UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

¿Cómo criar a un animal al que le sea lícito hacer promesas?

Moral y castigo en Nietzsche

Darío Fernando Rodríguez González

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2021

¿Cómo criar a un animal al que le sea lícito hacer promesas?

Moral y castigo en Nietzsche

Darío Fernando Rodríguez González

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magíster en Filosofía

Director:
Luís Eduardo Gama Barbosa, PhD.

Línea de Investigación:
Ética y filosofía política

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2021

Yo hice de mi casa mi cadalso.
Dante Alighieri: Comedia. Infierno, canto: XIII, 151.

Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno.
Friedrich Hölderlin: Hiperión o el eremita en Grecia. I, 1.

Declaración de obra original

Yo, Darío Fernando Rodríguez González, declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Darío Fernando Rodríguez González

9 de mayo de 2022

Agradecimientos

A mis padres, que con su infinito amor me han enseñado que sin esfuerzo y dedicación toda labor resulta superficial. A mi hermano, además del afecto y la atención que me ha brindado a lo largo de mi existencia, le agradezco haber suscitado en mí el interés que tengo por el derecho y las cuestiones penales. A mi sobrino, por traer consigo la esperanza de una vida nueva. A Mariana por su cariño y comprensión a lo largo de estos últimos años, las conversaciones interminables, las caminatas, los cafés y todas las actividades que han tenido lugar en nuestra cotidianidad como pareja y que han devenido en lo más significativo de nuestras vidas. A Santiago por todos estos años de amistad, de los que he podido aprender que el valor de la amistad no radica en la presencia, sino en la posibilidad de construir vínculos humanos capaces de sortear el tiempo y la distancia.

A la Universidad Nacional de Colombia, por permitirme adelantar mis estudios en los Departamentos de Filosofía y de Derecho. Sin la existencia de la universidad pública, otro sería mi destino. Al profesor Luís Eduardo Gama Barbosa, por aceptar la dirección de este trabajo de grado, por sus enseñanzas y la confianza que depositó en mí durante el proceso de elaboración, así como por la perspicaz crítica con la que abordó la primera versión de este trabajo y a la que espero haber correspondido en alguna medida. Al profesor Germán Arturo Meléndez Acuña, por su vocación docente y sus enseñanzas sobre filosofía antigua y el pensamiento de Nietzsche. A todo el personal académico y administrativo de la Universidad, siempre gracias.

Resumen

¿Cómo criar a un animal al que le sea lícito hacer promesas? Moral y castigo en Nietzsche

En la presente investigación se ofrece una interpretación del proceso de formación de la conciencia moral. En primer lugar, se hace una revisión de la crítica de Nietzsche a la metafísica con el propósito de mostrar cómo la hipótesis de la voluntad de poder es el eje desde el cual dicho autor interpreta la realidad. En segundo lugar, se realiza un examen de la exposición de las diferentes formaciones morales de occidente que el autor tiene en cuenta dentro de su crítica de la moral, así como de las condiciones en virtud de las cuales tienen lugar: la memoria de la voluntad y la promesa. Por último, se hace un análisis del castigo y el sufrimiento en la formación de la subjetividad moral. En conexión con las ideas mencionadas, se propone una interpretación de la relación existente entre la moral y el castigo desde una doble perspectiva. En primer lugar, desde un enfoque en el que se comprende la formación de la conciencia moral desde los elementos externos que la constituyen, tales como: la promesa, la deuda y el castigo. En segundo lugar, desde una perspectiva dirigida a analizar el rol que los factores internos, tales como la memoria, el sentimiento de culpa y la mala conciencia tienen en el desarrollo de una forma de vida donde los instintos e impulsos son vistos como un objeto de reproche. Finalmente, es importante advertir que este trabajo de investigación se enfoca en el análisis descriptivo que Nietzsche hace de la moral y no en la propuesta que el autor tiene respecto a la superación de aquella.

Palabras clave: Genealogía, voluntad de poder, historia, moral, promesa, culpa, responsabilidad, castigo.

Abstract

¿How to breed an animal who make promises? Morality and Punishment in Nietzsche

The present research considers the purpose of contributing to the interpretation of the process of formation of moral conscience. In the first place, a review of Nietzsche's critique of metaphysics is performed. With the goal of presenting how the hypothesis of the Will to Power represents the axis of interpretation of reality. In second place, an overview is made of the

description of the several moral formations of the west. That the author considers within his critique of morality, as well as of the conditions under which they take place: the memory of the will and the promise. In addition, an analysis is carried out of punishment and suffering in the formation of moral subjectivity. In connection with these ideas, an interpretation of the relationship between morality and punishment is proposed from a double perspective. First, from an approach in which the formation of moral conscience is followed from the external elements that constitute it, such as: Promise, debt, and punishment. In contrast with this, a perspective is also used to focused on analyzing the role that internal factors like memory, guilt, and bad conscience main in development of a way of life, where instincts and drives remain objects of judgment. In closing, it is crucial to be aware that this research work focuses on Nietzsche's descriptive analysis and not on his proposal to overcome morality.

Keywords: Genealogy, will to power, history, morality, promise, guilt, responsibility, punishment.

Abreviaturas y signos editoriales[1]

Abreviatura de las obras de Nietzsche

Título de la Editorial Tecnos	Sigla en castellano	Título original en alemán	Sigla en alemán
Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales	A	*Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile.*	M
El caminante y su sombra	CS	*Der Wanderer und sein Schatten*	WS
El nacimiento de la tragedia	NT	*Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus.*	GT
Crepúsculo de los ídolos Cómo se filosofa con el martillo	CI	*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt.*	GD
Cinco prólogos para cinco libros no escritos: Sobre el Pathos *de la verdad.*	PV	*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: Ueber das Pathos der Wahrheit*	
Cinco prólogos para cinco libros no escritos: El certamen de Homero.	CH	*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern: Homer's Wettkampf.*	
La filosofía en la época trágica de los griegos.	FTG	*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*	PHG
La gaya ciencia	GC	*Die fröliche Wissenschaft*	FW

[1] En lo que refiere a la obra publicada de Nietzsche, primero se empleará la abreviatura de la obra que corresponda seguida del número parágrafo mediante el signo "§". Luego con el signo "/" se indicará el volumen de la obra completa publicada por la Editorial Tecnos seguido de número de la página. En el caso de los fragmentos póstumos y de la correspondencia, se indicará primero el número del volumen de la publicación utilizada mediante la abreviatura del caso; luego el fragmento o la carta, de acuerdo con la nomenclatura establecida por Colli-Montinari y seguido del signo "/" se pondrá el número de la página.

		(„la gaya scienza “)	
De la genealogía de la moral: un escrito polémico (Seguido del número del tratado en romanos)	GM	*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift.*	GM
Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (I o II)	HdH	*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*	MA
Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro	MBM	*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.*	JGB
Sobre verdad y mentira en sentido extramoral	SVM	*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*	WL
Consideraciones intempestivas II: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida.	UPH	*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*	HL
Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie	Z	*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.*	Za

Abreviatura de las ediciones de las obras de Nietzsche utilizadas en este trabajo

Obras completas. Vol. I: *Escritos de juventud.*	OC: I
Obras completas. Vol. III: *Obras de madurez I.*	OC: III
Obras completas. Vol. IV: *Escritos de madurez II y Complementos a la edición.*	OC: IV
Fragmentos póstumos (1875-1882). Vol. II.	FP: II
Fragmentos póstumos (1882-1885). Vol. III.	FP: III
Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV.	FP: IV

Correspondencia (octubre 1887- enero de 1889). Vol. VI.	CO: VI

Signos editoriales utilizados por Colli-Montinari

[–]	Palabra indescifrable en el manuscrito
[– –]	Dos palabras indescifrables en el manuscrito
[– – –]	Dos o más palabras indescifrables en el manuscrito
– – –	Oración incompleta
[+]	Laguna en el manuscrito
[ ]	Texto tachado por Nietzsche
|| ||	Adición de los editores
é ù	Adición de Nietzsche
á ñ	Compleción de los editores
[ ]	Indicación de los editores
/	Final de línea o de verso en el manuscrito
[?]	Lectura incierta
cursiva	Letras espaciadas en el original y subrayadas en el manuscrito. Palabras en otros idiomas.

