; y, de hecho, por ellas se abrieron finalmente abismos entre los hombres que ni siquiera un Aquiles del librepensamiento saltaría sin estremerse. Hay desde el principio algo *insano* en tales aristocracias sacerdotales y en las costumbres que dominan en ellas, costumbres que vuelven la espalda a la acción, costumbres en parte meditabundas y en parte de una afectividad explosiva, a consecuencia de las cuales aparece esa morbidez intestinal y esa neurastenia que parecen inherentes de un modo casi inevitable a los sacerdotes de todas las épocas; pero lo que ellos mismos inventaron como remedio contra esa morbidez suya; ¿no diremos que en último término, en sus efectos tardíos, se ha revelado como cien veces más peligroso que la enfermedad que debía aliviar? ¡La humanidad misma padece todavía los efectos tardíos de esa ingenuidad terapéutica de los sacerdotes! Pensemos, por ejemplo, en ciertas formas dietéticas (evitar la carne), en el ayuno, en la continencia sexual, en la huida «al desierto» (el aislamiento de Weir Mitchell, naturalmente sin el cebamiento y la sobrealimentación que le siguen y que constituyen el antídoto más eficaz contra toda histeria del ideal ascético): a lo que hay que añadir toda esa metafísica de sacerdotes, una metafísica hostil a los sentidos, una metafísica que pudre y refina, ese arte de hipnotizarse al estilo del faquir y el brahmán (el brahmán, utilizado como botón de cristal y como idea fija) y al final el hartazgo, sencillamente demasiado predecible y general, con su curación radical, con la *nada* (o con Dios: el anhelo de una *unio mystica* con Dios es el anhelo budista de la nada, del Nirvana, ¡y nada más!). Con los sacerdotes *todo* se torna más peligroso, no sólo los remedios y las artes curativas, sino también la arrogancia, la venganza, la astucia, los excesos, el amor, el afán de poder, la virtud, la enfermedad; y en justicia podríamos añadir que sólo sobre el terreno de esta forma de existencia humana *esencialmente peligrosa*, la existencia sacerdotal, el hombre ha llegado a ser *un animal interesante*; que sólo aquí el alma humana ha cobrado *profundidad* en un sentido elevado y se ha vuelto *malvada*; ¡y sin duda tales han sido hasta

ahora las dos formas fundamentales de la superioridad del hombre sobre todos los demás animales!...

7

Ya se habrá adivinado con qué facilidad el modo sacerdotal de valorar puede desgajarse del modo caballeresco-aristocrático y desarrollarse luego como su antítesis; algo que encuentra impulso cada vez que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan celosamente y no quieren ponerse de acuerdo por lo que respecta a los precios. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos presuponen una corporalidad poderosa, una salud floreciente, rica, rebosante incluso, además de aquello que condiciona su conservación: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los torneos y en general todo lo que entraña una acción fuerte, libre, alegre. El modo de valorar de la nobleza sacerdotal tiene —ya lo hemos visto— otros supuestos: ¡bastante malos para ella cuando se trata de la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados*, ¿y por qué? Porque son los más impotentes. Desde su impotencia, crece en ellos el odio hasta convertirse en algo gigantesco y siniestro, en lo más espiritual y lo más venenoso. Los más grandes odiadores de la historia mundial siempre han sido sacerdotes, y también los odiadores más espirituales: frente al espíritu sacerdotal de venganza, apenas cuenta cualquier otro espíritu. La historia humana sería una cosa demasiado estúpida sin el espíritu que han infundido en ella los impotentes: consideremos inmediatamente el mayor ejemplo. Nada de cuanto se ha hecho sobre la tierra contra «los nobles», «los violentos», «los señores», «los poderosos» merece siquiera mencionarse en comparación con lo que *los judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal que en último término sólo supo tomarse la revancha contra sus enemigos y sojuzgadores mediante una inversión radical de sus valores, es decir, mediante un acto de *venganza espiritual*. Sólo algo así convenía a un pueblo sacerdotal, al pueblo del más refrenado y sacer-

dotal afán de venganza. Fueron los judíos quienes se atrevieron a invertir, con un terrorífico rigor lógico, la ecuación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado por los dioses) y la retuvieron aferrada entre los colmillos del odio más abismal: «¡sólo son buenos los miserables, los pobres, los impotentes, los bajos; los que sufren, los que pasan penurias, los enfermos, los feos son los únicos piadosos, los únicos bienaventurados, sólo para ellos hay bienaventuranza; en cambio, vosotros, vosotros los nobles y violentos, sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y seréis también, eternamente, los desdichados, malditos y condenados!»... Se sabe *quién* ha heredado esta inversión judía de los valores... Por lo que respecta a la iniciativa gigantesca y desmedidamente fatídica que pusieron en marcha los judíos con esta declaración de guerra, la más fundamental de todas, me permito recordar el principio al que llegué en otra ocasión (*Más allá del bien y del mal*, p. 118), a saber: con los judíos comienza *la rebelión de los esclavos* en la moral: esa rebelión que tiene a su espalda una historia de dos mil años y que hoy ha desaparecido de nuestra vista sólo porque... ha triunfado...

8

Pero ¿no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria?... No hay que sorprenderse de ello: las cosas *largas* son difíciles de ver, de sobrevolar con la mirada. Pero el acontecimiento es *éste*: del tronco de ese árbol de la venganza y del odio, del odio judío (el odio más profundo y más sublime, el odio que crea ideales, el odio que transforma valores, odio que no ha tenido igual sobre la tierra) brotó algo igualmente incomparable, un *nuevo amor*, la más profunda y sublime forma de amor: ¿y de qué otro tronco podría haber brotado?... ¡Pero que no se piense que este amor creció como la auténtica negación de esa sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ¡No, la verdad es lo contrario! Este amor brotó de ese odio como su

corona, como la corona triunfante que se extendía más y más en la más pura claridad y plenitud solar, y que, por así decirlo, perseguía en el reino de la luz y de la superficie las metas de ese odio, la victoria, el botín, la seducción, con el mismo impulso con que las raíces de ese odio se hundían cada vez más hondas y ansiosas en todo lo malvado y lo profundo. Este Jesús de Nazaret, evangelio encarnado del amor, este «redentor» que trae la dicha y la victoria a los pobres, los enfermos, los pecadores, ¿no era precisamente él la seducción en su forma más siniestra e irresistible, la seducción y el rodeo hacia precisamente esos valores *judíos* y renovaciones *judías* del ideal? ¿No ha logrado Israel la última meta de su sublime afán de venganza precisamente mediante el rodeo de este «redentor», de este aparente antagonista y destructor de Israel? ¿No forma parte del arte negro y secreto de una política de la venganza verdaderamente *grande*, de una venganza de amplias miras, subterránea, previsoras, que agarra su presa lentamente, el hecho de que Israel mismo renegase ante el mundo entero del verdadero instrumento de su venganza como si se tratase de un enemigo mortal y lo crucificase para que «todo el mundo», es decir, todos los enemigos de Israel, mordiese el cebo sin sospechar nada? Y, por otro lado, ¿acaso podría imaginarse, aun con todo el refinamiento del espíritu, un cebo más *peligroso*? Algo que igualase en fuerza seductora, embriagadora, aturdidora, corruptora, a ese símbolo de la «Santa Cruz», a esa paradoja escalofriante de un «Dios en la cruz», a ese misterio de una inimaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios *por la salvación de los hombres*?... Al menos, lo cierto es que *sub hoc signo* Israel, con su venganza y transvaloración de todos los valores, hasta ahora ha triunfado una y otra vez sobre todos los otros ideales, sobre todos los ideales más *nobles*...

«¡Pero qué dice usted de “ideales más nobles”! Atengámonos a los hechos: el pueblo ha triunfado (o “los esclavos”, o

“la plebe”, o “el rebaño”, o como quiera usted llamarlo). Si ha sucedido por obra de los judíos, ¡pues muy bien! Nunca un pueblo tuvo una misión semejante en la historia universal. “Los señores” están perdidos; la moral del hombre vulgar ha triunfado. Si se quiere, considérese esta victoria al mismo tiempo como una intoxicación de la sangre (ha entremezclado las razas). No tengo nada que objetar; pero es indudable que esta intoxicación *ha tenido éxito*. La “redención” del género humano (su redención frente a “los señores”) va por muy buen camino. Todo se judaiza o se cristianiza o se plebeyiza a ojos vistas (¿qué importan las palabras!). El curso de esta intoxicación que recorre el cuerpo entero de la humanidad parece imparable, puede incluso que su *tempo* y su paso se tornen en adelante cada vez más lentos, más sutiles, más inaudibles, más prudentes: al fin y al cabo, hay tiempo suficiente... Para este objetivo, ¿tiene la Iglesia aún hoy una tarea *necesaria*, tiene siquiera derecho a existir aún? ¿O se podría prescindir de ella? *Quaeritur*. ¿No parece, más bien, que la Iglesia frena y retrasa ese curso, en lugar de acelerarlo? Bueno, precisamente ésa podría ser su utilidad... Sin duda, poco a poco va convirtiéndose en algo burdo y pueblerino que repugna a una inteligencia más delicada, a un gusto propiamente moderno. Por lo menos, ¿no podría refinarse un poco?... Hoy aleja más de lo que antaño seducía... ¿Quién de nosotros sería un librepensador si no existiese la Iglesia? La Iglesia nos repugna, *no* su veneno... Y haciendo abstracción de la Iglesia, amamos también el veneno...». Éste es el epílogo de un «librepensador» a mi discurso, el epílogo de un animal honesto, como ha dejado ver de forma más que suficiente; el epílogo, además, de un demócrata; hasta ahora me había escuchado y no soportaba oírme callar. Pues para mí hay mucho que callar en este punto...

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se hace creador y alumbra valores: el

resentimiento de esos seres a los que está vedada la auténtica reacción, la reacción del acto, de esos que sólo se resarcan mediante una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble brota de un triunfante decir «sí» a uno mismo, la moral de esclavos dice de antemano «no» a un «afuera», a un «de otro modo», a un «no-idéntico» [*Nicht-selbst*]; y este «no» es su acto creador. Esta inversión de la mirada que instaura valores, esta *necesaria* dirección hacia fuera en lugar de hacia atrás, hacia sí mismo, pertenece precisamente al resentimiento: la moral de esclavos necesita siempre, para surgir, primero un mundo opuesto y exterior; necesita, por decirlo en lenguaje fisiológico, estímulos externos para actuar; su acción es radicalmente reacción. Sucede lo contrario en la manera noble de valorar: actúa y crece espontáneamente, sólo busca su antagonista para decirse a sí misma «Sí» con más gratitud aún, con más alegría aún..., su concepto negativo «bajo», «vulgar», «malo» es tan sólo un contraste pálido y secundario comparado con su concepto fundamental positivo, empapado de vida y pasión de parte a parte: «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!». Si la forma noble de valorar se equivoca y peca contra la realidad, esto sucede en relación con la esfera que *no* conoce suficientemente, la esfera que se resiste tenazmente a conocer de veras: en ciertas circunstancias desconoce la esfera que desprecia, la del hombre vulgar, la del pueblo bajo; por otro lado, téngase en cuenta que en todo caso el afecto del desprecio, de la mirada desdeñosa, de la mirada de superioridad, suponiendo que *falsee* la imagen del despreciado, quedará muy por detrás del falseamiento con que el odio del rezagado, la venganza del impotente, atacarán a su enemigo (*in effigie*, naturalmente). De hecho, en el desprecio se mezcla demasiada negligencia, demasiado tomar a la ligera, demasiado desviar la mirada y demasiada impaciencia, e incluso demasiada alegría por uno mismo, como para que sea capaz de convertir su objeto en una caricatura y un espantajo auténticos. Pero no hay que pasar por alto las *nuances* casi benévolas que pone por ejemplo el noble griego en todas las palabras con las que se distingue del pueblo bajo; cómo se mezclan y

endulzan permanentemente con una especie de compasión, de consideración, de indulgencia, hasta el punto de que casi todos los términos que se atribuyen al hombre vulgar han sobrevivido finalmente como expresiones equivalentes a «infeliz», «digno de lástima» (compárese δειλός, δειλαιος, πονηρός, μοχθηρός, las dos últimas caracterizando en realidad al hombre vulgar como esclavo del trabajo y animal de carga); y cómo, por otro lado, «malo», «bajo», «infeliz» nunca han dejado de sonar a oídos griegos con un tono, con una coloración en la que predomina el sentido de «infeliz»: esto como herencia del viejo y noble modo de valorar que no se desmiente ni siquiera en el desprecio (recuerden los filólogos en qué sentido se emplean ὄϊζυρός, ἄνολβος, τλήμων, δυστυχέιν, ξυμφορά). Los «bien nacidos» se *sentían* precisamente como los «felices»; no tenían que construir artificialmente (o en ciertas circunstancias persuadirse de, *engañarse* sobre) su felicidad mirando primero a sus enemigos (como suelen hacer todos los hombres resentidos); y como hombres completos, rebosantes de fuerza, y por tanto *necesariamente* activos, tampoco sabían separar felicidad y acción —en ellos la actividad se cuenta necesariamente entre los elementos de la felicidad (de donde procede εὖ πράττειν)—. Todo ello es profundamente opuesto a la «felicidad» a la altura de los impotentes, los oprimidos, de aquellos a quienes sus sentimientos venenosos y hostiles provocan úlceras, y para quienes la felicidad aparece fundamentalmente como narcótico, aturdimiento, sosiego, paz, *sabbat*, reposo del alma y desperezoamiento; dicho brevemente: aparece como algo *pasivo*. Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza ante sí mismo (γενναῖος, «de noble cuna» subraya la *nuance* de «sincero» y también de «ingenuo»), el hombre resentido no es ni sincero ni ingenuo, ni honesto y directo consigo mismo. Su alma *mira de reajo*; su espíritu ama los escondrijos, los senderos clandestinos y las puertas traseras, todo lo escondido le hace el efecto de ser *su* mundo, *su* seguridad, *su* solaz; entiende de callar, de no olvidar, de esperar, de empuqueñecerse provisionalmente, de humillarse. Una raza de tales hombres resentidos será al fin, necesariamente, *más as-*

tuta que cualquier raza noble, y honrará la astucia en una medida totalmente distinta: como una condición de existencia de primer rango, mientras que la astucia tiene fácilmente entre los hombres nobles un regusto sutil de lujo y refinamiento: precisamente entre ellos, la astucia no es ni de lejos tan esencial como la perfecta seguridad en el funcionamiento de los instintos reguladores *inconscientes* o incluso como cierta imprudencia, como el arrojo valeroso, ya ante el peligro, ya ante el enemigo, o ese carácter súbito y exaltado de la ira, el amor, la veneración, la gratitud y la venganza por el que las almas nobles se han reconocido en todas las épocas. El propio resentimiento del hombre noble, cuando aparece en él, se cumple y agota en una reacción inmediata, y por eso no *envenena*: por otro lado, en incontables casos no aparece, mientras que en todos los débiles e impotentes es inevitable. No poder tomar en serio por mucho tiempo a los propios enemigos, los propios accidentes, incluso las propias *atrocidades*..., éste es el signo de las naturalezas fuertes y completas en las que hay un excedente de fuerza plástica, reproductora, reconstituyente, una fuerza que también hace olvidar (un buen ejemplo de ello, extraído del mundo moderno, es Mirabeau, que no guardaba memoria de los insultos y las infamias que se cometían contra él, y que no podía perdonar simplemente porque... olvidaba). De un solo golpe, un hombre así se quita de encima muchos gusanos que horadan a otros; y sólo aquí es posible (suponiendo que sea posible sobre la tierra) el auténtico «amor al enemigo». ¡Cuán profundo respeto siente un hombre noble hacia sus enemigos!; y tal profundo respeto es ya un puente hacia el amor... ¡Más aún: exige el galardón de tener un enemigo, y no tolera sino al enemigo en el que no hay nada que despreciar y *muchísimo* que respetar! En cambio, considérese «el enemigo» tal como lo concibe el hombre resentido... y precisamente aquí está su acto, su creación: ha concebido «el enemigo malvado», «*el hombre malvado*», y además como un concepto fundamental a partir del cual se inventa aún un «hombre bueno» como imagen y contraste: ¡él mismo!...

11

¡Justo lo contrario, pues, de lo que hace el noble, que concibe el concepto fundamental «bueno» previamente, espontáneamente, es decir: desde sí mismo, y sólo desde él se provee de una representación de «malo»! Este concepto de «malo» de origen noble y aquel concepto de «malvado» que procede de la caldera en que fermenta el odio insatisfecho: el primero, una creación secundaria, un añadido, un color complementario; el segundo, en cambio, el original, el principio, el verdadero *acto* en la concepción de una moral de esclavos... ¡qué diferentes son los dos términos «malo» y «malvado», aparentemente opuestos al mismo concepto de «bueno»! Pero *no* es el mismo concepto de «bueno»: al contrario, preguntémosnos *quién* es propiamente «malvado» en el sentido de la moral del resentimiento. Respondiendo con todo rigor: *precisamente* el «bueno» de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el que manda, sólo que con una coloración modificada, con una interpretación modificada, visto de un modo distinto con los venenosos ojos del resentimiento. En este punto hay algo que no queremos negar en absoluto: quien ha conocido a esos «buenos» sólo como enemigos, tampoco ha conocido otra cosa que *enemigos malvados*, y los mismos hombres que se mantienen a raya tan estrictamente mediante las costumbres, el respeto, las tradiciones, la gratitud, y más aún mediante la vigilancia mutua, mediante la rivalidad *inter pares*, y que por otro lado en sus mutuas relaciones demuestran ser tan inventivos en la consideración hacia los otros, el autocontrol, la delicadeza, la lealtad, el orgullo y la amistad; hacia fuera, allí donde comienza lo extraño, *la tierra extranjera*, no son mucho mejores que unos depredadores en libertad. Allí gozan de libertad frente a toda constricción social, en tierras salvajes se resarcen de la tensión que provoca un largo encierro y enclaustramiento en la paz de la comunidad, allí *regresan* a la inocencia de la conciencia del depredador, como monstruos alborozados que acaso dejan a su paso un reguero espantoso de muertes, incendios, violaciones, torturas, con la misma altivez y equilibrio del

alma que si hubiese sucedido una simple trastada de estudiantes, convencidos de que los poetas tendrán de nuevo, y por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar. No hay que equivocarse: en el fondo de todas estas razas nobles está el depredador, la majestuosa *bestia rubia* que vaga buscando ávidamente el botín y la victoria; este fondo oculto necesita desahogarse de vez en cuando, el animal debe salir de nuevo, debe regresar a la tierra salvaje: el aristócrata romano, árabe, germánico, japonés, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos; en esta necesidad todos son iguales. Son las razas nobles las que han dejado el concepto de «bárbaro» en todas partes por donde han pasado; su más alta cultura delata todavía la conciencia de ello e incluso el orgullo (por ejemplo, cuando Pericles dice a sus atenienses, en aquella célebre oración fúnebre: «nuestra audacia se ha abierto camino hacia todas las tierras y todos los mares, erigiendo por todas partes monumentos imperecederos en lo bueno y en lo malo»). Esta «audacia» de las razas nobles, esta audacia demente, absurda, súbita en su manera de manifestarse; lo imprevisible, incluso lo inverosímil de sus empresas (Pericles pone de relieve como un galardón la ῥαθυμία de los atenienses); su indiferencia y su desprecio hacia la seguridad, el cuerpo, la vida, el bienestar, su espantosa alegría y la profundidad de su voluptuosidad en toda destrucción, en todas las lujurias de la victoria y de la crueldad: todo ello quedó resumido para quienes lo sufrieron en la imagen del «bárbaro», del «enemigo malvado», por ejemplo el «godo», el «vándalo». La profunda, férrea desconfianza que suscita el alemán cuando llega al poder, como sucede hoy otra vez, sigue siendo un atavismo de aquel espanto irrefrenable con el que Europa contempló durante siglos la ira de la rubia bestia germánica (si bien entre los antiguos germanos y nosotros, los alemanes, apenas existe un parentesco conceptual, por no hablar de un parentesco de sangre). En una ocasión llamé la atención sobre la perplejidad de Hesiodo cuando inventó la sucesión de las épocas de la cultura y trató de expresarla en oro, plata y bronce: no supo componérselas con la contradicción que le ofrecía el mundo homérico, tan glorioso pero también tan escalo-

friante, tan violento, de otro modo que dividiendo una edad en dos, que luego dispuso una a continuación de la otra: primero la época de los héroes y semidioses de Troya y Tebas tal como ese mundo permanecía en la memoria de las estirpes nobles que tenían en él a sus propios antepasados; después la edad de bronce, tal como ese mismo mundo les parecía a los descendientes de los pisoteados, los expoliados, los maltratados, los arrastrados, los vendidos; una edad de bronce, como ya he dicho, dura, fría, cruel, sin sentimientos y sin conciencia, que todo lo destroza y lo tiñe de sangre. Suponiendo que fuera verdad lo que en todo caso hoy se cree como «verdad», esto es, que el *sentido de toda cultura* consiste precisamente en criar a partir del depredador «hombre» un animal manso y civilizado, un *animal doméstico*, sin duda habría que considerar todos esos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio las estirpes nobles fueron finalmente humilladas y sojuzgadas junto con sus ideales, como los verdaderos *instrumentos de la cultura*; lo que, sin embargo, no querría decir todavía que sus *depositarios* mismos representan al mismo tiempo la cultura. ¡Más bien lo contrario sería no sólo verosímil, no! ¡Hoy *salta a la vista!* ¡Estos depositarios de los instintos represores y ansiosos de tomarse la revancha, los descendientes de todos los esclavos europeos y no europeos, y en particular de toda población prearia... representan el *retroceso* de la humanidad! Estos «instrumentos de la cultura» son una vergüenza del hombre y más bien una sospecha, un argumento contra la «cultura» en general! Tal vez se tenga todo el derecho a no librarse del miedo, a andarse con cuidado con la bestia rubia que hay en el fondo de todas las razas nobles: pero ¿quién no preferiría cien veces temer, si al mismo tiempo puede admirar, a no temer pero no poder ya librarse de la nauseabunda visión del malogrado, empequeñecido, atrofiado, envenenado? ¿Y no es ésa *nuestra* fatalidad? ¿Qué causa hoy *nuestra* repulsión hacia «el hombre»? (Pues *sufrimos* por el hombre, de eso no hay duda.) No el miedo, sino el que ya nada tenemos que temer del hombre; que ese hervidero de gusanos que es «el hombre» horripila en el proscenio; que el «hombre manso», que el

mediocre incurable, el irritante, ha aprendido ya a sentirse como la meta y la cima, como el sentido de la historia, como el «hombre superior»; más aún, que tiene cierto derecho a sentirse así, en la medida en que siente su distancia respecto a la sobreabundancia de malogrados, enfermos, exhaustos, enclenques que hoy comienza a apestar en Europa, como algo que al menos ha resultado relativamente existoso, algo que al menos es aún capaz de vivir, algo que al menos dice «sí» a la vida...

12

En este punto no reprimo un suspiro y una última esperanza. ¿Qué es lo que precisamente a mí me resulta totalmente insoportable, aquello con lo que no sé cómo arreglármelas, lo que me asfixia y me hace desfallecer? ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! ¡El que algo malogrado se me acerque; tener que oler las vísceras de un alma malograda!... ¿Acaso es algo distinto lo que nos resulta insoportable en la miseria, la privación, la intemperie, la enfermedad, la fatiga, la soledad? En el fondo podemos arreglárnoslas con todo lo demás, pues hemos nacido para una existencia subterránea y luchadora; una y otra vez salimos de nuevo a la luz, una y otra vez vivimos nuestra dorada hora de la victoria... y entonces nos mostramos tal como hemos nacido, inquebrantables, tensos, dispuestos para lo nuevo, para lo más grave aún, para lo más lejano, como un arco al que todas las penurias sólo consiguen tensar aún más... ¡Pero de vez en cuando (suponiendo que haya protectoras celestiales, más allá del bien y del mal) concededme una visión, concededme una sola visión de algo perfecto, algo que haya salido bien hasta el final, algo feliz, poderoso, triunfante, algo en lo que aún haya algo que temer! ¡Una visión de un hombre que justifique *al* hombre, de un caso afortunado que complemente y redima al hombre, que nos conceda el derecho a mantener nuestra *fe en el hombre!*... Porque así están las cosas: el empequeñecimiento y la igualación del hombre europeo esconden *nuestro* mayor peligro, pues esa visión cansa... Hoy no vemos nada que quiera

hacerse más grande, presentimos que todo va incesantemente hacia abajo, hacia abajo, tornándose más flojo, más bondadoso, más astuto, más cómodo, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano; el hombre se hace cada vez «mejor», de eso no hay duda... Precisamente aquí reside la fatalidad de Europa: junto con el miedo hacia el hombre, hemos sacrificado también el amor hacia él, el respeto hacia él, la esperanza en él, y aún la voluntad de él. En adelante, la visión del hombre cansará..., ¿qué es hoy el nihilismo, si no es *esto?*... Estamos cansados *del hombre*...

13

Pero volvamos atrás: el problema del *otro* origen de lo «bueno», de lo bueno tal como lo ha imaginado el hombre resentido, reclama su conclusión. No es sorprendente que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces: sólo que no hay en ello razón alguna para reprochar a la gran ave rapaz que se apodere de los corderitos. Y si los corderos se dicen unos a otros: «estas aves rapaces son malas; y quien sea lo menos posible un ave rapaz, quien sea más bien su opuesto, un cordero..., ¿no será bueno, acaso?», no hay nada que objetar a esta instauración de un ideal, aunque las aves rapaces lo contemplen con cierto aire de burla y tal vez se digan: «*nosotros* no les guardamos rencor a ellos, a estos buenos corderos; incluso les amamos: nada hay más sabroso que un tierno cordero». Exigir a la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer sojuzgar, un querer derribar, un querer dominar, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es exactamente igual de absurdo que exigir a la debilidad que se manifieste como fuerza. Un *quantum* de fuerza es un *quantum* equivalente de impulso, de voluntad, de eficacia; más aún: no es otra cosa que precisamente este impulsar, este querer, este actuar mismo, y sólo puede parecer de otro modo por la seducción del lenguaje (y de los errores fundamentales de la razón, petrificados en él), que comprende y malinterpreta todo actuar como condicionado por algo que

actúa, por un «sujeto». Pues así como el pueblo separa el rayo de su resplandor y toma este último como un *hacer*, como el efecto de un sujeto que se llama «rayo», así la moral del pueblo separa la fuerza de las manifestaciones de fuerza, como si tras el fuerte hubiese un sustrato indiferente a cuyo *arbitrio* quedase manifestar la fuerza o no manifestarla. No existe tal sustrato; no hay ningún «ser» tras el hacer, el actuar, el devenir; «el que actúa» es una mera invención añadida al hacer; el hacer es todo. En el fondo, el pueblo duplica el hacer cuando hace que el rayo brille; es un «hacer hacer»: el pueblo pone el mismo acontecer una vez como causa y luego otra vez como efecto de esa causa. Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen «la fuerza mueve, la fuerza causa» y otras cosas similares; toda nuestra ciencia permanece aún, pese a toda su frialdad, pese a haberse liberado de los afectos, bajo la seducción del lenguaje y no se ha liberado de esos incubos subrepticios: los «sujetos» (el átomo, por ejemplo, es uno de esos incubos, e igualmente la «cosa en sí» kantiana): no es sorprendente que esos afectos reprimidos y que brillan a escondidas, la venganza y el odio, exploten esta creencia en beneficio propio e incluso, en el fondo, no alienten ninguna otra creencia con más fervor que la creencia en que *el fuerte es libre* para ser débil y que el ave rapaz es libre para ser cordero: así consiguen el derecho a *imputar* al ave rapaz el que sea ave rapaz... Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados, desde la astucia vengativa de la impotencia, se dicen para animarse: «¡seamos nosotros distintos de los malvados, es decir, buenos! Y bueno es aquel que no violenta, que no hiere a nadie, que no ataca, que no devuelve los golpes, que cede a Dios la venganza, que permanece, como nosotros, en lo oculto, que esquivo todo lo malo y exige muy poco de la vida, como nosotros los pacientes, los humildes, los justos»; en realidad, si se escucha fríamente y sin ideas preconcebidas, esto no significa otra cosa que: «nosotros los débiles somos débiles, por supuesto; es bueno que no hagamos nada *para lo que no somos lo bastante fuertes*»... pero esta amarga realidad, esta astucia de ínfimo rango que poseen incluso los insectos (que cuando

acecha un gran peligro fingen estar muertos para no hacer «demasiado»), se ha vestido con las galas de la virtud resignada, sosegada, paciente, gracias a la falsificación y la mentira propias de la impotencia, como si la debilidad del débil (es decir, su *esencia*, su eficacia, toda su realidad única, inevitable, irredimible) fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, un *acto*, un *mérito*. La creencia en el «sujeto» indiferente y capaz de elegir libremente es *necesaria* para este tipo de hombres por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, con el que suele justificarse cualquier mentira. El sujeto (o, para hablar de forma más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora el mejor dogma de fe que ha habido en el mundo, quizás porque hizo posible para la inmensa mayoría de los mortales, a los débiles y los oprimidos de todo tipo, ese autoengaño sublime que consiste en interpretar la debilidad misma como libertad, como un *mérito* su ser de tal o cual forma.

14

—¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, hacia lo más hondo, y ver cómo se *fabrican los ideales* en la tierra? ¿Quién se atreve?... ¡Adelante, pues! Aquí la mirada se abre sobre esos oscuros talleres. Espere un momento, señor Indiscreción y Temeridad: sus ojos deben acostumbrarse primero a esta luz falsa, tornasolada... ¡Bien! ¡Es suficiente! ¡Ahora, hable! ¿Qué sucede ahí abajo? Diga lo que ve, hombre de la más peligrosa curiosidad —ahora soy *yo* quien escucha—.

—«No veo nada, pero oigo tanto mejor. Es un rumor cauteloso y perverso, un cuchicheo en voz baja que me llega desde todos los rincones. Me parece que mienten; una suavidad azucarada se pega a cada sonido. La debilidad debe transformarse en *mérito* por medio de mentiras, de eso no hay duda, todo es como usted decía.»

—¡Siga!

—«Y la impotencia que no se resarce debe convertirse en “bondad”; la bajeza temerosa, en “humildad”; la sumisión

ante aquellos a quienes se odia, en “obediencia” (en concreto, hacia Uno de quien dicen que ordena esa sumisión, le llaman Dios). Lo inofensivo del débil, la cobardía misma que posee a manos llenas, su quedarse-en-la-puerta, su inevitable deber-esperar, adquiere aquí el buen nombre de “paciencia”, se lo llama incluso *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, tal vez incluso perdón (“porque *ellos* no saben lo que hacen; ¡sólo nosotros sabemos lo que *ellos* hacen”). También hablan de “amar al enemigo”... y al hacerlo sudan.»

—¡Siga!

—«Son miserables, sin duda, todos estos cuchicheadores y falsificadores de moneda agazapados en los rincones, aunque se acurruquen muy juntos para darse calor, pero me dicen que su miseria es una elección y un galardón de Dios, dicen que siempre se golpea al perro favorito; tal vez esta miseria sea un preparativo, una prueba, un aprendizaje, tal vez sea algo más; algo que alguna vez será compensado y retribuido con intereses inmensos, en oro, ¡no! en felicidad. A eso lo llaman la “bienaventuranza”.»

—¡Siga!

—«Ahora me dan a entender que ellos no sólo son mejores que los poderosos, los señores de la tierra cuyos escupitajos deben lamer (¡no por miedo, ni mucho menos!, sino porque Dios manda honrar toda autoridad); me dan a entender que no sólo son mejores, sino que también “les va mejor”, o en todo caso les irá mejor alguna vez. ¡Pero basta ya! ¡Basta! Ya no lo soporto. ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! Estos talleres donde se *fabrican los ideales*... me parece que apesanta a pura mentira.»

—¡No! ¡Espere un momento! Aún no ha dicho nada de la obra maestra de estos nigromantes que fabrican la blancura, la leche y la inocencia a partir de toda negrura: ¿no ha notado cuál es su refinamiento más perfecto, su más osada, refinada, ingeniosa, mendaz destreza de artistas? ¡Preste atención! Estos animales de sótano, llenos de venganza y de odio..., ¿qué hacen precisamente con la venganza y el odio? ¿Ha escuchado esas palabras? ¿Notaría usted, si sólo confiase en las pa-

labras que escucha, que está usted rodeado de hombres resentidos?...

—«Comprendo, vuelvo a aguzar los oídos (¡ag, ag! y a *taparme* la nariz). Ahora escucho por vez primera lo que usted dijo ya tantas veces: “Nosotros los buenos... *nosotros somos los justos*.” No llaman revancha a lo que exigen, sino “triunfo de la *justicia*”; ¡Lo que odian no es su enemigo, no! Odian la “*injusticia*”, la “*impiedad*” [*Gottlosigkeit*]; aquello en lo que creen y esperan no es la esperanza de vengarse, la embriaguez de la dulce venganza (“más dulce que la miel”, la llamó ya Homero), sino la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los impíos [*die Gottlosen*]; lo que aún pueden amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus “hermanos en el amor”, como dicen ellos, todos los buenos y justos de la tierra.»

—¿Y cómo llaman a lo que les sirve de consuelo contra todos los sufrimientos de la vida, a su fantasmagoría de la bienaventuranza anticipada y venidera?

—«¿Cómo? ¿Oigo bien? Lo llaman “el juicio final”, el advenimiento de *su* reino, del “reino de Dios”... pero *mientras tanto* viven “en la fe”, “en el amor”, “en la esperanza”.»

—¡Basta! ¡Basta!

¿En la fe en qué? ¿En el amor a qué? ¿En la esperanza en qué?... Estos débiles... quieren ser *ellos* los fuertes alguna vez, de eso no hay duda, alguna vez vendrá *su* «reino»; ellos lo llaman simplemente «el reino de Dios», como ya he dicho: ¡son tan humildes en todo! Ya sólo para *vivirlo* hace falta vivir mucho tiempo, más allá de la muerte; sí, hace falta la vida eterna para poder resarcirse también eternamente de esa vida terrenal «en la fe, en el amor, en la esperanza». Resarcirse ¿de qué? Resarcirse ¿cómo?... Dante se equivocó burdamente, me parece, cuando con una ingenuidad terrorífica colocó aquella inscripción sobre la puerta de su infierno: «también a mí me creó el amor eterno»; en todo caso, con más derecho

podría leerse sobre la puerta del paraíso cristiano y de su «bienaventuranza eterna» la inscripción: «también a mí me creó el odio eterno»; ¡suponiendo que una verdad pueda estar colocada sobre la puerta que conduce a una mentira! Pues, ¿qué es la bienaventuranza de ese paraíso?... Quizás podamos adivinarlo ya; pero es mejor que nos los verifique expresamente una autoridad nada desdeñable en estos asuntos, Tomás de Aquino, el gran maestro y santo. «Beati in regno coelesti», dice, dulce como un cordero, «videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complacere»¹. ¿O se quiere escuchar esto mismo en un tono más fuerte, por ejemplo de labios de un triunfante Padre de la Iglesia que desaconsejaba a sus cristianos las crueles voluptuosidades de los espectáculos públicos? ¿Y por qué? «La fe nos ofrece mucho más —dice en *De spectac.*, c. 29 ss.—, algo mucho más fuerte. Gracias a la redención se nos ofrecen alegrías muy diferentes; en lugar de los atletas tenemos a nuestros mártires; y si queremos sangre, tenemos la sangre de Cristo... Pero ¡ah, qué nos espera en el día de su retorno, de su triunfo!, — y continúa el visionario embelesado: «At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! *Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem*, spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescerent! Item praesides (los gobernadores provinciales) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praetera sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescerent, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tra-

¹ «Los bienaventurados en el reino de los cielos verán las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les complazca más».

goedi audiendi, magis scilicet vocales (cuanto mejor sea su voz, tanto más crudos serán sus gritos) in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc sectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in ingne jaculati, nisi quos ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum *insatiabilem* conferre, qui in dominum desaevierunt. “Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuarie filius (como muestra todo lo que sigue y en especial también esta conocida denominación talmúdica de la madre de Jesús, a partir de aquí Tertuliano se refiere a los judíos), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subriperunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur). Ut talia spectes, *ut talibus exultes*, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo *per fidem* spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? (1 Cor. 2,9.) Credo circo et utraque cavea (primera y cuarta grada, o según otros teatro cómico y trágico) et omni stadio gratiora»². — *Per fidem*: así está escrito.