Contenido

Agradecimientos iii

Resumen iv

Abstract iv

Abreviaturas y signos editoriales vi

Introducción 1

I. Nietzsche y la crítica de la metafísica 6

- **1. La filosofía histórica** 7
- **2. La genealogía como método filosófico** 14
- **3. Devenir, lenguaje e interpretación** 24
- **4. La hipótesis de la voluntad de poder: ¿un intento de superación del dualismo mediante la reformulación del principio de causalidad?** 29

II. El proyecto de una historia crítica de la moral 44

- **1. De la moralidad de la persona dominante a la moralidad de la costumbre** 47
  - **1.1. La moralidad de la persona dominante** 47
  - **1.2. La moralidad de la costumbre** 58
- **2. El olvido y la *memoria de la voluntad*** 64
- **3. Sobre la importancia moral y política de la promesa** 72
- **4. El *individuo soberano* y el ideal del sujeto moral moderno** 80

III. El castigo y la administración del sufrimiento en el proceso de formación de la conciencia moral 88

- **1. La culpa: entre la deuda y la crueldad** 90
- **2. Activo y reactivo en la crítica del derecho y la justicia** 100
- **3. ¿De qué hablamos cuando hablamos de castigo?** 108
- **4. La vida experimentada desde el remordimiento y la culpa** 116
  - **4.1. La hipótesis sobre el origen de la mala conciencia** 119
  - **4.2. Del sentimiento de deuda al sentimiento de culpa** 128
  - **4.3. El sacerdote y la administración del resentimiento** 133

Conclusiones 146

Bibliografía 151

- **Principal** 151
- **Secundaria** 151

Introducción

La tradición occidental ha visto en la racionalidad el principio explicativo de todas las cuestiones de la vida humana. Nuestra comprensión de lo bueno ha estado determinada por la racionalidad que se le atribuye y de ese modo se ha instituido la creencia de que lo bueno es racional y viceversa. En lo concerniente al castigo, la historia del derecho penal puede ser vista como una sucesión de esfuerzos interesados en brindar una justificación de las penas mediante el establecimiento de una variedad de fines desde los que se busca mostrar que el castigo es expresión de la racionalidad de las instituciones políticas y jurídicas que gobiernan nuestras vidas y no un producto del arbitrio individual de quienes las administran. A causa de lo anterior, las penas se han visto como un instrumento para corregir la supuesta irracionalidad de las conductas objeto de sanción. De ese modo el derecho a castigar (*ius puniendi*) no solo es racional, sino que su empleo es presentado como legítimo y necesario y su administración, por otra parte, se considera incuestionable, ya que se cree que no está relacionado de manera alguna con el ejercicio de la crueldad. En este sentido, los distintos asuntos de nuestra vida práctica han sido considerados en la tradición occidental desde una óptica que ha privilegiado la racionalidad sobre otras formas de expresión humana que se tienen por marginales, tales como: los afectos, la crueldad, el afán de dominio y el ejercicio de la fuerza dirigida al sometimiento de los demás, etc.

En contraste con la perspectiva de la tradición, Nietzsche afirma que en GM: "La crueldad, [es] desvelada aquí por vez primera como uno de los más antiguos e insoslayables trasfondos de la cultura." (EH: GM/OC, IV: 845). El gozo derivado del sufrimiento que se le ocasiona a otro ser vivo es visto por Nietzsche como la experiencia que se encuentra a la base de la configuración del orden moral y cultural que tiene como propósito la formación de un tipo de ser humano plenamente capaz de disponer de sí mismo. De ahí que el filósofo considere que la crueldad tiene una función formativa, en la medida que la descarga de la fuerza es un mecanismo para instituir una normatividad desde la que se ha de interpretar la realidad. En otras palabras, la crueldad es un mecanismo del que se vale la voluntad de poder para hacerse efectiva.

El propósito fundamental de la cultura es domesticar y pacificar la vida humana mediante el aplacamiento de los diversos instintos e impulsos salvajes que subsisten en los seres humanos y que obstaculizan la sociabilidad. Dicho propósito sería irrealizable sin la intervención de una pluralidad de fuerzas que sean capaces de contener y refrenar los diferentes

impulsos e instintos que dificultan la sociabilidad y la consolidación de un determinado orden valorativo de la realidad. En este orden de ideas, la crueldad deja de ser un asunto marginal, ya que, al momento de interpretar el proceso de consolidación de la moral y de formación de la cultura que busca la crianza de un determinado tipo de vida, aquella es un elemento formativo de primer orden. El castigo —entendido como la institución que administra el ejercicio de la crueldad y el sufrimiento— se encuentra dentro del arsenal de herramientas desde las que se busca la realización efectiva de ciertos valores y formas de vida dentro de una sociedad. Por tal razón, las penas están orientadas al fomento de un tipo específico de comportamientos y pretenden, entre muchas otras cosas, la resocialización de los individuos o la intimidación de aquellos a fin de fortalecer un tipo de prácticas dentro de la vida social que se adecuan a los distintos parámetros de conducta que se consideran deseables.

Si la moral y la cultura tienen como propósito la crianza de un determinado tipo de ser humano, la crítica de Nietzsche tendrá como punto de partida del vínculo que existe entre vida, cultura y moral. Establecer el valor de los valores que promueve un determinado orden normativo es entonces un asunto de primer orden. En otras palabras, es fundamental determinar qué tipo de vida promueven los valores imperantes en un determinado orden moral (*Cfr*. GM: Prólogo § 3/ OC: IV: 455).

En este orden de ideas, el propósito que orienta la presente investigación es examinar las condiciones en virtud de las cuales es posible la formación de la conciencia moral que tiene lugar como un sentido del deber que nos conduce al cumplimiento de las promesas. El surgimiento de dicha forma de subjetividad será examinado con relación al problema del castigo, de acuerdo con las consideraciones de madurez de Friedrich Nietzsche. Para lo anterior, se examinarán diferentes pasajes de GM que serán puestos en relación con otros elementos tanto de la obra publicada como de la póstuma del referido pensador.

Debido a que el presente análisis tiene su principal punto de anclaje en los argumentos que Nietzsche formula en GM, el objetivo central del presente trabajo será abordado mediante una caracterización del análisis crítico que Nietzsche hace del devenir de la moral y la cultura de occidente en el que se evidencia tanto su funcionamiento como las implicaciones de aquella en el desarrollo de la vida humana, cuyos principales desarrollos serán presentados en los capítulos 2º y 3º. Por esa razón, las propuestas del autor acerca de una moral o una cultura superiores no serán objeto del presente estudio. A pesar de lo anterior, es necesario advertir que, en la segunda sección del tercer capítulo, se presentan algunos atisbos de la faceta propositiva de Nietzsche,

particularmente en lo que refiere a una forma de comprensión de la justicia que supera el ámbito del cálculo y la equivalencia propios de la lógica de la deuda.

En el primer capítulo se hace una presentación general de la crítica de Nietzsche a la metafísica que inicia con la elucidación del carácter problemático de la experiencia del devenir. Se muestra cómo el proyecto de la denominada "filosofía histórica" es un antecedente del método genealógico que el autor ha de desarrollar en su obra de madurez. Por otra parte, el papel que tienen el lenguaje y la interpretación en nuestra experiencia de la realidad nos permite vislumbrar que la genealogía es un método interpretativo en el que el sentido de la realidad no se sitúa al margen de nuestra experiencia, sino que es el resultado de la actividad interpretativa que despliega toda voluntad de poder que busca hacer efectivo su deseo de dominio mediante la institución de jerarquías a través de la valoración. Por consiguiente, el primer capítulo es una aproximación a algunos de los presupuestos ontológicos que operan en la filosofía de Nietzsche y que en ocasiones el autor los expone como hipótesis desde las que nos invita a poner a prueba nuestra comprensión de la realidad, tal como sucede con la presentación que hace de la voluntad de poder en MBM §36.

En el segundo capítulo se expone la historia crítica que Nietzsche hace de la moral. Nietzsche presenta los valores que orientan el sentido de la moral desde la dinámica del devenir de la vida entendida como voluntad de poder. De tal modo que la moral no es un asunto definitivo e incontrovertible, sino que, por el contrario, está condicionada por la correlación de fuerzas que dan cuenta de una determinada forma de vida. En ese contexto, la historia de las formaciones morales de occidente no es otra cosa sino la historia de las diferentes formas de vida que han librado una batalla por la determinación del sentido de los juicios de valor "bueno" y "malo". A pesar de lo anterior, es importante tener en cuenta que el análisis crítico de Nietzsche no se reduce a la elaboración de una narrativa de los eventos más significativos de la historia de la moral de occidente, sino que pretende esclarecer las condiciones en virtud de las cuales es posible que un orden moral tenga lugar. En ese sentido, la voluntad de poder da lugar a la formación de una *memoria de la voluntad* que le permite a los seres humanos superar el plano de la inmediatez y el olvido animal. Con la formación de la *memoria de la voluntad* tiene lugar un tipo específico de vida humana al que le es posible prometer. En consecuencia, con la promesa tienen lugar un nuevo tipo de moral, de política y derecho que no se agotan en el uso de la fuerza, sino que hacen de la responsabilidad su signo distintivo más propio. En este sentido, el análisis histórico permite advertir que la moral es el resultado de una serie de procesos de largo

aliento que han estado orientados a la formación de un determinado tipo de vida humana para la que el sentido de la responsabilidad no depende de factores externos como la violencia o la intimidación, sino de su propia conciencia.

En el tercer capítulo se expone el proceso de surgimiento de la conciencia moral o la conciencia del deber de cumplimiento de las promesas desde la transición que tiene lugar en el sentido en el que se comprende la noción de culpa. Mientras que en el segundo capítulo la exposición de la moral parte de un punto de vista histórico, en el último capítulo se presenta el proceso de surgimiento de la conciencia moral desde la profundidad psicológica que adquieren la culpa y la deuda en el proceso de socialización y la experiencia religiosa. En este sentido, en el tercer capítulo se hace una presentación del trasfondo psicológico que opera a la base de la moral.

Nietzsche muestra que la noción de culpa se remonta a la noción mercantil y mundana de tener deudas. El ser acreedor de alguien habilita, en cierta medida, el derecho a ejercer la crueldad en contra del deudor que es incapaz de corresponder. De ese modo, la culpa está determinada por la doble mediación que ejercen la deuda y la crueldad. En tanto experiencia psicológica, el sentimiento de culpa emerge de la impotencia que experimenta el individuo que es consciente de su incapacidad para corresponderle a Dios y asume su existencia desde el desprecio. Así las cosas, la vida humana es asumida desde el reproche y es experimentada como un castigo, como un padecimiento. En consecuencia, acá se muestra cómo la vida humana, a través los procesos de moralización y socialización, reorientó en contra de sí misma su instinto fundamental al dominio, de tal manera que dio lugar a un conjunto de patrones normativos que condenan toda manifestación de la vida, de tal modo que aquella no es experimentada desde la actividad sino desde la pasividad.

Por último, quisiera decir algo sobre el lugar que ocupa GM dentro de la obra de Nietzsche. Luego de la publicación de Z*,* Nietzsche se interesa en mostrar la unidad[2] y la continuidad de su pensamiento a fin de preparar a sus lectores para una mejor comprensión de su obra capital (*Cfr.* CO: VI, 1050 /184). Acorde con ese propósito, Nietzsche redacta los prólogos de 1886 a: NT*;* a los dos volúmenes de HdH; a A y GC con los que buscaba dar cuenta de la continuidad evolutiva de su pensamiento (*Cfr.* Meléndez, 2017: 67-68). En ese mismo año

[2] Un ejemplo del interés que tiene Nietzsche en mostrar la unidad de sus pensamientos acerca de la procedencia de los prejuicios morales cuyos antecedentes se pueden ubicar en *Humano, demasiado humano,* se encuentra en: GM: Prólogo § 2/OC, IV: 454.

el autor publica MBM*,* obra de la que afirmará, retrospectivamente, que tenía como función iniciar la etapa de su pensamiento que dice *no,* esto es, desde la que se promovería la transvaloración de los valores y en la que sus escritos harían las veces de anzuelos a fin de pescar seres afines a su pensamiento (*Cfr*. EH: MBM § 1/OC, IV: 843). De tal modo que Nietzsche inicia un nuevo manejo editorial de sus obras con el que busca explicitar las premisas de su pensamiento a fin de generar el ambiente propicio para una mejor recepción de su filosofía.

La génesis de GM se enmarca en el proceso y los propósitos antes enunciados. El lector de dicha obra se encuentra ante una exposición del pensamiento maduro de Nietzsche donde, entre otras cosas, se explicitan tanto el carácter histórico como el sentido fisiológico que orientan la crítica de la moral y la cultura de occidente. En su correspondencia, Nietzsche reconoce que su obra anterior (MBM) es un texto de difícil acceso y considera que la intención que orienta a los tres tratados que componen GM es ofrecer con mayor claridad los presupuestos de su pensamiento. Por consiguiente, se trata de dos obras que tienen un estrecho vínculo entre sí tanto genética como temáticamente (*Cfr*. CO: VI, 952 /72). En una carta del 21 de junio de 1888, luego de afirmar que la cabal comprensión de su obra cumbre demanda de generaciones enteras de lectores, Nietzsche sostiene que: "Casi quisiera aconsejar que se comience por las últimas obras, que son las de mayor alcance y las más importantes (*Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*)." (CO: VI, 1050 /184).

Por último, cabe advertir que la importancia de GM también estriba en que las diferentes consideraciones que el autor presenta allí tienen sus antecedentes en obras como: HdH I y II*,* A y GC (*Cfr*. GM: Prólogo § 4/OC, IV: 455-456). Lo anterior no significa que el contenido de la exposición o el alcance de la crítica que Nietzsche ofrece en GM sea idéntico al presentado en sus obras precedentes; de hecho, Nietzsche reelabora su propio pensamiento y perfila una crítica de sus posiciones anteriores, tal como se evidencia en las críticas que hace de la filosofía de Eugen Dühring. En este orden de ideas, GM puede servir de atalaya en la que se puede observar el recorrido del pensamiento de Nietzsche de una forma un poco más articulada, a diferencia de otras obras en las que el carácter fragmentario y discontinuo de la exposición dificultan la comprensión de la crítica filosófica elaborada por el pensador alemán. De ese modo, GM no se limita a ser una presentación más explícita de los presupuestos filosóficos que se encuentran en MBM, sino que allí también tiene lugar una revaloración de los pensamientos que orientaron la producción intelectual del llamado período medio y que suelen ser considerados como los antecedentes más próximos de las doctrinas de madurez del autor.