16

Concluyamos. Los dos valores *opuestos* «bueno y malo», «bueno y malvado» han librado sobre la tierra una lucha terrible que ha durado milenios; y tan cierto como que el segundo valor prevalece desde hace tiempo, aún hoy no faltan lugares donde la lucha sigue librándose, irresuelta. Podría decirse, incluso, que entretanto ha ido elevándose

² Hemos añadido la traducción de este texto al final del Tratado. (*N. del T.*)

cada vez más hacia lo alto y precisamente por eso se ha vuelto cada vez más profunda, más espiritual: de modo que hoy no hay quizás distintivo más decisivo de la «*naturaleza superior*», de la naturaleza más espiritual, que discrepar con uno mismo en ese sentido y ser aún un verdadero campo de batalla para esos antagonismos. El símbolo de esta lucha, que hasta ahora ha permanecido legible a lo largo de toda la historia de los hombres, dice: «Roma contra Judea, Judea contra Roma»... hasta ahora no ha habido acontecimiento mayor que *esta* lucha, *esta* interrogante, *esta* controversia entre enemigos mortales. Roma sintió en el judío algo así como la antítesis misma de su naturaleza, en cierto modo su monstruo antipódico; en Roma el judío era considerado «*convicto* de odio contra todo el género humano»: y con razón, si es que se tiene razón al asociar la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicional de los valores aristocráticos, de los valores romanos. En cambio, ¿qué sentían los judíos hacia Roma? Se adivina por mil indicios; pero basta con regalarse una vez más con el Apocalipsis de Juan, la más cruda explosión escrita de cuantas pesan sobre la conciencia de la venganza. (Por lo demás, no se subestime la profunda consecuencia lógica del instinto cristiano, que encabezó precisamente este libro del odio con el nombre del discípulo del amor, el mismo al que regaló ese evangelio de exaltación enamorada: ahí se oculta un fragmento de verdad, por mucho oficio de falsificadores literarios que haya sido necesario también para este fin.) Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles, fuertes y nobles como no ha habido otros hombres sobre la tierra, como no se los ha soñado siquiera; todo vestigio suyo, toda inscripción es fascinante, suponiendo que se adivine *qué* es lo que escribe allí. Los judíos, por el contrario, eran ese pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, habitado por una genialidad sin igual para la moral popular: compárese tan sólo a los judíos con los pueblos emparentados con ellos en ese talento, por ejemplo los chinos o los alemanes, para sentir quiénes son de primer rango y quiénes de quinto. Y, entretanto, ¿quién ha *vencido*, Roma o Judea? No hay duda,

desde luego: considérese ante quién se inclina hoy la gente en Roma, como ante el compendio de todos los valores supremos (y no sólo en Roma, sino casi en medio mundo, en todas partes donde el hombre se ha amansado o quiere amansarse): ante *tres judíos*, como es sabido, y *una judía* (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tapicero Pablo y la madre del primero, Jesús, llamada María). Esto es muy extraño: sin duda alguna, Roma ha sucumbido. Empero, en el Renacimiento hubo un nuevo y esplendoroso, inquietante despertar del ideal clásico, de la manera noble de valorar todas las cosas: la misma Roma se agitó como un muerto aparente que despierta de nuevo, bajo el peso de la nueva Roma construida sobre la otra, la Roma judaizada que ofrecía el aspecto de una sinagoga ecuménica y se llamaba «Iglesia»: pero enseguida triunfó otra vez Judea, gracias a ese movimiento de resentimiento radicalmente plebeyo (alemán e inglés) llamado Reforma, al cual hay que añadir lo que debía seguirse de él, la reinstauración de la Iglesia..., la reinstauración, también, del viejo reposo funerario de la Roma clásica. En un sentido incluso más decisivo y profundo que en esa época, con la Revolución francesa Judea logró una vez más la victoria sobre el ideal clásico: la última nobleza política que hubo en Europa, la de los siglos XVII y XVIII *en Francia*, se derrumbó bajo los instintos populares de resentimiento. ¡Nunca se oyó en la tierra un júbilo mayor, un entusiasmo más ruidoso! Ciertamente, en medio de todo aquello sucedió lo más monstruoso, lo más inesperado: el propio ideal antiguo apareció *en carne y hueso* y con fastuosidad inaudita antes los ojos y las conciencias de la humanidad; ¡y una vez más, con más fuerza, más sencillez, más urgencia que nunca, frente a la vieja consigna resentida y mendaz del *privilegio de la mayoría*, frente a la voluntad de rebajamiento, de envilecimiento, de nivelación, de descenso y ocaso del hombre, resonó la terrible y fascinante consigna opuesta del *privilegio de unos pocos*! Como una última indicación en la dirección del *otro* camino apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que ha habido nunca, y con él apareció el problema encarnado del

ideal noble en sí... Reflexiónese sobre *qué* clase de problema es: Napoleón, esta síntesis de *lo inhumano* y del *superhombre*...

17

— ¿Y así acabó todo? ¿Así ese antagonismo de ideales, el más gran de todos, fue relegado *ad acta* para toda la eternidad? ¿O sólo fue aplazado, aplazado por largo tiempo?... ¿No surgirá alguna vez una nueva llamarada de los viejos res-coldos, mucho más terrible, preparada durante mucho más tiempo? Más aún: ¿no habría que desear con todas nuestras fuerzas precisamente *eso*? ¿O incluso quererlo? ¿O aun favo-recerlo?... Quien en este punto comienza, como mis lecto-res, a reflexionar, a seguir pensando, difícilmente llegará pronto al final..., para mí es razón suficiente para llegar yo mismo hasta el final, suponiendo que hace tiempo que ha quedado suficientemente claro lo que *quiero*, lo que quiero precisamente con esa peligrosa consigna que se ajusta como un guante a mi último libro: «*Más allá del bien y del mal [Böse]*»... Al menos *no* se llama «*Más allá de bueno y malo [Schlecht]*».

Nota. Aprovecho la ocasión que me brinda este tratado para expresar pública y formalmente un deseo que hasta ahora sólo he manifestado en conversaciones ocasionales con eruditos: que alguna facultad de Filosofía se distinga fomentando los estudios de *historia de la moral* mediante una serie de certámenes académicos: quizás este libro sirva como poderoso impulso precisamente en esa dirección. Si algo tal fuese posible, propóngase la siguiente cuestión: merece la atención de los filólogos e historiadores no menos que la de los auténticos eruditos profesionales de la filosofía.

«¿Qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en particular la investigación etimológica, sobre la historia del desarrollo de los conceptos morales?»

Por otro lado, naturalmente, es asimismo necesario conseguir que los fisiólogos y los médicos participen en la investigación de estos problemas (del *valor* de las valoraciones habidas hasta ahora): y puede dejarse en manos de los filólogos especialistas la tarea de hacer de abogados y mediadores también en este caso particular, después de que hayan logrado transformar en un intercambio sumamente amistoso y fructífero la relación, originariamente tan seca, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina. En realidad todos los decá-

logos, todos los «debes» que conoce la historia o la investigación etimológica, requieren ante todo un esclarecimiento e interpretación *fisiológicas*, más todavía, en cualquier caso, que psicológicas; e igualmente todos aguardan aún una crítica procedente de la ciencia médica. La cuestión «¿qué *valor* tiene éste o aquel decálogo?» exige formularse desde las perspectivas más diversas; pues es imposible dilucidar de manera suficientemente aguda la pregunta de «*valioso para qué?*». Por ejemplo, algo que tuviese un valor manifiesto por lo que respecta a la máxima perdurabilidad posible de una raza (o al incremento de sus capacidades de adaptación a un clima determinado, o a la conservación del mayor número), en modo alguno tendría el mismo valor si, por ejemplo, lo importante fuese formar un tipo más fuerte. El bien de la mayoría y el bien de unos pocos son puntos de vista opuestos acerca del valor: considerar ya el primero de ellos como más valioso *en sí mismo* es algo que dejamos a la ingenuidad de los biólogos ingleses... *Todas* las ciencias tienen que preparar a partir de ahora la tarea futura del filósofo: entendida esta tarea en el sentido de que el filósofo ha de resolver el *problema del valor*, tiene que determinar la *jerarquía de los valores*...

Traducción de Tertuliano, *De spectaculis*
[Sobre los espectáculos], XXX 2-7³

Pero aún hay otros espectáculos: ese último y perpetuo día del juicio, ese día que las naciones no esperan, día del que se burlan, día en el que toda la decrepitud del mundo y todas sus generaciones se consumirán en un mismo fuego. ¡Cuán grandioso espectáculo habrá entonces! ¿*Qué admiraré?* ¿*De qué me reiré?* ¡*Allí gozaré!* ¡*Allí me complaceré* contemplando cómo todos esos reyes, de los que se proclamaba que habían sido admitidos en el cielo, gimen con el propio Júpiter y sus testigos en lo profundo de las tinieblas; contemplando cómo los gobernadores [los gobernadores provinciales] que persiguieron el nombre del Señor se derriten en llamas más crueles que aquellas sobre las que hacían retorcerse cruelmente a los cristianos! ¡Contemplando también cómo esos sabios filósofos se ruborizan ante sus discípulos, que arden con ellos

³ Hemos reproducido también aquí los subrayados y las intercalaciones de Nietzsche (entre corchetes). (*N. del T.*)

en la misma hoguera: les persuadían de que nada concierne a Dios, les aseguraban que las almas no existen o que no retornarán a sus antiguos cuerpos! ¡Y viendo a los poetas temblar ante el tribunal no de Radamanto o de Minos, sino de Cristo, al que no esperaban! Entonces oiré mejor a los trágicos, que sin duda tendrán mejor voz [cuanto mejor sea su voz, tanto más crudos serán sus gritos] para cantar su propia desgracia; entonces conoceré a los histriones, mucho más ágiles sobre el fuego; veré al auriga, enrojeciendo entero sobre sus carro incendiado; contemplaré a los atletas, heridos no en el gimnasio, sino por el fuego. Pero no es a ellos a quienes desearía ver, ni siquiera entonces: preferiría dirigir una mirada *insaciable* hacia aquellos que se ensañaron con el Señor. «He aquí —diré— el hijo del carpintero o de la prostituta [como muestra todo lo que sigue y en especial también esta conocida denominación talmúdica de la madre de Jesús, a partir de aquí Tertuliano se refiere a los judíos], el destructor del sábadó, el samaritano poseído por el demonio. He aquí el que comprasteis a Judas, el que golpeasteis con cañas y puños, el que humillasteis con vuestros escupitajos, aquel a quien disteis a beber hiel y vinagre. He aquí aquel a quien sus discípulos se llevaron a escondidas para que se dijese que había resucitado, o al que el hortelano se llevó de allí para que las numerosas gentes que iban y venían no dañasen sus lechugas.» Tales espectáculos, *tales alegrías*, ¿qué pretor, cónsul, cuestor, o sacerdote te las ofrecerá, con toda su liberalidad? Y, sin embargo, las poseemos ya en cierto modo por la fe, al imaginárnoslas y representárnoslas en nuestro espíritu. Por lo demás, ¿cuáles son esas cosas que ni el ojo vio ni el oído oyó, ni han ascendido en el corazón del hombre? [1 Cor. 2,9]. Creo que son más gratas que el circo, que las dos gradas [primera y cuarta grada, o según otros teatro cómico y trágico] y que cualquier estadio.

TRATADO SEGUNDO

«Culpa», «mala conciencia» y similares

1

Criar un animal que *tenga derecho a prometer*... no es precisamente ésta la paradójica tarea que la naturaleza se ha impuesto en relación con el hombre? ¿No es éste el auténtico problema *del hombre*?... Que en buena medida este problema se haya resuelto, debe parecer tanto más asombroso a quien sepa apreciar completamente la fuerza que actúa en sentido opuesto, la fuerza del *olvido*. El olvido no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales; antes bien, es una facultad de inhibición activa, un facultad positiva en el más estricto sentido, a la que hay que atribuir el hecho de que aquello que sólo nosotros vivimos, experimentamos, asumimos en nosotros, no ingresa en nuestra conciencia durante el estado de digestión (podría llamársele «asimilación anímica») más de lo que ingresa en ella todo ese proceso de mil caras con que se efectúa nuestra alimentación corporal, la llamada «asimilación corporal». Cerrar por un tiempo las puertas y ventanas de la conciencia; no dejarse importunar por el ruido y la lucha con que los serviciales órganos de

nuestro mundo subterráneo colaboran o se oponen entre sí; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de dejar otra vez espacio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y los funcionarios más nobles, para gobernar, prever, determinar con antelación (pues nuestro organismo está constituido oligárquicamente)... Tal es la utilidad, como ya he dicho, del olvido activo, que es en cierto modo un guardián, un garante del orden anímico, de la calma, de la *etiquette*: de modo que enseguida se alcanza a ver hasta qué punto sería imposible, sin el olvido, que hubiese felicidad, alegría, esperanza, orgullo, *presente* alguno. El hombre en quien resulta dañado y deja de funcionar este aparato inhibitor, es comparable a un dispéptico (y no sólo comparable...), se vuelve incapaz de «despachar» nada... Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvido representa una fuerza, una forma de salud *fuerte*, ha cultivado una facultad opuesta, una memoria con cuyo auxilio el olvido se desactiva en ciertos casos; concretamente en los casos en que hay que prometer: de modo que no se trata en absoluto simplemente de un pasivo no-poder-librarse-de-nuevo de la impresión que alguna vez quedó grabada, no es simplemente la indigestión por la palabra que alguna vez fue empeñada y con la que uno no sabe ya cómo arreglárselas, sino que se trata de un activo no-*querer*-librarse de nuevo, de un incesante seguir queriendo lo que una vez se quiso, una auténtica *memoria de la voluntad*: de modo que entre el «quiero», el «haré» originario y la auténtica descarga de la conciencia, su *acto*, puede interponerse inadvertidamente un mundo de nuevas y extrañas cosas, circunstancias, incluso actos de la voluntad, sin que se quiebre esta larga cadena de la voluntad. Pero ¡qué presupone todo esto! ¡Cómo el hombre, para disponer de antemano del futuro, debe aprender primero a separar el acontecer necesario del acontecer azaroso, a pensar causalmente, a ver y anticipar lo lejano como algo presente, a determinar con seguridad qué es fin y qué es medio para ese fin, a calcular en general, a poder calcular!... ¡Hasta qué punto el hombre, para conseguirlo, debe haberse vuelto él mismo, previamente, *calculable, regular, necesario*;

hasta qué punto debe poder responder ante sí mismo de la representación que tiene de sí mismo, para así, finalmente, poder responder de sí mismo *como futuro*, como hace quien promete algo!

2

Ésta es precisamente la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Ya hemos comprendido que esa tarea, criar un animal que tenga derecho a hacer promesas, implica como su condición y preparación la tarea, más próxima, de *hacer* primero al hombre en cierta medida necesario, uniforme, igual entre iguales, regular y, en consecuencia, previsible. El inmenso trabajo de eso que he llamado «moralidad de la costumbre» (cf. *Aurora*, pp. 7, 13, 16); el auténtico trabajo del hombre consigo mismo durante el período más largo del género humano, todo su trabajo *prehistórico* tiene aquí su sentido, su gran justificación, por mucha dureza, tiranía, estupidéz e idiotismo que lo habiten: con ayuda de la moralidad de la costumbre y de la camisa de fuerza de la sociedad, el hombre fue *convertido* realmente en calculable. Por el contrario, si nos situamos al final de este proceso colosal, allí donde por fin el árbol da sus frutos, allí donde la sociedad y su moralidad de la costumbre manifiestan por fin *de qué* eran simples medios: encontramos, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano* que sólo se asemeja a sí mismo, que se ha librado de nuevo de la moralidad de la costumbre, el individuo autónomo, supramoral (pues «autónomo» y «ético» se excluyen mutuamente), en una palabra: el hombre de voluntad propia, grande e independiente, que *tiene derecho a hacer promesas*; y en él, la orgullosa conciencia, que contrae todos sus músculos, de *qué es* lo que en él realmente se ha logrado y ha cobrado cuerpo, una auténtica conciencia de libertad y de poder, un sentimiento de perfección del hombre en general. Este hombre que se ha hecho libre, que realmente *tiene derecho* a prometer, este señor de la voluntad *libre*, este soberano... ¿cómo podría desconocer la superioridad

que tiene con esto sobre todo aquello que no tiene derecho a hacer promesas ni a responder de sí mismo; o cuánta confianza, cuánto miedo, cuánto respeto infunde (se «merece» las tres cosas); o que se le ha otorgado necesariamente, junto con este dominio sobre sí mismo, también el dominio sobre las circunstancias, sobre la naturaleza y sobre todas las criaturas de voluntad más limitada, menos fiables? El hombre «libre», el poseedor de una voluntad grande e inquebrantable, tiene en esta posesión también su *medida del valor*: respeta o menosprecia mirando al otro desde sí mismo; y con la misma necesidad con que respeta a los que son sus iguales, los fuertes y fiables, los que *tienen derecho a prometer* (es decir, todo el que promete como un soberano, grave, infrecuente, lentamente, el que es avaro con su confianza, el que *enaltece* con su confianza, el que da su palabra como algo fiable, porque él mismo se sabe lo bastante fuerte para mantenerle incluso contra los accidentes, incluso «contra el destino»): de forma igualmente necesaria tendrá presto su pie para dar patadas a los galgos que prometen sin tener derecho a ello, y dispuesta su férula para el mentiroso que falta a su palabra en el instante mismo en que la tiene en los labios. El orgulloso saber del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la conciencia de esta libertad infrecuente, de este poder sobre sí mismo y sobre el destino, ha calado en él hasta lo más profundo y se ha convertido en instinto, en el instinto dominante...: ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? No hay duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia moral*...

3

¿Su conciencia moral?... Puede adivinarse de antemano que el concepto de «conciencia moral» que encontramos aquí en su figura suprema, casi chocante, tiene ya tras de sí una larga historia y transformación. Responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, tener también derecho, pues, a *decir sí a sí mismo*..., éste es, como ya he dicho, un fruto maduro,

pero también un fruto *tardío*...: ¡por cuánto tiempo debió colgar del árbol, agrio y amargo, este fruto! Y por un tiempo mucho más largo aún, nada se veía de ese fruto; ¡nadie habría tenido derecho a prometerlo, aunque era ya cierto que todo estaba preparado en el árbol, que ya todo crecía precisamente hacia él! «¿Cómo hacerle una memoria al animal hombre? ¿Cómo imprimir en este entendimiento limitado al instante, en parte obtuso y en parte atolondrado, en este olvido personificado, algo que permanezca presente?»... Este problema antiquísimo no se ha resuelto, como puede imaginarse, con respuestas y medios suaves precisamente; más aún: en toda la prehistoria tal vez no haya nada más temible y siniestro que su *mnemotécnica*. «Se marca algo a fuego para que permanezca en la memoria: sólo lo que no cesa de *hacer daño* permanece en la memoria»: he aquí un principio de la más antigua (y, por desgracia, también de la más extendida) psicología que hay sobre la tierra. Se diría, incluso, que en todos los lugares de la tierra donde aún hoy hay solemnidad, seriedad, misterio, colores sombríos en la vida de los hombres y los pueblos, *sigue actuando* algo del horror con que antaño se prometía, se empeñaba la palabra, se elogiaba sobre la tierra: el pasado, el pasado más largo y profundo y duro, sopla y rebrota en nosotros cuando nos ponemos «serios». Nunca faltó la sangre, el martirio, el sacrificio cuando el hombre consideró necesario formarse una memoria; los sacrificios y prendas más atroces (entre los que se cuentan los sacrificios de los primogénitos¹), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), los rituales más crueles de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su fundamento más profundo, sistemas de crueldades)..., todo esto tiene su origen en ese instinto que descu-

¹ Nietzsche emplea aquí el término *Erstlingsopfer*, que designa la ofrenda de las primicias, es decir, los primeros frutos de una cosecha o las primeras crías de una camada. Sin embargo, es evidente que Nietzsche se refiere aquí a sacrificios humanos, por lo que traducimos el término por «sacrificios de los primogénitos». (N. del T.)

brió en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mne-motécnica. En cierto sentido, toda ascética forma parte de ello: un par de ideas deben tornarse imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», a fin de hipnotizar todo el sistema nervioso e intelectual mediante estas «ideas fijas»; y las formas de vida y procedimientos ascéticos son medios para librar esas ideas de la competencia con todas las demás ideas, para hacerlas «inolvidables». Cuanto más «desmemoriada» ha sido la humanidad, tanto más terrible fue siempre el aspecto de sus usanzas; en particular, la dureza de las leyes penales proporciona un criterio de cuánto esfuerzo le costó alcanzar la victoria sobre el olvido y hacer que estos esclavos del afecto momentáneo tuviesen *presente* un par de exigencias primitivas de la convivencia social. Sin duda nosotros, los alemanes, no nos consideramos un pueblo especialmente cruel y de corazón duro, y menos aún especialmente frívolo y propenso a vivir el instante; pero basta observar nuestros viejos ordenamientos penales para averiguar cuánto esfuerzo cuesta sobre la tierra criar un «pueblo de pensadores» (es decir: *el* pueblo de Europa en el que aún hoy puede encontrarse el máximo de confianza, seriedad, falta de buen gusto y objetividad, y que con estas propiedades tiene derecho a criar a todos los mandarines de Europa). Estos alemanes se forjaron con medios terribles una memoria para dominar sus plebeyos instintos básicos y su tosquedad brutal: piénsese en los antiguos castigos alemanes, por ejemplo la lapidación (ya la leyenda hace caer la rueda de molino sobre la cabeza del culpable), el suplicio de la rueda (¡nuestro invento más propio, la especialidad del genio alemán en el ámbito de los suplicios!), el empalamiento, el descoyuntamiento con caballos (el «descuartizamiento») o la muerte bajo sus cascos, el castigo de hervir al criminal en aceite o vino (un castigo usual aún en los siglos XIV y XV), el desollamiento, muy apreciado («arrancar la piel a tiras»), arrancar la carne del pecho; o también, untar con miel al criminal y dejarlo a merced de las moscas bajo un sol ardiente. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos, finalmente se guardan en la memoria cinco o seis «no quiero», en relación con los cuales se ha hecho una

promesa para vivir con las ventajas de la sociedad (¡Y de qué modo! ¡Con ayuda de este tipo de memoria se llegó finalmente a «ser razonable»!) ¡Ah, la razón, la seriedad, el dominio sobre los afectos, toda esa cosa siniestra que se llama recapacitar, todos estos privilegios y suntuosos ornatos del hombre: qué caros se han hecho pagar, cuánta sangre y crueldad hay a la base de todas las «cosas buenas»!...

4

Pero ¿cómo llegó al mundo esa otra «cosa siniestra», la conciencia de la culpa, toda la «mala conciencia»? Con esto volvemos a nuestros genealogistas de la moral. Digámoslo una vez más (¿o aún no lo he dicho en absoluto?): no sirven para nada. Una experiencia propia, meramente «moderna», de cinco palmos de largo; ningún saber, ninguna voluntad de saber el pasado; menos aún un instinto histórico, un «doble rostro» que precisamente aquí es necesario... y, empero, hacer historia de la moral: como es obvio, eso tiene que terminar con resultados que mantengan una relación menos que débil con la verdad. Estos genealogistas de la moral que han existido hasta ahora, ¿se han permitido soñar, siquiera de lejos, que por ejemplo la «culpa» [*Schuld*], ese concepto moral fundamental, procede del concepto, muy material, de «deudas» [*Schulden*]? ¿O que el castigo como *revancha* se ha desarrollado de forma completamente independiente de cualquier supuesto acerca de la libertad o la no libertad de la voluntad?... Y esto hasta el punto de que siempre hace falta en primer lugar un *alto* grado de humanización para que el animal «hombre» comience a hacer esas otras distinciones mucho más primitivas: «intencionado», «negligente», «casual», «imputable» y sus opuestos, y a tenerlas en cuenta en la imposición de castigos. Ese pensamiento actualmente tan modesto y en apariencia tan natural, tan inevitable, que ha tenido que asumir la explicación de cómo ha aparecido el sentimiento de justicia sobre la tierra: «el criminal merece un castigo *porque* habría podido actuar de otro modo», es en rea-

lidad una forma sumamente tardía, una forma muy refinada del juzgar y argumentar humanos; quien la traslada a los orígenes, yerra muy toscamente la psicología de la humanidad antigua. Durante un larguísimo periodo de la historia humana *no* se castigaba en modo alguno *porque* se hiciese al criminal responsable de su acto, es decir, *no* se suponía que sólo el culpable debe ser castigado: se hacía más bien del mismo modo en que hoy castigan los padres a sus hijos, con una furia por un daño sufrido que se abate sobre el causante del daño; pero refrenando esta furia y modificándola con la idea de que todo daño tiene su *equivalente* en alguna parte y puede ser realmente expiado, aunque sea infligiendo *dolor* a quien lo ha causado. ¿Se pregunta de dónde ha extraído su poder esta antiquísima idea, profundamente arraigada y quizás ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Ya lo he revelado: en la relación contractual entre el *acreedor* y el *deudor*, que es tan antigua como los «sujetos de derecho» y que por su parte arraiga en las formas fundamentales de la compra, la venta, el intercambio, el comercio.

5

Sin embargo, y como puede esperarse a partir de lo que hemos señalado anteriormente, la representación de estas relaciones contractuales despierta algunas sospechas y reticencias hacia esa antigua humanidad que las creó o las consintió. Precisamente aquí se *hacen promesas*; precisamente aquí se trata de *formarle* una memoria a quien promete, precisamente aquí (es lícito sospecharlo) habrá una veta de dureza, crueldad, dolor. Para inspirar confianza en su promesa de reembolso, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para instar a su propia conciencia el reembolso como un deber, como obligación, el deudor empeña al acreedor, mediante un contrato y por si acaso no paga, algo que aún «posee», algo que aún está en su poder, por ejemplo su cuerpo o su mujer o su libertad o también su vida (o, dados de-

terminados supuestos religiosos, incluso su bienaventuranza, la salvación de su alma, y en último término incluso la paz de la sepultura: así en Egipto, donde el cadáver del deudor no hallaba tampoco en la tumba reposo alguno ante el acreedor; con todo, precisamente entre los egipcios este reposo tenía su importancia). Pero el acreedor podía infligir al cuerpo del deudor toda suerte de ignominias y torturas, por ejemplo cercenar tanto como le pareciese adecuado a la cuantía de la deuda; y ya muy pronto, y en todas partes, existían tasaciones exactas hechas desde este punto de vista, en parte espantosamente minuciosas, tasaciones *jurídicas* de cada miembro, de cada parte del cuerpo. Juzgo ya como un progreso, como la prueba de una concepción del derecho más libre, que calcula más a lo grande, *más romana*, el que la legislación de las Doce Tablas de Roma decretase que era indiferente cuánto cortasen o dejasen de cortar los acreedores en tales casos «*si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*». Aclarémonos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. En lugar de un provecho que compense directamente por el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierras, propiedades de cualquier tipo), la equivalencia consiste en conceder al acreedor el resarcimiento de una especie de *sentimiento de bienestar*; el bienestar de tener derecho a ejercer sin escrúpulos el poder propio sobre alguien impotente, la voluptuosidad «*de faire le mal pour le plaisir de le faire*», el goce de la violencia: goce que se aprecia tanto más cuanto más bajo y hundido se sitúa el acreedor en el orden social, y que fácilmente puede parecerle un bocado sumamente exquisito, el sabor anticipado de un rango superior. Al «castigar» al deudor, el acreedor participa de un *derecho señorial*: finalmente también él alcanza por una vez el enaltecedor sentimiento de tener derecho a despreciar y maltratar a un ser como a un «inferior»; o al menos (en caso de que el poder punitivo propiamente dicho, la ejecución del castigo, haya pasado ya a manos de la «autoridad») el derecho de *verlo* despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una concesión y un derecho a la crueldad...

6

En *esta* esfera, es decir en el derecho de obligaciones, se fragua el universo de conceptos morales «culpa», «conciencia», «deber», «santidad del deber»; sus comienzos, como el comienzo de todas las cosas grandes sobre la tierra, fueron regados profunda y largamente con sangre. ¿Y no podría añadirse que en el fondo ese mundo nunca ha perdido por completo cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...). En todo caso, aquí quedó trabado por vez primera ese siniestro y acaso ya inextricable entramado de ideas de «culpa y sufrimiento». Preguntémoslo una vez más: ¿en qué medida puede el sufrimiento ser una compensación de las «deudas»? En la medida en que *hacer sufrir* causa bienestar en máximo grado, en la medida en que el perjudicado recibe a cambio del perjuicio, y también del displacer que causa el perjuicio, un extraordinario goce contrario: el hacer *sufrir*; una auténtica *fiesta*, algo que, como ya he dicho, tenía un valor tanto más alto cuanto más contrastaba con el rango y la posición social del acreedor. Lo decimos como una suposición: pues es difícil ver el fondo de estas cosas subterráneas, aparte de que es doloroso; y quien toscamente hace intervenir aquí el concepto de «venganza», cubre y oscurece la visión en lugar de facilitarla (la venganza misma, en efecto, remite precisamente al mismo problema: «¿Cómo puede ser un resarcimiento hacer sufrir?»). Es contrario a la delicadeza, me parece, y más aún a la tartufería de los dóciles animales domésticos (es decir, de los hombres modernos; es decir, nosotros) representarse del modo más enérgico en qué medida la *crueldad* constituye la gran alegría festiva de la humanidad pretérita, en qué medida, incluso, es un ingrediente mezclado en casi todas sus alegrías; por otro lado, ¡qué ingenua, qué inocente se muestra su necesidad de crueldad, qué radicalmente concibe esa humanidad la «maldad desinteresada» (o, para decirlo con Spinoza, la *sympathia malevolens*) como una propiedad *normal* del hombre!...: como algo, por tanto, a lo que la conciencia dice *sí* de todo corazón! Ojos

más penetrantes tal vez podrían, aún hoy, percibir lo suficiente de esta viejísima y radical alegría festiva del hombre; en *Más allá del bien y del mal*, pp. 117 ss. (y ya antes en *Aurora*, pp. 17, 68, 102) indiqué cautelosamente la espiritualización y «divinización» de la crueldad, que crecen cada vez más y recorren la historia entera de la cultura superior (y, en un sentido significativo, incluso la constituyen). En todo caso, no ha pasado mucho tiempo desde que las bodas de los príncipes y las fiestas populares a lo grande resultaban inconcebibles sin ejecuciones, torturas o algún auto de fe, del mismo modo que resultaba inimaginable una casa noble sin seres sobre los que se pudiese descargar sin escrúpulos la maldad y el sarcasmo (recuérdese, por ejemplo, a Don Quijote en la corte de la duquesa: hoy leemos todo el *Quijote* con un regusto amargo en la boca, casi como un tormento, y por eso a su autor y a sus contemporáneos les resultaríamos muy extraños, muy oscuros; ellos lo leyeron con la conciencia completamente tranquila, como el libro más divertido de todos, un libro que casi les hizo morir de risa). Ver sufrir sienta muy bien; hacer sufrir, todavía mejor..., es éste un principio duro, pero un viejo y poderoso principio humano, demasiado humano, que por lo demás tal vez suscribirían incluso los monos: pues se cuenta que en la invención de crueldades raras anuncian ya en buena medida al hombre y de algún modo lo «preludian». Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua y larga historia del hombre... Y en el castigo, ¡hay también tanta *festividad!*...

7

Con estos pensamientos, dicho sea de paso, no quiero en modo alguno ayudar a nuestros pesimistas a llevar aguas nuevas al molino ruidoso y chirriante del hastío de vivir: al contrario, debe constar expresamente que antaño, cuando la humanidad aún no se avergonzaba de su crueldad, la vida sobre la tierra era más alegre que ahora que hay pesimistas. El oscurecimiento del cielo por encima del hombre siempre ha

ido prevaleciendo a medida que ha crecido la vergüenza del hombre *ante el hombre*. La cansada mirada pesimista, la desconfianza hacia el enigma de la vida, el férreo «No» del asco de vivir... no son éstos los signos de la época más *malvada* del género humano: antes bien, salen a la luz, como las plantas de ciénaga que son, cuando aparece la ciénaga a la que pertenecen; me refiero a la moralización y el reblandecimiento enfermizos en virtud de los cuales el animal «hombre» aprende finalmente a avergonzarse de todos sus instintos. De camino hacia el «ángel» (por no emplear aquí un término más duro), el hombre ha cultivado en sí mismo ese estómago arruinado y esa lengua sucia con los que no sólo le repugna la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma pierde el gusto para él: así que de cuando en cuando se coloca delante de sí mismo tapándose la nariz y, como el papa Inocencio III, hace con aire de desaprobación el catálogo de sus repugnancias («concepción impura, alimentación asquerosa en el vientre materno, mala calidad de la materia a partir de la que se desarrolla el hombre, hedor espantoso, secreción de saliva, orina y heces»). Hoy que el sufrimiento siempre desfilaba el primero entre los argumentos *contra* la existencia, como su peor signo de interrogación, hacemos bien en recordar los tiempos en que se juzgaba de forma inversa porque no se quería prescindir de *hacer* sufrir y se veía en ello un sortilegio de primer rango, un auténtico y tentador cebo *para* vivir. Quizás el dolor no dolía entonces (dicho sea para consuelo de los delicados) tanto como hoy: por lo menos, tal puede ser la conclusión de un médico que haya tratado a negros (tomados como representantes del hombre prehistórico...) en casos graves de inflamaciones internas que conducen casi a la desesperación incluso al europeo mejor organizado; entre los negros *no* lo hacen. (Realmente la curva de la capacidad humana para el dolor parece hundirse extraordinariamente y casi de súbito tan pronto como se deja atrás a los diez mil o diez millones de hombres situados en lo más alto de la cultura superior; y yo personalmente no dudo de que comparados con una sola noche de dolores de una sola mujercita culta e histórica, ni siquiera son dignos de consideración los sufri-

mientos de todos los animales que hasta ahora han sido interrogados con el cuchillo a fin de obtener respuestas científicas.) Quizás incluso sea lícito admitir la posibilidad de que también ese placer en la crueldad no necesite, en realidad, extinguirse: sólo necesitaría, de acuerdo con el hecho de que hoy el dolor duele más, cierta sublimación y sutílización, debería presentarse traducido en algo imaginativo y espiritual, adornado tan sólo con nombres tan inofensivos que no susciten sospecha alguna ni siquiera en la más delicada conciencia hipócrita (la «compasión trágica» es uno de tales nombres; otro es «*les nostalgies de la croix*»). En realidad, lo que desperta indignación contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí mismo, sino lo absurdo del sufrimiento: pero tal sufrimiento *sin sentido* no existía ni para el cristiano, que ha introducido detrás del sufrimiento toda una interpretación que hace de él una secreta máquina de salvación, ni para el hombre ingenuo de épocas más antiguas, que sabía interpretar todo sufrimiento relacionándolo con espectadores o con quienes le hacían sufrir. Para que el sufrimiento oculto, encubierto, sin testigos, pudiese ser eliminado del mundo y negado sinceramente, los hombres de antaño se vieron casi forzados a inventar dioses y seres intermedios situados en todas las alturas y profundidades; en una palabra: inventar algo que vaga también en lo oculto, que ve también en la oscuridad y que no se pierde fácilmente un espectáculo interesante y doloroso. Y, así, con ayuda de tales invenciones la vida aprendió entonces ese truco en el que siempre ha sido muy hábil: la habilidad de justificarse, de justificar su «mal»; quizás ahora harían falta otras invenciones auxiliares para lograrlo (por ejemplo, la vida como enigma, la vida como problema gnoseológico). «Está justificado todo mal cuya visión resulte edificante a Dios», decía la antigua lógica del sentimiento... y, en realidad, ¿sólo la lógica antigua? Los dioses, pensados como aficionados a los espectáculos *crueles*... ¡Oh, cómo se deja sentir esta antiquísima representación aún en nuestra humanización europea! Podríamos consultar a Calvino o a Lutero sobre este asunto. Lo cierto es, en todo caso, que todavía los griegos no sabían ofrecer a sus dioses otro aderezo más agra-

dable para su felicidad que las alegrías de la crueldad. Pues ¿con qué ojos pensáis que hacía contemplar Homero a sus dioses los destinos de los hombres? ¿Qué sentido último tenían en el fondo las guerras de Troya y otros espantos trágicos similares? No hay duda alguna: eran concebidos como *festejos* para los dioses: y en la medida en que el poeta está constituido de un modo más «divino» que el resto de los hombres, también como festejos para los poetas... No de otro modo concibieron más tarde los filósofos morales de Grecia la mirada de los dioses sobre el combate moral, sobre el heroísmo y el tormento que el virtuoso se inflige a sí mismo: el «Hércules del deber» estaba sobre un escenario, y además sabía que lo estaba; para este pueblo de actores, la virtud sin testigos era algo completamente impensable. Y esa audaz, fatídica invención que los filósofos idearon entonces, por primera vez, para Europa, la invención de la «voluntad libre», de la espontaneidad absoluta del hombre en lo bueno y en lo malo, ¿no se hizo ante todo para adquirir el derecho a la idea de que el interés de los dioses por el hombre, por la virtud humana, *no puede agotarse nunca*? Sobre este escenario del mundo no deberían faltar nunca cosas realmente nuevas, tensiones, enredos, catástrofes realmente inauditas: un mundo pensado de un modo enteramente determinista habría sido adivinable para los dioses y, en consecuencia, pronto también fastidioso... ¿razón suficiente para que estos *amigos de los dioses*, los filósofos, no exigiesen a sus dioses semejante mundo determinista! Toda la humanidad de la Antigüedad está llena de delicadas atenciones para con «el espectador», como un mundo esencialmente público, esencialmente visible, que no sabía imaginar la dicha sin espectáculos y festejos... Y, como ya he dicho, ¡también en el gran *castigo* hay tanta festividad!...