I. Nietzsche y la crítica de la metafísica

El devenir único y eterno, la completa inconsistencia de todo lo real, que continuamente actúa, deviene y no es, como lo enseña Heráclito, es una idea terrible que aturde, y su influencia muy parecida a la sensación que se tiene durante un terremoto cuando se pierde la confianza en la solidez de la tierra. Se necesita una fuerza extraordinaria para transformar este efecto en su opuesto, en lo sublime y en el feliz asombro.
F. Nietzsche, FTG: § 5.

La crítica que Nietzsche hace de la metafísica tiene como punto de partida el problema del devenir. En contraposición a un modo de pensar esencialista y dogmático, Nietzsche formula una filosofía histórica a través de la cual busca comprender el proceso de constitución de las cosas que asumimos como dadas e incontrovertibles —racionalidad, ciencia, lógica y moral, entre otras—. Junto a la idea de una filosofía histórica y la pretensión de elaboración de una historia efectiva capaz de dar cuenta del carácter procesual de la realidad tal como es y no como los filósofos la han imaginado, Nietzsche formula su método genealógico que, tal vez, podría pensarse que logró su elaboración más desarrollada en la exposición que encontramos en GM y cuyos antecedentes se pueden rastrear en la producción filosófica del llamado período intermedio del pensador alemán. En este sentido, el trabajo crítico de Nietzsche puede interpretarse como una reformulación de la relación del pensamiento con la verdad en la que se evidencia el carácter finito y provisional de toda *doxa* e, igualmente, se muestra el carácter dinámico del pensamiento humano que no es susceptible de ser petrificado en dogmas y 'verdades ahistóricas'.

En el presente capítulo se pretende explorar, en un primer momento, el carácter de la filosofía histórica y el método genealógico de Nietzsche, para ello se realizará una exposición de los principales puntos que giran en torno a la crítica nietzscheana de la metafísica y se destacarán las implicaciones que tiene dicha crítica para la comprensión de la moral, de acuerdo con el objetivo general de la presente investigación. En un segundo momento, se analizará la importancia que Nietzsche le otorga al lenguaje como herramienta útil en la aprehensión del devenir que permite satisfacer las demandas de regularidad de la experiencia propias de la vida humana y evidencia el carácter interpretativo de aquella. Y, por último, se examinará la hipótesis de la voluntad de poder como recurso filosófico apto para superar los esquemas dualistas de comprensión del mundo y como reformulación del principio de causalidad que a través de las

nociones de mando y obediencia vendrían a ser los elementos en virtud de los cuales tendría lugar el proceso de configuración del sentido de nuestra experiencia.

1. La filosofía histórica

El período de la vida intelectual de Nietzsche que comienza con la publicación de HdH ha sido considerado por la crítica como el momento "positivista" o "ilustrado" del autor[3]. Allí Nietzsche privilegia una interpretación científica del mundo desde la que analiza la religión, la moral, la metafísica y la cultura. En dicha obra es evidente el entusiasmo de Nietzsche por los diferentes métodos y procedimientos científicos de la época[4]; asimismo, el autor se vale del espíritu crítico para desenmascarar el pretendido carácter absoluto de la moral, lo cual ha de determinar su producción filosófica posterior.

En lo anterior, es importante precisar que: 1°. El énfasis que Nietzsche hace en la ciencia no obedece a una postura positivista en el sentido estricto del término[5]. Nietzsche demanda de los científicos de la naturaleza la misma inteligencia y rigurosidad que tienen los filólogos al momento de analizar exegéticamente un texto, esto es, para Nietzsche la ciencia debe tener la capacidad para atender a lo que estrictamente ofrece el texto y no distraerse en las distintas conjeturas que se puedan elaborar en torno a su sentido y que obedecen a la creencia en un sentido oculto o subyacente a las cosas (*Cfr.* HdH I: § 8 /OC: III, 78). Por consiguiente, la filología vendría a ser el "modelo" del quehacer científico, ya que no supone un sentido oculto en los textos, sino que, a través de la lectura meticulosa, logra dar cuenta del sentido que el propio texto ofrece. En la lectura detallada y el afán de determinación del sentido de las palabras que componen el texto, se encuentra el afán de veracidad que determina la labor del filólogo. 2°. La comprensión del pensamiento de Nietzsche como ilustrado corresponde a la adopción de un afán de veracidad por parte del autor que, conducido hasta sus últimas consecuencias,

[3] Nietzsche ve retrospectivamente a HdH como el monumento a una crisis (*Cfr.* EH: HdH § 1/OC, IV: 825). El autor considera que en esa obra está consignado el testimonio de la ruptura con las figuras tutelares de Wagner y Schopenhauer, dicha situación representó para el autor una liberación de todo el ambiente romántico que había determinado su producción filosófica de juventud (*Cfr.* HdH II: Prólogo § 2/OC, III: 276).

[4] Basta con que el lector de HdH I lea el título del primer parágrafo para que advierta la importancia que Nietzsche le otorga p.ej. a la química. La relevancia que tiene esa disciplina científica para Nietzsche está en que es capaz de demostrar que no existe nada inmutable en la realidad y, por ende, todos los niveles de la realidad, aún el microscópico, se encuentran en un perpetuo devenir (*Cfr.* Niemeyer, 2012: 448).

[5] Con relación a la connotación que tiene el término ciencia (*Wissenschaft*) en el contexto de HdH, Nietzsche establece una comparación entre filología y ciencia que nos conduce a un sentido más amplio del quehacer científico que el usualmente tenido como tal (*Cfr.* Abbey, 2020: 6).

desembocará en una crítica de la ilustración histórica, así como de la metafísica y la moral contenidas en aquella (*Cfr.* Sánchez Meca, 2014: 19-24).

En este sentido, la filosofía metafísica viene a ser uno de los principales objetivos de la crítica que Nietzsche despliega a partir de la publicación de HdH. La metafísica es caracterizada como una forma de pensamiento que considera que los asuntos más importantes para el ser humano (p.ej. la lógica, lo racional o el altruismo, el ser, etc.) son ingénitos y su origen, a lo sumo, puede ser interpretado como un milagro. Adicionalmente, la metafísica cree que las cuestiones de las que se ocupa no pueden estar emparentadas de ninguna forma con sus contrarias (p.ej. lo ilógico, lo irracional, lo egoísta y el devenir) (*Cfr.* HdH I: § 1 /OC: III, 75). En este orden de ideas, la metafísica consistirá en una forma de comprensión de la realidad de carácter dualista donde los opuestos que la constituyen se excluyen mutuamente. En diferentes momentos de la historia de la filosofía occidental se puede identificar la presencia de los binomios: ser-devenir, sensibilidad-entendimiento, mente-mundo y alma-cuerpo, que le han servido a los distintos filósofos para ofrecer una interpretación de los asuntos que más han inquietado a nuestro deseo de conocimiento. La metafísica, por tanto, operaría con base en el prejuicio de que las cosas que se tienen por importantes, además de ingénitas y puras, son idénticas a sí mismas a lo largo de la historia y, por consiguiente, es posible conocerlas al margen del devenir (Ibíd.). En otros términos, la metafísica es expresión de un anhelo de conocimiento que busca lo incondicionado —ya sea el *eidos* platónico, la *ousía* aristotélica o las monadas leibnizianas, entre otros— con el propósito de comprender la realidad al margen del cuerpo, el devenir y lo contingente.