8

El sentimiento de culpa, de obligación personal, para re-tomar el curso de nuestra investigación, se originó, como he-

mos visto, en la relación personal más antigua y originaria que existe, en la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor: aquí se enfrentaron por primera vez las personas, aquí *se midieron* por primera vez las personas entre sí. Todavía no se ha hallado un nivel de civilización tan bajo que en él no resulte reconocible en alguna medida esta relación. Fijar precios, tasar valores, inventar equivalentes, cambiar... tanto preocupó todo esto al pensar más primitivo del hombre, que en cierto sentido es *el pensar*: en estas cosas se cultivó la más antigua forma de sagacidad, y en ellas podría suponerse también el primer atisbo del orgullo humano, de su sentimiento de superioridad en relación con otros animales. Quizás nuestra palabra «hombre» [*Mensch*] (*manas*) expresa todavía algo de ese sentimiento de sí mismo: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el «animal evaluativo en sí». La compra y la venta, junto con todo el aparato psicológico que traen consigo, son más antiguas incluso que los orígenes de cualquier forma de organización social o de cualquier asociación: sólo a partir de la más rudimentaria forma de derecho personal el sentimiento incipiente del intercambio, el contrato, la deuda [*Schuld*], el derecho, la obligación o la compensación se han *transferido* a los complejos comunitarios más toscos y primitivos (en sus relaciones con otros complejos similares), al mismo tiempo que la costumbre de comparar, medir, calcular el poder con el poder. La mirada estaba ya adaptada a esa perspectiva: y con esa burda consecuencia lógica que es propia del pensamiento de la humanidad más antigua, al que le resulta difícil moverse pero que luego continúa inexorablemente en la misma dirección, pronto se alcanzó la gran generalización: «todo tiene un precio»; «*todo* puede pagarse»: el más antiguo e ingenuo canon moral de la *justicia*, el comienzo de todo «carácter bondadoso», de toda «equidad», de toda «buena voluntad», de toda «objetividad» sobre la tierra. En este primer estadio, la justicia es la buena voluntad entre seres que aproximadamente tienen el mismo poder, la voluntad de llegar a un arreglo, de «entenderse» de nuevo mediante una compensación... y, en relación con los menos

poderosos, de *obligar* a una compensación a los que están por debajo...

9

Siempre según la medida de las épocas remotas (épocas, por lo demás, que existen o serían posibles de nuevo en todas las otras épocas): también la comunidad se encuentra en esa importante relación fundamental con sus miembros, la relación entre el acreedor y su deudor. Uno vive en comunidad, disfruta de las ventajas de una comunidad (¡oh, y qué ventajas!, hoy las subestimamos, algunas veces), vive protegido, cuidado, en paz y confianza, despreocupado de ciertos perjuicios y hostilidades a los que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito» (un alemán entiende lo que significa originariamente la palabra «miseria», *érend*), empeñado y obligado con la comunidad precisamente en relación con estos perjuicios y hostilidades. ¿Qué sucederá *en caso contrario*? La comunidad, el acreedor engañado, hará todo lo que pueda para que le paguen, de eso puede uno estar seguro. Lo menos importante es aquí el perjuicio inmediato que ha causado el perjudicador: con independencia del daño, el criminal [*Verbrecher*] es ante todo un «quebrantador» [*Brecher*], alguien que ha quebrantado el contrato y la palabra dada *en contra de la totalidad*, en relación con todos los bienes y las comodidades de la vida en común de los que hasta ahora había participado. El criminal es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le han concedido, sino que incluso atenta contra su acreedor: por eso a partir de ese momento no sólo pierde, como es lógico, todos esos bienes y ventajas..., ahora se le recuerda además *la importancia que tienen*. La ira del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve a ese estado salvaje y proscrito del que hasta ahora se le protegía: le expulsa a empujones... y ahora puede caer sobre él toda suerte de hostilidades. En este nivel de desarrollo de las costumbres, el «castigo» es simplemente la copia, el *minus* de la actitud normal hacia el enemigo odiado, indefenso,

derrotado, que no sólo ha perdido todo derecho y protección, sino también toda clemencia; así pues, el derecho guerrero y la fiesta triunfal del «*vae victis!*» con toda su inclemencia y su crueldad... lo que explica que la guerra misma (incluido el culto guerrero del sacrificio) haya producido todas las *formas* que reviste el castigo a lo largo de la historia.

10

Cuando su poder aumenta, una comunidad ya no da tanta importancia a las faltas del individuo, porque ya no pueden resultarle subversivas y peligrosas para la existencia del todo en la misma medida que antes: el criminal ya no es «proscrito» y expulsado, la furia general ya no tiene derecho a abatirse sobre él con el mismo desenfreno que antes...; antes bien, a partir de ahora el todo defiende y protege cuidadosamente al criminal contra esta furia, especialmente contra la furia de quien ha sido inmediatamente perjudicado. El compromiso con la furia de aquellos a quienes el delito ha afectado en primer término; un esfuerzo por localizar el caso y evitar que siga afectando e intranquilizando a otros, o incluso a todos; los intentos de encontrar equivalentes y de resolver el asunto (la *compositio*); ante todo, la voluntad, que aparece de un modo cada vez más definido, de considerar cualquier falta como *resarcible* en algún sentido, es decir, *dissociar* al criminal y su acto al menos hasta cierto punto: tales son los rasgos que han marcado el desarrollo ulterior del derecho penal. A medida que crecen el poder y la autoconciencia de una comunidad, el derecho penal siempre se suaviza; y cualquier debilitamiento y amenaza profunda de aquélla hacen salir de nuevo a la luz las formas más duras de éste. El «acreedor» siempre se ha vuelto más humano en la medida en que se ha enriquecido; en último término su riqueza se *mide* en función de cuántos perjuicios puede soportar sin sufrir por ellos. No sería impensable una *conciencia del poder* de la sociedad en la que la sociedad pudiese permitirse el lujo más exquisito que existe: dejar *impune* a su damnifi-

gador. «¿Qué me importan a mí mis parásitos?» —diría tal vez—. «¡Que vivan y prosperen: soy lo bastante fuerte para eso!»... La justicia, que empezó con «todo es resarcible, todo debe ser resarcido» acaba mirando hacia otro lado y dejando escapar a los que no pueden pagar... Acaba como todas las cosas buenas de la tierra, *suprimiéndose a sí misma*. Esta auto-supresión de la justicia: se sabe con qué hermoso nombre se la llama: *gracia*; y sigue siendo, como se comprende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más allá del derecho.

11

En este punto, digamos unas palabras de rechazo contra ciertos intentos, surgidos recientemente, de buscar el origen de la justicia en un terreno completamente distinto: el terreno del resentimiento. Dicho ante todo a oídos de los psicólogos, suponiendo que tengan ganas de estudiar de cerca alguna vez el resentimiento: esta planta florece ahora del modo más hermoso entre anarquistas y antisemitas como por lo demás ha florecido siempre, a escondidas como las violetas, aunque con un aroma distinto. Y, como de lo mismo ha de surgir siempre y necesariamente lo mismo, no sorprenderá ver resurgir precisamente de tales círculos, que ya han existido muchas veces (cf. más arriba, p. 30), los intentos de santificar la *venganza* con el nombre de *justicia*... como si en el fondo la justicia fuese tan sólo un desarrollo del sentimiento de haber sido herido; y junto con la venganza, honrar por añadidura todos los afectos *reactivos* en general. Esto último no me escandalizaría en modo alguno: me parecería incluso un *mérito* en relación con todo el problema biológico (con respecto al cual hasta ahora se ha subestimado el valor de esos afectos). Sólo llamo la atención sobre la circunstancia de que es del propio espíritu del resentimiento de donde brota este nuevo matiz de equidad científica (en beneficio del odio, la envidia, los celos, el recelo, el rencor, la venganza). Esta «equidad científica» cesa enseguida dando

lugar a acentos de una parcialidad y hostilidad mortales tan pronto como se trata de otro grupo de afectos que, me parece a mí, tienen un valor biológico muy superior al de los afectos reactivos y que por tanto merecerían con todo derecho ser apreciados y estimados *científicamente*: los afectos propiamente *activos*, como el afán de mando, la codicia y similares. (E. Dühring, *Valor de la vida; Curso de filosofía*; en el fondo, en todas partes.) Esto lo decimos contra esta tendencia en general. Pero por lo que respecta al principio particular de Dühring, según el cual el hogar de la justicia debe buscarse en el terreno del sentimiento reactivo, hay que operar por amor a la verdad una brusca inversión y oponerle este otro principio: ¡el *último* terreno que conquista el espíritu de la justicia es el terreno del sentimiento reactivo! Si realmente sucede que el hombre justo sigue siendo justo incluso hacia quien le ha perjudicado (y no sólo frío, comedido, distante, indiferente: ser justo es siempre una actitud *positiva*), si la alta y clara objetividad, tan profunda como clemente, de la mirada justa, de la mirada *que juzga*, no se empaña ni siquiera bajo la embestida del daño personal, de la burla, de la calumnia, entonces es un fragmento de perfección y de suprema maestría sobre la tierra; es algo, incluso, que no sería inteligente esperar en este mundo; algo, en todo caso, en lo que no debe *creerse* fácilmente. Ciertamente, lo normal es que incluso entre las personas más íntegras baste una pequeña dosis de ataque, de maldad, de insinuación para que los ojos se inyecten de sangre y la equidad se *esfume* de ellos. El hombre activo, el hombre que ataca, que invade, siempre está cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; por eso, precisamente para él no es en modo alguno necesario estimar su objeto de forma errónea y cargada de prejuicios, tal como hace, como debe hacer el hombre reactivo. Por eso en todas las épocas el hombre agresivo, que es más fuerte, más valiente, más noble, ha tenido también de su parte una mirada más *libre*, y una *buen*a conciencia: por el contrario, ya se adivina sobre qué conciencia pesa la invención de la «mala conciencia»... ¡sobre el hombre resentido! Por último, miremos a nuestro alrededor en la historia: ¿en

qué esfera ha habitado hasta ahora sobre la tierra toda la administración del derecho, y también la auténtica necesidad de derecho? ¿Acaso en la esfera de los hombres reactivos? De ningún modo: antes bien, en la de los hombres activos, fuertes, espontáneos; agresivos. Considerado desde un punto de vista histórico, el derecho representa sobre la tierra (digámoslo para fastidiar al citado agitador, que en una ocasión confiesa sobre sí mismo: «la doctrina de la venganza recorre como el hilo rojo de la justicia todos mis trabajos y esfuerzos») la lucha, precisamente, *contra* los sentimientos reactivos, la guerra que declaran contra ellos los poderes activos y agresivos que emplearon parcialmente su fuerza en frenar y ordenar moderación a los excesos del *pathos* reactivo e imponer un acuerdo por la fuerza. En todas partes donde se ejerce la justicia, donde se preserva la justicia, vemos a un poder más fuerte buscar medios para poner fin a la absurda furia del resentimiento de los débiles que se subordinan a él (ya sean grupos, ya individuos), en parte arrancando de las manos de la venganza el objeto de resentimiento, en parte sustituyendo la venganza por la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y en ciertas circunstancias imponiendo compensaciones, en parte elevando a normas ciertos equivalentes de los daños, normas a las que en adelante ha de remitirse definitivamente el resentimiento. Pero lo más decisivo de cuanto la autoridad suprema hace e impone contra la hegemonía de los sentimientos reactivos y resentidos (y lo hace siempre, en cuanto es lo bastante fuerte para ello) es la instauración de la *ley*, la proclamación imperativa de lo que bajo su mirada ha de considerarse permitido, justo, y lo que ha de considerarse prohibido, injusto: tras la instauración de la ley, al tratar como desacatos, como insurrecciones contra la propia autoridad suprema las agresiones y los actos arbitrarios de los individuos o de grupos enteros, la autoridad suprema desvía el sentimiento de sus subordinados del perjuicio más inmediato que causa el desacato y de ese modo consigue a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, que sólo ve y sólo hace valer el punto de vista del perjudicado: en adelante la mirada se ejercitará en una esti-

mación cada vez más *impersonal* del hecho, incluso la mirada del perjudicado (aunque esto será lo último que suceda, como ya antes hemos señalado). Conforme a esto, sólo a partir de la instauración de la ley existen «lo justo» y «lo injusto» (y *no*, como pretende Dühring, a partir del acto que causa el daño). Hablar de lo justo y lo injusto *en sí* carece de sentido; por supuesto, no puede ser «injusto» *en sí* dañar, violentar, explotar, aniquilar, en la medida en que *esencialmente*, esto es, en sus funciones fundamentales, la vida actúa dañando, violentando, explotando, aniquilando, y no puede ser pensada en absoluto sin este carácter. Incluso debemos confesarnos algo aún más inquietante: desde el punto de vista biológico supremo, las situaciones jurídicas sólo pueden ser siempre *estados de excepción* que restringen parcialmente la auténtica voluntad de vivir, que aspira al poder, y que subordinan como medios particulares la totalidad de los fines de dicha voluntad de vivir: como medios para lograr unidades de poder *mayores*. Un orden jurídico concebido como soberano y universal, no como medio en la lucha de complejos de poder sino como medio *contra* toda lucha en general, de acuerdo, por ejemplo, con el modelo comunista de Dühring; que toda voluntad deba considerar toda voluntad como su igual, sería un principio *hostil a la vida*, un orden jurídico que destruiría y disolvería al hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un sendero clandestino hacia la nada...

12

Digamos aquí una palabra más sobre el origen y la finalidad del castigo..., dos problemas diferentes, o que deberían serlo: por desgracia se acostumbra a meterlos en un mismo saco. ¿Cómo han procedido hasta ahora en este caso los genealogistas de la moral? Ingenuamente, como siempre lo han hecho: descubren una «finalidad» cualquiera en el castigo, por ejemplo la venganza o la intimidación, ponen después cándorosamente esa finalidad en el principio como *causa fiendi* del

castigo, y... ya han terminado. Pero la «finalidad del derecho» es lo último que debe aplicarse a la historia del surgimiento del derecho: antes bien, para toda suerte de historia no hay ningún otro principio más importante que aquel que se ha obtenido con mucho esfuerzo, pero que realmente *debería haberse obtenido*: que la causa del surgimiento de una cosa y su utilidad última, su aplicación real y su integración en un sistema de fines, difieren *toto coelo*; que un poder superior interpreta una y otra vez desde nuevos puntos de vista algo existente, algo que se ha realizado de algún modo, se lo apropia de nuevo, lo reconfigura y reorienta hacia nuevos fines; que todo acontecer en el mundo orgánico es un *sojuzgar*, un *dominar*, y que todo *sojuzgar* y *dominar* son a su vez un reinterpretar, un recomponer, que oscurecen necesariamente o eliminan por completo el «sentido» y la «finalidad» anteriores. Por muy bien que se haya comprendido la *utilidad* de cualquier órgano fisiológico (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma en las artes o en el culto religioso), con eso aún no se ha comprendido nada en relación con su surgimiento: por muy incómodo y desagradable que pueda sonar esto a oídos más viejos, pues desde antiguo se ha creído que al comprender el fin constatable, la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se comprendía también la razón de su surgimiento, el ojo como hecho para ver, la mano como hecha para agarrar. Así, también se ha concebido el castigo como inventado para castigar. Pero todo los fines, todas las utilidades son sólo *signos* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha marcado desde sí misma el sentido de una función; y, de este modo, la historia entera de una «cosa», de un órgano, de una costumbre, puede ser una cadena continua de signos que indican interpretaciones y recomposiciones siempre nuevas, cuyas causas no necesitan estar relacionadas entre sí, sino que, antes bien, en ciertas circunstancias se siguen o alternan entre sí de un modo meramente casual. Según esto, el «desarrollo» de una cosa, de una costumbre, de un órgano, es cualquier cosa excepto su *progressus* hacia un fin, y menos aún un *progressus* lógico y breve,

logrado con el mínimo gasto de fuerza y con costes mínimos; al contrario, es la sucesión de procesos de *sojuzgamiento* que tienen lugar en la cosa, más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, además de las resistencias que cada vez se aplican contra ellos, los intentos de transformación con vistas a la defensa y la reacción, y también los resultados de reacciones contrarias que hayan tenido éxito. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es aún más... No de otro modo son las cosas incluso en el seno de cada organismo particular: con todo crecimiento esencial de la totalidad, se desplaza también el «sentido» de los órganos particulares... y, en ciertas circunstancias, la eliminación parcial de tales órganos, la disminución de su número (por ejemplo, mediante la aniquilación de miembros intermedios) puede ser un signo de fuerza y perfección crecientes. Me refiero a que también la *inutilización* parcial, la atrofia y la degeneración, la privación del sentido y la finalidad; en una palabra, la muerte, forman parte de las condiciones del *progressus* real: el cual aparece siempre en la forma de una voluntad y una vía hacia un *poder mayor* y siempre se abre paso a costa de numerosos poderes menores. La grandeza de un «progreso» se *mide* incluso por todo aquello que debió sacrificarse a él; la humanidad como masa, sacrificada al florecimiento de una especie de hombre singular y más fuerte: eso *sería* un progreso... Subrayo este punto de vista fundamental de la metodología histórica tanto más cuanto que en el fondo se opone al instinto actualmente dominante y al gusto de nuestra época, que preferiría seguir arreglándose con el carácter absolutamente azaroso, incluso con el carácter absurdo y mecánico de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se desarrolla en todo acontecer. La idiosincrasia democrática contra todo lo que domina y quiere dominar, el *misarquismo* moderno (por acuñar una mala palabra para una cosa mala) ha ido trasladándose poco a poco hacia lo espiritual, ha ido disfrazándose poco a poco con lo espiritual, con lo más espiritual, hasta el punto de que hoy se infiltra, *tiene derecho a* infiltrarse paso a paso en las ciencias más estrictas, en las ciencias aparentemente más objetivas; y me parece, incluso, que ya se ha adueñado de toda la fisiología y la

teoría de la vida, perjudicándola, como se comprende de suyo, al escamotearle un concepto fundamental, el de la auténtica *actividad*. Por el contrario, bajo la presión de esa idiosincrasia se coloca en primer plano la «adaptación», es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad; más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interior a circunstancias exteriores, adaptación cada vez más adecuada a un fin (Herbert Spencer). Pero de este modo se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; de este modo se pasa por alto la primacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, las fuerzas que reinterpretan, que reorientan y reconfiguran, sólo por cuyo efecto tiene éxito la «adaptación»; de este modo se niega en el organismo mismo el papel dominante de los funcionarios supremos, en los que la voluntad de poder se muestra activa y configuradora. Recordemos lo que Huxley ha reprochado a Spencer: su «nihilismo administrativo»: pero se trata de algo *más* que de «administrar»...

Así pues, regresando a nuestro asunto, es decir: al *castigo*, hay que distinguir en él dos cosas: por un lado, lo relativamente *duradero* que hay en él, el uso, el acto, el «drama», cierta sucesión estricta de procedimientos; y, por otro lado, cuanto en él hay de *fluido*, el sentido, la finalidad, la expectativa que se vincula a la ejecución de tales procedimientos. Y esta distinción presupone sin más, *per analogiam*, de acuerdo con el punto de vista principal que hemos desarrollado para la metodología histórica, que el procedimiento mismo es algo más antiguo, algo anterior a su utilización para el castigo; que este último sólo se *introduce* en la interpretación del procedimiento, se añade a éste (que ya existía desde mucho antes, pero que se practicaba en un sentido diferente); en una palabra: presupone que las cosas *no* son como hasta ahora han supuesto nuestros ingenuos genealogistas de la moral y del derecho, que sin excepción pensaban que

los procedimientos se habían *inventado* con fines punitivos, del mismo modo que antaño se pensaba que la mano se había inventado con el fin de agarrar. Ahora bien, por lo que respecta a ese otro elemento del castigo, al elemento fluido, a su «sentido», en un estadio muy tardío de la cultura (por ejemplo, en la Europa actual) el concepto de «castigo» ya no presenta de hecho un único sentido, sino toda una síntesis de «sentidos»: la historia de los castigos hasta hoy, la historia de su utilización para los fines más diversos, cristaliza finalmente en una especie de unidad que es difícil descomponer, difícil analizar y (hay que subrayarlo) resulta de todo punto *indefinible*. (Hoy es imposible decir con precisión *por qué* se castiga en realidad: los conceptos en los que se resume semióticamente todo un proceso se hurtan a la definición; definible es tan sólo lo que no tiene historia.) En cambio, en un estadio anterior esa síntesis de «sentidos» todavía se muestra más descomponible, y también más movediza; aún puede percibirse cómo los elementos de la síntesis modifican su valor para cada caso particular y se reordenan de tal modo que ora éste, ora aquel elemento se destaca y domina a costa de los demás, e incluso, en ciertas circunstancias, un único elemento (por ejemplo, la finalidad de intimidar) parece suprimir el resto de elementos. Para dar al menos una idea de lo inseguro, lo secundario, lo accidental que es «el sentido» del castigo y de cómo uno y el mismo procedimiento puede emplearse, interpretarse, disponerse con intenciones fundamentalmente distintas: he aquí el esquema que a mí mismo se me ha revelado sobre la base de un material relativamente pequeño y casual. El castigo como medio para tornar inofensivo, como impedimento de daños ulteriores. El castigo como reparación del daño al damnificado, en la forma que sea (también la forma de una compensación afectiva). El castigo como aislamiento de una perturbación del equilibrio para evitar la propagación de la perturbación. El castigo como forma de infundir temor frente a quienes determinan y ejecutan el castigo. El castigo como una suerte de compensación por las ventajas de que el criminal ha disfrutado hasta el momento (por ejemplo, cuando se le utiliza

como esclavo en las minas). El castigo como exclusión de un elemento degenerado (en ciertas circunstancias, de toda una rama, como en el derecho chino: por tanto, como medio para preservar la pureza de la raza o para preservar un tipo social). El castigo como fiesta, esto es, como violentamiento y escarnio de un enemigo por fin sometido. El castigo como medio para formar la memoria, ya sea la de quien sufre el castigo (lo que se conoce como «correctivo»), ya la de los testigos de la ejecución. El castigo como pago de unos honorarios, estipulados por el poder que protege al delincuente de los excesos de la venganza. El castigo como compromiso con el estado de naturaleza de la venganza, en la medida en que las razas poderosas aún lo mantienen y lo reclaman como un privilegio. El castigo como declaración de guerra y como ley marcial contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad, a quien se combate como a un peligro para la comunidad, como a quien infringe un contrato atacando así los fundamentos de ésta, como a un insurrecto, un traidor y un perturbador de la paz; a quien se combate con medios como los que proporciona, precisamente, la guerra...

14

Seguramente esta lista no está completa; es manifiesto que el castigo está sobrecargado con todo tipo de utilidades. Con mayor razón puede restársele una *presunta* utilidad que, sin embargo, la conciencia popular considera su utilidad más esencial; la fe en el castigo, que hoy se tambalea por muchas razones, sigue encontrando precisamente en esa utilidad su más firme apoyo. El castigo debe tener el valor de despertar en el culpable *el sentimiento de culpa*, en él se busca el verdadero instrumento de esa reacción anímica que se llama «mala conciencia», «remordimientos». Pero esta interpretación, si se aplica al presente, atenta contra la realidad y la psicología: ¡y tanto más si se aplica al más largo periodo de la historia del hombre, su prehistoria! Precisamente entre criminales y pre-

sidiarios, los verdaderos remordimientos de conciencia son algo extremadamente infrecuente; las cárceles, los correccionales *no* son las incubadoras en las que crece de preferencia esta variante de gusanos roedores: en esto coinciden todos los observadores concienzudos, que en muchos casos emiten este juicio bastante a disgusto y contra sus propios deseos. En general, el castigo endurece y enfría; el castigo concentra, agudiza el sentimiento de extrañeza, refuerza la capacidad de resistencia. Cuando sucede que quebranta la energía y provoca una lamentable postración y degradación de sí mismo, tal resultado es con seguridad menos edificante aún que el efecto normal del castigo: éste se caracteriza por una seriedad seca y sombría. Pero si pensamos en esos milenios que *precedieron* a la historia del hombre, podemos juzgar sin reparo alguno que lo que más poderosamente *refrenó* el desarrollo del sentimiento de culpa fue precisamente el castigo; al menos por lo que respecta a las víctimas sobre las que se abatía la autoridad punitiva. No debemos subestimar hasta qué punto la visión de los procedimientos judiciales mismos y de la ejecución del castigo impedían al criminal sentir su acción, la forma de su actuación, como reprobable *en sí misma*: pues ve cómo, al servicio de la justicia, se comete y después se aprueba, se comete con buena conciencia, exactamente el mismo tipo de acciones: espiar, engañar, sobornar, tender trampas, todo el prolijo y taimado arte de policías y delatores; y después el rapto, el avasallamiento, el insulto, el encarcelamiento, la tortura, el asesinato, cosas típicas de las diversas formas de castigo y que se realizan por principio, sin tener siquiera la disculpa del apasionamiento; y todo ello son acciones que sus jueces en modo alguno reprueban y condenan *en sí mismas*, sino sólo desde cierto punto de vista y si se aplican con ciertos fines. La «mala conciencia», la planta más siniestra e interesante de nuestra vegetación terrestre, *no* ha crecido en este suelo... De hecho, durante muchísimo tiempo *nada* en la conciencia de quienes juzgan, de quienes castigan, expresaba que tenían que habérselas con un «culpable», sino con el causante de algún daño, con un trozo irresponsable de fatalidad. Y el mismo individuo sobre quien luego se abatía el

castigo, a su vez como un trozo de fatalidad, no sentía otra «pena interior» que la que se siente cuando sucede súbitamente algo imprevisto, un espantoso suceso natural, un peñasco que se desprende y cae reduciéndolo todo a polvo y contra el que ya no se puede luchar.

15

Spinoza cobró en una ocasión conciencia de esto maliciosamente (para disgusto de sus intérpretes, que en este punto se *esfuerzan* por malinterpretarle como es debido, por ejemplo Kuno Fischer). Una tarde, mientras se frotaba con quién sabe qué recuerdo, se dejó arrastrar por la pregunta de qué quedaba para él mismo de su famoso *morsus conscientiae*... Él, que había relegado el bien y el mal al orden de las ficciones humanas y defendido con rabia el honor de su Dios «libre» contra esos blasfemos que se atrevían a afirmar que Dios lo hace todo *sub ratione boni* («pues eso significaría someter a Dios al destino y sería, a decir verdad, el mayor de los disparates»). Para Spinoza, el mundo había regresado de nuevo a esa inocencia en que reposaba antes de la invención de la mala conciencia: ¿en qué quedaba convertido el *morsus conscientiae*? En «lo opuesto al *gaudium* —se dijo al fin—, una tristeza acompañada de la representación de una cosa pasada que, contra toda esperanza, no ha sucedido». *Eth. III, propos. XVIII, schol. I, II*. Durante milenios, los maleantes a los que alcanzaba el castigo experimentaron su «delito» *no de otro modo que Spinoza*: «algo ha salido mal de forma imprevista», y *no*: «no debería haberlo hecho»... Se sometían al castigo como uno se somete a una enfermedad o a una desgracia o a la muerte, con ese fatalismo resuelto y sin rebeldía con que, por ejemplo, aún hoy los rusos nos aventajan a nosotros, los occidentales, en el manejo de la vida. Si existía una crítica del acto, era la astucia la que lo criticaba: sin duda debemos buscar el auténtico *efecto* del castigo ante todo en una agudización de la astucia, en una prolongación de la memoria, en una voluntad de proceder en lo su-

cesivo con más cautela, más desconfianza, más disimulo, comprendiendo que uno es, definitivamente, demasiado débil para muchas cosas, en una especie de perfeccionamiento del juicio sobre uno mismo. En resumen, lo que puede lograrse mediante el castigo, ya se aplique a los hombres o a los animales, es aumentar el miedo, aguzar la astucia, dominar los deseos: de este modo, el castigo *domestica* al hombre pero no le hace «mejor»; con todo derecho podría afirmarse incluso lo contrario. («El daño nos hace astutos», dice el pueblo: en la medida en que nos vuelve astutos, también nos vuelve malos. Por fortuna, con bastante frecuencia nos vuelve estúpidos.)

16

Ahora bien, en este punto ya no puedo eludir por más tiempo dar una primera expresión provisional a mi propia hipótesis sobre el origen de la «mala conciencia»: no es fácil darle voz, y quiere ser meditada, vigilada y consultada con la almohada por mucho tiempo. Considero que la mala conciencia es la profunda enfermedad a la que el hombre debió sucumbir bajo la presión de esa transformación, la más radical de cuantas ha vivido; esa transformación que tuvo lugar cuando se encontró apresado definitivamente en el hechizo de la sociedad y de la paz. De forma no distinta a cómo debieron irles las cosas a los animales acuáticos cuando se vieron obligados a convertirse en animales terrestres o sucumbir, así le fueron las cosas a esos semianimales felizmente adaptados al páramo, a la guerra, al merodeo, a la aventura... de pronto todos sus instintos quedaron devaluados y «suspendidos». En adelante debieron caminar de pie y «llevarse a sí mismos», cuando hasta ahora los llevaba el agua: un peso terrible cayó sobre ellos. Se sintieron incapaces de realizar los quehaceres más sencillos, en este nuevo mundo desconocido ya no tenían a sus antiguos guías, los impulsos reguladores que les guiaban con seguridad inconsciente..., ¡quedaron reducidos a pensar, argumentar, calcular, combi-

nar causas y efectos; quedaron, estos infelices, reducidos a su «conciencia», a su órgano más pobre y más falible! Creo que nunca más ha habido sobre la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar; ¡y, por si fuera poco, aquellos viejos instintos no habían cesado de repente de formular sus exigencias! Sólo que era difícil, y rara vez posible, complacerles: en lo esencial debieron buscarse satisfacciones nuevas y, por así decirlo, subterráneas. Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*: esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre. Sólo así crece en el hombre lo que más tarde se llama su «alma». La totalidad del mundo interior, originariamente tan delgado como si estuviese apesado entre dos pieles, se separó y abrió, cobró profundidad, amplitud y altura a medida que se *impidió* la descarga del hombre hacia fuera. Esos baluartes terribles con los que la organización estatal se protegió contra los viejos instintos (los castigos forman parte ante todo de tales baluartes) lograron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y nómada invirtiesen su dirección, se dirigiesen *contra el hombre mismo*. La hostilidad, la crueldad, el placer de perseguir, de asaltar, de cambiar, de destruir..., todo ello volviéndose contra los portadores de tales instintos: *éste es el origen de la «mala conciencia»*. El hombre que, impaciente, se desgarraba, perseguía, roía, espantaba y maltrataba a sí mismo por falta de enemigos y resistencias exteriores, constreñido a la angostura opresiva, a la regularidad de la costumbre; este animal que se hiere golpeándose contra los barrotes de su jaula, este animal al que se quiere «domesticar», este ser necesitado, consumido por la nostalgia del desierto, este ser que debió crear a partir de sí mismo una aventura, una cámara de tortura, un páramo inseguro y peligroso; este loco, este prisionero anhelante y desesperado fue el inventor de la «mala conciencia». Pero con él se introdujo la mayor y más siniestra enfermedad, de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: la consecuencia de una separación violenta del pasado animal, la consecuencia de, por decirlo así, un salto y una caída en nuevas circunstancias y condiciones de existencia, la

consecuencia de una declaración de guerra contra los viejos instintos sobre los que se fundaba hasta entonces su fuerza, su placer y su carácter terrible. Añadamos inmediatamente que, por otro lado, junto con el hecho de un alma animal dirigida contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, aparecía sobre la tierra algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*, que con ello el aspecto de la tierra se transformó esencialmente. De hecho, hicieron falta espectadores divinos para apreciar el espectáculo que comenzó con todo aquello y cuyo final en modo alguno es previsible todavía..., ¡un espectáculo demasiado sutil, demasiado prodigioso, demasiado paradójico como para que pudiera ejecutarse de un modo absurdamente inadvertido en cualquier ridículo astro! Desde entonces el hombre *se cuenta* entre las tiradas de dados más imprevisibles y excitantes que lanza el «gran niño» de Heráclito, llámese Zeus o azar..., atrae hacia sí un interés, una tensión, una esperanza, casi una certidumbre, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuese un fin, sino sólo un camino, un episodio, un puente, una gran promesa...

17

A los supuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia pertenece, en primer lugar, el hecho de que aquella transformación no fue paulatina, no fue voluntaria, y no se manifestó como un crecimiento orgánico que se adaptase a nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una constricción, una fatalidad incontestable contra la que no hubo lucha alguna, ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar, como la introducción en una forma fija de una población hasta entonces informe y libre de constricciones comenzó con un acto violento, sólo pudo llevarse a término mediante actos violentos; y de acuerdo con esto, el «Estado» más antiguo apareció y siguió funcionando como un mecanismo que aplastaba sin contemplaciones, hasta que finalmente aquella materia bruta hecha de pueblo y seres se-

mianimales no sólo quedó amasada y dúctil, sino también *formada*. Utilizo el término «Estado»: se comprende de suyo a quién me refiero con él..., cierta manada de depredadores rubios, una raza de conquistadores y señores que, organizada para la guerra y con fuerza para organizar, plantaba sus terribles garras sobre una población acaso inmensamente superior en número, pero carente aún de forma, una población aún merodeadora. De este modo, en efecto, comienza el «Estado» sobre la tierra: pienso que se acabó ese delirio que lo hacía comenzar con un «contrato». Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor», quien se muestra violento en sus obras y sus gestos... ¡qué va a hacer con un contrato! No se puede contar con tales seres, llegan como el destino, sin fundamento, sin razón, sin contemplaciones, sin pretextos, existen como existe el rayo, demasiado terrible, demasiado súbito, demasiado convincente, demasiado «distinto» para ser siquiera odiado. Su obra es un crear formas instintivamente, un imprimir formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen: al poco tiempo existe algo nuevo en lo que ellos se manifiestan, una creación del dominio que *tiene vida*, una creación en la que las partes y las funciones se disocian y relacionan entre sí, en la que nada en absoluto encuentra un sitio al que no se haya conferido antes un «sentido» en relación con el todo. No saben lo que es la culpa, la responsabilidad, las contemplaciones, estos organizadores natos; impera en ellos ese terrible egoísmo del artista que mira con ojos de bronce y que se sabe de antemano justificado en su «obra» por toda la eternidad, como la madre en su hijo. No es entre ellos donde ha crecido la «mala conciencia», esto se comprende de antemano... pero *sin ellos* no habría crecido este feo hierbajo, no existiría si bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artistas, una cantidad inmensa de libertad no hubiese sido eliminada del mundo, o al menos convertida en invisible y, por decirlo así, en *latente*. Este *instinto de libertad*, convertido en instinto latente por la violencia (lo comprendemos ya), este instinto de libertad reprimido, replegado, encarcelado en lo interior y que finalmente sólo se

descarga y desahoga contra sí mismo: esto, sólo esto, es en sus comienzos la *mala conciencia*.

18

Guardémonos de menospreciar todo este fenómeno sólo porque de entrada es feo y doloroso. Pues en el fondo esa fuerza activa que actúa y construye Estados de un modo más grandioso en esos organizadores y artistas de la violencia es la misma que aquí, en lo interior, más modestamente, más mezquinamente, invirtiendo su dirección, en el «laberinto del pecho» por decirlo con Goethe, crea la mala conciencia y construye ideales negativos; es ese mismo *instinto de libertad* (en mi lenguaje: la voluntad de poder): sólo que la materia sobre la que se descarga la naturaleza configuradora y violenta de esta fuerza es aquí el hombre mismo, toda su vieja identidad [*Selbst*] animal... y *no*, como en ese fenómeno más grande y visible, el *otro* hombre, los *otros* hombres. Este secreto violentamiento de sí mismo, esta crueldad de artista, este placer en darse forma a sí mismo como a una materia pesada, reacia y sufriente, este placer en marcarse a fuego una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, esta labor secreta y atrocemente voluptuosa de un alma voluntariamente discorde consigo misma, que se hace sufrir a sí misma por el placer de hacer sufrir, toda esta «mala conciencia» *activa* también ha revelado (ya se adivina), como el auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginativos, una plenitud de belleza y afirmación nuevas y extrañas, tal vez incluso *la* belleza... ¿Qué sería «bello» si la contradicción no cobrase primero conciencia de sí misma, si lo feo no se dijese primero a sí mismo: «soy feo»?... Al menos, tras esta indicación será menos enigmático el enigma de en qué medida conceptos contradictorios tales como *renunciamiento*, *abnegación*, *sacrificio de sí mismo* pueden sugerir un ideal, una belleza; y sabemos una cosa más, no lo dudo: sabemos de qué tipo es, desde el principio, el placer que siente el abnegado, el que renuncia a sí mismo, el que se sa-

crítica: este placer pertenece a la crueldad. Por el momento, lo dicho es suficiente por lo que respecta a la procedencia de lo «no egoísta» como valor *moral* y para delimitar el terreno en el que este valor ha crecido: sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el supuesto para el *valor* de lo no egoísta.

19

Es una enfermedad la mala conciencia, de eso no hay duda, pero una enfermedad como lo es el embarazo. Busquemos las condiciones en que esta enfermedad ha alcanzado su cima más terrible y sublime: veremos qué es lo que con esto ha hecho realmente su entrada en el mundo. Pero para eso hace falta mucho aguante..., y por el momento debemos regresar a un punto de vista anterior. La relación de derecho privado entre el deudor y su acreedor, de la que ya hemos hablado largamente, se introdujo a su vez, de un modo que históricamente resulta sumamente extraño y sospechoso, en la interpretación de otra relación, en la que a nosotros, hombres modernos, nos resulta quizás más incomprensible que en ningún otro lugar: la relación de los *contemporáneos* con sus *antepasados*. En la comunidad de estirpes originaria (me refiero a las épocas primitivas), cada generación viva reconoce una obligación jurídica hacia la generación anterior, y en particular hacia la generación más antigua, la que funda la estirpe (y en modo alguno se trata de un mero vínculo afectivo: no sin razón podría ponerse en cuestión este último vínculo incluso para el más largo período del género humano). Rige la convicción de que la estirpe *existe* únicamente gracias a los sacrificios y los logros de los antepasados; y de que hay que *pagárselos* con sacrificios y logros propios: de este modo, se reconoce una *deuda* [*Schuld*] que aumenta sin cesar por el hecho de que estos antecesores, perpetuándose como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y créditos a cargo de sus fuerzas. ¿Gratis, tal vez? Para esas épocas rudas y «pobres de

espíritu» no existe lo gratuito. ¿Qué puede dárseles en pago? Sacrificios (al principio para que se alimentasen, en el sentido más tosco del término), fiestas, templos, muestras de respeto, ante todo obediencia (pues todas las costumbres, en tanto que obra de los antepasados, son también preceptos y mandatos suyos): ¿alguna vez se les da lo suficiente? Esta sospecha permanece y crece: de vez en cuando obliga a un reembolso a lo grande, obliga a algo monstruoso en el pago al «acreedor» (por ejemplo, el tan odiado sacrificio del primogénito; sangre en todo caso, sangre humana). El *temor* ante el antepasado y su poder, la conciencia de las deudas [*Schulden*] que se tienen con él, aumenta necesariamente, según este tipo de lógica, exactamente en la misma medida en que aumenta el poder de la propia estirpe, en la misma medida en que la propia estirpe aparece cada vez más victoriosa, más independiente, más respetada, más temida. ¡Y no al revés! Cada paso hacia la atrofia de la estirpe, todos los azares desdichados, todos los signos de degeneración, los brotes de disolución *disminuyen* más bien el temor ante el espíritu del fundador de la estirpe y proporcionan una concepción cada vez más débil de su inteligencia, su providencia y su presencia poderosa. Pensemos hasta el final esta tosca lógica: finalmente la fantasía del temor creciente hará crecer necesariamente y de un modo colosal a los antepasados de las estirpes *más poderosas*, y se retirarán a la oscuridad del inquietante misterio divino y de lo irrepresentable: finalmente el antepasado se transfigura necesariamente en un *dios*. ¡Tal vez sea éste el origen de los dioses, un origen, pues, a partir del *miedo*!... Y quien crea necesario añadir: «¡pero también a partir de la piedad!», difícilmente tendrá razón por lo que respecta a la época más larga del género humano, la época primitiva. Tanto más, por supuesto, para la época *intermedia* en la que se forjan las estirpes más nobles: las que realmente han pagado con intereses a sus fundadores, a los antepasados (héroes, dioses), todas las cualidades que entretanto han llegado a manifestarse en ellos, las cualidades *nobles*. Más adelante echaremos un vistazo a la aristocratización y el ennoblecimiento de los dioses (que, por supuesto, en modo

alguno son lo mismo que su «santificación»): ahora limitémonos a llevar hasta el final todo el desarrollo de esta conciencia de culpa.

20

Como enseña la historia, la conciencia de tener deudas con la divinidad no terminó en absoluto tras la decadencia de la forma de organización de la «comunidad» basada en el parentesco de sangre; del mismo modo que ha heredado de la aristocracia de estirpe los conceptos «bueno y malo» (junto con su inclinación fundamental a establecer jerarquías), la humanidad ha heredado, junto con la herencia de las divinidades de la estirpe y el clan, también el peso de las deudas que aún no se han pagado y el anhelo de saldarlas. (El tránsito lo establecen esas extensas poblaciones de esclavos y siervos que se han adaptado al culto de los dioses de sus señores, ya por constrictión, ya por servilismo y *mimicry*: de ellos fluye luego esta herencia expandiéndose en todas direcciones.) El sentimiento de culpa hacia la divinidad creció sin cesar durante varios milenios, siempre en la misma proporción en que crecían sobre la tierra y se elevaban a las alturas el concepto de dios y el sentimiento de lo divino. (Toda la historia de las luchas, victorias, reconciliaciones y mestizajes étnicos, todo lo que precede al establecimiento de una jerarquía definitiva de los elementos de todos los pueblos en cada gran síntesis racial, se refleja en el confuso desorden de las genealogías de sus dioses, en las leyendas de sus luchas, sus victorias y sus reconciliaciones; el proceso que conduce a los imperios universales siempre es también el proceso que conduce a las divinidades universales, el despotismo, con su sojuzgamiento de la aristocracia independiente, prepara siempre el camino para cualquier monoteísmo.) Por eso el auge del Dios cristiano, como el máximo Dios que hasta ahora se ha logrado, ha manifestado sobre la tierra el sentimiento de culpa [*Schuld*] también en grado máximo. Aceptando que poco a poco hemos ingresado en el proceso

inverso, de la imparable decadencia de la fe en el Dios cristiano se podría inferir con no poca verosimilitud que ya hoy se da una decadencia considerable del sentimiento de culpa de los hombres; más aún, no cabe rechazar la perspectiva de que la victoria completa y definitiva del ateísmo pueda librar a la humanidad de todo este sentimiento de tener deudas [*Schulden*] con su origen, con su *causa prima*. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia* [*Unschuld*] van unidos...

21

Hasta aquí, una breve y somera descripción de la relación entre los conceptos «culpa», «deber» y sus supuestos religiosos: hasta ahora he dejado de lado a propósito la moralización propiamente dicha de estos conceptos (su repliegue al interior de la conciencia; o, más precisamente, la confusión de la mala conciencia con el concepto de Dios), y al término del párrafo anterior he hablado incluso como si esta moralización no existiese en absoluto, y por tanto, como si esos conceptos desapareciesen necesariamente una vez que desaparece su supuesto, la fe en nuestro «acreedor», en Dios. Pero los hechos difieren de esta impresión de un modo terrible. En realidad, con la moralización de los conceptos de culpa y deber, con su retirada hacia la mala conciencia, se intenta *invertir* la dirección del proceso que hemos descrito o, al menos, detener su movimiento: ahora *debe* cerrarse de forma pesimista y de una vez por todas precisamente la perspectiva de un pago definitivo; ahora la mirada *debe* rebotar sin esperanza contra una imposibilidad férrea, debe rebotar contra ella y regresar en la misma dirección; ahora esos conceptos de «culpa» y «deber» *deben* dirigirse hacia atrás..., ¿contra quién, pues? No hay duda: en primer lugar contra el «deudor», en quien de ahora en adelante arraiga, se incrusta, se expande y crece la mala conciencia en toda extensión y profundidad, como un tumor, hasta que finalmente, junto con la imposibilidad de saldar la deuda se concibe también la imposibilidad de ex-

piar la culpa, el pensamiento de su irredimibilidad (del «castigo eterno»)...; y al final se vuelven incluso contra el «acreedor», ya se piense en la *causa prima* del hombre, en el principio del género humano, en su antepasado, que en adelante cargará con una maldición («Adán», «pecado original», «servidumbre de la voluntad»), o bien en la naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en la que se introduce en adelante el principio malvado («demonización de la naturaleza»), o bien en la existencia en general, que queda como *carente de valor en sí misma* (huida nihilista de la existencia, anhelo de la nada o anhelo de su «opuesto», de ser otro, budismo y similares)... hasta que de pronto nos encontramos ante el paradójico y espantoso subterfugio con el que la humanidad martirizada ha encontrado un alivio pasajero, ante ese rasgo de ingenio del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la deuda [*Schuld*] del hombre, Dios mismo haciéndose pagar él mismo a sí mismo, Dios como el único que puede saldar por el hombre lo que para el hombre mismo se ha vuelto imposible de saldar... ¡el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién podría creérselo?...), por amor a su deudor!...

22

Ya se habrá adivinado *qué* ha sucedido en realidad con todo esto y *por debajo* de todo esto: esa voluntad de mortificarse, la crueldad replegada de ese animal hombre que ha cobrado interioridad, que ha huido, espantado, hacia sí mismo; esa crueldad del animal encarcelado en el «Estado» para ser domesticado, que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño tras quedar obstruida la salida natural de este querer-hacer-daño... este hombre de mala conciencia se ha apoderado de los supuestos religiosos para conducir el martirio que se inflige a sí mismo hasta su más espeluznante dureza y rigor. Una deuda [*Schuld*] con *Dios*: este pensamiento se convierte para él en un instrumento de tortura. Capta en Dios las últimas oposiciones que es capaz de encontrar para sus auténticos e irreductibles instintos animales,

reinterpreta estos mismos instintos animales como una culpa [*Schuld*] hacia Dios (como hostilidad, motín, rebelión contra el «señor», el «padre», el primer antepasado, el principio del mundo), se endurece en la contradicción entre «Dios» y el «Diablo», arroja fuera de sí todo el No que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su esencia, y lo convierte en un Sí, en algo que es [*seiend*], en algo encarnado, real; lo convierte en Dios, en la santidad de Dios, en la justicia de Dios, en la ejecución de los castigos de Dios, en más allá, en eternidad, en un martirio sin fin, en un infierno, en la inmensidad del castigo y de la culpa. Es éste un tipo de locura de la voluntad en la crueldad del alma que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable hasta juzgar imposible la expiación, su *voluntad* de pensarse castigado sin que jamás pueda el castigo llegar a ser equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y envenenar el fundamento último de todas las cosas con el problema del castigo y la culpa para cerrar definitivamente la salida de este laberinto de «ideas fijas», su *voluntad* de erigir un ideal (el del «Dios santo») para, al contemplarlo, cerciorarse tangiblemente de su absoluta indignidad. ¡Ay de esta triste y demente bestia que es el hombre! ¡Qué cosas se le ocurren, qué perversiones, qué paroxismos de sinsentido, qué *bestialidad de las ideas* irrumpe en él cuando se le impide, siquiera un poco, ser una *bestia en los actos*!... Todo esto es inmensamente interesante, pero también es de una tristeza tan negra, sombría y desalentadora que hay que prohibirse por la fuerza contemplar demasiado tiempo estos abismos. Aquí hay una *enfermedad*, de eso no hay duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora se ha ensañado con el hombre: y quien aún sea capaz de escuchar (¡pero hoy ya no se tienen oídos para esto!...) cómo en esta noche de martirio y absurdo ha sonado el grito de *amor*, el grito del anhelo más arrebatado, de la redención en el *amor*, ése apartará los ojos, sobrecogido por un horror invencible... ¡Hay tantas cosas espantosas en el hombre!... ¡Durante demasiado tiempo fue la tierra un manicomio!...

23

Baste cuanto hemos dicho, de una vez por todas, sobre la procedencia del «Dios santo». Que *en sí* la invención de dioses no debe conducir necesariamente a esta degradación de la fantasía que no podíamos dispensarnos de representar por un momento, que hay formas más *nobles* de servirse de la invención de dioses que esta crucifixión y este ultraje que el hombre se inflige a sí mismo y en que los últimos milenios de Europa han alcanzado la maestría... ¡esto se comprueba, por fortuna, cada vez que se echa un vistazo a los *dioses griegos*, a estos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí mismos, entre quienes el *animal* que hay en el hombre se sentía divinizado y *no* se devoraba a sí mismo, *no* se enfurecía contra sí mismo! Durante un tiempo larguísimo, estos griegos se sirvieron de sus dioses precisamente para mantener alejada la «mala conciencia», para tener derecho a seguir alegrándose de la libertad de su alma: es decir, en el sentido opuesto al que el cristianismo hizo uso de su Dios. Y llegaron *muy lejos* por éste camino aquellas cabezas infantiles, soberbias y valerosas como leones; y nada menos que la autoridad del dios homérico les da a entender de vez en cuando que se toman las cosas demasiado a la ligera. «¡Ay!», dice en una ocasión (se trata del caso de Egisto, un caso *muy grave*),

«Los mortales se atreven, ¡ay!, siempre a culpar a los dioses porque dicen que *todos sus males nosotros les damos*, y son ellos que, con sus locuras, se atraen infortunios que el Destino jamás decretó»².

Sin embargo, al mismo tiempo se oye y se ve aquí que también este espectador y juez olímpico está lejos de guardarles rencor por eso y de pensar mal de ellos: «¡qué *locos* están!», así piensa de sus súbditos, los mortales... y «locura», «insensatez», un poco de «trastorno de la cabeza», también

todas estas cosas *admitieron* como propias los griegos de la época más fuerte, más valiente, para dar razón de muchas cosas malas y fatídicas: ¡locura, *no* pecado! ¿Lo comprendéis?... Pero incluso este trastorno de la cabeza era un problema: «sí, ¿cómo es siquiera posible?, ¿de dónde puede haber llegado a cabezas como las que tenemos *nosotros*, hombres de noble linaje, hombres de buena fortuna, hombres logrados, hombres de la buena sociedad, de la nobleza, de la virtud?». Estas preguntas se hizo durante siglos el noble griego al contemplar todos los horrores y sacrilegios, incomprensibles para él, con que se ensuciaba alguno de sus iguales. «Un dios debe de haberle trastornado», se decía finalmente, agitando la cabeza... Esta escapatoria es *típica* de los griegos... De modo que en aquella época los dioses servían para justificar hasta cierto punto al hombre también en lo malo, servían como causas del mal... En aquel tiempo no asumían el castigo, sino, como es *más noble*, la culpa...

24

Concluyo con tres signos de interrogación, se ve claramente. «¿Se erige aquí realmente un ideal, o se lo derriba?», acaso se me preguntará... Pero ¿alguna vez os habéis preguntado vosotros mismos suficientemente a qué precio se ha hecho pagar la instauración de *cualquier* ideal sobre la tierra? ¿Cuánta realidad hubo que calumniar e ignorar, cuánta mentira hubo que santificar, cuánta conciencia hubo que trastornar, cuánto «Dios» hubo que sacrificar cada vez? Para que pueda erigirse un santuario, *debe derribarse otro santuario*: ésta es la ley... ¡muéstreme un caso en el que no se haya cumplido!... Nosotros, hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección de la conciencia y de una tortura de sí mismo semejante a la tortura de animales y que ha durado milenios: en esto tenemos nuestro más prolongado ejercicio, tal vez nuestro talento artístico, en todo caso nuestro refinamiento, nuestra perversión del gusto. Demasiado tiempo ha mirado el hombre con «malos ojos» sus inclinaciones natura-

² *Odisea*, I, 32-34. [Trad. de Fernando Gutiérrez, Planeta, Barcelona, 1985. (N. del T.)]

les, de modo que finalmente han quedado hermanadas en él con la «mala conciencia». Un intento inverso sería *en sí posible* (pero ¿quién es lo bastante fuerte para emprenderlo?): hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *no naturales*, todas esas aspiraciones al más allá, a lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario a lo animal; en una palabra: los ideales habidos hasta ahora, la totalidad de los ideales hostiles a la vida, de los ideales que calumnian el mundo. ¿A quién dirigirse hoy con *tales* esperanzas y pretensiones?... Precisamente se tendría en contra a los hombres *buenos*; y además, como es lógico, a los cómodos, los reconciliados, los vanidosos, los exaltados, los fatigados... ¿Qué ofende más profundamente, qué separa más radicalmente que dejar que se note algo de la severidad y la elevación con que uno se trata a sí mismo? Y, a su vez, ¿qué complaciente, qué amable se muestra todo el mundo con nosotros tan pronto como hacemos como todo el mundo y nos «abandonamos» como todo el mundo!... Para lograr ese fin harían falta espíritus de un tipo *diferente* del que es más probable precisamente en esta época: espíritus fortalecidos por las guerras y las victorias, para quienes la conquista, la aventura, el peligro, el dolor se han convertido en una necesidad; haría falta acostumbrarse al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y las montañas en todos los sentidos, haría falta incluso una especie de maldad sublime, una última y certísima malevolencia del conocimiento que forma parte de la gran salud, ¡haría falta, por decirlo rápido y mal, precisamente esa *gran salud!*... ¿Es esta salud siquiera posible precisamente hoy?... Pero alguna vez, en una época más fuerte que este presente podrido y que duda de sí mismo, vendrá él a nosotros, el hombre *redentor* del gran amor y el gran desprecio, el espíritu creador a quien su fuerza impetuosa aparta una y otra vez de todo apartarse y de todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como una huida *de* la realidad: mientras que es sólo su manera de sumirse, de enterrarse, de profundizar *en* la realidad para que cuando alguna vez regrese a la luz, traiga consigo la *redención* de esta realidad: su redención de la maldición que

ha lanzado sobre ella el ideal dominante hasta ahora. Este hombre del futuro, que nos redimirá tanto del ideal dominante hasta ahora como *de lo que debía brotar de él*, de la gran náusea, de la voluntad de nada, del nihilismo, esta campanada de mediodía y de la gran decisión que libera de nuevo a la voluntad, que devuelve a la tierra su fin y devuelve al hombre su esperanza, este anticristo y antinihilista, este vencedor de Dios y de la nada... *vendrá un día...*

25

Pero ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto sólo me conviene una cosa, callar: de lo contrario me inmiscuiría en algo que sólo le está permitido a alguien más joven, a alguien más «futuro», a alguien más fuerte que yo..., algo que únicamente le está permitido a *Zaratustra*, a *Zaratustra el ateo...*

TRATADO TERCERO ¿Qué significan los ideales ascéticos?

Despreocupados, burlones, violentos; así *nos* quiere la sabiduría: es una mujer, siempre ama sólo a un guerrero.

Así habló Zaratustra

1

¿Qué significan los ideales ascéticos? En los artistas, nada o demasiado; en los filósofos y los eruditos, algo así como un olfato e instinto para las condiciones previas más favorables para la espiritualidad superior; en las mujeres, en el mejor de los casos, uno *más* de los encantos de la seducción, un poco de *morbidezza* en la carne bella, el aspecto angelical de un animal hermoso y rollizo; en los seres fisiológicamente malogrados y desafinados (la *mayoría* de los mortales), un intento de creerse «demasiado buenos» para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su medio principal en la lucha contra el dolor lento y el aburrimien-

to; en los sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, el mejor instrumento de su poder, también el permiso «supremo» para ejercer el poder; en los santos, finalmente, un pretexto para hibernar, su *novissima gloriae cupido*, su descanso en la nada («Dios»), su forma de locura. Pero *el hecho de que* el ideal ascético en general haya significado tantas cosas para el hombre, expresa el hecho fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui*: *necesita un objetivo*; y antes prefiere querer *la nada* a no querer nada... ¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... «¡Sencillamente no, señor mío!»... Empezamos, pues, por el principio.

2

¿Qué significan los ideales ascéticos?... O tomando un caso particular, respecto al cual se me ha consultado bastante a menudo, ¿qué significa, por ejemplo, que en sus días posteriores un artista como Richard Wagner rinda pleitesía a la castidad? En cierto sentido siempre lo ha hecho, por supuesto; pero sólo al final lo ha hecho en un sentido ascético. ¿Qué significa este cambio de «sentido», este viraje radical del sentido?... , pues fue eso, un viraje con el que Wagner saltó directamente hacia su opuesto. ¿Qué significa que un artista salte hacia su opuesto?... Suponiendo que queramos detenernos un poco en esta cuestión, en este punto nos viene enseguida a la memoria la mejor época, la más fuerte, la más risueña, *la más valiente*, tal vez, de la vida de Wagner: fue la época en que le tenía íntima y profundamente ocupado el pensamiento de las bodas de Lutero. ¿Quién sabe a qué azares se debe realmente el que hoy, en lugar de esa música nupcial, poseamos *Los maestros cantores*? ¿Y cuánto de aquella música resuena todavía, tal vez, en esta otra? Pero no cabe duda alguna de que también estas «Bodas de Lutero» habrían constituido un elogio de la castidad. Y, sin embargo, también un elogio de la sensualidad: y precisamente esto me parecería bien, precisamente esto habría sido también «wagneriano». Pues entre la castidad y la sensualidad no existe ninguna

oposición necesaria; todo buen matrimonio, todo verdadero amor apasionado va más allá de esa oposición. Wagner habría hecho bien, me parece a mí, agasajando una vez más a sus alemanes con este *agradable* hecho, sirviéndose para ello de una encantadora y valiente comedia sobre Lutero, pues entre los alemanes siempre ha habido y sigue habiendo muchos difamadores de la sensualidad; y quizás el mayor mérito de Lutero consistió en tener valor para su *sensualidad* (en aquella época se la llamaba, con bastante delicadeza, «libertad evangélica»...). Pero, incluso cuando existe realmente esa oposición entre castidad y sensualidad, afortunadamente no tiene por qué ser, ni mucho menos, una oposición trágica. Al menos, esto podría decirse de todos los mortales bien formados, los mortales de ánimo alegre, que están lejos de contar sin más entre las razones contrarias a la existencia su inestable equilibrio entre «el animal y el ángel»; los más sutiles y luminosos, como Goethe, como Hafis, incluso han visto aquí un estímulo vital *más*. Tales «contradicciones» seducen, precisamente, a existir... Por otra parte, se comprende sencillamente demasiado bien que cuando alguien hace que los cerdos malogrados veneren la castidad (¡y existen tales cerdos!), éstos ven y veneran en ella sólo su propia antítesis, lo opuesto al cerdo malogrado (¡oh, y con qué trágicos gruñidos, con qué trágico fervor!, cabe imaginar), esa antítesis vergonzosa y superflua que, al final de su vida, indudablemente Richard Wagner quiso verter en música y llevar a escena. ¿Y para qué?, cabe preguntar con justicia. Pues ¿qué le importaban los cerdos, qué nos importan a nosotros?...

3

Por supuesto, en relación con este asunto no podemos eludir esta otra cuestión: ¿qué le importaba ese «candor campesino», ese pobre diablo, ese jovencito asilvestrado que es Parsifal, a quien con medios tan capciosos convirtió finalmente en católico...? ¿Cómo? ¿Es que se tomaba *en serio* a este Parsifal? Porque podríamos estar tentados de sospechar lo

contrario, incluso lo desearíamos: que el Parsifal de Wagner haya que tomarlo a broma, en cierto modo como la pieza final y el drama satírico con que el trágico Wagner quiso despedirse de nosotros y también de sí mismo, y sobre todo *de la tragedia*, de un modo conveniente y digno de él: con un exceso de la más excelente y malévolamente parodia de lo trágico, de toda esa atroz seriedad terrenal y de todos esos lamentos terrenales de antaño, parodia de la forma *más grosera*, y por fin superada, de ese ideal ascético antinatural. Como ya he dicho, algo así habría sido digno, precisamente, de un gran trágico: que, como todo artista, sólo alcanza la última cumbre de su grandeza cuando sabe verse a sí mismo y ver su arte *a sus pies*, cuando sabe *reírse* de sí mismo. ¿Es el «Parsifal» de Wagner su secreta forma de reírse de sí mismo con superioridad, el triunfo de su última y suprema libertad de artista, finalmente alcanzada, el triunfo de su condición de estar, en tanto que artista, más allá? Querriamos desearlo, ya lo he dicho: pues, ¿qué sería el Parsifal *que se toma en serio*? ¿Es realmente necesario ver en él (como se ha dicho contra mí) «el engendro de un odio enloquecido contra el conocimiento, el espíritu y la sensualidad»? ¿Una maldición lanzada contra los sentidos y el espíritu en un único odio y en un único aliento? ¿Una apostasía y un viraje hacia ideales oscurantistas y mórbidos de cristianismo? Y, por último, ¿un negarse a sí mismo, un tacharse a sí mismo del artista que hasta ahora aspiraba a lo contrario con todo el poder de su voluntad, a la *espiritualización y sensualización supremas* de su arte? Y no sólo de su arte: también de su vida. Recuértese con qué entusiasmo siguió Wagner en su momento las huellas del filósofo Feuerbach: las palabras de Feuerbach sobre la «sana sensualidad»... Como a muchos alemanes (se llamaban a sí mismos los «jóvenes alemanes»), en los años treinta y cuarenta estas palabras sonaron a Wagner como palabras de redención. ¿Es que finalmente *aprendió nuevas cosas* sobre esto? Pues parece, al menos, que al final tenía la voluntad de *enseñar nuevas cosas*... Y no sólo con las trompetas de Parsifal, desde el escenario: en esa lúgubre prosa de sus últimos años, tan poco libre como desatinada, hay cien pasajes que delatan una

voluntad y un deseo secretos, una acobardada, insegura, inconfesada voluntad de predicar un auténtico giro, conversión, negación, cristianismo, Edad Media, y de decirle a sus discípulos: «¡Esto no es nada! ¡Buscad la salvación en otra parte!» Incluso invoca en una ocasión la «sangre del redentor»...

4

Permítaseme expresar mi opinión en un caso semejante (y es un caso *típico*), que tiene mucho de vergonzoso: ciertamente, lo mejor es separar a un artista de su obra hasta el punto de no tomarle a él tan en serio como su obra. En último término él es sólo la condición previa de su obra, la matriz, el terreno, en ciertas circunstancias el abono y el estiércol sobre el cual y a partir del cual crece la obra... y, por tanto, en la mayor parte de los casos es algo que hay que olvidar si uno quiere alegrarse por la obra. La comprensión de la *procedencia* de un obra concierne a los fisiólogos y viviseccionadores del espíritu: ¡jamás a los hombres estéticos, a los artistas! El poeta y configurador del Parsifal no pudo ahorrarse una profunda, radical y aun terrible empatía y descenso a los contrastes del alma medieval, un hostil apartarse de toda altura, rigor y disciplina del espíritu, una suerte de *perversidad* intelectual (si se me permite esta palabra), como tampoco una mujer embarazada puede ahorrarse las repugnancias y extravagancias del embarazo: las cuales, como ya he dicho, hay que *olvidar* si uno quiere alegrarse de tener un niño. Hay que evitar incurrir en la confusión en la que cae con excesiva facilidad el propio artista por *contiguity* psicológica, por decirlo como los ingleses: la confusión según la cual él mismo *es* lo que puede exponer, inventar, expresar. En realidad, *si* él lo fuese, sencillamente no lo expondría, inventaría, expresaría; un Homero no habría fabulado ningún Aquiles, un Goethe no habría fabulado ningún Fausto si Homero hubiese sido un Aquiles y Goethe un Fausto. Un artista perfecto y total permanece eternamente separado de lo «real», de lo efectivo; por

otra parte, se comprende que de vez en cuando pueda cansarse hasta la desesperación de esa eterna «irrealidad» y falsedad de su más íntima existencia... y que entonces haga el intento de usurpar por una vez aquello que le está máximamente prohibido, lo real; que haga el intento de *ser* real. ¿Con qué resultado? Ya se adivina... Ésta es la *típica veleidad* del artista: la misma veleidad a la que sucumbió un Wagner envejecido y que debió pagar tan cara y tan fatídicamente (por ella perdió la parte más valiosa de sus amigos). Pero en último término, incluso prescindiendo completamente de esa veleidad, ¿quién no desearía, por el bien del propio Wagner, que se hubiese despedido de nosotros y de su arte *de otro modo*, no con un Parsifal, sino de un modo más victorioso, más seguro de sí mismo, más wagneriano... menos engañoso, menos ambiguo en relación con su voluntad entera, menos schopenhaueriano, menos nihilista?...

5

¿Qué significan, pues, los ideales ascéticos? En el caso de un artista, ya vamos comprendiéndolo: *¡nada en absoluto!*... ¡O bien tantas cosas, que es lo mismo que nada en absoluto!... Eliminemos de entrada a los artistas: ¡éstos no son ni con mucho lo bastante independientes en el mundo y *contra* el mundo como para que sus valoraciones y sus cambios merezcan *en sí mismos* nuestra complicidad! En todas las épocas fueron los sirvientes de una moral o de una filosofía o de una religión; por no hablar de que, por desgracia, bastante a menudo fueron melifluos cortesanos de sus partidarios y protectores, y aduladores de buen olfato para los poderes viejos o recientes. Siempre necesitan por lo menos una muralla, un respaldo, una autoridad ya fundamentada: los artistas nunca responden de sí mismos, sostenerse por sí mismos va contra sus instintos más profundos. Así, por ejemplo, cuando «llegó el momento» el artista Richard Wagner convirtió al filósofo Schopenhauer en su guía, en su muralla..., ¿quién juzgaría siquiera concebible que hubiese tenido el *valor* sufi-

ciente para un ideal ascético sin el respaldo que le ofrecía la filosofía de Schopenhauer, sin la autoridad de Schopenhauer, que en los años setenta había alcanzado la *primacía* en Europa? (y esto sin tener en cuenta la cuestión de si en la nueva Alemania habría sido siquiera posible un artista sin la leche de una forma de pensar piadosa, imperialmente piadosa)... Y así llegamos a una pregunta más seria: ¿qué significa que un verdadero *filósofo* rinda pleitesía al ideal ascético, un espíritu realmente afianzado en sí mismo como el de Schopenhauer, un hombre y un caballero de mirada broncea que tiene el valor de ser él mismo, que sabe sostenerse por sí mismo y no espera guías ni señales superiores?... Consideremos de inmediato la extraña y, para cierto tipo de hombres, incluso fascinante posición de Schopenhauer en relación con el *arte*: pues es manifiesto que fue dicha posición la razón por la que *en un principio* Richard Wagner desembocó en Schopenhauer (persuadido, como se sabe, por un poeta: Herwegh), y esto hasta el punto de que con ello se abrió la grieta de una completa contradicción teórica entre su fe estética anterior y posterior; la primera, expresada por ejemplo en *Ópera y drama*; la segunda, en los escritos que publicó a partir de 1870. En particular, y tal vez sea esto lo más extraño, a partir de entonces Wagner modificó sin contemplaciones su juicio sobre el valor y la posición de la *música* misma: ¿qué importaba que hasta entonces hubiera hecho de ella un medio, un *medium*, una «mujer» que para florecer necesitaba sencillamente una finalidad, un hombre: el drama! De pronto comprendió que podía hacerse *más in majorem musicae gloriam* con la teoría y las innovaciones de Schopenhauer; esto es, con la *soberanía* de la música tal como la concebía Schopenhauer: la música situada al margen de todas las otras artes, el arte independiente en sí que *no* ofrece, como aquéllas, copias de la fenomenalidad sino que, antes bien, habla la lengua misma *de la* voluntad, surgiendo inmediatamente desde el «abismo» como su manifestación más propia, más originaria, menos derivada. Junto con este extraordinario aumento del valor de la música que parece brotar de la filosofía de Schopenhauer, aumentó de repente y de un modo inaudito tam-

bién el valor *del propio músico*: en adelante se convirtió en un oráculo, en un sacerdote, incluso en algo más que un oráculo, en una suerte de boquilla del «en-sí» de las cosas, en un teléfono del más allá...; en adelante, de labios de este ventrílocuo de Dios ya no surgía música: surgía metafísica: ¿de qué sorprenderse, si finalmente un día surgieron los *ideales ascéticos*?...

6

Schopenhauer se sirvió de la concepción kantiana del problema estético, aunque ciertamente no contempló este problema con ojos kantianos. Kant creyó rendir honores al arte dando preferencia y situando en primer plano aquellos predicados de lo bello que constituyen el honor del conocimiento: impersonalidad y validez universal. No es éste el lugar para considerar si no fue esto un desacierto en lo esencial; lo único que quiero subrayar es que Kant, como todos los filósofos, en lugar de enfocar el problema estético desde las experiencias del artista (del creador), meditó sobre el arte y lo bello únicamente desde la perspectiva del «espectador», y al hacerlo introdujo inadvertidamente al propio «espectador» en el concepto «bello». ¡Ojalá por lo menos hubiesen conocido los filósofos suficientemente a este «espectador»!, es decir, ¡ojalá lo hubiesen conocido como un gran hecho y experiencia *personales*, como una plenitud de las más propias y fuertes vivencias, deseos, sorpresas, arrebatos en el ámbito de lo bello! Pero me temo que siempre sucedió lo contrario: y, así, desde el principio obtenemos de ellos definiciones que, como en esa célebre definición de lo bello que ofrece Kant, la falta de una experiencia refinada de sí mismo adquiere la forma de un gordo «gato encerrado» de errores fundamentales. «Bello es —dijo Kant— lo que place *sin interés*.» ¡Sin interés! Compárese esta definición con aquella otra que hizo un «espectador» y artista verdadero: Stendahl, que en una ocasión llamó a lo bello *une promesse de bonheur*. En todo caso, aquí se rechaza y se tacha lo único

que Kant destaca en el estado estético: *le désintéressement*. ¿Quién tiene razón, Kant o Stendahl? Naturalmente, si nuestros estéticos no se cansan de inclinar la balanza en beneficio de Kant aduciendo el hecho de que bajo el hechizo de la belleza es posible contemplar «sin interés» *incluso* estatuas femeninas desnudas, nosotros tenemos derecho a reírnos un poco a su costa: las experiencias de los *artistas* son, por lo que respecta a este espinoso asunto, «más interesantes», y en cualquier caso Pigmalión no era necesariamente un «hombre carente de sentido estético». ¡Tanto más favorable sea nuestra opinión sobre la inocencia de nuestros estéticos, reflejada en tales argumentos! ¡Recordemos por ejemplo, en honor de Kant, lo que con ingenuidad de párroco rural nos enseña sobre la peculiaridad del sentido del tacto! Y en este punto retornemos a Schopenhauer, que estaba familiarizado con las artes en una medida completamente distinta a la de Kant y que, sin embargo, no escapó al sortilegio de la definición kantiana: ¿cómo así? El asunto es bastante sorprendente: interpretó la expresión «sin interés» de un modo sumamente personal, partiendo de una experiencia que debió de ser una de las más regulares en él. Sobre pocas cosas habla Schopenhauer con tanta seguridad como sobre el efecto de la contemplación estética: de ella dice que actúa en sentido contrario al «interés» [*Interessirtheit*] *sexual*, de manera similar, pues, a la lupulina y el alcánfor; nunca se cansa de ensalzar *este* librarse de la «voluntad» como la gran ventaja y utilidad del estado estético. Más aún, estaríamos tentados de preguntarnos si su concepción fundamental de «voluntad y representación», si el pensamiento de que únicamente por la «representación» puede haber una liberación [*Erlösung*] de la «voluntad», no tendrá su origen en la generalización de esa experiencia sexual. (Dicho sea de paso, en todas las cuestiones que conciernen a la filosofía de Schopenhauer no ha de pasarse nunca por alto el hecho de que esta filosofía fue concebida por un joven de veintiséis años; de modo que participa no sólo de lo específico de Schopenhauer, sino también de lo específico de esa época de la vida.) Escuchemos, por ejemplo, uno de los

pasajes más explícitos entre los innumerables pasajes que escribió en honor del estado estético (*El mundo como voluntad y representación*, I, 231), y atendamos sobre todo al tono, la pasión, la dicha y la gratitud con que se pronunciaron tales palabras. «Éste es el estado carente de dolor que Epicuro ensalzó como el bien supremo y como el estado de los dioses; en ese instante nos hemos librado de la carga de las viles ansias de la voluntad, celebramos el Sabbat de los trabajos forzados del querer, la rueda de Ixión se detiene»... ¡Qué vehemencia en las palabras! ¡Qué imágenes de la tortura y del largo hastío! ¡Qué contraposición temporal, casi patológica, entre «ese instante» y la «rueda de Ixión», los «trabajos forzados del querer», «las viles ansias de la voluntad»!... Pero, suponiendo que Schopenhauer tuviese razón cien veces por lo que respecta a su propia persona, ¿qué ganaríamos con eso para la intelección de la esencia de lo bello? Schopenhauer ha descrito un único efecto de lo bello, el efecto de calmar la voluntad; ¿es siquiera un efecto regular? Como ya hemos dicho, Stendahl, una naturaleza no menos sensual pero sí mejor formada que la de Schopenhauer, destaca otro efecto de lo bello: «lo bello *promete* felicidad»; a él le parece que lo que sucede es precisamente la *excitación de la voluntad* («del interés») por lo bello. Y, por último, ¿no podríamos objetar al propio Schopenhauer que en este punto está muy equivocado si se cree kantiano, que en modo alguno ha comprendido en un sentido kantiano la definición kantiana de lo bello; que también a él le place lo bello por un «interés», incluso por el interés más poderoso, más personal: el del torturado que se libera de su tortura?... Y volviendo a nuestra primera pregunta, «¿qué *significa* que un filósofo rinda pleitesía al ideal ascético?», en este punto obtenemos al menos una primera indicación: *quiere librarse de una tortura...*

7

Evitemos poner de inmediato rostros lúgubres ante la palabra «tortura»: precisamente en este caso sigue habiendo

mucho que descontar, mucho que restar; sigue habiendo, incluso, algo de lo que podemos reírnos. Ante todo, no subestimemos el hecho de que Schopenhauer, que realmente trató la sexualidad como a un enemigo personal (incluyendo su instrumento, la mujer, este «*instrumentum diaboli*»), *necesitaba* enemigos para estar contento; el hecho de que amaba las palabras rabiosas, biliosas, verdinegras; el hecho de que se enojaba por enojarse, por pasión; el hecho de que habría enfermado, se habría vuelto *pesimista* (pues no lo era, por mucho que lo desease) sin sus enemigos, sin Hegel, la mujer, la sensualidad y toda la voluntad de existir, de seguir aquí. Sin ellos Schopenhauer *no* se hubiese quedado, podemos apostar por ello; sin ellos se hubiese marchado: pero sus enemigos le retenían, sus enemigos le seducían una y otra vez a existir; al igual que en los antiguos cínicos, su furia era su solaz, su descanso, su recompensa, su *remedium* contra la náusea, su *felicidad*. Esto por lo que atañe a lo más personal del caso Schopenhauer; por otra parte, hay también en él algo típico: y sólo aquí volvemos a nuestro problema. Es indiscutible que, allí donde hay filósofos sobre la tierra y en todas partes donde ha habido filósofos (desde la India hasta Inglaterra, por tomar los polos opuestos del talento para la filosofía), existe una irritación y rencor filosóficos contra la sensualidad (Schopenhauer es sólo su estallido más elocuente y, si se tienen oídos para ello, también el más irresistible y arrebatador); de igual modo, existe una verdadera parcialidad y un afecto prejuicioso favorable a todo el ideal ascético, no nos engañemos sobre esto y contra esto. Ambas cosas pertenecen, como ya he dicho, al tipo; si un filósofo carece de ellas, entonces siempre es (podemos estar seguros) sólo un «supuesto» filósofo. ¿Qué *significa* esto? Porque primero hay que interpretar este hecho: *en sí* es un hecho estúpido por toda la eternidad, como cualquier «cosa en sí». Todo animal, y por tanto también *la bête philosophe*, aspira instintivamente a un *optimum* de circunstancias favorables, circunstancias que, si se dan, le permiten dar salida a toda su fuerza y alcanzar su *maximum* de sentimiento de poder; a todo animal le horroriza, también instintivamente y con la delicadeza de su olfato, que «es su-

perior a toda razón», toda suerte de perturbadores y obstáculos que le salen o puedan salirle al paso en su camino hacia el *optimum* (no hablo de su camino hacia la «felicidad», sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el hacer más poderoso, que en la mayor parte de los casos es en realidad su camino hacia la infelicidad). De este modo, al filósofo le horroriza el *matrimonio* junto con todo aquello que pueda persuadirle de contraerlo: el matrimonio como obstáculo y fatalidad en su camino hacia el *optimum*. Hasta ahora, ¿qué gran filósofo se casó? Heráclito, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer: no se casaron; más aún, ni siquiera es posible *imaginarlos* casados. Un filósofo casado pertenece al género de la *comedia*, tal es el principio que yo sostengo: y esa excepción que fue Sócrates, el pérfido Sócrates, se casó al parecer *ironíce*, a propósito para demostrar precisamente *este* principio. Cualquier filósofo diría lo que dijo Buda en una ocasión, cuando le comunicaron el nacimiento de un hijo: «Me ha nacido Râhula, unos grilletos me han sido forjados.» Râhula significa aquí «un pequeño demonio»; a todo «espíritu libre» debería llegarle una hora de meditación, suponiendo que antes tuviese una hora sin pensamientos, como le llegó una vez al propio Buda: «un estrecho asedio —se dijo a sí mismo— es la vida en casa, una morada de impureza; la libertad está en abandonar la casa»: «y porque así pensó, abandonó su casa». En el ideal ascético se indican tantos puentes hacia la *independencia*, que un filósofo no es capaz de escuchar sin regocijo y aplauso íntimos la historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron «no» a toda servidumbre y se marcharon a cualquier *desierto*: incluso suponiendo que no fuesen más que asnos fuertes y la antítesis absoluta de un espíritu fuerte. ¿Qué significa, según esto, el ideal ascético en un filósofo? He aquí mi respuesta (hace ya tiempo que se habrá adivinado): al contemplarlo, el filósofo sonríe al *optimum* de condiciones de la más audaz y suprema espiritualidad; con esto *no* niega la «existencia»; antes bien, afirma *su* existencia y *sólo* su existencia, quizás hasta el punto de que le ronda muy cerca el deseo sacrílego: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...