La experiencia del devenir ha suscitado todo tipo de reflexiones en la tradición filosófica de occidente. Algunos de los proyectos de investigación filosófica más significativos de la tradición han partido de la siguiente cuestión: Si el devenir es un fenómeno constitutivo de la realidad, entonces ¿qué subsiste a la vorágine causada por aquel? Una forma de representarnos el devenir es como un torbellino que arrastra consigo todo lo que existe y que deja tras su paso las ruinas de lo que ya no es. Una parte de la filosofía metafísica puede ser vista como una reacción ante los desafíos que el devenir le impone al pensamiento. Sin embargo, la metafísica, en efecto, pretende arribar a lo incondicionado, a aquello que está más allá del devenir y que, de hecho, podría ser considerado como su causa.

Debido a lo anterior, las distintas empresas que han tenido lugar dentro de la tradición occidental han buscado la consolidación de un conocimiento ya sea sobre las diferentes

facultades anímicas (cognición, sensibilidad, imaginación, etc.), los sentimientos morales o los modos de organización política y social, entre muchas otras cosas, que no dependa de las circunstancias específicas de los individuos, las sociedades o de la época en la que una determinada experiencia tiene lugar. De hecho, se ha visto como un signo de distinción de la más alta filosofía que aquella se ocupe de aquellas facetas del mundo y la vida humana que no dependen de las contingencias de la vida humana y que, por consiguiente, se sobreponen a las cargas que el devenir le impone al pensamiento.

En el contexto filosófico antes descrito, Nietzsche concibe una filosofía histórica que sea capaz de ser una alternativa al pensamiento metafísico y que, adicionalmente, asuma los desafíos que el devenir le impone al pensamiento sin eludirlo a través de la formulación de una entidad suprahistórica desde la cual se pueda explicar el funcionamiento de la realidad. De ese modo, la filosofía histórica de Nietzsche es un medio para superar el principal defecto de todo el pensamiento metafísico: su total carencia de sentido histórico (*Cfr.* HdH I: § 2 /OC: III, 76). La metafísica ve los problemas filosóficos como constelaciones de sentido de carácter fijo e inmutable que, al ser resueltos, se disuelven de una vez y para siempre. El metafísico no considera las diferentes determinaciones históricas que afectan la configuración de todas sus definiciones, categorías, conceptos e interpretaciones de las que él se vale al momento de pensar. En contraste con lo anterior, el filosofar histórico es modesto, se comprende a sí mismo como expresión de su propia situación y de las distintas condiciones internas y externas que lo determinan. Filosofía histórica y metafísica son dos formas diferentes de asumir los retos que el devenir le impone al pensamiento[6]. Mientras la metafísica anula el devenir de la historia a través de la formulación de un punto de vista suprahistórico, la filosofía histórica se comprende a sí misma desde las circunstancias que determinan su perspectiva y comprende que ir más allá de sí es constitutivo de injusticia[7].

[6] En este punto cabe destacar que la noción de *devenir* tiene una connotación principalmente ontológica, esto es, apunta a dar cuenta de una de las propiedades de todo lo que *es*; por otra parte, la historicidad refiere a una forma específica del devenir: al devenir de la vida humana y sus diferentes expresiones.

[7] El parágrafo 101 de HdH es un ejemplo de lo señalado. Allí Nietzsche muestra que nuestros reproches al pasado en asuntos como p.ej. la esclavitud o la crueldad con la que se subyugaba a los individuos, suelen ser injustos debido a que la perspectiva moral de nuestro presente opera bajo presupuestos completamente inexistentes en el pasado como p.ej. la igualdad jurídica y la dignidad propia del individuo moderno que es el resultado de un largo proceso histórico. Sin embargo, solemos extender nuestra perspectiva actual de la vida a épocas remotas a fin de interpretarlas mediante un juicio de reproche que censura formas de vida que, a la luz de nuestro presente, nos resultan injustificables (*Cfr.* HdH I: §101 /OC: III, 117).

Evidentemente, cuando Nietzsche les atribuye a los filósofos una carencia de sentido histórico está diagnosticando una patología de la tradición filosófica de occidente que le permite tomar distancia de aquella[8]. Lejos de la identidad y de lo permanente, lo único que hay es una multiplicidad de procesos que constituyen la forma y el sentido de todas las cosas. Si el ser humano no es un animal provisto de una esencia predeterminada, ¿cómo ha llegado a ser el que hoy día *es*? No solo se puede elaborar una historia del desarrollo biológico del ser humano, cuyas raíces se pueden identificar en los primates (Darwin), sino que sus facultades anímicas (cognición, sensibilidad, imaginación, etc.) y los valores que orientan su vida son susceptibles de ser vistos desde un punto de vista histórico que nos permita comprender cómo dicho animal ha llegado a ser el que hoy día es.

En la filosofía moral kantiana encontramos un ejemplo bastante ilustrativo de la actitud que orienta a la filosofía metafísica. En un pasaje clave de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[9], Kant indaga por las condiciones de posibilidad de un principio moral (imperativo categórico) cuya validez tenga su sede y origen de manera *a priori* en la razón. Así, el conocimiento moral debe prescindir por completo de todo tipo de consideración empírica o afectiva de carácter contingente. Kant pretende elaborar una metafísica moral en la que su validez no dependa de ningún tipo de elemento histórico o afectivo, sino que su fundamento únicamente ha de estar en su origen racional del cual deriva, además, su legitimidad.

A la filosofía kantiana no solo se le puede cuestionar su afán por determinar un principio puro de la moral, sino que también se le puede discutir su incapacidad para percatarse de que la

---

[8]En un fragmento póstumo del año 1885, Nietzsche hace expreso su compromiso con el desarrollo de una filosofía del devenir y el problema de la historicidad: "Lo que nos separa tanto de Kant como de Platón y de Leibniz: nosotros creemos solo en el devenir, también en lo espiritual, somos *históricos* eternamente. Éste es el gran cambio. Lamarck y Hegel -Darwin es solo un efecto ulterior. El modo de pensar de Heráclito y de Empédocles ha resurgido de nuevo. Tampoco Kant ha superado la *contradictio in adjecto* del «espíritu puro»: pero nosotros – – –" (FP III: 34[73]/730).