8

¡Se ve que no son testigos y jueces insobornables del *valor* del ideal ascético, estos filósofos! Piensan *en sí mismos*; ¡qué les importa «el santo»! Piensan en lo que *para ellos* es precisamente lo más imprescindible: la libertad frente a toda constrictión, molestia, ruido, la libertad frente a los negocios, las obligaciones, las preocupaciones; una cabeza clara; la danza, los saltos y vuelos de los pensamientos; un aire saludable, fino, claro, libre, seco, como lo es el aire de las alturas en las que todo ser animal se torna más espiritual y cobra alas; quietud en los sótanos; todos los perros, primorosamente atados a sus cadenas; sin un solo ladrido de hostilidad o de rencor hirsuto; sin la carcoma de la ambición herida; vísceras modosas y sumisas, laboriosas como ruedas de molino, pero lejanas; el corazón extrañado, allende, futuro, póstumo... en suma, ante el ideal ascético piensan en el ascetismo alegre de un animal divinizado y que ha cobrado alas, un animal que sobrevuela la vida, más de lo que en ella descansa. Se sabe cuáles son las tres grandes y suntuosas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad: y ahora contémplese de cerca, por una vez, la vida de todos los espíritus grandes, fructíferos, inventivos: siempre se encontrarán las tres palabras en alguna medida. *En modo alguno*, obviamente, como si fuesen sus «virtudes» (¡qué podría hacer este género de hombres con las virtudes!), sino como las condiciones más propias y naturales de su *mejor* existencia, de su *más hermosa* fecundidad. Y es perfectamente posible que su espiritualidad dominante tuviese primero que embridar un orgullo desbocado e irascible o una sensualidad revoltosa, o que mantuviese con bastantes dificultades su voluntad de «desierto» tal vez contra un apego al lujo y a lo más selecto, y asimismo contra una liberalidad derrochadora del corazón y de la mano. Pero lo hacía, precisamente por ser el instinto *dominante* que imponía sus exigencias frente a todos los otros instintos..., y aún lo hace; si no lo hiciera no dominaría, claro está. De modo que nada hay aquí que tenga que ver con la «virtud». Por lo demás, el *desierto* al que me he referido, al que se retiran y en el

que se aíslan los espíritus fuertes, de constitución independiente, ¡oh, qué diferente es del desierto con que sueñan los eruditos!; pues en ciertas circunstancias el desierto lo son ellos mismos, estos eruditos. Y lo cierto es que los comediantes del espíritu sencillamente no lo soportarían: ¡para ellos está lejos de ser lo bastante romántico, lo bastante sirio; esta lejos de ser un desierto teatral! Ciertamente, tampoco en él faltan camellos: pero a esto se reduce toda la semejanza. Tal vez una oscuridad arbitraria; un rehuírse a sí mismo; una aversión al ruido, los honores, los periódicos, la influencia; un cargo pequeño, una cotidianidad, algo que oculta más bien que expone a la luz; un trato ocasional con animales inofensivos y apacibles, con aves de corral cuya contemplación recrea; como compañía, unos montes, pero no montes muertos, sino montes con *ojos* (es decir, con lagos); en ciertas circunstancias, incluso, una habitación en una posada mundana y completa donde uno puede estar seguro de que se le confundirá con otro y podrá hablar impunemente con cualquiera... , esto es aquí el «desierto»: ¡oh, es bastante solitario, creedme! Cuando Heráclito se retiró a los atrios y columnatas del inmenso templo de Artemisa, este «desierto» era más digno, lo admito: ¿por qué a nosotros nos *faltan* templos como aquellos? (quizás *no* nos faltan: recuerdo ahora mi más hermosa habitación de estudio, en la Piazza di San Marco, por supuesto en primavera, y además por la mañana, entre las diez y las doce). Pero lo que Heráclito rehuía es lo mismo de lo que aún hoy nos escabullimos *nosotros*: el ruido y la cháchara demócrata de los efesios, su política, sus novedades procedentes del «imperio» (Persia, se entiende), sus baratijas del mercado de «hoy»... pues nosotros, los filósofos, necesitamos ante todo tranquilidad frente a una cosa: frente a todo «hoy». Adoramos el silencio, el frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, todo aquello ante cuyo aspecto el alma no tiene que defenderse y encerrarse; algo con lo que se pueda hablar sin *alzar la voz*. Escúchese tan sólo el sonido que tiene un espíritu cuando habla: cada espíritu tiene su sonido, ama su sonido. Ése de ahí, por ejemplo, debe de ser un agitador, es decir, una cabeza hueca, un puchero vacío: todo lo que en-

tra en él, regresa apagado e hinchado, cargado con el eco del gran vacío. Ése de allí rara vez habla sin ronquera: ¿acaso se ha desgañado *pensando*? Sería posible (pregúntese a los fisiólogos), pero quien piensa *en palabras*, piensa como orador y no como pensador (delata que en el fondo no piensa objetos, no piensa objetivamente, sino sólo con relación a las cosas; delata que en realidad se piensa *a sí mismo* y a su público). El tercero, ése de ahí, nos atosiga al hablar, se acerca demasiado a nosotros, nos echa el aliento; cerramos involuntariamente la boca, aunque sólo nos habla a través de un libro: la sonoridad de su estilo nos dice la causa: no tiene tiempo, apenas cree en sí mismo, toma la palabra ahora, o ya no la tomará nunca. En cambio, un espíritu que está cierto de sí mismo habla en voz baja; busca el ocultamiento, se hace esperar. Se reconoce a un filósofo en que rehúye tres cosas brillantes y estridentes: la fama, los príncipes y las mujeres; lo que no significa que no vengan a él. Rehúye la luz demasiado brillante: por eso rehúye su época y el «día» de ésta. En eso se parece a una sombra: cuanto más se hunde el sol para él, tanto más grande se hace. Por lo que respecta a su «humildad», la soporta como soporta la oscuridad y también cierta dependencia y oscurecimiento: más aún, teme que le dañen los relámpagos, le asusta el desamparo de un árbol demasiado aislado y expuesto sobre el que cualquier mal tiempo puede descargar su humor, cualquier humor su mal tiempo. Su instinto «maternal», el secreto amor hacia lo que crece en él, le señala situaciones que le alivian del peso de pensar *en sí mismo*, en el mismo sentido en que el instinto *maternal* que hay en la mujer ha sustentado hasta ahora la situación de dependencia de la mujer en general. En último término, exigen bastante poco estos filósofos, su lema es «quien posee es poseído»; *no*, como debo repetir una y otra vez, por una virtud, por una meritoria voluntad de frugalidad y sencillez, sino porque *así* se lo exige su señor supremo, así lo exige astuta y despiadadamente: señor que sólo comprende una única cosa y que sólo ahorra para eso, que sólo para esa cosa hace acopio de todo, el tiempo, la fuerza, el amor, el interés. A los hombres de este género no les gusta que les

importunen las enemistades, ni tampoco las amistades: olvidan o desprecian pronto. Les parece de mal gusto hacer de mártires; «sufrir por la verdad»... , esto se lo deja a los ambiciosos y a los héroes escénicos del espíritu, o a cualquiera que tenga tiempo suficiente para eso (ellos mismos, los filósofos, tienen algo que *hacer* por la verdad). Emplean parcamente las grandes palabras; se dice que les repugna incluso la palabra «verdad»: suena grandilocuente... Finalmente, por lo que atañe a la «castidad» de los filósofos, es evidente que los espíritus de este tipo realizan su fecundidad en algo diferente de tener hijos; y quizás tengan también en algo distinto la pervivencia de su nombre, su pequeña inmortalidad (entre los filósofos de la antigua India esto se expresaba con menos modestia aún: «¿para qué habría de tener descendencia aquel cuya alma es el mundo?»). Aquí no hay castidad por un ascético escrúpulo y odio hacia los sentidos, como tampoco es castidad el que un atleta o un yóquey se prive de las mujeres: antes bien, así lo quiere su instinto dominante, al menos para las épocas de embarazo avanzado. Todo artista sabe cuán perjudicial es el coito durante los estados de gran tensión y preparación espiritual; los más poderosos y los que poseen instintos más seguros lo saben no sólo por experiencia, por una mala experiencia; sino que es precisamente su instinto «maternal» el que, en provecho de la obra en curso, dispone sin contemplaciones de todos los otros excedentes y reservas de fuerza, de *vigor* de vida animal: la fuerza mayor consume entonces la fuerza menor... Por lo demás, intérpretese desde este punto de vista el caso de Schopenhauer, al que aludíamos más arriba: es evidente que la visión de lo bello actuaba en él como un estímulo desencadenante de la *fuerza principal* de su naturaleza (la fuerza de la reflexión y de la mirada absorta), de modo que entonces esta fuerza explotaba y de pronto se adueñaba de la conciencia. Así pues, en modo alguno debe excluirse la posibilidad de que esa dulzura y plenitud peculiares, propias del estado estético, puedan originarse precisamente en el ingrediente «sensualidad» (de la misma fuente procede esa forma de «idealismo» propia de las muchachas varoniles); la posibilidad, pues, de que al surgir el

estado estético la sensualidad no se suprima, como creía Schopenhauer, sino que sólo se transfigure y ya no ingrese en la conciencia como excitación sexual. (Volveré en otra ocasión sobre este punto de vista, en relación con los problemas aún más delicados de la *fisiología de la estética*, tan intacta hasta ahora, tan sellada.)

9

Ya hemos visto que cierto ascetismo, una dura y alegre disposición a la resignación con la mejor voluntad, forma parte de las condiciones favorables para la espiritualidad suprema, y asimismo de sus consecuencias más naturales: de modo que desde el principio no resultará sorprendente que los filósofos nunca hayan tratado el ideal ascético sin cierta parcialidad. Una comprobación histórica rigurosa revela incluso que el vínculo entre el ideal ascético y la filosofía es mucho más estrecho y estricto todavía. Podría decirse que sólo con las *andaderas* de este ideal aprendió la filosofía a dar sus primeros pasos y pasitos sobre la tierra... , ¡ay, tan torpe aún; ay, todavía con un semblante tan afligido; ay, tan dispuesta a caerse y quedarse tumbada boca abajo, esta pequeña y delicada criatura, simplona y pusilánime y de piernas torcidas! En sus comienzos, a la filosofía le sucedió lo que les sucede a todas las cosas buenas, que durante mucho tiempo no tenían la valentía suficiente para ser ellas mismas, miraban a su alrededor por ver si alguien querría venir a ayudarlas; más aún, tenían miedo de todo lo que las observase. Enumérense por orden los impulsos y virtudes particulares del filósofo: su impulso de dudar, su impulso de negar, su impulso de aguardar (impulso «eféctico»), su impulso analítico, su impulso de investigar, de buscar, de arriesgar, su impulso comparativo, compensatorio, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de aquel «sine ira et studio»... ¿Se ha comprendido ya que todos esos impulsos se opusieron durante muchísimo tiempo a las primeras exigencias de la moral y la conciencia? (por no hablar de la *razón* en general, a la

que todavía Lutero gustaba de llamar «Doña Listilla, la ramera lista»). ¿Se ha comprendido que un filósofo, en caso de que *hubiese* cobrado conciencia de sí mismo, habría debido sentirse como el «*nitimur in vetitum*» en carne y hueso... y que en consecuencia *procuraría* no «sentirse», no cobrar conciencia de sí?... Como ya he dicho, siempre es igual con todas las cosas buenas de las que hoy nos enorgullecemos; incluso midiéndolo con el rasero de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en la medida en que no es debilidad sino poder y conciencia de poder, no parece otra cosa que *hybris* e impiedad: pues precisamente las cosas inversas a las que hoy veneramos tuvieron durante muchísimo tiempo la conciencia de su parte y a Dios como guardián. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud hacia la naturaleza, nuestra violación de la naturaleza con la ayuda de las máquinas y esa capacidad inventiva, carente de escrúpulos, de los técnicos e ingenieros; *hybris* es nuestra actitud hacia Dios, es decir, hacia esa supuesta araña de los fines y de la moralidad, oculta tras la gran telaraña de la causalidad (podríamos decir, como Carlos el Temerario en su lucha contra Luis XI, «*je combats l'universelle araignée*»); *hybris* es nuestra actitud hacia nosotros mismos, pues experimentamos con nosotros mismos como no nos permitiríamos hacerlo con ningún animal, y complacidos y curiosos abrimos en canal el alma en un cuerpo vivo: ¡qué nos importa ya la «salvación» del alma! Después nos curamos a nosotros mismos: la enfermedad es instructiva, no lo dudamos; más instructiva aún que la salud...; los *enfermadores* nos parecen hoy más necesarios que cualesquiera médicos y «Salvadores». Hoy nos violentamos a nosotros mismos, de eso no hay duda; nosotros, cascanueces del alma; nosotros, que dudamos y que somos dudosos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces; y precisamente por eso debemos volvernos necesariamente más cuestionables cada día, más *dignos* de formular cuestiones, precisamente por eso más *dignos*, tal vez, de... ¿vivir?... Todas las cosas buenas fueron antaño cosas malas; de todo pecado original ha surgido una virtud original. El matrimonio, por ejemplo, pareció durante largo tiempo una ofensa a los derechos de la comunidad;

hubo un tiempo en que se pagaba una multa por ser tan arrogante como para adjudicarse una mujer (a ello pertenece, por ejemplo, el *jus primae noctis*, y en Camboya aún hoy el privilegio de los sacerdotes, estos guardianes de las «viejas y buenas costumbres»). Los sentimientos suaves, bondadosos, indulgentes, compasivos (que alcanzaron poco a poco un valor tan alto que hoy son casi los «valores en sí») tuvieron en su contra, durante un tiempo larguísimo, el desprecio de uno mismo: los hombres se avergonzaban de la suavidad como hoy se avergüenzan de la dureza (cf. *Más allá del bien y del mal*, p. 232). La sumisión al *derecho*: ¡oh, con qué resistencias de la conciencia renunciaron las estirpes nobles del mundo entero a la *vendetta* y aceptaron el poder de un derecho situado por encima de ellas! El «derecho» fue por mucho tiempo un *vetitum*, un sacrilegio, una novedad; surgió con violencia, como una violencia a la que uno sólo se sometía avergonzándose de sí mismo. Conquistó cada mínimo avance sobre la tierra con martirios espirituales y corporales: todo este punto de vista, según el cual «no sólo el avanzar, ¡no!, sino también el caminar, el movimiento, el cambio han necesitado sus innumerables mártires», nos suena hoy muy extraño... , yo lo expuse en *Aurora*, pp. 17 ss. «Nada se compra más caro —se dice también allí, p. 19— que ese poco de razón humana y de sentimiento de libertad que hoy constituye nuestro orgullo.» Pero es este orgullo lo que hoy nos hace casi imposible sentir lo mismo que se sentía en aquellos inmensos periodos de la «moralidad de la costumbre» que precedieron a la «historia universal» y que fueron la verdadera y decisiva historia principal que fijó el carácter de la humanidad: ¡periodos en que por todas partes se consideraba el sufrimiento como una virtud, la crueldad como una virtud, el disimulo como una virtud, la venganza como una virtud, la negación de la razón como una virtud, y en cambio el bienestar como un peligro, el ansia de saber como un peligro, la paz como un peligro, la compasión como un peligro, el ser compadecido como un insulto, el trabajo como un insulto, la demencia como divinidad, el *cambio* como lo inmoral y como la simiente de la corrupción en sí!...

En el mismo libro, página 39, se analiza en qué estima, bajo la *presión* de qué estima tuvo que vivir la más antigua estirpe de hombres contemplativos: ¡exactamente tan despreciados como poco temidos! Al principio la contemplación apareció en el mundo embozada, con un aspecto ambiguo, con un corazón malvado y a menudo con una cabeza atemorizada: de esto no hay duda. El carácter inactivo, incubador, no guerrero, de los instintos de los hombres contemplativos suscitó durante mucho tiempo una profunda desconfianza en torno a ellos: contra eso no había otro medio que infundir *miedo* resueltamente. ¡Y, por ejemplo, los antiguos brahmanes entendían de eso! Los primeros filósofos supieron darle a su existencia y a su apariencia un sentido, un espesor y un trasfondo por los cuales se aprendiese a *temerles*: considerándolo con más precisión, lo hicieron por una necesidad más fundamental aún, la necesidad de conquistar y sentir miedo y veneración hacia sí mismos. Pues encontraron en sí mismos todos los juicios de valor dirigidos *contra* ellos, tenían que derrotar toda suerte de sospechas y resistencias contra el «filósofo que había en ellos». Como hombres de épocas más terribles, lo hicieron con medios más terribles: la crueldad contra sí mismos, la ingeniosa mortificación de sí mismos; tales fueron los medios principales de estos renovadores de pensamientos y eremitas sedientos de poder, que necesitaban violentar primero en sí mismos a los dioses y las tradiciones para poder *crear* ellos mismos en su renovación. Recordemos la célebre historia del rey Viçvámitra, que mediante una mortificación milenaria cobró tal sentimiento de poder y tal confianza en sí mismo que emprendió la tarea de construir un *cielo nuevo*: el símbolo más inquietante de la historia de los filósofos más antigua, más temprana, que hay sobre la tierra... Todo el que alguna vez construyó un cielo nuevo encontró primero en *su propio infierno* el poder necesario para ello... Resumamos toda esta constelación de hechos en una fórmula breve: el espíritu filosófico siempre debió disfrazarse y envolverse primero en la crisálida de los

tipos de hombre contemplativo *anteriormente fijados*, el sacerdote, el mago, el adivino, el hombre religioso en general, para ser siquiera *posible* en alguna medida: durante mucho tiempo, *el ideal ascético* sirvió al filósofo como forma de manifestación, como condición de su existencia; debía *representarlo* para poder ser filósofo, debía *creer* en él para poder representarlo. La actitud de apartamiento peculiar de los filósofos, actitud que niega el mundo, hostil hacia la vida, incrédula con los sentidos, liberada de ellos, actitud que se mantuvo hasta hace muy poco y que así llegó a equivaler casi a la *actitud filosófica en sí...*, es ante todo una consecuencia de la precariedad de las condiciones en que propiamente surgió y subsistió la filosofía, pues durante muchísimo tiempo la filosofía *no fue siquiera posible* sobre la tierra sin una cobertura y un atuendo ascéticos, sin una errónea autocomprensión ascética. Por expresarlo visual y manifiestamente: el *sacerdote ascético* ha representado hasta hace muy poco la forma de oruga repugnante y tétrica sólo bajo la cual la filosofía ha podido vivir y reptar de un lado a otro... ¿Realmente ha *cambiado* esto? Ese irisado y peligroso insecto alado, ese «espíritu» que esta oruga ocultaba, ¿realmente ha logrado librarse por fin de su sayo y alcanzar la luz gracias a un mundo más soleado, más cálido, más luminoso? ¿Existen hoy el orgullo, la osadía, la valentía, la confianza en uno mismo, la voluntad del espíritu, la voluntad de responsabilidad, *la libertad de la voluntad* suficientes para que en adelante «el filósofo» sea realmente *posible* sobre la tierra?...

Y ahora que tenemos a la vista al *sacerdote ascético*, atacemos en serio nuestro problema: ¿qué significa el ideal ascético?; sólo ahora las cosas se ponen «serias»: en adelante tendremos frente a nosotros al auténtico *representante de la seriedad* en general. «¿Qué significa la seriedad toda?»; tal vez ya aquí tengamos en los labios esta pregunta, aún más fundamental: una pregunta para fisiólogos, claro está, pero

de la que de momento podemos escabullirnos. El sacerdote ascético tiene en ese ideal no sólo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés. Su *derecho* a existir se sostiene o derrumba junto con ese ideal: ¿cómo sorprendemos de haber topado aquí con un adversario temible (suponiendo que nosotros seamos los adversarios de ese ideal), con un rival que lucha por su propia existencia contra quienes niegan ese ideal?... Por otra parte, de entrada no es probable que esa posición interesada frente a nuestro problema pueda ser especialmente provechosa para éste; el sacerdote ascético difícilmente hará el papel del más afortunado defensor de su ideal, por las mismas razones por las que una mujer suele fracasar cuando pretende defender a «la mujer en sí»; y menos aún será el crítico y juez más objetivo de la controversia que ha surgido aquí. Por tanto, más tendremos que ayudarle (ahora es evidente) a defenderse bien contra nosotros, que temer ser refutados demasiado bien por él... El pensamiento por el que aquí se lucha es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: relacionan esta vida (junto con todo aquello de lo que forma parte, la «naturalidad», el «mundo», toda la esfera del devenir y de lo perecedero) con una existencia de índole enteramente distinta, con la que se relaciona de un modo antagónico y excluyente a *no ser* que de alguna manera se vuelva contra sí misma, *se niegue a sí misma*: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida equivale a un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino extraviado que finalmente debería desandarse hasta llegar al punto donde comenzó; o como un error que se refuta con los actos... que debería refutarse con los actos: pues el asceta exige que le acompañemos, impone por la fuerza, allí donde puede hacerlo, su valoración de la existencia. ¿Qué significa esto? Este monstruoso modo de valoración no se inscribe en la historia del hombre como un caso excepcional o un *curiosum*: es uno de los hechos más extendidos y duraderos que existen. Si se leyese desde un astro lejano, la escritura en letras mayúsculas de nuestra existencia terrenal podría conducir a la errónea conclusión de que la Tierra es el verdadero

astro ascético, un rincón de criaturas descontentas, arrogantes y repugnantes que no saben librarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se hacen a sí mismas tanto daño como pueden por el placer de hacer daño: probablemente su único placer. Consideremos, en efecto, cuán regularmente, cuán universalmente aparece el sacerdote ascético en casi todas las épocas; no pertenece a ninguna raza particular; florece por todas partes; crece en todos los estamentos. No es que cultive y trasplante su modo de valoración por vía hereditaria: sucede lo contrario; en general, un profundo instinto más bien le prohíbe la procreación. Ha de ser una necesidad de primer rango lo que hace que esta especie *hostil a la vida* crezca y prospere siempre de nuevo; sin duda ha de ser un *interés de la vida misma* el que tal tipo de contradicción no se extinga. Pues una vida ascética es una contradicción en sí misma: impera en ella un resentimiento sin igual, el resentimiento de una voluntad de poder y un instinto insatisfechos que quisieran llegar a dominar no algo de la vida, sino la vida misma, sus condiciones más profundas, fuertes y básicas; la vida ascética intenta emplear la fuerza para obstruir los manantiales de la fuerza; aquí la mirada se dirige torva y malévola contra el florecimiento fisiológico mismo, especialmente contra su expresión, la belleza, la alegría; mientras que el fracaso, la atrofia, el dolor, el infortunio, lo feo, la expiación arbitraria, la negación de sí mismo, la flagelación de sí mismo, el sacrificio de sí mismo se experimentan y *buscan* con complacencia. Todo esto es paradójico en sumo grado: nos encontramos aquí frente a una escisión que se *quiere* a sí misma escindida, que *goza* de sí misma en este sufrimiento y que incluso se torna cada vez más segura de sí misma y más triunfante a medida que *mengua* su propio supuesto, la capacidad fisiológica de vivir. «El triunfo, precisamente en la última agonía»: bajo este signo superlativo luchó desde siempre el ideal ascético; en este enigma de seducción, en esta imagen de arrebatos y tortura reconoció su luz más clara, su salvación, su victoria final. *Cruix, nux, lux...* en este ideal, estas tres cosas son una...

12

Supongamos que esta encarnación de la voluntad de contradicción y contranaturalidad llega a *filosofar*: ¿sobre qué descargará su arbitrariedad más íntima? Sobre aquello que con más seguridad se siente como verdadero, como real: buscará el *error* precisamente allí donde el verdadero instinto vital sitúa la verdad del modo más incondicionado. Por ejemplo, denigrará la corporalidad reduciéndola a una ilusión, como hacían los ascetas de la filosofía vedanta; y asimismo el dolor, la pluralidad, toda la oposición conceptual de «sujeto» y «objeto»..., ¡errores, nada más que errores! Rehúsar a su yo la fe en él, negarse a sí mismo su propia «realidad»..., ¡qué triunfo!; no ya sobre los sentidos simplemente, sobre las apariencias, sino un triunfo de una especie muy superior, una violación y crueldad contra la *razón*: voluptuosidad que alcanza la cima cuando el desprecio ascético de sí mismo, el escarnio ascético de sí mismo decreta a la razón: «¡hay un reino de la verdad y del ser, pero precisamente la razón está *excluida* de él!»... (Dicho sea de paso: incluso en el concepto kantiano del «carácter inteligible de las cosas» aún queda algo de esta lasciva escisión de ascetas que adora dirigir la razón contra la razón: el «carácter inteligible» significa en Kant una especie de constitución de las cosas de la que el intelecto concibe tanto, que precisamente es para el intelecto... *completamente inconcebible*.) Pero al fin y al cabo precisamente nosotros, los que conocemos, no debemos ser ingratos hacia esos resueltos virajes de las perspectivas y valoraciones acostumbradas con los que el espíritu se ensaña consigo mismo demasiado tiempo y de un modo aparentemente perverso e inútil: ver por una vez de otro modo, *querer* ver de otro modo, es una disciplina y preparación del intelecto nada desdeñable para alcanzar alguna vez su «objetividad», entendida ésta no como «contemplación desinteresada» (que es un pseudoconcepto y una contradicción), sino como la facultad de *dominar* y poner en marcha o en suspenso nuestros pros y nuestros contras: de modo que sepamos aprovechar para el conocimiento precisamente la *diver-*

sidad de perspectivas e interpretaciones de los afectos. Así pues, en adelante protejámonos mejor, señores filósofos, de esas viejas y peligrosas fábulas conceptuales que ha urdido un «sujeto de conocimiento puro, carente de voluntad, de dolor, intemporal»; protejámonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como «razón pura», «espiritualidad absoluta», «conocimiento en sí»: estos conceptos siempre exigen pensar un ojo que no puede pensarse, un ojo que no debe tener absolutamente ninguna dirección, con el que deben quedar maniatadas, deben faltar las fuerzas activas e interpretativas que, empero, son las únicas capaces de hacer que ver se convierta en ver algo; estos conceptos siempre exigen, pues, un pseudoconcepto de ojo y una contradicción. *Sólo* hay un ver perspectivista, *sólo* un «conocer» perspectivista; y *cuanto más* dejemos hablar a los afectos acerca de una cosa, *cuantos más* ojos, ojos diversos, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de esa cosa, nuestra «objetividad». En cambio, eliminar en general la voluntad, poner en suspenso los afectos en su conjunto, suponiendo que fuésemos capaces de hacerlo: ¿cómo?, ¿acaso no significaría *castrar* el intelecto?...

13

Pero volvamos atrás. Una contradicción como la que parece mostrarse en el asceta, «la vida *contra* la vida», considerada fisiológicamente y ya no psicológicamente, es simplemente (esto es evidente desde el principio) un sinsentido. Sólo puede ser una contradicción *aparente*; tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un apaño, un malentendido psicológico de algo cuya auténtica naturaleza durante mucho tiempo no pudo ser comprendida, designada *en sí misma*; una mera palabra encajada en un viejo *hueco* del conocimiento humano. Permítaseme, por el contrario, reflejar la situación brevemente: *el ideal ascético surge del instinto de protección y salvación de una vida que degenera*, que intenta conservarse por todos los medios y que

lucha por su existencia; indica un retraimiento y un agotamiento fisiológicos parciales contra los que combatieron incansablemente y con nuevos medios e invenciones los más profundos instintos de la vida, que permanecieron intactos. El ideal ascético es uno de esos medios; las cosas son, pues, justamente lo contrario de lo que pretenden quienes veneran este ideal: la vida pelea en él y a través de él con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una artimaña para la *conservación* de la vida. La circunstancia de que, como enseña la historia, dominase a los hombres y se apoderase de ellos hasta ese punto, especialmente en todas partes donde se impuso la civilización y domesticación del hombre, expresa un gran hecho: el *carácter enfermizo* del tipo de hombre que ha habido hasta ahora, o al menos del hombre que ha sido domesticado; expresa el combate fisiológico del hombre contra la muerte (más exactamente: contra el hastío de vivir, contra la fatiga, contra el deseo de un «final»). El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser otro, de estar en otra parte; más aún, es este deseo en grado sumo, su auténtico fervor y pasión; pero precisamente el *poder* de su deseo es la cadena que le sujeta a la vida, precisamente así se convierte en el instrumento que debe trabajar para crear condiciones más favorables para estar aquí y ser hombre... Precisamente con este *poder*, mantiene aferrado a la existencia, precediéndolo instintivamente como un pastor, a todo el rebaño de los malogrados, los desazonados, los malparados, los desgraciados, de todos los que sufren por sí mismos. Ya se me entiende: este sacerdote ascético, este aparente enemigo de la vida, este *negador*: precisamente él forma parte de las mayores fuerzas *conservadoras* y *afirmadoras* de la vida... ¿De qué depende este carácter enfermizo? Pues el hombre es más enfermizo, más inseguro, más cambiante, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda; es *el* animal enfermo: ¿por qué así? Sin duda también se ha arriesgado más, ha renovado más, se ha obstinado más, ha desafiado al destino más que todos los otros animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, el descontento, que pelea con el animal, la naturaleza y los dioses por

poseer el dominio último; él, que sigue siendo indoblegable, el ser eternamente futuro, que ya no encuentra reposo frente a su apremiante fuerza propia, de modo que su futuro le lacera inexorablemente como espuelas que se clavan en la carne de todo presente: ¿cómo podría ese rico y valiente animal no ser también el más amenazado, el animal más profunda y prolongadamente enfermo de todos los animales enfermos?... El hombre se harta con bastante frecuencia, hay epidemias enteras de este hartazgo (así en torno a 1348, en la época de la danza de la muerte): pero incluso esta náusea, esta fatiga, este hastío de sí mismo, todo ello brota en él con tanto vigor que se convierte de inmediato en una nueva cadena. El «no» que dice a la vida descubre como por arte de magia una plenitud de «síes» más delicados; más aún, cuando este maestro de la destrucción, de la autodestrucción se *hiere*..., en seguida es la herida misma la que le fuerza a *vivir*...

14

Cuanto más normal es el carácter enfermizo en el hombre (y no podemos dudar de esta normalidad), tanto más respeto deberíamos sentir hacia los casos infrecuentes de potencia anímica y corporal, los *casos afortunados* del hombre, y tanto más rigurosamente deberían los bien formados protegerse del aire más viciado, del aire de los enfermos. ¿Se hace esto?... Los enfermos son el mayor peligro para los sanos; *no* de los más fuertes, sino de los más débiles, viene la desgracia de los fuertes. ¿Se sabe esto?... En general, no deberíamos desear que disminuyese el temor al hombre: pues este temor fuerza a los fuertes a ser fuertes, y en ciertas circunstancias a ser temibles; este temor *preserva* el tipo bien formado de hombre. Lo que hay que temer, lo que actúa más fatídicamente que ninguna otra fatalidad, no sería el gran temor, sino la gran náusea ante el hombre; y asimismo la gran *compasión* hacia el hombre. Suponiendo que ambas cosas se apareasen un día, en seguida vendría inevitablemente al mundo una parte de lo más siniestro, la «última voluntad» del hombre,

su voluntad de nada, el nihilismo. De hecho los preparativos de este nihilismo en buena medida ya están dispuestos. Quien para oler no tiene sólo la nariz, sino también los ojos y los oídos, siente casi en cualquier parte donde hoy ponga el pie algo así como un aire de manicomio, de hospital...; hablo, claro está, de las zonas culturales del hombre, de todo tipo de «Europas» que han ido surgiendo sobre la tierra. Los *enfemizados* son el gran peligro del hombre: *no* los malvados, *no* los «depredadores». Los malogrados, derrotados, destruidos de antemano..., son ellos, son los *más débiles* los que más socavan la vida entre los hombres, los que envenenan y cuestionan del modo más peligroso nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros mismos. ¿Cómo escapar a ella, a esa mirada condenada que nos impregna de una profunda tristeza, cómo escapar a esa retraída mirada del malparado de nacimiento, a esa mirada que delata cómo se habla a sí mismo un hombre semejante, a esa mirada que es un suspiro? «¡Ojalá fuese otro!» —suspira esta mirada—. «Pero no hay esperanza. Soy el que soy: cómo podría librarme de mí mismo? Y sin embargo... *¡estoy harto de mí!*... Sobre este terreno del desprecio de sí mismo, una verdadera ciénaga, crecen todas las malas hierbas, todas las plantas venenosas, y todo es tan pequeño, está tan escondido, es tan insincero, tan empalagoso. Bullen aquí los gusanos de los sentimientos de venganza y resentimiento; aquí el aire apesta a secretos y a cosas inconfesables; aquí se teje sin cesar la red de la conjura más páfida: la conjura de los que sufren contra los afortunados y victoriosos; aquí se *odia* el aspecto del victorioso. ¡Y cuánta mendacidad para no confesar este odio como odio! ¡Qué derroche de grandes palabras y actitudes, qué arte de la calumnia «honesta»! Estos malogrados: ¡qué noble elocuencia brota a raudales de sus labios! ¡Cuánta resignación azucarada, viscosa y humilde flota en sus ojos! ¿Qué quieren realmente? Al menos *hacer el papel* de la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad: ¡tal es la ambición de estos «ínfimos», de estos enfermos! ¡Y qué hábiles les vuelve esa ambición! Admiraremos especialmente la pericia de falsificadores con que aquí se remedan las trazas de la virtud, incluso el retintín de la virtud,

el tintineo de monedas de la virtud. Hoy han arrendado la virtud entera, estos débiles y enfermos incurables, de eso no hay duda: «sólo nosotros somos los buenos; los justos —así hablan—, sólo nosotros somos los *homines bonae voluntatis*». Se pasean entre nosotros como reproches de carne y hueso, como amenazas dirigidas contra nosotros..., como si la salud, la buena constitución, la fuerza, el orgullo, el sentimiento de poder fuesen cosas perversas en sí mismas, cosas que alguna vez habrá que expiar, expiar amargamente: ¡oh, en el fondo qué dispuestos están a hacer *pagar*, qué sedientos están de ser *verdugos*! Entre ellos abundan los ansiosos de venganza disfrazados de jueces que sin cesar llevan en la boca la palabra «justicia» como un esputo venenoso, con los labios siempre fruncidos, siempre dispuestos a escupir sobre todo aquello que no tenga una mirada insatisfecha y siga su camino con buen ánimo. Tampoco falta entre ellos la más asquerosa especie de vanidosos, esos malformados mendaces que aspiran a hacer el papel de «almas bellas» y traen al mercado su sensualidad arruinada, envuelta en versos y otras mantillas, como «pureza del corazón»: la especie de los onanistas morales y los que «se satisfacen a sí mismos». La voluntad de los enfermos de representar *cualquier* forma de superioridad, su instinto para los senderos clandestinos que conducen a una tiranía sobre los sanos..., ¡dónde no se encuentra, precisamente entre los más débiles, esta voluntad de poder! Especialmente la mujer enferma: nadie la supera en refinamiento para la dominación, la opresión, la tiranía. Para ello, la mujer enferma no respeta nada, vivo o muerto; desentierra de nuevo las cosas mejor enterradas (los bogos dicen: «la mujer es una hiena»). Échese un vistazo al trasfondo de cualquier familia, de cualquier institución, de cualquier comunidad: por todas partes la lucha de los enfermos contra los sanos; por lo menos, una lucha sigilosa con polvillos envenenados, con alfilerazos, con arteras comedias de rostros resignados, aunque a veces también con ese fariseísmo de enfermos, el fariseísmo de ademanes *nuidosos* que adora representar «la noble indignación». Hasta en las sacrosantas salas de la ciencia querría hacerse oír el ronco ladrido de indignación del perro enfermo,

la mendacidad mordiente y la rabia de esos «nobles» fariseos (recuerden una vez más los lectores que tienen oídos a ese apóstol berlinés de la venganza, Eugen Dühring, que en la Alemania actual emplea el bum-bum moral del modo más indecente y repugnante: Dühring, el mayor bocazas de la moral que existe hoy en día, incluso entre sus iguales, los antisemitas). Todos ellos son hombres resentidos, estos seres fisiológicamente malparados y roídos por los gusanos, son toda una gleba que bulle de venganza subterránea, inagotables, insaciables en arrebatos contra los felices e igualmente en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza: ¿cuándo alcanzarían verdaderamente el triunfo de su venganza, el triunfo último, más refinado, más sublime? Indudablemente, cuando lograsen *introducir en la conciencia* de los felices su propia miseria, toda miseria en general: de modo que un día éstos comenzasen a avergonzarse de su felicidad y tal vez se dijese unos a otros: «¡es una vergüenza ser feliz! ¡Hay demasiada miseria!»... Pero no podría haber un malentendido mayor ni más fatídico que éste, cuando los felices, los afortunados, los poderosos comienzan a dudar en cuerpo y alma de su *derecho a la felicidad*. ¡Fuera este «mundo invertido»! ¡Fuera este vergonzoso debilitamiento del sentimiento! Que los enfermos *no* hagan enfermar a los sanos (y eso sería tal debilitamiento): éste debería ser el punto de vista supremo sobre la tierra; pero para eso hace falta ante todo que los sanos permanezcan *separados* de los enfermos, protegidos incluso de la visión de los enfermos para no confundirse con ellos. ¿O acaso su tarea sería hacer de enfermeros y médicos?... Pero no podría haber peor forma de desconocer y negar su tarea; ¡lo superior no *debe* degradarse en instrumento de lo inferior, el *pathos* de la distancia *debe* mantener separadas las tareas por toda la eternidad! Mil veces mayor es su derecho a existir, el privilegio de la campana que resuena plenamente frente a la campana malsonante y resquebrajada: sólo ellos son los *garantes* del futuro, sólo ellos tiene *obligaciones* hacia el futuro del hombre. Los enfermos nunca tendrían derecho a poder hacer ni a deber hacer lo que *ellos* pueden hacer, lo que *ellos* deben hacer: pero *para* poder hacer lo

que sólo ellos *deben* hacer, ¿cómo podrían tener libertad para hacer de médicos, de consoladores, de «salvadores» de los enfermos?... Y por eso, ¡aire puro! ¡aire puro! ¡Y alejarse, en cualquier caso, de las inmediaciones de todos los manicomios y hospitales de la cultura! Y por eso, ¡buenas compañías, *nuestra* compañía! ¡O soledad, si así debe ser! ¡Pero alejarse, en todo caso, de los nocivos efluvios de la podredumbre interna y de la secreta carcoma de los enfermos!... Para que así nosotros mismos, amigos míos, nos defendamos todavía, al menos por un tiempo, contra las dos peores pestes que acaso nos están reservadas precisamente a nosotros: ¡contra la *gran nausea ante el hombre!* ¡contra la *gran compasión hacia el hombre!*...

15

Si se ha comprendido en toda su profundidad (y exijo que precisamente aquí se *llegue a lo profundo*, se comprenda en profundidad) en qué medida la tarea de los sanos sencillamente *no* puede ser cuidar enfermos, sanar enfermos, entonces se ha comprendido también una necesidad más: la necesidad de médicos y enfermeros *que estén ellos mismos enfermos*: y a partir de ahora tenemos y aferramos con las dos manos el sentido del sacerdote ascético. El sacerdote ascético debe significar para nosotros el más predispuesto salvador, pastor y abogado del rebaño enfermo: sólo así comprendemos su gigantesca misión histórica. Su reino es el *dominio sobre los que sufren*, su instinto le señala esta dominación, en ella tiene su arte más propio, su maestría, el género de su felicidad. Él mismo debe estar enfermo, debe estar emparentado de raíz con los enfermos y los malparados para entenderlos..., para entenderse con ellos; pero también debe ser fuerte, más dueño de sí mismo que de los demás, y ante todo, incólume en su voluntad de poder para ganarse la confianza y el temor de los enfermos, para poder ser para ellos un asidero, una resistencia, un apoyo, una coacción, un criador, un tirano, un dios. Tiene que defender su rebaño... ¿contra quién? Contra

los sanos, de eso no hay duda; y también contra la envidia hacia los sanos; debe ser el adversario y *el despreciador* natural de toda salud y potencia cruda, tempestuosa, desenfrenada, dura, violenta y depredadora. El sacerdote es la primera forma de animal *delicado* para el que despreciar es aún más fácil que odiar. No debe ahorrarse la guerra contra los depredadores, una guerra que es más astuta («espiritual») que violenta, como se comprende por sí mismo; para ello necesitará en ciertas circunstancias formar en sí mismo casi un nuevo tipo de depredador, o al menos *aparentarlo*; un nuevo y temible animal en el que parecen fundirse en una unidad tan atractiva como terrible el oso polar, el ágil, frío y paciente linco, y también el zorro. Suponiendo que la necesidad le fuerce a ello, se presentará con una seriedad de oso, venerable, astuto, frío, engañosamente superior, aparecerá en medio de las otras especies de depredadores como el heraldo y oráculo de poderes secretos, decidido a sembrar sobre esta tierra, allí donde pueda, el sufrimiento, la escisión, la contradicción de sí mismo; y demasiado seguro de su arte, dispuesto en todo momento a *enseñorearse* de los que sufren. Trae ungüentos y bálsamos, no hay duda; pero primero necesita herir, para poder ser médico; y entonces, mitigando el dolor que provoca la herida, *envenena al mismo tiempo la herida*... , entiendo sobre todo de eso, este mago y domador de depredadores en torno al cual todo lo sano enferma necesariamente y todo lo enfermo se torna necesariamente dócil. Realmente defiende bastante bien a su rebaño enfermo este extraño pastor... , lo defiende también contra sí mismo, contra la maldad, la insidia, la malevolencia y todas las otras cosas propias de las relaciones de los contagiados y enfermos entre sí; lucha en secreto, astuta y duramente contra la anarquía y la disgregación que pueden comenzar en cualquier momento en el seno del propio rebaño, en el que se acumula y acumula sin cesar el más peligroso material inflamable y explosivo, el *resentimiento*. Desactivar este material explosivo para que no haga saltar por los aires al rebaño ni tampoco al pastor: tal es su auténtico truco de prestidigitador, y también su utilidad suprema; si se quiere resumir en la formula-

ción más breve el valor de la existencia sacerdotal, habría que decir abiertamente: el sacerdote es quien *cambia la dirección* del resentimiento. Pues todo el que sufre busca instintivamente una causa de su sufrimiento; más exactamente, un causante; con más precisión aún, un causante *culpable* y accesible al sufrimiento...; en una palabra, algo vivo sobre lo que pueda descargar realmente o *in effigie* sus afectos con cualquier pretexto: pues la descarga de los afectos es el mayor intento de aliviar, de *adormecer* el sufrimiento, el narcótico que ansía involuntariamente contra las torturas de cualquier tipo. Sólo aquí, según mi suposición, puede encontrarse la causa fisiológica real del resentimiento, de la venganza y de las cosas emparentadas con ella; en un anhelo, pues, de *adormecer el dolor por el afecto*: por lo común se busca ese adormecimiento (muy equivocadamente, me parece a mí) en el contragolpe defensivo, una medida defensiva de la reacción, un «movimiento reflejo» en el caso de cualquier amenaza y daño repentinos, similar al que realiza una rana sin cabeza para librarse de un ácido corrosivo. Pero la diferencia es fundamental: en un caso se pretende evitar un daño ulterior, en el otro caso se pretende *adormecer* mediante una emoción más intensa un dolor mortificador, secreto, que se hace insoportable, y expulsarlo de la conciencia al menos por un momento; para esto hace falta un afecto, un afecto lo más salvaje posible y, para estimularlo, un pretexto cualquiera. «Alguien debe tener la culpa de que me encuentre mal»... , este tipo de razonamiento es propio de todos los enfermos, y tanto más cuanto más oculta permanezca para ellos la verdadera causa de su malestar, la causa fisiológica (que puede ser una enfermedad del *nervus sympathicus*, o una excesiva secreción de bilis, o una sangre pobre en sulfato o en fosfato de potasa, o una opresión del bajo vientre que obstruya la circulación sanguínea, o la degeneración de los ovarios, etc.) Todos los que sufren poseen una tremenda disposición y capacidad de inventar pretextos para los afectos dolorosos; disfrutaban ya de sus celos, de sus cavilaciones sobre maldades y perjuicios aparentes, revuelven las entrañas de su pasado y de su presente buscando historias oscuras y dudosas en las

que puedan entregarse al placer de una sospecha mortificadora y embriagarse con el veneno de la propia maldad... reabren las heridas más antiguas, se desangran por llagas curadas hace mucho tiempo, convierten en agresores al amigo, la mujer, los hijos y todo lo que tengan cerca. «Sufro: alguien debe tener la culpa»... así piensa cualquier oveja enferma. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: «¡Tienes razón, oveja mía! Alguien debe tener la culpa: pero ese alguien eres tú mismo, *tú mismo eres el único culpable*»... Esto es bastante arriesgado, bastante falso: pero así al menos se consigue una cosa; así, como ya he dicho..., *cambia* la dirección del sentimiento

16

Ya se adivina lo que, según mi concepción, el instinto curativo de la vida ha *intentado*, por lo menos, a través del sacerdote ascético, y para qué le ha servido, sin duda, una tiranía temporal de esos conceptos paradójicos y paralógicos tales como «culpa», «pecado», «propensión al pecado», «corrupción», «condenación»: para hacer hasta cierto punto *inofensivos* a los enfermos, para que los incurables se destruyesen a sí mismos, para dirigir rigurosamente contra sí mismos a los enfermos leves, para orientar en sentido inverso su resentimiento («sólo una cosa es necesaria...») y aprovechar de ese modo los malos instintos de todos los que sufren a fin de fomentar la autodisciplina, la vigilancia de sí mismo, la superación de sí mismo. Se comprende de suyo que con una «medicación» de este tipo, una mera medicación de los afectos, sencillamente no puede tratarse aquí de una verdadera *curación* de los enfermos entendida fisiológicamente; ni siquiera podría afirmarse que aquí el instinto vital se ha propuesto o tiene de algún modo en perspectiva la curación. Una especie de concentración y organización de los enfermos en un lado (la palabra «Iglesia» es su nombre más popular); en el otro, una especie de refugio provisional de los más sanos, de los hombres moldeados más perfectamente;

una fisura, pues, que se abre entre sanos y enfermos... ¡por mucho tiempo, esto fue todo! ¡Y era mucho! ¡era *muchísimo!*... [Como se ve, en este tratado parto de un supuesto que no necesito fundamentar frente a los lectores que yo necesito: el supuesto de que la «inclinación de los hombres al pecado» no es un hecho, sino la interpretación de un hecho, el hecho de una disonancia fisiológica considerada desde una perspectiva moral-religiosa que para nosotros ya no es vinculante. El hecho de que alguien se *sienta* «culpable», «pecador», sencillamente no demuestra que tenga razones para sentirse así; como tampoco alguien está sano simplemente porque se sienta sano. Recordemos los célebres procesos de brujería: en aquella época los jueces más perspicaces y filantrópicos no dudaban de que aquí había culpa; las *propias* «brujas» *no lo dudaban*..., y, sin embargo, faltaba la culpa... Para expresar este supuesto en una forma más amplia: en modo alguno considero el «dolor anímico» mismo como un hecho, sino sólo como una interpretación (interpretación causal) de hechos que hasta ahora no podían formularse con exactitud: como algo, por tanto, que aún flota completamente en el aire y que no es científicamente vinculante; una obesa palabra en lugar de un signo de interrogación flaco como un huso. Cuando alguien no se las arregla con un «dolor del alma», esto *no* se debe, dicho toscamente, a su alma; es más probable que se deba a su vientre (hablando toscamente, como ya he dicho: lo que no expresa en modo alguno el deseo de ser también escuchado toscamente, comprendido toscamente...). Un hombre fuerte y bien formado digiere sus vivencias (sus hechos, incluidas sus fechorías) como digiere su almuerzo, aunque tenga que tragar duros bocados. Si «no se las arregla» con una vivencia, este tipo de indigestión es tan fisiológica como cualquier otra (y de hecho, a menudo sólo es una de las consecuencias de esas otras). Dicho entre nosotros: con una concepción semejante se puede seguir siendo el más severo adversario de todo materialismo...]

17

Pero ¿es realmente un *médico*, este sacerdote ascético?... Ya hemos comprendido en qué medida apenas es lícito llamarle médico, por mucho que a él le guste sentirse como un «salvador», hacerse venerar como un «salvador». Sólo combate el sufrimiento mismo, el desagrado del que sufre, *no* su causa, *no* la verdadera enfermedad..., esto debe proporcionarnos nuestra objeción más fundamental contra la medicación sacerdotal. Pero, si nos situamos en la única perspectiva que el sacerdote conoce y posee, difícilmente cesará nuestro asombro ante todas las cosas que desde aquí vemos, buscamos y encontramos. La *mitigación* del sufrimiento, el «consuelo» de todo tipo..., esto se revela como su genio mismo: ¡con cuánta inventiva ha comprendido su tarea consoladora; con qué osadía, con qué falta de escrúpulos ha escogido los medios para realizarla! En particular, al cristianismo podría llamársele la gran cámara del tesoro de los consuelos más ingeniosos, tantas son las cosas reconfortantes, mitigadoras, narcotizantes, que allí se acumulan, a tantas cosas sumamente peligrosas y temerarias se ha atrevido para alcanzar su fin; y sobre todo, con tanta finura, tanto refinamiento, tanto refinamiento sureño ha adivinado qué clase de afectos estimulantes pueden vencer siquiera temporalmente la depresión profunda, el agotamiento plúmbeo, la negra tristeza de los fisiológicamente impedidos. Pues, hablando en general: en todas las grandes religiones la cuestión principal era combatir cierto cansancio y pesadumbre que se habían convertido en una epidemia. Se puede establecer de antemano como algo probable que de vez en cuando, en ciertos lugares de la tierra, un *sentimiento fisiológico de limitación* debe apoderarse casi necesariamente de amplias masas, pero un sentimiento que, por falta de conocimientos fisiológicos, no ingresa como tal en la conciencia, de modo que su «causa» y también su remedio sólo pueden buscarse y ensayarse de un modo psicológico-moral (ésta es mi fórmula más general de eso que comúnmente se llama «*religión*»). Tal sentimiento de limitación puede tener los más diversos

orígenes: por ejemplo, puede ser la consecuencia de un mestizaje de razas demasiado heterogéneas (o de estamentos; también los estamentos expresan siempre diferencias de procedencia y de raza: el «dolor universal» europeo, el «pesimismo» del siglo XIX es esencialmente la consecuencia de una mezcla de estamentos absurdamente repentina); o estar condicionado por una emigración errónea: una raza llega a un clima para el que su capacidad de adaptación no es suficiente (el caso de los hindúes en la India); o ser el efecto tardío de la edad y del agotamiento de la raza (el pesimismo parisino desde 1850), o de una dieta equivocada (alcoholismo de la Edad Media; el absurdo de los vegetarianos, que por supuesto tienen de su parte la autoridad del caballero Cristóbal, de Shakespeare); o de la corrupción de la sangre, la malaria, la sífilis y similares (la depresión alemana tras la guerra de los Treinta Años, que infectó media Alemania de enfermedades malignas preparando así el terreno para el servilismo alemán, la pusilanimidad alemana). En casos tales se intenta siempre llevar a cabo una *lucha a lo grande contra el sentimiento de desagrado*; informémonos brevemente sobre sus prácticas y formas más importantes. (Dejo aquí completamente de lado, como es lógico, la auténtica lucha de los *filósofos* contra el sentimiento de desagrado, que suele darse siempre al mismo tiempo: es bastante interesante, pero es demasiado absurda, demasiado indiferente hacia la práctica, demasiado quimérica y holgazana, por ejemplo cuando se pretende demostrar que el dolor es un error bajo el ingenuo supuesto de que el dolor *debe* desaparecer cuando se reconoce el error en él... pero, ¡lo que son las cosas!, se niega a desaparecer...) *En primer lugar* se combate ese desagrado dominante con medios que reducen a su punto más bajo el sentimiento vital en general. En lo posible, que no haya ninguna volición más, ningún deseo más; rehuir todo lo que causa afecto, todo lo que produce «sangre» (no tomar sal: higiene del faquir); no amar; no odiar; impasibilidad; no vengarse; no enriquecerse; no trabajar; mendigar; en lo posible, nada de mujeres, o tan poco como sea posible: el principio pascaliano «*il faut s'abêtir*», en sentido espiritual. He aquí el

resultado, expresado psicológico-moralmente: «negación de sí», «santificación»; expresado fisiológicamente: hipnotización, el intento de lograr para el hombre algo parecido a lo que es el *sueño hibernar* para algunas especies animales, el *sueño estival* para muchas plantas de los climas cálidos, un mínimo metabolismo y consumo de materia con el que la vida subsiste sin ingresar propiamente en la conciencia. Para este fin se ha empleado una cantidad asombrosa de energía humana; ¿en vano, quizás?... De ningún modo puede dudarse de que tales *sportsmen* de la «santidad», que abundan en todas las épocas y en casi todos los pueblos, han encontrado una verdadera liberación de aquello que combatieron con un *training* tan riguroso; en innumerables casos se *libraron* realmente de esa profunda depresión fisiológica con la ayuda de su sistema de medios hipnóticos: por eso sus métodos se cuentan entre los hechos etnológicos más universales. Tampoco tenemos ningún derecho a considerar el propósito en sí de inanición de la corporalidad y del deseo como uno de los síntomas de la locura (como gusta de hacer cierto género torpe de «espíritus libres» y caballeros Cristóbales devoradores de *roastbeef*). Mucho más seguro es que ese propósito indica, puede indicar el *camino* que conduce a toda suerte de perturbaciones mentales, por ejemplo las «luces interiores», como entre los hesicastos del monte Athos, las alucinaciones de sonidos y formas, los voluptuosos desbordamientos y éxtasis de la sensualidad (historia de Santa Teresa). La interpretación que ofrecen los aquejados de los estados de este tipo ha sido siempre la más extravagante y falsa que pueda concebirse, esto se comprende por sí mismo: pero no pasemos por alto el tono de gratitud sumamente convencida que resuena ya en la *voluntad* de esa forma de interpretación. El estado supremo, la *liberación* misma, esa hipnosis y quietud general que finalmente se alcanza, siempre equivale para ellos al misterio en sí, para cuya expresión no bastan siquiera los símbolos supremos, equivale al ingreso y regreso al fundamento de las cosas, a la liberación de toda locura, al «saber», a la «verdad», al «ser», a deshacerse de todo fin, de todo deseo, de todo hacer, a otro más allá del bien y

del mal. «Lo bueno y lo malo...», dice el budista, «ambos son ataduras: de ambas se enseñoreó el Perfecto»; «lo hecho y lo no hecho», dice el creyente del Vedanta, «no le provocan dolor alguno; como un sabio, se sacude de encima el bien y el mal; su reino ya no sufre por ningún acto; más allá de lo bueno y lo malo, más allá de ambas cosas ha llegado»... una concepción, pues, enteramente india, tan brahmánica como budista. (Ni el modo de pensar hindú ni el cristiano consideran que esa «redención» *pueden alcanzarse* por la virtud, por el perfeccionamiento moral, por muy alto que ambos pongan el valor hipnótico de la virtud: reténgase esto; por lo demás, corresponde sencillamente a los hechos. Haber seguido siendo *verdaderas* en esto puede considerarse quizás como la mejor parte de realismo de las tres religiones más grandes, que en todo lo demás están tan radicalmente moralizadas. «Para el sabio no hay obligaciones»... «La *suma* de virtudes no trae la redención: pues ésta consiste en ser uno con el brahmán, incapaz de ninguna adición de perfección; como tampoco consiste en *emendar* errores: pues el brahmán es eternamente puro, y la redención consiste en ser uno con él»... Éstos son pasajes extraídos del comentario del Çankara, citados por el primer verdadero *conocedor* de la filosofía india en Europa, mi amigo Paul Deussen.) Respetamos, pues, la «redención» de las grandes religiones; en cambio, se nos hace un poco difícil mantener la seriedad frente a la valoración del *sueño profundo* que hacen estos seres cansados de la vida, demasiado cansados incluso para soñar: el sueño profundo como la disolución en Brahma, como la *unio mystica* con Dios ya alcanzada. «Cuando se ha quedado completamente dormido —dice sobre esto la “Escritura” más antigua y venerable— y ha alcanzado una quietud tan completa que ya no contempla ninguna imagen onírica, entonces, ¡oh, amigo!, se ha unido con lo existente, ha entrado en sí mismo. Envuelto por el sí-mismo cognoscente, ya no tiene conciencia de lo que está fuera o dentro. Este puente no lo cruzan ni el día ni la noche, ni la edad, ni la muerte, ni el sufrimiento, ni las buenas obras ni las malas obras.» «En el sueño profundo —dicen

también los creyentes de la más profunda de las tres grandes religiones— el alma se eleva saliendo de este cuerpo, ingresa en la luz suprema y de ese modo aparece en su forma propia: allí es el espíritu supremo mismo, que vaga caprichosamente, bromeando y jugando y divirtiéndose, ya sea con mujeres o con carruajes o con amigos, y ya no piensa en regresar a este lastre del cuerpo al que el *prána* (el hálito vital) está uncido como un animal de carga a una carreta.» Pese a todo, también aquí, como en el caso de la «redención», debemos tener presente que en todo esto, como siempre en la suntuosidad de la exageración oriental, en el fondo sólo se expresa la misma valoración del claro, fresco, osado al estilo griego pero también sufriente Epicuro: el hipnótico sentimiento de la nada, el reposo del sueño más profundo, en una palabra: la *ausencia de sufrimiento*..., los que sufren, los desafinados de raíz tienen derecho a considerar esto como el bien supremo, como el valor de los valores; *deben* estimarlo positivamente, sentirlo como *lo* positivo mismo. (De acuerdo con la misma lógica del sentimiento, en todas las religiones pesimistas la nada se llama *Dios*.)

18

Mucho más a menudo que ese hipnótico entumecimiento general de la sensibilidad, de la capacidad de sentir dolor, entumecimiento que presupone ya fuerzas más infrecuentes, sobre todo el valor, el desprecio de las opiniones, el «estoicismo intelectual», se ensaya un *training* diferente contra los estados depresivos, que en todo caso es más fácil: *la actividad maquinal*. Está fuera de dudas que con esta actividad una existencia sufriente se alivia en un grado nada desdeñable: hoy se llama a esta actividad, con cierta insinceridad, «la bendición del trabajo». El alivio consiste en que el interés del que sufre se desvía por principio del sufrimiento; en que un hacer y de nuevo sólo un hacer ingresan permanentemente en la conciencia y, en consecuencia, en ella

queda poco espacio para el sufrimiento: ¡pues es *angosta*, esta cámara de la conciencia humana! La actividad maquinal y cuanto forma parte de ella (como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la forma de vida que se asume de una vez para siempre, la ocupación del tiempo, cierto permiso para la «impersonalidad», incluso cierto cultivo disciplinado de ésta, del olvidarse de sí, de la *incuria sui*)... ¡Cuán radicalmente, cuán refinadamente ha sabido emplearla el sacerdote ascético en su lucha contra el dolor! Precisamente cuando se relacionó con seres sufrientes de los estamentos inferiores, con esclavos del trabajo o con presidiarios (o con mujeres, que en su mayor parte son, sin duda, ambas cosas al mismo tiempo, esclavas del trabajo y presidiarias), le hacía falta poco más que un pequeño arte de cambiar nombres y de rebautizar para hacerles ver un beneficio, una felicidad relativa, en cosas que odiaban: en todo caso, la insatisfacción del esclavo con su destino *no* la inventaron los sacerdotes. Un medio aún más apreciado en la lucha contra la depresión es la prescripción de una *pequeña alegría* que sea fácilmente accesible y que pueda convertirse en regla; a menudo suele utilizarse esta medicación combinada con la que acabamos de mencionar. La forma más frecuente en que la alegría se receta como remedio es la alegría de *causar* alegría (beneficiar, obsequiar, aliviar, ayudar, alentar, consolar, elogiar, tratar con distinción); al prescribir el «amor al prójimo», en el fondo el sacerdote ascético prescribe una excitación del impulso más fuerte, del impulso que más afirma la vida, si bien en dosis sumamente prudentes: una excitación de la *voluntad de poder*. La felicidad de la «superioridad ínfima» que trae consigo todo beneficiar, servir, ayudar, tratar con distinción, es el consuelo de que suelen servirse más abundantemente los seres fisiológicamente impedidos, suponiendo que les hayan aconsejado bien: en caso contrario se harían daño unos a otros, naturalmente obedeciendo al mismo instinto fundamental. Cuando se rastrean en el mundo romano los comienzos del cristianismo, se encuentran asociaciones de apoyo mutuo, asociaciones de pobres, de enfermos, asociaciones para los entierros,

que crecieron en el nivel más bajo de aquella sociedad y en las que se cultivaba conscientemente ese medio principal contra la depresión, la pequeña alegría, la alegría de la beneficencia mutua... ¿era esto, quizás, algo nuevo en aquella época, un auténtico descubrimiento? En la «voluntad de reciprocidad» así suscitada, voluntad de formar un rebaño, voluntad de «comunidad», de «cenáculo», debe irrumpir a su vez, en una forma nueva y mucho más completa, esa voluntad de poder que ha sido estimulada al mismo tiempo, si bien en grado mínimo: la *formación de un rebaño* es un paso y una victoria esencial en la lucha contra la depresión. A medida que crece la comunidad se refuerza en el individuo un interés nuevo que con bastante frecuencia lo eleva por encima del elemento más personal de su desánimo, por encima de su aversión hacia sí mismo (la «*despectio sui*» de Geulincx). Todos los enfermos, todos los seres enfermizos aspiran instintivamente, por un anhelo de sacudirse de encima su sordo desagrado y su sentimiento de debilidad, a una organización rebañega: el sacerdote ascético adivina este instinto y lo fomenta; allí donde hay rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la astucia del sacerdote la que lo ha organizado. Pues no se debe pasar por alto lo siguiente: los más fuertes aspiran a *separarse* de un modo tan natural y necesario como los débiles aspiran a *unirse*; cuando los primeros se unen, sólo lo hacen con vistas a una acción agresiva conjunta y a una satisfacción conjunta de su voluntad de poder, y venciendo una gran resistencia de la conciencia individual; en cambio, los otros se organizan *complaciéndose* en organizarse; así, la organización satisface su instinto tanto como excita e inquieta en el fondo el instinto de los «señores» natos (es decir, de la especie humana del depredador solitario). Debajo de toda oligarquía (así lo enseña la historia) se esconden siempre las ansias *tiránicas*; toda oligarquía tiembla incesantemente por la tensión que necesita cada individuo que la compone, la tensión de seguir dominando esas ansias. (Así sucedía, por ejemplo, en Grecia: Platón lo atestigua en cien pasajes; Platón, que conocía a sus iguales... y a sí mismo...)

19

Los medios del sacerdote ascético que hemos visto hasta ahora (el entumecimiento general del sentimiento vital, la actividad maquinal, la pequeña alegría, sobre todo la del «amor al prójimo», la organización rebañega, la suscitación del sentimiento de poder comunitario, por el cual el placer que provoca el florecimiento de la comunidad embota el hastío que siente el individuo hacia sí mismo) son, si se los mide con criterios modernos, sus medios *inocentes* en la lucha contra la desgana: dirijámonos ahora hacia los medios más interesantes, los medios «culpables». En todos ellos se trata de una única cosa: de un *desenfreno del sentimiento*, que se utiliza como un medio sumamente eficaz para entumecer la larga y sorda dolencia paralizadora; por eso la inventiva sacerdotal ha sido verdaderamente inagotable en sus cavilaciones sobre esta única cuestión: «¿cómo se logra un desenfreno del sentimiento?». Suena duro: es evidente que sonaría más amable y entraría mejor en los oídos si, por ejemplo, dijese: «el sacerdote ascético siempre se ha servido del *entusiasmo* que existe en todos los afectos fuertes». Pero ¿para qué seguir acariciando los oídos reblandecidos de nuestros afeminados modernos? ¿Para qué deberíamos *nosotros* ceder un solo paso a su tartufería de las palabras? Para nosotros, psicólogos, habría ya en eso una tartufería *de los actos*, aparte de que nos daría náuseas. Pues un psicólogo tiene hoy su *buen gusto* (otros dirán: su honestidad), si es que lo tiene, en el hecho de que le repugna la manera de hablar vergonzosamente *moralizada* que poco a poco ha ido impregnando con sus babas todo juicio moderno sobre el hombre y sobre las cosas. Porque no nos engañemos: lo que constituye el rasgo distintivo más propio de las almas modernas, de los libros modernos, no es la mentira, sino la inveterada *inocencia* de la mendacidad moralista. Tener que reencontrar por todas partes esta «inocencia»... tal vez sea ésta la parte más repugnante de todo ese trabajo nuestro, ya en sí mismo dudoso, al que debe someterse hoy un psicólogo; es una parte de nuestro *mayor* peligro; es un camino que quizás nos conduzca, precisamente a

nosotros, a la gran náusea... Para mí no hay duda acerca de qué es lo único *para lo que servirían*, podrían servir los libros modernos (suponiendo que vayan a perdurar, lo que por supuesto no hay que temer, y suponiendo igualmente que alguna vez exista una posteridad con un gusto más estricto, más duro, *más sano*); no dudo de para qué serviría, para qué podría servir a esa posteridad *todo* lo moderno en general: serviría como vomitivo... y eso en virtud de su empalagosidad y falsedad morales, su feminismo intrínseco, que gusta de llamarse «idealismo» y que en todo caso se cree idealismo. Nuestros cultos de hoy, nuestros «buenos», no mienten, eso es verdad; ¡pero eso *no* les honra! La auténtica mentira, la mentira genuina, resuelta, «sincera» (sobre su valor, puede escucharse a Platón) sería para ellos algo demasiado duro, demasiado fuerte; exigiría lo que no es *lícito* exigirles: que abriesen los ojos contra sí mismos, que supiesen distinguir en sí mismos entre «verdadero» y «falso». Únicamente la *mentira insincera* es propia de ellos; todo el que hoy se siente como un «buen hombre» es completamente incapaz de sostener cualquier cosa si no es con una *mendacidad insincera*, una mendacidad abismal, pero una mendacidad inocente, una mendacidad candorosa, una mendacidad ingenua, una mendacidad virtuosa. Estos «hombres buenos»..., hoy todos ellos están moralizados hasta los tuétanos, y por lo que respecta a la sinceridad han sido destruidos y arruinados por toda la eternidad: ¡quién de ellos aguantaría todavía una *verdad* sobre el hombre!... O para formular la pregunta con más concreción: ¡quién de ellos soportaría una *verdadera* biografía!... Un par de indicaciones: Lord Byron anotó algunas cosas sumamente personales, pero Thomas Moore era «demasiado bueno» para todo aquello: quemó los papeles de su amigo. Lo mismo hizo, al parecer, el Dr. Gwinner, el albacea testamentario de Schopenhauer: pues también Schopenhauer había dejado escritas algunas cosas sobre sí mismo y acaso también contra sí mismo (εἰς ἑαυτόν). El eficiente americano Thayer, biógrafo de Beethoven, interrumpió de pronto su trabajo: llegado a algún punto de esta honorable e ingenua vida, ya no pudo soportarla... Moral: ¿qué hombre inteligente escribiría

todavía hoy una palabra sincera sobre sí mismo? Para eso debería pertenecer ya a la Orden de la Santa Osadía. Nos prometen una autobiografía de Richard Wagner: ¿quién duda de que será una autobiografía *astuta*?... Mencionemos aún el cómico espanto que suscitó el sacerdote católico Janssen con su imagen inconcebiblemente cuadrada e inofensiva del movimiento de la Reforma en Alemania; ¿qué haríamos si por una vez alguien nos contase ese movimiento *de otro modo*, si alguna vez un verdadero psicólogo nos contase un verdadero Lutero, ya no con la candidez moralista de un párroco rural, no con el pudor empalagoso y respetuoso de los historiadores protestantes, sino con algo así como la intrepidez de *Taine*, partiendo de la *fortaleza del alma* y no de una astuta indulgencia para con la fuerza?... (Últimamente, dicho sea de paso, los alemanes han logrado producir el tipo clásico de esta indulgencia; tienen derecho a apuntarse el mérito: tienen a su Leopold Ranke, clásico *advocatus* nato de cualquier *causa fortior*, el más inteligente de todos los «hombres de hechos» inteligentes.)