[9] El texto de Kant es el siguiente: "(…) todos los conceptos morales tienen su sede y origen [*Ursprung*] completamente *a priori* en la razón, y, por cierto, en la razón humana más ordinaria tanto como en la especulativa en grado sumo; que no pueden ser abstraídos de un conocimiento empírico y por ello meramente contingente; que en esta pureza de su origen [*Ursprung*] reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos; que siempre que se añade algo empírico se sustrae otro tanto de su genuino influjo y del valor irrestricto de las acciones; que no solo la mayor necesidad lo exige con un propósito teórico, cuando importa meramente la especulación, sino que es también de la mayor importancia práctica extraer sus conceptos y leyes de la razón pura, presentarlos puros y sin mezcla, e incluso determinar el volumen de este entero conocimiento racional práctico pero puro, esto es, la entera facultad de la razón práctica pura, pero no hacer aquí a los principios dependientes de la especial naturaleza de la razón humana, como bien lo permite la filosofía especulativa y a veces incluso lo encuentra necesario, sino, dado que las leyes morales han de valer para todo ser racional en general, derivarlos ya del concepto universal de un ser racional en general, y de este modo presentar primero completa (lo cual bien se puede hacer en este tipo de conocimientos enteramente separados) toda la moral (…)" (Kant, 1996: 153-155).

racionalidad que pretende examinar es una racionalidad que ha devenido tal y que, por consiguiente, nunca ha sido igual a sí misma a lo largo de la historia. Por más formales que sean los principios morales que se derivan del análisis de la racionalidad, no se puede perder de vista que son expresión de diferentes procesos históricos de largo alcance que inevitablemente hemos de olvidar[10]. Un ejemplo de lo anterior podría ser la formulación del imperativo categórico en virtud de la cual se ordena que: "(…) obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como instrumento." (Kant, 1996: 189). Dicho imperativo moral es fiel expresión y sintetiza, a su manera, el proceso histórico de la modernidad, donde a los individuos se los concibió como portadores de un conjunto de prerrogativas inherentes a su humanidad (derechos naturales) y que pueden ser interpretadas como una respuesta al antiguo régimen donde los siervos eran considerados como simples cosas o instrumentos que estaban bajo el dominio legal del amo. Así pues, la moral kantiana pretende hacer de sus conclusiones una norma aplicable para cualquier época y forma de vida que sea considerada como racional.

En contraste con la metafísica moral kantiana, Darwin abrió una perspectiva distinta para la comprensión del fenómeno moral que no será desatendida por Nietzsche. Si el ser humano y la cultura están sujetos al devenir de la vida y la historia, la moral también debe ser estudiada desde una perspectiva capaz de dar cuenta de su despliegue. Darwin considera que los seres humanos, al ser descendientes de animales que viven en sociedad, estamos provistos de instintos sociales que tienen como propósito favorecer la supervivencia del grupo, así como las condiciones más aptas para su desarrollo y bienestar. En este contexto, la moral tendría un origen natural que podemos rastrear en la necesidad que tenían los hombres primitivos de sobrevivir y adaptarse al medio, y en consecuencia los preceptos de dicha moralidad estarían determinados por las necesidades de supervivencia y adaptación del grupo (*Cfr.* Sánchez Meca: 2013, 76-77).

Pese a que la perspectiva evolutiva insertó al ser humano en la dinámica del devenir, es importante advertir que no cuestionó el valor de lo altruista y, de hecho, lo asumió como algo incontrovertible. La ciencia evolutiva considera que la formación de los sentimientos morales

[10] Nietzsche destaca que el proceso de configuración de la moral occidental ha tardado cerca de dos mil años y agrega que, en procesos históricos de largo alcance como ese, resulta sumamente difícil abarcar su desarrollo con la mirada (*Cfr.* GM: I § 7-8 /OC: IV, 466-468). Por otra parte, Nietzsche considera que, en la consolidación de la moral occidental, ha jugado un papel definitivo la fuerza del olvido que ha hecho que consideremos a la moral como algo definitivo, ahistórico e incuestionable (*Cfr.* CS: § 39 y 40/OC, III: 389-390).

tiene como origen la utilidad que las acciones desinteresadas de un individuo le pueden reportar a un grupo social del cual es miembro en la realización del propósito de la supervivencia y la adaptación al medio. En consonancia con lo anterior, Nietzsche considera la "genealogía" de Paul Rée sostiene que el origen de la moral se encuentra en las acciones altruistas y desinteresadas (*Cfr*. GM: Prólogo § 4/OC: IV: 456) y, de ese modo, diluye la especificidad histórica de las distintas experiencias morales. A pesar del cambio de perspectiva que representan las propuestas evolucionistas de pensadores como Darwin, Spencer o Rée, para Nietzsche la cuestión del origen de la moral toma un rumbo completamente diferente, en la medida que lo realmente problemático es saber:

> ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son «bueno» y «malo» ?, *¿y qué valor tienen ellos mismos*? ¿Impidieron o fomentaron el desarrollo humano? ¿Son un signo de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, lo que en ellos se revela ¿es la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su ímpetu, su confianza, su futuro? (GM: Prólogo § 3/ OC: IV: 455).

En la forma de preguntar sobre el *origen* de la moral se asume, implícitamente, el compromiso de ofrecer una única respuesta al interrogante en cuestión. La ciencia evolutiva confunde dos cuestiones distintas, a saber: 1. Por un lado, la pregunta por el origen, entendido como causa, de la moral con la indagación relativa al sentido o la razón de ser de la moral. Si la moral busca promover en los individuos un determinado tipo de comportamientos (p.ej. las acciones altruistas), ello no significa que allí esté el origen de lo moral. De ese modo, la ciencia evolutiva cree que la finalidad que orienta a la moral (las acciones altruistas o desinteresadas) equivale a su razón de ser, de tal modo ofrece una interpretación de la moral ahistórica ajena a toda experiencia. En ese sentido, la perspectiva evolutiva no solo trata de reducir la complejidad del fenómeno moral a una sola causa —cosa que comparte con el pensamiento metafísico—, sino que confunde el sentido de lo moral con su causa, en caso de que existiera una única causa de la moral. 2. Por otra parte, los evolucionistas integran el devenir de lo humano a su visión teleológica de la evolución de los organismos vivos cuyo desarrollo está determinado por la necesidad de supervivencia y adaptación del grupo.

La ciencia evolutiva comprende el devenir de la vida desde los principios teleológicos de supervivencia y adaptación, a los que, en principio, también debería obedecer toda experiencia moral. En consecuencia, es legítimo preguntar: ¿hasta qué punto dichos historiadores de la moral no son otra cosa sino los portavoces de una determinada moral, a saber: la moral de la negación de sí mismo y la compasión sublimada en altruismo? (*Cfr*. GC: § 345/ OC: III: 861).

Con la pregunta acerca del valor de la moral Nietzsche se distancia tanto de la filosofía metafísica como de la ciencia evolutiva, en la medida que ambas sometieron el problema moral a la existencia de un principio metafísico racional o teleológico y, por ende, eludieron el genuino problema del valor que los valores tienen para la vida.

La filosofía histórica puede interpretarse como una agudización de la actitud crítica de la cual la filosofía moderna es su portavoz, en la medida que se trata de un pensamiento que no solo evalúa las condiciones de posibilidad de la moral, sino que indaga también por los efectos que dicha moral tiene en la vida y no la asume como un dato incontrovertible. Así, la pregunta por los efectos de la moral en la vida se transforma en la pregunta por el valor de la moral para la vida, esto es, no basta con saber qué tipo de vida tiene lugar a causa de la moral imperante, sino que hay que ver cuál es su valor en la medida que impide o fomenta la voluntad de poder. En la medida que la filosofía histórica comprende la pertenencia de todo lo existente al plano dinámico del devenir, nada puede escapar al ojo de la crítica. Todo puede ser de otra forma, todo puede construirse de nuevo, pieza a pieza. La historia nos muestra que las solemnidades del origen o de los principios últimos de la realidad no son otra cosa que el resultado de dinámicas vitales que ponen de presente una necesidad humana de aquietar el devenir para hacer manejable la vida misma, en palabras de Astor:

> Lo que desvela al filósofo contemplativo, lo que descubre de manera precisa su instinto de intemporalidad, es la oposición entre historia y devenir. En tanto que «ciencia del devenir universal», la historia yerra su objeto, obligada como se encuentra, igual que toda ciencia, a aplastar su contingencia bajo un pensamiento teleológico y dialéctico, y bajo el optimismo moral que se deriva de él. No hay ciencia de la contingencia, y corresponde al instinto ahistórico del filósofo intempestivo separar la esencia del devenir de la historia, porque lo universal y necesario es precisamente la contingencia absoluta del devenir como instinto, es decir, como fuerza plástica y no como movimiento dialéctico. De tal fuerza plástica no hay ciencia teórica, sino conocimiento trágico: es el objeto de una contemplación filosófica y no un saber científico. (2018: 53).