20

Pero ya se me habrá entendido: en resumidas cuentas, ¿no es verdad que hay motivos suficientes para que hoy en día nosotros los psicólogos no nos libremos de cierta desconfianza *hacia nosotros mismos*?... Probablemente también nosotros somos «demasiado buenos» para nuestro oficio, probablemente también nosotros somos aún las víctimas, el botón, los enfermos del gusto moralizado de nuestra época, por mucho que nos sintamos también sus despreciadores; probablemente también *nosotros* estamos infectados todavía. ¿De qué advertía aquel diplomático cuando hablaba a sus iguales? «¡Desconfiemos ante todo, señores míos, de nuestros primeros impulsos!», dijo, «*casi siempre son buenos*»... Hoy todo psicólogo debería hablar también así a sus iguales... Y con esto regresamos a nuestro problema, que realmente exige de nosotros cierta severidad, cierta desconfianza, especialmente

contra los «primeros impulsos». *El ideal ascético al servicio de un propósito de desenfreno del sentimiento...* Quien recuerde el tratado anterior, anticipará en lo esencial el contenido, comprimido en estas doce palabras, de lo que vamos a exponer en adelante. Sacar por una vez el alma humana de todos sus quicios, sumergirla en horrores, hielos, brasas y arrebatos de manera que se libre, como alcanzada por un rayo, de todo lo pequeño y mezquino del desagrado, del entumecimiento, de la desgana: ¿qué caminos conducen a *este* objetivo? ¿Y cuáles son los más seguros?... En el fondo, todos los grandes afectos tienen la virtud de hacerlo, suponiendo que se descarguen súbitamente, la furia, el miedo, la voluptuosidad, la venganza, la esperanza, el triunfo, la desesperación, la crueldad; y el sacerdote ascético realmente ha tomado a su servicio, sin el menor reparo, a *toda* la jauría de perros salvajes que habita en el hombre y ha soltado ora éste, ora aquél, siempre con la misma finalidad, despertar al hombre, siquiera por un tiempo, de la lenta tristeza, poner en fuga su sordo dolor, su tarda miseria, y siempre desde una interpretación y «justificación» religiosas. Cada uno de estos desenfrenos del sentimiento se hace *pagar* después, esto se comprende por sí mismo (hace más enfermo al enfermo): y por eso este tipo de remedios contra el dolor, medidos con el rasero moderno, es un tipo «culpable». No obstante, la equidad exige insistir tanto más en que este tipo de remedios se ha aplicado *con buena conciencia*, en que el sacerdote ascético los ha recetado creyendo profundamente en su utilidad, más aún, en su indispensabilidad... y bastante a menudo, incluso a punto de quebrarse ante los lamentos que provocaba; asimismo, hay que insistir en que las vehementes revanchas fisiológicas de tales excesos, tal vez incluso las perturbaciones mentales, en el fondo no contradicen ni un ápice el sentido de este tipo de medicación: la cual, como ya hemos mostrado, *no* apunta a la curación de enfermedades, sino a combatir la desgana de la depresión, a mitigarla, a entumecerla. Este objetivo se alcanzó también *así*. La intervención principal que se permitía el sacerdote ascético para hacer resonar en el alma humana toda suerte de músicas desgarradoras y arrebatadas, se lograba

(todo el mundo lo sabe) sirviéndose del *sentimiento de culpa*. Un sentimiento cuya procedencia ha indicado brevemente el tratado anterior, como un fragmento de psicología animal, nada más: el sentimiento de culpa nos salió al paso en bruto, por así decirlo. Sólo ha cobrado forma en manos del sacerdote, este auténtico artista de los sentimientos de culpa; ¡oh, y qué forma! El «pecado» (pues así se llama la reinterpretación sacerdotal de la «mala conciencia» animal) ha sido hasta ahora el mayor acontecimiento en la historia del alma enferma: en él tenemos el más peligroso y fatídico malabarismo de la interpretación religiosa. El hombre, sufriendo por sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, casi como un animal encerrado en la jaula, confuso, ¿por qué?, ¿para qué?, ansioso de fundamentos (los fundamentos alivian), ansioso también de remedios y narcóticos, consulta finalmente a alguien que conoce también lo oculto... y ¡qué curioso!: recibe una señal, recibe de su mago, el sacerdote ascético, la *primera* señal sobre la «causa» de su sufrimiento: debe buscarla en *sí mismo*, en una culpa, en un fragmento de su pasado, debe comprender su sufrimiento mismo como un *castigo*... Ha escuchado, ha comprendido, el infeliz: ahora se siente como la gallina encerrada en un círculo. Ya no sale nunca de ese círculo: del enfermo se ha hecho «el pecador»... Y por un par de milenios ya nadie se librará del aspecto de este nuevo enfermo, del «pecador» (¿nos libraremos alguna vez de él?)...; se mire donde se mire, por todas partes de encuentra la mirada hipnótica del pecador, que siempre se mueve en una única dirección (en dirección a la «culpa», como la *única* causa del sufrimiento); por todas partes se encuentra la mala conciencia, esta «bestia atroz», por decirlo con Lutero; por todas partes, el pasado rumiado, el hecho retorcido, la «mirada torva» hacia todo hacer; por todas partes el *querer* malinterpretar el sufrimiento convertido en contenido de la vida, la reinterpretación del sufrimiento como sentimiento de culpa, de temor, de castigo; por todas partes el látigo, el cilicio, el cuerpo famélico, la contrición; por todas partes el enrodarse del pecador en el cruento engranaje de una conciencia inquieta, enferma de lascivia; por todas

partes el suplicio mudo, el terror extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, los gritos que suplican «redención». Realmente, con este sistema de procedimientos se suprimió de raíz la vieja depresión, la pesadumbre y la fatiga, y la vida volvió a ser *muy* interesante: despierto, eternamente despierto, trasnochador, ardiente, calcinado, exhausto y, sin embargo, no cansado... así reapareció el hombre iniciado en *estos* misterios, «el pecador». Este viejo gran mago de la lucha contra la desgana, el sacerdote ascético..., evidentemente había triunfado, *su* reino había llegado: ya nadie se quejaba *del* dolor, todos *ansiaban* el dolor; «¡más dolor! ¡más dolor!», así clamó durante siglos el ansia de sus discípulos e iniciados. Todo desenfreno del sentimiento que hiciese daño, todo lo que destrozaba, demolía, pulverizaba, arrebatava, extasiaba, el misterio de las cámaras de tortura, la inventiva del infierno mismo..., a partir de entonces todo esto fue descubierto, adivinado, explotado, todo al servicio del mago, en adelante todo esto fue puesto al servicio de la victoria de su ideal, del ideal ascético... «Mi reino no es de *este* mundo», siguió diciendo él: ¿realmente tenía todavía derecho a hablar así?... Goethe afirmó que sólo hay treinta y seis situaciones trágicas: de ahí se adivina, por si no se sabía, que Goethe no era ningún sacerdote ascético. Éste conoce algunas más...

21

Respecto a todo *este* género de medicación sacerdotal, el género «culpable», sobra cualquier palabra de crítica. Que un desenfreno del sentimiento como el que en este caso suele recetar el sacerdote ascético a sus enfermos (bajo los nombres más sagrados, como es obvio, y asimismo penetrado por la santidad de su fin) realmente haya sido de *provecho* para algún enfermo, ¿quién tendría ganas de sostener una afirmación de este tipo? Al menos habría que entenderse sobre la palabra «provecho». Si con ella quiere expresarse que ese sistema terapéutico ha *mejorado* al hombre, entonces no me opongo:

sólo añadiría lo que para mí significa «mejor»: significa tanto como «domado», «debilitado», «desanimado», «refinado», «afeminado», «castrado» (es decir, casi lo mismo que *perjudicado*...). Pero si se trata principalmente de enfermos, desazonados, deprimidos, un sistema semejante hace al enfermo *más enfermo* en cualquier circunstancia, suponiendo incluso que le haga «mejor»; simplemente pregúntese a los alienistas qué es lo que siempre trae consigo la aplicación metódica de torturas expiatorias, contriciones y espasmos redentores. Interróguese asimismo a la historia: en todas partes donde el sacerdote ascético ha logrado imponer este tratamiento terapéutico, la enfermedad siempre ha crecido en profundidad y extensión con una rapidez inquietante. ¿Cuál fue siempre el «resultado exitoso»? Un sistema nervioso trastornado que se añade a lo que ya estaba enfermo; y esto en lo más grande tanto como en lo más pequeño, en el individuo tanto como en las masas. En la estela que deja el *training* expiatorio y redentor hallamos colosales epidemias epilépticas, las más grandes que la historia conoce, como las del baile de San Vito y de San Juan, en la Edad Media; un epílogo diferente hallamos en las terribles parálisis y depresiones duraderas que en ciertas circunstancias transforman en su opuesto para siempre el temperamento de un pueblo o de una ciudad (Ginebra, Basilea); aquí se inscribe también la histeria de las brujas, emparentada con el sonambulismo (tan sólo entre 1564 y 1605 hubo ocho grandes brotes epidémicos de dicha histeria); en su estela hallamos asimismo esos delirios de masas ansiosos de muerte cuyo horrendo grito de «*evviva la morte*» se escuchó por toda Europa, interrumpido por idiosincrasias ya voluptuosas, ya rabiosas y destructoras: el mismo cambio de los afectos, con los mismos intervalos y discontinuidades, se observa aún hoy en todas partes cada vez que la doctrina ascética del pecado alcanza un gran éxito (la neurosis religiosa parece una forma del «ser malvado»: de eso no hay duda. ¿Qué es? *Quaeritur*). En resumidas cuentas, el ideal ascético y su sublime culto moral, esta ingeniosísima, peligrosísima y totalmente desconsiderada sistematización de todos los medios del desenfreno de los sentimientos al amparo de santos

propósitos, se ha inscrito de un modo terrible e inolvidable en la historia entera del hombre; y por desgracia *no sólo* en su historia... Yo apenas podría señalar otra cosa que haya hostigado la *salud* y la fortaleza de las razas, especialmente de las razas europeas, de un modo tan destructivo como este ideal; puede llamarse sin exageración *la auténtica fatalidad* de la historia de la salud del hombre europeo. A lo sumo, su influencia podría equipararse a la influencia específicamente germánica: me refiero al envenenamiento alcohólico de Europa, que hasta ahora ha avanzado guardando rigurosamente el paso de la primacía política y racial de los germanos (allí donde inoculan su sangre, inoculan también su vicio). En tercer lugar habría que mencionar la sífilis..., *magno sed proxima intervallo*.

22

El sacerdote ascético ha arruinado la salud del alma allí donde ha llegado al poder; por consiguiente, ha arruinado también el *gusto in artibus et litteris*... y sigue arruinándolo. «¿Por consiguiente?»... Espero que simplemente se me admita esta consecuencia; al menos, no quiero demostrarla primero. Una única indicación: vale para el libro fundamental de la literatura cristiana, su auténtico modelo, su «libro en sí». En medio del esplendor grecorromano, que fue también un esplendor de libros, a la vista de un mundo de escritos antiguos aún no atrofiado y destruido, en una época en la que aún era posible leer algunos libros por cuya posesión cambiaríamos hoy la mitad de la literatura, la simpleza y vanidad de los agitadores cristianos (se les llama Padres de la Iglesia) se atrevió ya a decretar: «también nosotros tenemos nuestra literatura clásica, *no necesitamos la de los griegos*», y al hablar señalaban con orgullo libros de leyendas, cartas de apóstoles y tratadillos apologéticos, más o menos como hoy en día el «Ejército de Salvación» inglés libra su batalla contra Shakespeare y otros «paganos» con una literatura similar. No adoro el Nuevo Testamento, como ya se habrá adivinado;

me resulta casi inquietante estar tan solo con mi apreciación de este estimadísimo, sobreestimadísimo escrito (el gusto de dos milenios está contra mí): ¡pero de qué sirve eso! «Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa»... tengo la valentía suficiente para afirmar mi mal gusto. El *Antiguo Testamento*..., eso ya es otra cosa: ¡todo mi respeto por el Antiguo Testamento! En él encuentro grandes hombres, un paisaje heroico y algo de lo más escaso que hay en el mundo, la incomparable ingenuidad del *corazón fuerte*; más aún, encuentro un pueblo. En cambio, en el Nuevo Testamento no encuentro otra cosa que una pequeña economía de sectas, nada más que roció del alma, nada más que florituras, sinuosidades, extravagancias, un aire de conventículo y nada más, sin olvidar un hálito ocasional de empalagosidad bucólica que pertenece a su época (y a las provincias romanas) y que es más helénica que judía. Humildad y presuntuosidad, muy juntas; una verbosidad del sentimiento que casi aturde; sentimentalismo, nada de pasión; una gestualidad que da vergüenza ajena; está claro que aquí falta toda buena educación. ¡Cómo se puede hacer de los pequeños defectos propios algo tan esencial, como hacen estos piadosos hombrecillos! A nadie le importan lo más mínimo; y no digamos a Dios. Y al final quieren hacerse con «la corona de la vida eterna», todas estas genticillas de provincias: ¿y para qué? ¿por qué?, no se puede llevar más lejos la soberbia. Un Pedro «inmortal»: ¡quién podría *aguantarle*! Tienen una ambición que da risa: *esa morralla* cuenta con pelos y señales sus asuntos más personales, sus estupideces, tristezas y cuitas de holgazanes, como si lo en-sí de las cosas estuviese obligado a preocuparse por ellos, *esa morralla* no se cansa de enredar a Dios mismo en las infimas miserias en que ellos están metidos. ¡Y ese permanente tuteo con Dios, de pésimo gusto! ¡Esa forma judía, y no sólo judía, de atosigar a Dios con el hocico y las pezuñas!... En el Asia oriental hay «pueblos paganos» pequeños y despreciados de los que estos primeros cristianos podrían haber aprendido algo esencial, algo del *tacto* de la devoción; como atestiguan los misioneros cristianos, esos pueblos no se permiten pronunciar siquiera el nombre de su dios. Esto me pa-

rece de una delicadeza considerable; y sin duda es algo demasiado delicado no sólo para los «primeros» cristianos: en efecto, para percibir el contraste recuérdese por ejemplo a Lutero, el campesino más «elocuente» y arrogante que ha tenido Alemania, y recuérdese el tono luterano que más le gustaba precisamente a él en sus coloquios con Dios. La oposición de Lutero a los santos intermediarios de la Iglesia (especialmente «el Papa, la cerda del diablo») era en el fondo, sin duda, la revuelta de un paleta al que irritaba la *buena etiqueta* de la Iglesia, esa etiqueta de la devoción de gusto hierático que sólo permite la entrada en el sanctasanctorum a los iniciados y silenciosos y cierra sus puertas a los paletos. Definitivamente, éstos no deben tomar aquí la palabra... pero Lutero el campesino quería sencillamente que las cosas fuesen de otro modo, tal como eran no le parecían lo bastante *alemanas*: ante todo quería hablar directamente, hablar él mismo, hablar con su Dios «sin ceremonias»... Pues bien, lo hizo. El ideal ascético, ya se adivina, no fue nunca ni en ninguna parte una escuela del buen gusto, y menos aún de las buenas maneras; fue, en el mejor de los casos, una escuela de las maneras hieráticas... Hace, tiene en sí mismo algo peculiar que se enfrenta mortalmente con las buenas maneras: una falta de mesura, una repugnancia hacia toda mesura; es incluso un *non plus ultra*.

23

El ideal ascético no sólo ha arruinado la salud y el gusto, ha arruinado además una tercera cosa, una cuarta, una quinta, una sexta..., no diré *qué* son todas esas cosas (¡no acabaría nunca!). Lo que he de mostrar aquí no es lo que este ideal ha *obrado*, sino única y exclusivamente *qué significa*, *qué* deja adivinar, *qué* yace oculto detrás de él, debajo de él, en él, de *qué* es expresión provisional, imprecisa, cargada de malentendidos y signos de interrogación. Y sólo con vistas a *este fin* tendría derecho a no ahorrarles a mis lectores un vistazo sobre la inmensidad de sus efectos, también de sus efectos fatídicos:

a fin de prepararles para el último y más terrible aspecto que tiene para mí la cuestión del significado de ese ideal. ¿Qué significa el *poder* de ese ideal, lo *colosal* de su poder? ¿Por qué se le ha concedido tanto espacio? ¿Por qué no se le ha opuesto una resistencia mejor? El ideal ascético expresa una voluntad: ¿*dónde* está la voluntad rival en la que se expresaría un *ideal rival*? El ideal ascético tiene un *objetivo*; éste es lo bastante universal para que todos los otros intereses de la existencia humana parezcan, comparados con él, mezquinos y estrechos; el ideal ascético interpreta despiadadamente las épocas, los pueblos, los hombres con vistas a este fin, no permite ninguna otra interpretación, ningún otro objetivo, rechaza, niega, afirma, confirma únicamente en el sentido de *su* interpretación (¿y acaso ha existido alguna vez un sistema de interpretación más acabado?); no se somete a ningún poder; antes bien, cree en sus privilegios frente a cualquier poder, en la *distancia* incondicionada de su *rango* respecto a cualquier poder; cree que en el mundo no hay poder si antes no ha recibido de él un sentido, un derecho a la existencia, un valor como instrumento para *su* obra, como vía y medio hacia *su* objetivo, hacia el único objetivo... ¿Dónde está el *antagonista* de este sistema cerrado de voluntad, objetivo e interpretación? ¿Por qué *falta* el antagonista?... ¿Dónde está el *otro* «único objetivo»?... Pero me dicen que *no* falta, que no sólo ha entablado un largo y afortunado combate con ese ideal, sino que incluso ha vencido ya sobre ese ideal en todas las cuestiones principales: toda nuestra *ciencia* moderna lo atestigua; esta ciencia moderna que, como una auténtica filosofía de la realidad, evidentemente sólo cree en sí misma, evidentemente es lo bastante valiente para sí misma, posee la voluntad de sí misma y hasta ahora se las ha arreglado bastante bien sin Dios, el más allá y las virtudes de la negación. Sin embargo, con ese ruido y cháchara de agitadores no consiguen nada de mí: estos trompeteros de la realidad son malos músicos, se oye bastante bien que sus voces *no* proceden de lo profundo, *no* habla por ellos el abismo de la conciencia científica (pues la conciencia científica es hoy un abismo), la palabra «ciencia» es en los morros de esos trom-

peteros sencillamente una obscenidad, un abuso, una desvergüenza. Justo lo contrario de lo que aquí se afirma es la verdad: hoy la ciencia no tiene simplemente *ninguna* fe en sí misma, y menos todavía un ideal *por encima* de ella... y allí donde aún es pasión, amor, ardor, *sufimiento*, no es lo opuesto a ese ideal ascético, sino más bien *su forma más reciente y distinguida*. ¿Os suena extraño?... Hay una población considerable de trabajadores laboriosos y modestos también entre los eruditos de hoy en día, un pueblo al que le gusta su pequeño rincón, y que, porque le gusta, a veces alza la voz un poco arrogantemente *conminándonos* a que hoy estemos contentos en general, y sobre todo en la ciencia, pues precisamente en ella hay muchas cosas útiles por hacer. No tengo nada que objetar; por nada del mundo querría estropearles a estos honrados trabajadores el placer de su oficio: pues me alegro por su trabajo. Pero el hecho de que hoy se trabaje rigurosamente en la ciencia y de que haya trabajadores satisfechos sencillamente *no* demuestra que la ciencia como un todo tenga hoy un objetivo, una voluntad, un ideal, la pasión de una gran fe. Sucede lo contrario, como ya he dicho: allí donde no es la más reciente forma de manifestación del ideal ascético (y se trata de casos demasiado infrecuentes, nobles y selectos como para poder inclinar en otra dirección el juicio general), la ciencia es hoy un *escondrijo* para toda suerte de desánimo, incredulidad, carcoma, *despectio sui*, mala conciencia; es la *inquietud* misma de la falta de ideales, el sufrimiento por la *falta* del gran amor, la insatisfacción por una frugalidad *involuntaria*. ¡Oh, qué no esconde hoy la ciencia! O, al menos, ¡cuánto *debe* esconder! La eficiencia de nuestros mejores eruditos, su laboriosidad sin reflexión, sus días y noches echando humo por la cabeza, incluso su maestría en el oficio..., ¡cuán a menudo el verdadero sentido de todo ello consiste en no dejar que algo se haga visible para uno mismo! La ciencia como medio de entumecerse a sí mismo: ¿*conocéis* eso?... A veces herimos hasta los tuétanos a los eruditos (lo sabe todo el que trata con ellos) con una palabra inofensiva, irritamos contra nosotros a nuestros amigos eruditos cuando creemos hacerles un honor, los sacamos de quicio sólo por

ser demasiado torpes para adivinar con quién tratamos realmente, con *seres que sufren* y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, con seres entumecidos y carentes de reflexión que sólo temen una cosa: *cobrar conciencia*...

24

Y ahora, en cambio, contémplese esos casos más infrecuentes de los que ya he hablado, esos últimos idealistas que hay hoy entre los filósofos y los eruditos: ¿tal vez tenemos en ellos a los *adversarios* del ideal ascético que buscábamos, a sus *contraidealistas*? De hecho ellos se *creen* tales, estos «incrédulos» (pues eso son todos ellos); precisamente eso, rivalizar con este ideal, parece ser su último fragmento de fe, tan serios se ponen en este punto, tan apasionadas se vuelven sus palabras, sus gestos, precisamente aquí: ¿ya sólo por eso tendría que ser *verdad* lo que creen?... Nosotros, «los que conocemos», nos hemos vuelto desconfiados contra toda suerte de creyentes. Nuestra desconfianza nos ha ejercitado poco a poco en inferir lo contrario de lo que se infería antes: en todas partes donde la fuerza de una creencia aparece en primer plano, inferimos cierta debilidad de la posibilidad de demostración, incluso la *inverosimilitud* de lo que se cree. Tampoco nosotros negamos que la fe «hace bienaventurados» a los hombres: *precisamente por eso* negamos que la fe *demuestre* algo; una creencia fuerte, que haga bienaventurado a quien la posee, es una sospecha contra lo que se cree, no fundamenta la «verdad», fundamenta cierta probabilidad... de *engaño*. Ahora bien, ¿qué sucede en este caso? Los que hoy niegan y se apartan, estos hombres incondicionales en una sola cosa, en la exigencia de pulcritud intelectual; estos espíritus duros, severos, sobrios, heroicos, que constituyen la dignidad de nuestra época, todos estos pálidos ateos, anticristianos, inmoralistas, nihilistas, estos escépticos, efécticos, *hécticos* del espíritu (esto último lo son todos ellos, en algún sentido), los últimos idealistas del conocimiento, los únicos que hoy cobijan y encarnan la conciencia intelectual..., realmente se creen tan li-

berados del ideal ascético como quepa imaginar, estos «espíritus libres, muy libres»: y, sin embargo, voy a revelarles lo que ellos mismos no pueden ver (pues están demasiado cerca): precisamente este ideal es también su ideal, hoy lo representan ellos mismos y tal vez nadie más, ellos mismos son su engendro más espiritualizado, su avanzadilla de espías y guerreros, su forma de seducción más capciosa, sutil, inasible: ¡si con algo quiero despertar curiosidad, quiero hacerlo con esta afirmación!... Aún no son ni de lejos espíritus libres: *pues todavía creen en la verdad*... Cuando los cruzados cristianos se toparon en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos, aquella orden de espíritus libres *par excellence* cuyos grados más bajos vivían en una obediencia que ninguna orden monástica ha logrado, de algún modo obtuvieron también alguna indicación sobre aquel símbolo, aquella divisa prohibida y terrible, reservada a los mandos como su *secretum*: «Nada es verdadero, todo está permitido»... Pues bien, *eso era libertad* de espíritu, *con eso* quedaba *rescindida* la fe en la verdad misma. ¿Se ha extraviado alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano; en este principio y en sus *consecuencias* laberínticas? ¿Conoce *por experiencia propia* al minotauro de esta caverna?... Lo dudo; más aún, sé que no es así: nada es más ajeno a estos hombres incondicionales en una sola cosa, a los *así llamados* «espíritus libres», que la libertad y la liberación de las cadenas en ese sentido, desde ningún otro punto de vista son más fuertes sus ataduras, precisamente en la fe en la verdad son firmes e incondicionales como nadie. Yo conozco todo esto quizás demasiado de cerca: la venerable sobriedad de los filósofos que les obliga a profesar esa fe, el estoicismo del intelecto que en último término se prohíbe el «no» tan severamente como el «sí», ese *querer* detenerse frente a lo fáctico, frente al *factum brutum*, ese fatalismo de los «*petits faits*» (*ce petit fatalisme*, como yo lo llamo) en que la ciencia francesa busca hoy una especie de primacía frente a la ciencia alemana, esa renuncia a la interpretación en general (a violentar, a desplazar y corregir, a recortar, desatender, rellenar, inventar, falsear y todas las otras cosas que pertenecen a la *esencia* de todo interpretar); todo ello expresa, en re-

sumidas cuentas, tanto ascetismo de la virtud como cualquier negación de la sensibilidad (en el fondo es sólo un *modus* de esta negación). Pero lo que *construye* a este ascetismo, la incondicional voluntad de verdad, es la *fe en el ideal ascético mismo*, si bien en la forma de un imperativo inconsciente; no nos engañemos sobre esto: es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*, un valor que sólo está garantizado y certificado en ese ideal (se mantiene o cae junto con ese ideal). Si se enjuicia con rigor, no hay absolutamente ninguna ciencia «libre de supuestos», el pensamiento de una ciencia semejante es impensable, paralógico: siempre debe haber primero una filosofía, una «fe», para que la ciencia obtenga de ella una dirección, un sentido, un límite, un método, un *derecho* a la existencia. (Quien entienda que es al revés, quien por ejemplo se proponga apoyar la filosofía «sobre un fundamento estrictamente científico», primero necesita poner *cabeza abajo* no sólo la filosofía, sino también la verdad misma: ¡la más grave indecencia que puede cometerse con tan venerables señoritas!) Sí, no cabe duda (y aquí doy la palabra a mi «ciencia jovial», véase su Libro Quinto, p. 263): «el hombre veraz en ese último y audaz sentido que presupone la fe en la ciencia, *afirma con su veracidad otro mundo* que el mundo de la vida, la naturaleza y la historia»; y en la medida en que afirma este «otro mundo», ¿cómo?, ¿no debe acaso *negar* así su contrario, este mundo, *nuestro mundo*?... Aquello sobre la que descansa nuestra fe en la ciencia sigue siendo una *fe metafísica*; también nosotros, los que hoy conocemos, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros tomamos aún *nuestro* fuego de ese incendio provocado por una fe milenaria, esa fe de los cristianos que fue también la fe de Platón, la fe en que Dios es la verdad, en que la verdad es *divina*... Pero ¿qué sucede si precisamente esta fe pierde cada vez más su credibilidad, si ya nada se revela como divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira... si Dios mismo se revela como nuestra *mentira más duradera*?... En este punto es necesario detenerse y meditar largo tiempo. La ciencia misma *precisa* en adelante una justificación (con lo que ni siquiera se pretende decir que exista alguna justificación para

ella). Examínense, por lo que respecta a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: en todas ellas falta la conciencia de en qué medida la voluntad de verdad misma necesita primero una justificación, aquí hay un hueco en toda filosofía; ¿por qué? Porque el ideal ascético *ha dominado* hasta ahora toda la filosofía, porque la verdad misma fue establecida como ser, como Dios, como instancia suprema; porque no *era lícito* que la verdad fuese un problema. ¿Se comprende este «ser lícito»? Desde el momento en que se niega la fe en el Dios del ideal ascético, *hay también un nuevo problema: el problema del valor de la verdad...* La voluntad de verdad requiere un crítica; precisemos con esto nuestra propia tarea: por una vez, debe intentarse *poner en cuestión* el valor de la verdad... (A quien le parezca que esto está expresado con excesiva brevedad, se le recomienda releer ese apartado de *La ciencia jovial* que lleva por título «En qué medida también nosotros somos todavía piadosos», pp. 260 ss., o mejor aún todo el Libro Quinto de dicha obra, así como el prólogo de *Aurora*.)

25

¡No! No me vengan con la ciencia cuando busco al antagonista natural del ideal ascético, cuando pregunto: «¿dónde está la voluntad antagonista en que se expresa su *ideal antagonista*?». Para eso la ciencia no se basta ni de lejos a sí misma, primero necesita desde todos los puntos de vista un ideal valorativo, un poder creador de valores, al *servicio* del cual *tiene derecho a creer* en sí misma; ella misma no es nunca creadora de valores. Su relación con el ideal ascético no es aún, en modo alguno, una relación de antagonismo; al contrario, más bien representa en lo esencial la fuerza impulsora de la configuración interna de ese ideal. Si se las examina con más sutileza, su oposición y su lucha no se refieren al ideal mismo, sino sólo a sus defensas, su disfraz, sus máscaras, su endurecimiento, lignificación y dogmatización temporales; libera de nuevo la vida que hay en él negando cuanto hay en

él de exotérico. Ambas cosas, ciencia e ideal ascético, se hallan en un mismo terreno (ya lo he dado a entender): en la misma valoración exagerada de la verdad (más correctamente: en la misma creencia en el carácter *inestimable, incriticable* de la verdad), y precisamente por eso son *necesariamente* aliados; de modo que, suponiendo que se luche contra ellos, sólo pueden ser combatidos y puestos en cuestión conjuntamente. Una estimación del valor del ideal ascético arrastra inevitablemente consigo una estimación del valor de la ciencia: ¡para verlo, aclárense los ojos en el momento oportuno, agudícense los oídos! (El *arte*, digámoslo de entrada, pues alguna vez volveré más detenidamente sobre ello; el arte en que precisamente se santifica la *mentira*, en que la *voluntad de engaño* tiene de su parte la buena conciencia, se enfrenta al ideal ascético de un modo mucho más radical que la ciencia: así lo percibió el instinto de Platón, el mayor enemigo del arte que Europa ha producido hasta ahora. Platón *contra* Homero: éste es todo el antagonismo, el auténtico antagonismo; allí el bienintencionado «representante del más allá», el gran calumniador de la vida; aquí la naturaleza *de oro*, el involuntario divinizador de la vida. Por eso la servidumbre del artista al servicio del ideal ascético es la más auténtica *corrupción* del artista que puede darse, y por desgracia una de las más usuales: pues nada es más corruptible que un artista.) También si se examina desde un punto de vista fisiológico, la ciencia se apoya sobre el mismo terreno que el ideal ascético: cierto *empobrecimiento de la vida* es el supuesto tanto de éste como de aquélla: el enfriamiento de los afectos, el *tempo* ralentizado, la dialéctica en lugar del instinto, la *seriedad* impresa en los rostros y los gestos (la seriedad, este signo inconfundible de un metabolismo más fatigoso, de una vida que lucha, que trabaja con más dificultad). Obsérvense las épocas de un pueblo en las que el erudito ocupa el primer plano: son épocas de cansancio, a menudo épocas de atardecer, de ocaso; ya no existe la fuerza desbordante, la certeza de la vida, la certeza en el *futuro*. La primacía del mandarín nunca significa algo bueno: como tampoco el auge de la democracia, de los pacíficos tribunales de arbitraje en lugar de la guerra, el

auge de la igualdad de derechos para las mujeres, de la religión de la compasión y demás síntomas de la vida que se hunde. (La ciencia captada como problema; ¿qué significa la ciencia?; véase sobre esto el prólogo de *El nacimiento de la tragedia*)... ¡No! Esta «ciencia moderna» (¡sólo tenéis que abrir los ojos para verlo!) es por lo pronto la *mejor* aliada del ideal ascético, ¡precisamente porque es su aliada más inconsciente, más involuntaria, más secreta y subterránea! Hasta ahora han jugado un mismo juego los «pobres de espíritu» y los adversarios científicos de ese ideal (guardémonos, dicho sea de paso, de pensar que éstos son lo opuesto a aquéllos, algo así como los *ricos* de espíritu: *no* lo son, los he llamado hécticos del espíritu). Las famosas victorias de estos últimos: indudablemente son victorias; pero ¿victorias sobre qué? En absoluto fue derrotado en ellas el ideal ascético; más bien se fortaleció, es decir, se hizo más intangible, más espiritual, más capcioso, por el hecho de que cada vez la ciencia abatiese, derribase sin miramientos un muro, una fortificación que el ideal había construido a su alrededor y que *hacía más tosco* su aspecto. ¿Realmente se cree que por ejemplo la derrota de la astronomía teológica significa una derrota de ese ideal?... ¿Acaso el hombre mitigó en algo su *necesidad* de una solución trascendente para el enigma de su existencia por el hecho de que a partir de entonces esta existencia pareciese más arbitraria, inútil y prescindible en el orden *visible* de las cosas? Precisamente la tendencia del hombre a empequeñecerse, su *voluntad* de empequeñecerse, ¿no progresa imparablemente desde Copérnico? ¡Ah, se acabó la creencia en su dignidad, en su carácter irreplicable, insustituible en la jerarquía de los seres! Se ha convertido en un *animal*, un animal sin paliativos, metáforas ni reservas; él, que en sus creencias anteriores casi era Dios («hijo de Dios», «hombre-Dios»)... Desde Copérnico el hombre parece haber caído sobre un plano inclinado; desde entonces rueda cada vez más deprisa alejándose del punto central... ¿Hacia dónde? ¿Hacia la nada? ¿Hacia la «mordedura del sentimiento de su nada»?... ¡Pues adelante! Éste sería precisamente el camino directo..., ¿hacia el *viejo* ideal?... *Toda* ciencia (y no sólo la astronomía, sobre cuyo

efecto humillante y degradante hizo Kant una confesión notable: «aniquila mi importancia»...); toda ciencia, tanto la natural como la *innatural* (así llamaría yo a la autocrítica del conocimiento), aspira hoy a disuadir al hombre del respeto que hasta ahora sentía hacia sí mismo, como si éste no fuese otra cosa que una extraña presunción; incluso podríamos decir que cifra su propio orgullo, su propia áspera forma de ataraxia estoica en preservar en sí misma este *desprecio*, conquistado con tanto esfuerzo, del hombre hacia sí mismo como la última y más seria exigencia de respeto (y tiene razón, en efecto: pues el que desprecia sigue siendo alguien que «no ha olvidado lo que es respetar»...). ¿Se *contrarresta* de este modo el ideal ascético? ¿Se cree realmente y con toda sinceridad (como imaginaron los teólogos durante algún tiempo) que, por ejemplo, la *victoria* de Kant sobre la dogmática conceptual de la teología («Dios», «alma», «libertad», «inmortalidad») perjudicó a este ideal?... Aunque no nos interesa si el propio Kant se propuso siquiera algo semejante. Lo cierto es que desde Kant los trascendentalistas de todo género han vuelto a tener ganada la partida; se han emancipado de los teólogos: ¡qué felicidad!; Kant les ha mostrado el sendero de contrabandistas por el que en adelante tendrán derecho a ir tras el «deseo de su corazón» por su cuenta y con la mayor decencia científica. E, igualmente, ¿quién podría reprochar a los agnósticos el que, como adoradores de lo desconocido y de lo misterioso en sí, veneren *el signo de interrogación mismo* como si fuese Dios? (Xaver Doudan habla en una ocasión de los *ravages* que causa «*l'habitude d'admirer l'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu*»; opina que los antiguos prescindieron de ello). Suponiendo que todo lo que el hombre «conoce» no hace lo bastante por sus deseos, sino que más bien los contradice y provoca escalofríos, ¡qué divino pretexto es poder buscar al culpable no en el «deseo», sino en el «conocer»!... «No hay conocimiento: *por tanto*... hay un Dios»: ¡qué nueva *elegantia syllogismi!*, ¡qué *triumfo* del ideal ascético!...