La filosofía histórica muestra que la condición de posibilidad de toda metafísica es la anulación del devenir o su aquietamiento mediante la formulación de un esquema lógico capaz de integrar la contingencia en una dialéctica que dé cuenta de su necesidad. La inestabilidad del devenir evidencia, por su parte, el carácter plástico de la realidad. Esto significa que la realidad no está dotada de la consistencia y permanencia que pretende atribuirle todo pensamiento preocupado por la identidad y la no contradicción. El conocimiento histórico nos muestra que la transitoriedad que gobierna la realidad hace de todos nuestros saberes algo efímero. Por

consiguiente, todo esquema lógico, dialéctico o teleológico desde el que se pretenda comprender tanto el mundo natural como humano se muestra como un producto derivado de nuestra necesidad de domesticación del devenir y su finitud evidencia la fuerza con la que el devenir se impone sobre todo intento de determinación de los fenómenos.

2. La genealogía como método filosófico

A diferencia de los demás animales, los seres humanos nos encontramos doblemente determinados tanto orgánica como simbólicamente. Lo simbólico se muestra como el producto de la actividad que el ser humano ha ejercido sobre sí mismo a fin de brindarle un orden al carácter caótico de los fenómenos que experimenta. Mediante dicha actividad el ser humano ha instituido una tradición que le sirve de soporte y les ofrece protección frente a los peligros del mundo natural.

El método genealógico de la filosofía de Nietzsche se puede interpretar como un desarrollo específico de la filosofía histórica, en la medida que recoge la problemática del devenir y analiza la dimensión simbólica de la vida humana desde el despliegue de interpretaciones que han determinado el sentido de las diferentes experiencias, prácticas y formas de vida humanas. En consecuencia, se presentarán a continuación algunas de las particularidades de dicho método de orientación del pensamiento.

Pese a que el término genealogía tiene un papel protagónico en las obras del período de madurez de Nietzsche, ello no significa que la genealogía sea un método de análisis exclusivo de lo moral. De hecho, el método genealógico puede ofrecer rendimientos muy significativos cuando es empleado como lente para interpretar las diferentes manifestaciones de la vida humana (ciencia, lenguaje, literatura, política, derecho, arte, moral, etc.) debido a que nos sitúa ante una multiplicidad de perspectivas que deben ser tenidas en cuenta si queremos lograr una comprensión más amplia de los fenómenos.

Una de las principales pretensiones que orienta la formulación del método genealógico de Nietzsche es lograr un conocimiento de las experiencias humanas que nos permita ver cómo han sido vividas y no la manera en la que los distintos filósofos o moralistas se las han imaginado (*Cfr.* GM: Prólogo § 7/ OC: IV: 458). En este sentido, se trata de un método que procura desmarcarse de motivaciones prescriptivas desde las que algunas propuestas filosóficas o teóricas buscan una explicación de los fenómenos mediante la formulación de narrativas que

les permitan establecer una preceptiva acerca del modo cómo deberían funcionar las cosas a fin de eludir una indagación sobre la realidad. En consonancia con su formación como filólogo, Nietzsche comprende el método genealógico desde el énfasis en el carácter descriptivo e interpretativo de la historia que está determinado por el estudio de los relatos, las indicaciones lingüísticas, los archivos y los documentos que nos ofrecen una información desde la que se puede comprender cómo han tenido lugar las experiencias morales, políticas, epistemológicas o culturales de la humanidad. Por consiguiente, la genealogía será un método de indagación histórica que demanda una disposición anímica particular. En oposición al ánimo prescriptivo que tiende a postular una normatividad desde la que se debe interpretar la realidad y que recorta la complejidad de los acontecimientos, al genealogista le interesa ver cómo han tenido lugar los sucesos decisivos de la historia humana que han representado, de una u otra forma, una consolidación o un giro en la forma de comprender las cosas y la forma de vida de los individuos y las comunidades. En las rupturas, las discontinuidades, las crisis políticas, las guerras y las intrigas se encuentran indicios de los momentos en los que han surgido nuevos horizontes significativos para la vida humana.

Al escuchar o leer la palabra *genealogía* solemos representarnos el tradicional árbol familiar que da cuenta de una multiplicidad de ramas en las que un grupo de individuos se vincula entre sí por relaciones de parentesco. La elaboración de los árboles genealógicos requiere del establecimiento de un marco temporal, de una delimitación *ad hoc* que evite que la genealogía derive en un proceso infinito de remisión en el que un individuo remite a otro y así sucesivamente. Sin embargo, la importancia de los árboles genealógicos está en que su elaboración nos permite establecer la procedencia de los individuos, ya que, a través del análisis de las relaciones de parentesco —ya sean de orden biológico o jurídico—, se evidencia de dónde viene un individuo, es decir, podemos indagar quiénes tuvieron que relacionarse para que aquél existiera o pudiese ingresar en determinado linaje, tal como sucede en los vínculos civiles que establecen las personas mediante el matrimonio o la adopción. En ese sentido, las genealogías nos permiten ver de dónde proceden los individuos y también evidencian, al contrario de lo que podría creerse, que no existe algo así como un origen único de las culturas, las razas o las comunidades.

Nietzsche es el primer filósofo que usa el concepto de genealogía con una connotación específicamente filosófica. Al contrario de lo que podría pensarse, el verdadero problema del método genealógico no radica en la cuestión del origen (*Ursprung*) sino en la formulación de

hipótesis sobre la procedencia (*Herkunfts-Hypothesen*) de las cosas, esto es, la elaboración de hipótesis sobre el proceso de constitución de las cosas y su sentido (*Cfr*. GM: Prólogo § 4/ OC: IV: 456). Si el análisis nietzscheano de la moral indaga las condiciones en las que fueron inventados los juicios de valor que ordenan la moralidad occidental (*Cfr*. GM: Prólogo § 3/ OC: IV: 455), entonces la filosofía de Nietzsche carece de interés en la postulación de un ideal que sea tenido como la causa o el sentido único de lo moral que da lugar a una elaboración de una historia efectiva (*wirkliche Historie*) de la moral occidental que permita comprender el proceso que posibilitó la instauración de un determinado régimen moral; para luego poder mostrar los efectos que dicho orden moral ha dejado en la vida de los individuos.

El análisis de la historia pone de presente la intensidad, las agitaciones, los desfallecimientos, las fortalezas y las diferentes expresiones vitales de los distintos individuos y las comunidades que participan en el teatro del devenir. Por ese motivo, la historia de los individuos y las comunidades es considerada como el cuerpo mismo del devenir (*Cfr*. Foucault, 2004: 24).