26

¿O acaso toda la historiografía moderna ha mostrado una actitud más segura y vital, más segura de sus ideales? Su pretensión más noble aspira hoy a hacer de ella un *espejo*; rechaza toda teología; ya no quiere «demostrar» nada; desdén hacer de juez, y en eso muestra su buen gusto; afirma tan poco como niega; constata, «describe»... Todo esto es ascético en buena medida; ¡pero al mismo tiempo es *nihilista* en una medida aún mayor, no nos engañemos sobre esto! Se ve una mirada triste, dura, pero resuelta... un ojo que *mira a lo lejos* como mira a lo lejos un solitario explorador del polo norte (¿quizás para no mirar hacia dentro?, ¿para no volver la mirada hacia sí mismo?...). Aquí hay nieve, aquí la vida ha enmudecido; los últimos graznidos que aquí se oyen dicen: «¿Para qué?», «¡En vano!», «¡Nada!»¹; aquí ya nada brota ni crece, o a lo sumo metapolítica petersburguesa y «compasión» tolstoiana. Pero por lo que respecta a ese otro género de historiadores, un género quizás más «moderno» aún, un género gozoso, voluptuoso, que coquetea con la vida tanto como con el ideal ascético, que utiliza la palabra «artista» como un guante y que hoy acapara completamente el elogio de la contemplación: ¡oh, qué sed dan estos hombres empalagosos e ingeniosos, sed incluso de ascetas y paisajes invernales! ¡No! ¡Estas gentes «contemplativas» pueden irse al diablo! ¡Cuánto más a gusto vagaría yo junto a esos nihilistas históricos entre las nieblas lúgubres, grises, frías!; más aún, si tuviera que elegir no me importaría prestar oídos incluso a alguien que en realidad fuese completamente ahistórico, antihistórico (como ese Dühring cuyas melodías embriagan hoy en Alemania a un género de «almas bellas» hasta ahora tímidas, inconfesadas, la *species anarchistica* en el seno del proletariado culto). ¡Cien veces peores son los «contemplativos»: no conozco otra cosa que dé tanto asco como esa poltrona «objetiva», ese perfumado gozador de la

historia, mitad cura, mitad sátiro, *parfum renan*, que ya en los agudos falsetes de su aplauso delata lo que se le escapa, *dónde* se le escapa algo, *dónde* manejó la parca en este caso su afilada tijera, ay, demasiado quirúrgicamente! Es algo que atenta contra mi gusto, también contra mi paciencia: que conserve la paciencia ante tales trazas quien no tenga nada que perder con ella; a mí me exaspera ese aspecto, esos «espectadores» me irritan contra el «espectáculo» más aún que el espectáculo mismo (la Historia, se entiende), al verles me vienen de improviso antojos anacreónticos. Esta naturaleza que dio los cuernos al toro y al león el $\chi\alpha\sigma\mu'$ $\delta\acute{o}\nu\tau\omicron\nu$, ¿para qué me dio a mí los pies?... Para dar patadas, ¡por San Anacreonte!, y no sólo para huir a toda prisa: ¡para destrozarse a patadas las poltronas apolilladas, la contemplación cobarde, el lascivo eunuquismo ante la historia, el coqueteo con los ideales ascéticos, la tartufería moralizante de la impotencia! ¡Todo mi respeto hacia el ideal ascético *mientras sea sincero!* ¡Mientras crea en sí mismo y no haga el payaso ante nosotros! Pero no me gustan todas estas chinches coquetas cuya ambición nunca se sacia de olisquear en busca de lo infinito, hasta que al final lo infinito huele a chinches; no me gustan las tumbas encaladas que son una farsa de la vida; no me gustan los cansados y embotados que se revisten de sabiduría y observan «objetivamente»; no me gustan los agitadores remozados como héroes que cubren con la capucha de la invisibilidad del ideal sus cabezas rellenas de paja; no me gustan los artistas ambiciosos que querrían representar el asceta y el sacerdote y en el fondo sólo son bufones trágicos; tampoco me gustan éstos, los más recientes especuladores en idealismo, los antisemitas que hoy ponen sus ojos en blanco a la manera del hombre decente cristiano-ario e intentan excitar todos los elementos bóvidos del pueblo mediante un abuso del medio de agitación más barato, el ademán moral (si hoy en día *toda* suerte de charlatanería espiritualista encuentra algún eco en Alemania, esto se debe a la *devastación* del espíritu alemán, que con el tiempo se ha hecho innegable y que ya es palpable, y cuya causa encuentro yo en una alimentación demasiado exclusivamente compuesta de pe-

¹ En castellano en el original. (N. del T.)

riódicos, política, cerveza y música de Wagner, además de aquello que constituye el supuesto de esta dieta: en primer lugar, la inmovilidad y vanidad nacionales, el fuerte pero estrecho principio de «Alemania, Alemania por encima de todo», pero también la *paralysis agitans* de las «ideas modernas»). Hoy Europa es rica e inventiva ante todo en estimulantes, nada parece necesitar tanto como *stimulantia* y aguardiente: de ahí también el monstruoso falseamiento de los ideales, estos aguardientes del espíritu; de ahí también el tufo repugnante, hediondo, mendaz, pseudoalcohólico que se respira por todas partes. Me gustaría saber cuántos cargamentos marítimos de idealismo copiado, vestuarios heroicos y ruidosa hojalata de grandes palabras, cuántas toneladas de empatía alcohólica y dulzona (de la empresa: *la religion de la souffrance*), cuántas patas de palo de «noble indignación» para ayudar a quienes tienen planos los pies del espíritu, cuántos comediantes del ideal cristiano-moral deberían exportarse hoy fuera de Europa para que el aire volviese a oler mejor... Es evidente que a la vista de esta sobreproducción se abren nuevas posibilidades comerciales; es evidente que puede hacerse un nuevo «negocio» con los pequeños ídolos del ideal y sus correspondientes idealistas... ¡No se pase por alto esta alusión! ¿Quién tiene valor para hacerlo? ¿Tenemos en nuestras *manos* la posibilidad de «idealizar» toda la Tierra!... Pero qué digo valor: aquí sólo hace falta una cosa, precisamente la mano, una mano desenvuelta, una mano muy desenvuelta...

27

¡Basta! ¡Basta! Dejemos estas curiosidades y complejidades del espíritu más moderno, en las que hay tantas cosas ridículas como fastidiosas: precisamente *nuestro* problema, el problema del *significado* del ideal ascético, puede pasarse sin ellas; ¡qué tiene que ver este problema con el ayer y el hoy! Abordaré esas cosas con más profundidad y dureza en otro contexto (con el título «Para la historia del nihilismo europeo»;

sobre esto me remito a una obra que estoy preparando: *La voluntad de poder, ensayo de una inversión de todos los valores*). Lo único que me interesa señalar aquí es esto: el ideal ascético tiene siempre un género de verdaderos enemigos y *perjudicadores* también en la esfera más intelectual: son los comediantes de este ideal; pues éstos inspiran desconfianza. En cualquier otro sitio donde el espíritu trabaja hoy con rigor, con energía y sin artimañas falsificadoras, prescinde completamente del ideal (la expresión popular para esta abstinencia es «ateísmo»): *si descontamos su voluntad de verdad*. Pero esta voluntad, este *resto* de ideal, es, si se quiere creerme, ese ideal mismo en su formulación más estricta, más espiritual, completamente esotérica, despojada de todas sus defensas, y, por consiguiente, no es tanto su resto como su *núcleo*. Según esto, el ateísmo incondicional y sincero (¡y su atmósfera es lo único que respiramos nosotros, los hombres más espirituales de esta época!) *no* se opone a ese ideal, como puede parecer; antes bien, sólo es una de las últimas fases de su desarrollo, una de sus conclusiones y consecuencias internas... es la *catástrofe*, que inspira un temor reverencial, de una disciplina en la verdad que ha durado dos milenios, y que al final se prohíbe a sí misma la *mentira de la fe en Dios*. (En la India se da el mismo proceso de forma completamente independiente, y eso demuestra algo; el mismo ideal conduce forzosamente a la misma conclusión; el punto decisivo se alcanza con Buda, cinco siglos antes de que comience la era europea: más exactamente, se alcanza ya con la filosofía *sankhyam*, que luego fue popularizada por Buda y convertida en religión.) ¿*Qué ha sido*, estrictamente, lo que ha *vencido* al Dios cristiano? La respuesta está en mi libro *La ciencia jovial*, p. 290: «la propia moralidad cristiana; el concepto de veracidad, tomado en un sentido cada vez más estricto; el refinamiento de confesor propio de la conciencia moral cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en higiene intelectual a cualquier precio. Ver la naturaleza como si fuese una prueba de la bondad y protección de un Dios; interpretar la historia rindiendo honores a una razón divina, como el testimonio permanente de un orden universal ético y dotado de inten-

ciones finales éticas; interpretar las propias vivencias como lo han hecho durante bastante tiempo los hombres piadosos, como si todo fuese providencial, todo una señal, todo inventado y enviado para la salvación del alma: hoy esto *se acabó*, tiene la conciencia moral *en su contra*, todas las conciencia sutiles lo consideran indecente, insincero, una mentira, feminismo, debilidad, cobardía; si por algo somos *buenos europeos* y herederos de la larga y valiente autosuperación de Europa, lo somos precisamente por este rigor... Todas las cosas grandes sucumben por sí mismas, por un acto en que se suprimen a sí mismas: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la *necesaria* «autosuperación» inscrita en la esencia de la vida; al final siempre alcanza al propio legislador el grito de «*pate-re legem, quam ipsi tulisti*». De esta forma el cristianismo *como dogma* sucumbió por su propia moral; de esta forma debe ahora el cristianismo sucumbir también *como moral*; estamos en el umbral de *este acontecimiento*. Después de que la veracidad cristiana ha extraído una conclusión tras otra, al final extrae su *conclusión más fuerte*, su conclusión *contra* sí misma; pero esto sucede cuando formula la pregunta: «¿*qué significa toda voluntad de verdad?*»... Y aquí toco de nuevo mi problema, nuestro problema, *desconocidos* amigos míos (pues aún no *conozco* a ningún amigo): ¿qué sentido tendría todo *nuestro* ser si no fuese porque en nosotros esa voluntad de verdad ha cobrado conciencia de sí misma *como problema?*... Porque la voluntad de verdad cobra conciencia de sí, la moral (de esto no hay duda) *sucumbirá* a partir de ahora: ese gran drama en cien actos que está reservado a la Europa de los dos próximos siglos, el más terrible, dudoso y quizás también más esperanzador de todos los espectáculos...

28

Si desviamos la mirada del ideal ascético, el hombre, el *animal* hombre no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha entrañado ninguna finalidad; «¿para qué el hombre?»... ha sido una pregunta sin respues-

ta; ha faltado la *voluntad* para el hombre y para la tierra; ¡detrás de todo gran destino humano ha resonado como un estribillo un «¡en vano!» más grande aún! *Eso* precisamente es lo que significa el ideal ascético: que *faltaba* algo, que un inmenso *hueco* circundaba al hombre... El hombre no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, *sufría* por el problema de su sentido. Sufría de todas formas, en lo esencial era un animal *enfermizo*: pero su problema *no* era el sufrimiento mismo, sino el hecho de que faltase la respuesta para la pregunta que gritaba: «¿sufrir *para* qué?» El hombre, el animal más valiente y acostumbrado a sufrir, *no* niega el sufrimiento en sí: lo *quiere*, lo busca incluso, suponiendo que se le muestre un *sentido* para el sufrimiento, un *para* qué. El absurdo del sufrimiento, *no* el sufrimiento, fue hasta ahora la maldición que se extendía sobre la humanidad... ¡y el ideal ascético ofrecía un *sentido* a la humanidad! Fue hasta ahora el único sentido; un sentido cualquiera es mejor que ningún sentido en absoluto; el ideal ascético ha sido desde todos los puntos de vista la «*faute de mieux*» *par excellence* que ha habido hasta ahora. En él se *interpretaba* el sufrimiento; el vacío gigantesco parecía llenarse; la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida. Sin duda la interpretación trajo consigo nuevos sufrimientos, sufrimientos más profundos, más íntimos, más venenosos, sufrimientos que roían aún más la vida: puso todo sufrimiento bajo la perspectiva de la *culpa*... Pero, a pesar de todo, el hombre fue *salvado*, tenía un *sentido*, en adelante ya no fue una hoja al viento, un juguete del absurdo, del «sin-sentido», en adelante pudo *querer* algo, sin que importase al principio hacia dónde, para qué, con qué quería: *la voluntad misma fue salvada*. Sencillamente, no podemos ocultarnos *qué* es lo que en realidad expresa toda esa voluntad que se ha orientado por el ideal ascético: este odio contra lo humano; más aún, contra lo animal; más aún, contra lo material; esta repulsión hacia los sentidos, hacia la razón misma, este temor a la felicidad y a la belleza, este anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, incluso de todo anhelo... Todo esto significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de nada*, una re-

pugnancia hacia la vida, un rechazo de los supuestos más fundamentales de la vida, ¡pero es y sigue siendo una *voluntad!*... Y para concluir con lo que ya dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a *no* querer nada...

Anexos

A. Documentos

1) ARISTÓTELES: EL PLANTEAMIENTO CLÁSICO SOBRE LA MORAL

La virtud es pues una disposición voluntaria que consiste en el medio con relación a nosotros, definido por la razón y conforme a la conducta del hombre sabio. Ocupa el justo medio entre dos extremos viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto. En las pasiones y acciones la falta consiste unas veces en quedarse más acá y otras en ir más allá de lo que conviene, pero la virtud halla y adopta el medio. Porque si, según su esencia y según la razón que define su naturaleza, la virtud consiste en un medio, está en el punto más alto respecto del bien y de la perfección. Pero toda acción y toda pasión no admiten este punto medio. Puede ocurrir que el hombre de algunas de ellas sugiera en seguida una idea de perversidad. Por ejemplo, la alegría sentida por la desgracia de otro, la impudicia, la envidia; y en el orden de las acciones, el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas acciones, así como otras semejantes, provocan la censura porque son malas en sí mismas y no por su exceso o defecto. Con ellas nunca se está en el buen camino, sino siempre en la falta. En lo que les concierne, no puede plantearse la cuestión de saber si se obra bien o mal: no es posible pre-

guntarse ni con qué mujer, ni cuándo, ni cómo se puede cometer adulterio. El solo hecho de realizar una de estas acciones es ya una falta. Sería como sostener que hay término medio, exceso y defecto en la práctica de la injusticia, la cobardía, la impudicia. En estas condiciones habría un medio en el exceso o en el defecto, un exceso del exceso y un defecto del defecto. Y del mismo modo que la templanza y el valor no admiten exceso ni defecto, porque en ellos el medio constituye en cierto modo una cima, así tampoco los vicios no admiten ni término medio, ni exceso, ni defecto, porque al entregarse a ellos se comete siempre una falta. En una palabra, ni el exceso ni el defecto tienen término medio, igual que el medio no admite ni exceso ni defecto.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 5 y 6.

2) EPICURO: PLACER Y DOLOR COMO MOTIVACIONES PRIMERAS

Hay que comprender que entre los deseos, unos son naturales y los otros vanos, y que entre los deseos naturales, unos son necesarios y los otros sólo naturales. Por último, entre los deseos necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y los otros para la vida misma. Una teoría verídica de los deseos refiere toda preferencia y toda aversión a la salud del cuerpo y a la ataraxia [del alma], ya que en ello está la perfección de la vida feliz, y todas nuestras acciones tienen como fin evitar a la vez el sufrimiento y la inquietud. Y una vez lo hemos conseguido, se dispersan todas las tormentas del alma, porque el ser vivo ya no tiene que dirigirse hacia algo que no tiene, ni buscar otra cosa que pueda completar la felicidad del alma y del cuerpo. Ya que buscamos el placer solamente cuando su ausencia nos causa un sufrimiento. Cuando no sufrimos no tenemos ya necesidad del placer.

Epicuro, *Carta a Menecio*.

3) HOBBS: EL ESTADO DE NATURALEZA

Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida[...]. Lo que puede en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva[...]. De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia. Es consecuente también con la misma condición que no haya propiedad, ni dominio, ni distinción entre mío y tuyo; sino sólo aquello que todo hombre pueda tomar.

Th. Hobbes, *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 224-225.

4) SPINOZA: EL DESEO COMO ESENCIA DEL HOMBRE

Como el alma es necesariamente consciente de sí por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, es, por tanto, consciente de su esfuerzo. Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por tanto, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de

su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceamos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceamos y deseamos.

B. Spinoza, *Ética*, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 193.

5) KANT: VOLUNTAD Y AUTONOMÍA

Allí donde un objeto de la voluntad es puesto como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que ha de determinarla, esta regla no es más que simple heteronomía, y el imperativo se halla condicionado del siguiente modo: hay que obrar de tal o cual modo si se quiere este objeto o porque se quiere este objeto. Por consiguiente, no puede nunca mandar moralmente, o lo que es igual categóricamente. Ya sea que el imperativo determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede con el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, como ocurre con el principio de la perfección, resulta que nunca se autodetermina la voluntad de un modo inmediato[...]. Una voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos y contendrá sólo la forma del querer en general como autonomía, es decir, que la aptitud que posee la máxima de toda buena voluntad de hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se autoimpone la voluntad de todo ser racional sin que intervenga como fundamento ningún impulso o interés.

I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994, p. 126.

6) HEGEL: LA CULTURA, COMO EXTRAÑAMIENTO DEL SER NATURAL

La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu del extrañamiento del ser natural. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto fin como ser ahí del individuo; y es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad. Esta individualidad se forma como lo que en sí es, y solamente así es en sí y tiene un ser ahí real; en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia. Aunque el sí mismo se sabe aquí realmente como este sí mismo, su realidad consiste, sin embargo, en la superación del sí mismo natural; la naturaleza determinada originaria se reduce, por tanto, a la diferencia no esencial de la magnitud, a una mayor o menor energía de la voluntad.

G. F. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp. 288-291.

7) HEIDEGGER: DIOS HA MUERTO

La frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios alude al Dios cristiano. Pero no es menos cierto, y hay que tenerlo presente de antemano, que el nombre de Dios y el Dios cristiano se emplean en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo sobrenatural. Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales. Este dominio de lo sobrenatural se considera desde Platón —mejor dicho: desde la última época griega y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica— como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho. A diferencia del él, el mundo sensible es sólo el de esta vida, el variable y, por consiguiente, el aparente, el irreal. El mundo de esta vida es el Valle de Lágrimas, a diferencia del Monte de la Bienaventuranza Eterna en la otra vida. Si, como todavía hace Kant, denominamos físico el mundo sensible en su más amplia

acepción, el mundo suprasensible es el mundo metafísico. La frase «Dios ha muerto» significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó. Nietzsche entiende su propia filosofía como movimiento contrario a la metafísica, es decir, para él, contra el platonismo.

M. Heidegger, *Sendas perdidas*, 2.ª ed., Losada, Buenos Aires, 1960, p. 180.

8) FREUD: LA AGRESIVIDAD Y LA CULTURA

En todo lo que sigue adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además, retorno ahora a mi afirmación de que aquélla constituye el mayor obstáculo con el que tropieza la cultura. En el curso de esta investigación se nos impuso alguna vez la intuición de que la cultura sería un proceso particular que se desarrolla sobre la humanidad, y aún ahora nos subyuga esta idea. Añadiremos que se trata de un proceso puesto al servicio del Eros, destinado a condensar en una unidad vasta, en la humanidad, a los individuos aislados. luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones. No sabemos por qué es preciso que sea así: aceptamos que es, simplemente, la obra del Eros. Estas masas humanas han de ser vinculadas libidinalmente, pues ni la necesidad por sí sola ni las ventajas de la comunidad de trabajo bastarían para mantenerlas unidas. Pero el natural instinto humano de agresión, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone a este designio de la cultura. Dicho instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte, que hemos hallado junto al Eros y que con él comparte la dominación del mundo. Ahora, creo, el sentido de la evolución cultural ya no nos resultará impenetrable; por fuerza debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de des-

trucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma, y por ello la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida. ¡Y es este combate de los Titanes el que nuestras nodrizas pretenden aplacar en su «arrorró del Cielo»!

S. Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, vol. III, p. 46.

9) MERLEAU-PONTY: EL CUERPO COMO TRASCENDENTAL

En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi consciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo (*à l'espace et au temps*) y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. La amplitud de este punto de apoyo mide el de mi existencia; pero, de todas formas, jamás puede ser total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, por una parte y otra, unos horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, está siempre por reiniciar.

M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1984, p. 157.

B. Glosario

Ascetismo. El ascetismo es la práctica de la ascesis, palabra que, en su origen, designaba el conjunto de reglas de vida que debían observar los atletas. Ya en el pitagorismo, el estoicismo y el neoplatonismo esta palabra empezó a ser aplicada a la vida moral, en la medida en que se consideraba que la realización de la virtud implicaba un cierto control de las pasiones, de los deseos, y la renuncia a determinados placeres inmediatos. Este sentido de renuncia y mortificación del cuerpo se convirtió en el aspecto fundamental del ascetismo tal como lo entendió el cristianismo, que insiste de un modo casi obsesivo en el rechazo de los placeres se-

xuales, ligando el ascetismo al arrepentimiento, a la penitencia y a la expiación de los pecados. Schopenhauer da, por su parte, un significado metafísico al ascetismo, entendiéndolo como un método de liberación de la voluntad de vivir, que esclaviza al hombre al dolor del mundo. Estos dos significados, cristiano y schopenhaueriano, del ascetismo son los que Nietzsche convierte en centro de su crítica, desarrollada, de un modo especialmente agresivo, en *La genealogía de la moral*, donde establece la relación que, a su juicio, existe entre la moral y los ideales ascéticos como expresión suprema del nihilismo. Nietzsche quiere, por su parte,

conectar con el espíritu vitalista del Renacimiento, época en la que el rechazo del ascetismo va ligado a una revalorización del cuerpo y de los aspectos sensibles del hombre.

Cuerpo. Para la mecánica clásica, cuerpo equivale a extensión, y se define en función de cualidades como impenetrable, limitado, constituido por una masa y susceptible de ser movido por fuerzas externas. Para Descartes, que despliega su filosofía como un análisis de la interioridad, el cuerpo es la exterioridad percibida. Su dualismo metafísico opone el espíritu a la materia, el alma al cuerpo. Es así como, desvalorizado en relación al espíritu, el cuerpo se convierte, para el moralista, en instancia natural rebelde a la voluntad. Para Nietzsche, el cuerpo es la instancia comprensiva que, como microcosmos, engloba el ser del hombre y su actividad. Mi cuerpo es mi forma de ser en el mundo y, por tanto, constituye el hilo conductor desde el que debe orientarse el conocimiento y la investigación.

Devenir. Nietzsche considera el devenir como la voluntad de poder del mundo, pero no entendida como uni-

dad (en el sentido schopenhaueriano), sino como pluralidad dinámica de las fuerzas representadas por los individuos. Para Nietzsche, el desarrollo de todo ser vivo no tiene lugar en el escenario de un cosmos, sino a partir de un caos en el que no hay más orden ni más armonía que la que él mismo se crea. No hay un devenir como evolución del mundo o historia universal como proceso unitario y metafísico dirigido a un fin, sino luchas múltiples entre centros desiguales de poder. Nietzsche acusa a las explicaciones teleológicas del devenir de confiscar el concepto de actividad a los individuos en favor de construcciones abstractas e imaginarias tales como la «adaptación», el «Espíritu del mundo», etc. Con ello se buscan causas externas al devenir, enajenando en conceptos fetichizados la fuerza primaria desencadenante, con lo que se hace reactivos a los individuos. Contra esta manera de proceder, propia de la metafísica nihilista, Nietzsche propone que se reconozca la voluntad de poder de los seres vivos como actividad antes que como reactividad. Desde el momento en que nos imaginamos algo o a alguien

como responsable de nuestro ser y de nuestro actuar, atribuyéndole nuestra conservación, nuestra felicidad o nuestra perfección como si todo eso fueran «intenciones» suyas, estropeamos la inocencia del devenir, pues siempre es otro quien quiere alcanzar a través de nosotros algo. Hay que devolver, pues, la eficiencia creadora a lo que, bajo el efecto de dualismos religiosos y metafísicos, ha sido considerado como reactividad, y comprender la transformación incesante del mundo como resultado de esa eficiencia.

Eterno retorno. Indica una manera de concebir la sucesión temporal de forma circular, y no de forma lineal como tiempo histórico con un comienzo y un final, un pasado y un futuro. Sin embargo, en Nietzsche el pensamiento del eterno retorno no expresa cómo es el ser del tiempo, sino, más bien, cómo llegaría a ser la existencia temporal para un «superhombre» que fuese capaz de afirmar, sin restricciones ni reservas, el eterno retorno de lo mismo. Más que una doctrina para el conocimiento es una invitación a un modo concreto de actuación, una llamada para la

decisión en cuanto anuncio de un acontecimiento del que depende un cambio de época, y en cuanto pensamiento para una experiencia posible del mundo como experiencia de eternidad. Se presenta como ensayo o experimento al que la humanidad debería someterse para producir un hombre nuevo.

Ficción. Desde el punto de vista de la verdad, ficción es lo que no es real, o sea, lo que no es verdadero. Para Nietzsche, el ser, lo real, lo verdadero son, sin embargo, ficticios, pues la metafísica, como pretendido discurso de la verdad, se desenmascara, al fin de su desarrollo histórico, como un lenguaje ficticio. No obstante, la ficción no puede afirmarse y definirse más que por referencia a la verdad como su opuesto. Por tanto, invocar así la ficción es hablar todavía el lenguaje de la verdad, consciente, eso sí, de que no hay otro. Con esto, la cuestión de la ficción se convierte en la cuestión de la pura apariencia. Pensar la ficción no es oponer ingenuamente la apariencia al ser, sino pensar sin recurrir a esta oposición, es decir, pensar el mundo como fábula. Desde esta pers-

pectiva, el término «ficción» hace alusión a la imaginación creadora, facultad específica del acto configurador de sentidos para las cosas y de valores para la acción.

Genealogía. Alude al método utilizado por Nietzsche para descubrir, bajo las teorías o ideas metafísicas o morales, las tendencias vitales que las originan. Aplicando este método, Nietzsche descubre que, bajo la distinción platónico-cristiana entre mundo verdadero y mundo aparente, se encuentra el nihilismo y sus valores, o sea, la negación de la vida tal y como es y la afirmación de un mundo ideal y divino en el que se enajenan la creatividad y la felicidad del hombre. La genealogía que Nietzsche lleva a cabo como crítica no se autocomprende a sí misma más que como la consumación del destino autodestructivo de la razón (o sea, como nihilismo «activo»), bajo la presión ejercida sobre ella por su mismo ideal moral de veracidad y de probidad intelectual a cualquier precio.

Moral. Ciencia del bien y de las reglas de la acción humana, constituye una de las partes importantes en que se

dividía la filosofía tradicional. En algunas escuelas de filosofía antigua (estoicismo, epicureísmo, etc.), la moral constituía casi la totalidad de la reflexión filosófica, en la medida en que se definía la filosofía, más que como un determinado tipo de teoría, como un «arte de vivir». En cierto modo, la filosofía de Nietzsche conecta con esta manera de pensar y replantea la moral como el establecimiento y justificación de los criterios de valor bueno y malo, que él aborda en el marco de un original ejercicio crítico de ciertas morales consolidadas y enrigidecidas, en especial la cristiana, desde nuevos principios desde los que trata de superar la mixtificación de las morales degeneradas.

Nihilismo. En Nietzsche designa la situación de la cultura europea dominada por la metafísica dualista clásica y por los valores ascéticos del cristianismo. La evolución de la razón en la historia no significa, para él, más que el nihilismo, un proceso en virtud del cual la razón acaba negándose a sí misma radicalmente, tanto en lo referente al valor de sus contenidos sistemáticos, como

en lo que respecta al de sus propios métodos de pensamiento y de acción. Para Nietzsche, la metafísica, la moral y la estética, características del proyecto de cultura occidental, han consolidado y generalizado una enfermedad, el nihilismo «pasivo». Pues fomentando el odio a lo natural han privado al individuo de un centro de gravedad propio. Los distintos impulsos del individuo ya no se integran en un conjunto armónico, sino que cada uno lucha por su propia satisfacción. La salud, en cambio, requiere el equilibrio de todas las potencias elevadas a un máximo de creatividad, equilibrio que sólo se produce por el adecuado funcionamiento de una regulación del conjunto.

Noble-esclavo. Nietzsche sugiere que la antítesis bueno-malo es anterior a su aparición en el lenguaje, pues se funda en la vida. Los creadores de los valores originarios son los nobles entendiendo por nobleza excelencia vital y personal. Esta nobleza de quienes crean los valores y establecen la jerarquía de lo que vale es sinónimo de acción afirmativa de la vida, frente a mera reacción fruto de la de-

bilidad y del miedo, propia del esclavo. Al distinguir entre moral de señores y moral de esclavos Nietzsche constata que es esta última la que se ha impuesto como moral del rebaño, adaptada a los requerimientos de las masas pero que impide el desarrollo de hombres superiores. Él propone la necesidad de una nueva moral de señores en la que el contenido de las categorías de bueno y malo se reformularan desde la perspectiva de la afirmación de la vida y no desde la de su negación.

Pasión. Según Kant, la pasión es la inclinación que impide a la voluntad autodeterminarse de conformidad con principios racionales. A diferencia de la emoción, la pasión puede dominar por completo la personalidad y la conducta del sujeto. Por ello, por el peligro que representan para la libertad moral del hombre, Kant, retomando una vieja tradición filosófica, rechaza cualquier tipo de exaltación de las pasiones. Lo contrario de esto es lo que hace Nietzsche, para quien es totalmente válido el dicho de que «Nada grande se ha hecho en el mundo que no haya estado inspirado por grandes

pasiones». Nietzsche ve un síntoma de debilidad en el miedo a las pasiones. Un hombre saludable no es el que sofoca y extirpa sus pasiones, sino el que las sublima y las convierte en energía creativa.

Superhombre. Término empleado por Nietzsche para designar al hombre dionisiaco, es decir, al hombre que debería nacer como consecuencia de una superación del nihilismo. A su vez, el nihilismo se supera a partir de la decisión de asumir la concepción del eterno retorno como interpretación que sustituye la concepción lineal y metafísica del tiempo. Este superhombre, pues, no representa la figura de ningún hombre ideal o superior al hombre actual. Tampoco es el hombre finalmente redimido y salvado de los conflictos de esta vida que ha alcanzado una especie de utopía en la que en cada instante vive un presente eterno, sin memoria ni preocupación por lo que fue el pasado o lo que será el futuro. El superhombre es, propiamente, según lo define Nietzsche, el hombre en el que la acción vuelve a tomar la iniciativa sobre la reacción. Y lo sobrehumano de este hombre, a

diferencia del hombre nihilista (que niega la vida y huye a los trasmundos), consiste en su capacidad para afirmar la vida tal como es, construyendo creativamente su existencia a partir de esta afirmación.

Valores. En el ámbito de la moral, designa lo que fundamenta las normas morales del comportamiento. Toda moral se basa, en definitiva, en unos valores a la manera de abstracciones que representan lo más deseable para el individuo o la colectividad. Un sistema de valores es, pues, necesario en la vida humana, de modo que, cuando un valor se pierde, otro ocupa inmediatamente su lugar. Así, ante la pérdida de valor de los valores cristianos denunciada por Nietzsche, se deduce la necesidad de una nueva tabla que dé paso a un nuevo modelo de humanidad (el superhombre). Lo que Nietzsche critica en la tradición de cultura occidental, dominada por dos mil años de platonismo y de cristianismo, es que tal cultura no permite al hombre dar él mismo, con su propia existencia, un sentido a la vida; no le permite crear sus propios valores y configurar su futuro con sus decisiones e in-

terpretaciones, pues el sentido de la realidad, así como el valor de los valores, le vienen ya dados e impuestos desde una doctrina metafísica que sitúa ese sentido y ese valor como realidad en sí en un mundo trascendente distinto al que vivimos.

Voluntad de poder. Schopenhauer había hecho de la voluntad del mundo la fuerza metafísica unitaria y universal, ciega e irresistible, que da origen a todas las formas de la existencia. En el hombre, esta voluntad se manifestaría como el sustrato biológico de nuestra pulsionalidad, que sacrifica al individuo en ese afán de querer vi-

vir en el que consiste la esencia más propia de tal voluntad. Nietzsche, siguiendo en parte a Schopenhauer, sitúa en el centro de su filosofía el concepto de voluntad de poder, con el que pretende contrarrestar el pesimismo de su maestro. Con esta expresión Nietzsche trata de designar la cualidad de la fuerza que subyace a los valores de la moral. Así, hay, para Nietzsche, una voluntad de poder nihilista (la que da origen a los valores cristianos y a la moral de Schopenhauer), y una voluntad de poder afirmativa (la que subyace a una «moral de los señores», capaces de crear nuevos valores de signo inverso a los tradicionales).

C. Indicaciones biográficas sobre autores citados

BUCKLE, H. Th. (1821-1862). Historiador inglés, autor de una *Historia de la civilización en Inglaterra* que Nietzsche había leído. En ella Buckle subraya la importancia del medio natural y niega que los hombres superiores sean los promotores de los grandes acontecimientos históricos. Esto provoca el rechazo y las críticas que Nietzsche le dirige.

DEUSSEN, Paul (1845-1919). Compañero de estudios de Nietzsche en la escuela de Pforta y después en Bonn, mantuvieron la amistad durante toda la vida. Buen conocedor de la filosofía in-

dia, en la que se interesó por la influencia de Schopenhauer y de la que tradujo al alemán algunos textos importantes. Cuando Nietzsche estaba escribiendo su *Genealogía de la moral*, Deussen le regaló su obra, recién publicada, *Die Sutras des Vedanta*, que había traducido del sánscrito. Nietzsche toma de aquí las citas que incluye su libro.

DÜHRING, Karl Eugen (1833-1921). Filósofo y economista alemán, discípulo de Feuerbach y profesor en la Universidad de Berlín, pretende unificar materialismo y positivismo. Su obra está impregnada de antisemitismo y

es conocido sobre todo por la crítica que le dirigió Engels en su obra el *Anti-Dühring*. Nietzsche le considera un anarquista y no pierde ocasión de criticarle, demostrando, no obstante, que había leído a fondo algunas de sus obras.

FEUERBACH, Ludwig (1804-1872). Filósofo alemán, pertenece a lo que se ha dado en llamar «izquierda hegeliana» por su crítica a la filosofía de Hegel desde puntos de vista materialistas. Su importancia mayor tal vez radique en sus teorías acerca de la religión, desde cuya crítica derivará hacia un humanismo ateo. La única verdad de la religión es de orden antropológico, pues la religión no es otra cosa que una proyección en Dios de las cualidades más propiamente humanas. En este sentido, la religión es el principal factor de alienación humana, pues, proyectando en el cielo un sueño de perfección que no puede realizar en la tierra, el hombre se desposee de su energía creadora, que queda confiscada por parte de realidades ilusorias. Además de en Marx y Engels, Feuerbach influyó también de forma decisiva en Richard Wagner, que asumió de él

una actitud de afirmación de la fuerza y la sensualidad vitales. No obstante, Wagner modificó más adelante estas actitudes bajo la influencia del pesimismo de Schopenhauer.

FISCHER, Kuno (1824-1907). Historiador de la filosofía alemán y seguidor del pensamiento de Hegel. Su obra principal, *Historia de la filosofía moderna*, se publicó en diez volúmenes entre 1854 y 1877. En julio de 1881 Nietzsche le pidió a Overbeck que le enviase esta obra a Sils María, estudiándola luego con detenimiento. Al parecer, y por lo que se deduce de la correspondencia con Overbeck, esta obra constituyó la fuente del conocimiento que Nietzsche tenía de Spinoza, y no las obras mismas de este filósofo.

HERWEGH, George (1817-1875). Poeta alemán, autor del célebre himno *Mann der Arbeit, aufgewacht!* (¡Hombre trabajador, despierta!), canto que sirvió de bandera al movimiento socialista. Fue amigo íntimo de Wagner durante el tiempo que éste pasó en Zúrich, y al parecer fue quien le inició en la lectura de Schopenhauer.

MITCHEL, Silas Weir (1829-1914). Neurólogo y escritor norteamericano, muy famoso en tiempos de Nietzsche por haber hecho popular un tipo de tratamiento para las enfermedades nerviosas que integraba como componentes esenciales el reposo, los masajes y el aislamiento.

RÉE, Paul (1849-1901). Escritor moralista y psicólogo, fue amigo de Nietzsche y convivió con él en Sorrento durante el invierno de 1876-1877. Nietzsche coincidía con muchas de las ideas de Rée e incorporó algunas de ellas en su tratamiento de la moral. Por ello le dedica algunas palabras de reconocimiento en *Ecce homo*. Rompió su amistad con él al enterarse de que ambos cortejaban a Lou Salomé y ésta prefirió a Rée.

SALOMÉ, Lou Andreas (1861-1937). Ensayista y pensadora, esta mujer excepcional fue amiga de Nietzsche, de Rilke y de Freud. Pionera en la lucha feminista, Nietzsche estuvo enamorado de ella, y ésta escribe un libro sobre el filósofo con interesantes observaciones e intuiciones: *Nietzsche: una biografía intelectual* (1894). En la última

etapa de su vida se hace psicoanalista y elabora una teoría positiva del narcisismo, destacando también su tematización de la relación entre arte y psicoanálisis.

SCHOPENHAUER, Arthur (1788-1860). Autor de *El mundo como voluntad y representación* y verdadero maestro de Nietzsche, a quien lee apasionadamente y de quien recibe los fundamentos de su propio pensamiento. Su relación intelectual con tal maestro no está, sin embargo, desprovista de una continua tensión. Pues, a partir de su metafísica de la voluntad, Schopenhauer desarrolla una moral ascética que propugna la negación del querer vivir. Puesto que la lucha por la vida, cuyo fin es la muerte y cuya experiencia dominante es el sufrimiento, tiene su origen en el «querer vivir» de la voluntad, hay que propugnar la negación ascética del querer vivir universal como medio de liberación. Nietzsche ve en esto una analogía con el cristianismo, por lo que rechaza este planteamiento. Sin embargo, sigue a Schopenhauer en su doctrina de que el arte es la actividad propiamente metafísica de la vida.

SPENCER, Herbert (1820-1903). Filósofo inglés que sostiene un evolucionismo universal, y se mantiene en la línea de un positivismo aunque moderado por un realismo agnóstico. Consagra importantes estudios a los procesos de diferenciación, o sea, al paso de lo homogéneo a lo heterogéneo considerado como ley básica de todo desarrollo orgánico. Por ejemplo, el desarrollo de la célula fecundada en embrión y, paulatinamente, en un organismo vivo es un desarrollo desde un elemento simple a un tipo de organización compleja de órganos y estructuras. De estudios en esta línea, Spencer extrae ciertas leyes que trata de aplicar en el ámbito sociológico y psicológico. Nietzsche habla, en general, de él de forma negativa y despectiva.

WAGNER, Richard (1813-1883). Considerado uno de los más grandes músicos de

todos los tiempos, Richard Wagner, durante un tiempo amigo de Nietzsche, fue una de las primeras fuentes de inspiración de sus obras de juventud. Pues Wagner no sólo compone música, sino que también elabora una cierta filosofía del arte a partir de las teorías de Feuerbach y Schopenhauer, con la que vincula la problemática artística con la crítica social. Para Wagner, el auténtico arte del presente debe ser intempestivo, oponerse al mercantilismo generalizado y embrutecedor del mundo burgués, provocar incluso un cambio cultural de una magnitud comparable a la del vuelco sufrido por el paganismo a causa del cristianismo. Wagner aplica, en concreto, este punto de vista a la música, proponiéndose ofrecer, al mismo tiempo, con sus óperas a Alemania un medio de incentivar el sentimiento patriótico con vistas a la unificación nacional.