Las hipótesis sobre la procedencia de la moral tienen su fundamento en el estudio de las condiciones y circunstancias en las que se desarrolló la moral occidental. Lejos de situarnos ante un conocimiento del origen (*Ursprung*) de la moral[11], la genealogía nos lleva a considerar la trama de intereses, deseos y pasiones que han conducido a los seres humanos a realizar todo tipo de acciones que, a lo largo de la historia de la metafísica, han sido consideradas como un elemento ajeno a la moral; pero que, paradójicamente, terminaron por ser las precursoras de algunas formaciones morales. Un ejemplo de lo anterior, lo podemos encontrar en la vanidad y el egoísmo de la figura del sacerdote de la que nos ocuparemos en la última parte de este trabajo.

Aunque supongamos que la pregunta por el origen de algo puede ser respondida y que nos puede brindar conocimientos interesantes del pasado, es necesario advertir que se trata de cuestiones que, por la propia determinación de la pregunta, nos sitúan en una perspectiva que nos aleja del presente y los efectos que el devenir histórico ha dejado tras de sí. En contraste con las hipótesis "caídas del cielo" que pretenden determinar el origen de la moral ya sea en la razón o en la existencia de los sentimientos altruistas, Nietzsche escudriña el archivo histórico

[11] En el campo jurídico es común encontrar la opinión anacrónica que considera que el concepto del derecho se agota con el origen romano de las instituciones jurídicas. Pese a que no se puede desconocer la importancia del derecho romano en la configuración del derecho actual, es completamente ingenuo creer que la comprensión del derecho actual se agota en el conocimiento que se pueda tener del derecho romano. En ese caso, se trata de una opinión que identifica el origen cronológico de una cosa con su sentido.

y lingüístico de occidente (*Cfr*. GM I: § 17/ OC: IV: 482-483) a fin de esclarecer ya no el origen de los valores, sino las formas de vida que han tenido lugar bajo las distintas valoraciones que han instituido la estructura moral de la cultura occidental y la han dotado de un sentido específico.

Nietzsche le contrapone al azul del cielo el color grisáceo de la genealogía. Se trata de una labor que se hace en lo subterráneo, que pretende ir a los cimientos mismos de la moral. El genealogista es una especie de topo[12] que transita a través de los archivos y anaqueles polvorientos en los que se encuentra documentado el devenir de nuestra cultura y a los que poca atención le prestan los filósofos en su afán de encontrar en el azul del cielo el principio incondicionado de la moralidad (*Cfr*. GM: Prólogo § 7/ OC: IV: 458-459). El sentido histórico del genealogista se puede asimilar a un sentido como el olfato, el tacto o el oído. Mientras la visión del filósofo metafísico es capaz de captar los principios absolutos del entendimiento y de la moral en la lejanía del firmamento, el genealogista es un animal de vista limitada que únicamente se percata de lo que le es más próximo[13].

Cuando los historiadores profesionales y los filósofos siguen de largo ante los sucesos que consideran irrelevantes, el genealogista se detiene en los detalles y reconoce los acontecimientos constitutivos de los momentos clave de la historia: los giros, las sorpresas, las victorias a medias que dejan tras de sí un cúmulo de resistencias que posteriormente harán movilizar todo tipo de pasiones y harán temblar el orden de las cosas, debido a que el genealogista tiene como propósito comprender la formación de procesos de largo alcance en los que tiene lugar una multiplicidad de eventos que no son tenidos en cuenta cuando se pierde de vista el carácter procesual de la realidad. En la medida que Nietzsche busca establecer las condiciones que posibiliten la realización de una historia efectiva, su filosofía dirige la mirada hacia lo más próximo: la corporalidad, los regímenes de trabajo, de alimentación y en los síntomas que expresa nuestro sistema nervioso. En esas cosas encuentra el lugar privilegiado de

[12] Sobre la figura del topo que excava en los cimientos de la moral occidental, puede consultarse el prólogo de 1886 a Aurora.

[13] Nietzsche usualmente contrasta la visión que es capaz de llegar a lo lejano con aquella que se limita a lo más cercano. El primer parágrafo del prólogo a la GM es una advertencia sobre nuestra capacidad para conocer todo tipo de cuestiones últimas y definitivas (de las que usualmente se ocupa la metafísica) y que, paradójicamente, nos ha llevado a ser incapaces para conocernos a nosotros mismos, a ser unos completos desconocidos para nosotros mismos (*Cfr*. GM: Prólogo § 1 / OC, IV: 453). Con relación a la cuestión de lo que nos es más cercano, también se puede consultar: HdH I: Prólogo § 5 y CS § 16.

investigación filosófica, no en vano asimila la conciencia al sistema digestivo (*Cfr*. GM II § 1 / OC: IV: 484-485; FP: IV: 9 [151]/282).

La genealogía es una forma de filosofar que está determinada por una sensibilidad particular que se asemeja a la manera en la que los médicos examinan los síntomas que muestran los cuerpos de los pacientes y, de ese modo, logran saber qué enfermedad los aqueja. De la misma manera como los documentos nos proveen los signos que nos permiten conocer en alguna medida el pasado, los cuerpos le permiten al genealogista ver los efectos que la historia ha dejado en los individuos (*Cfr*. Foucault, 2004: 52). Por consiguiente, el genealogista es un filólogo cuyo análisis textual no se agota en el examen documental, sino que también asume el cuerpo[14] como un medio para la inscripción de signos.

A través del sentido histórico que reconoce únicamente la existencia del devenir (*Cfr*. FP: III: 34[73]/730), el método genealógico desmonta los cimientos desde los cuales se pretendió dotar de consistencia y solidez a las distintas formas de valorar que se han instaurado en la cultura occidental. La genealogía evidencia que se trata de elaboraciones humanas que son el resultado de procesos históricos de largo aliento que, a causa de la finitud de nuestra memoria, tomamos por verdades últimas y definitivas. En ese orden de ideas, la historia efectiva puede entenderse como la exposición del devenir de un determinado objeto de estudio en el que se muestra p.ej. cómo tuvo lugar una determinada moralidad y cómo se constituyó el entramado de sentido que la orienta.

Todas las formas de vida, todos los sentimientos humanos y todas las expresiones humanas tienen su historia. Ni siquiera nuestros cuerpos están sujetos a un principio biológico que les permita escapar al devenir de la historia. Nuestros deseos e intereses están sometidos a una serie de regímenes de trabajo, de alimentación, de ejercicio y de reposo que dan lugar a una

[14] La noción de cuerpo tiene una importancia capital dentro del pensamiento de Nietzsche. Sería injusto tratar agotar la riqueza de significados y connotaciones que tiene dicho término dentro del pensamiento nietzscheano en una nota aclaratoria. De manera preliminar, se puede afirmar que el cuerpo para Nietzsche es el lugar en el que ocurren los diferentes procesos fisiológicos y psicológicos de los individuos. Asimismo, el cuerpo es el lugar donde tiene lugar la interpretación. De ese modo, en el cuerpo convergen una multiplicidad de impulsos a través de los que se manifiesta la vida. No obstante, cabe advertir que el cuerpo no es una unidad preexistente a la manifestación de los diferentes impulsos, sino que, por el contrario, se constituye a través de una ordenación de los impulsos. Una característica importante en la noción de cuerpo en el pensamiento de Nietzsche consiste en que, a diferencia de la tradición filosófica precedente que concebía el alma (*psychê*) como el centro desde el que se debía comprender la vida en general, éste no considera la existencia de algo distinto al cuerpo; de hecho, considera que el alma únicamente es una expresión de una determinada corporalidad (*Cfr*. Niemeyer, 2012: 124). Lo anterior tiene una significativa relevancia para la comprensión del fenómeno de la interpretación y es que aquella no es una actividad que se agota en la potencia racional de nuestra vida psíquica, sino que interviene también en lo corpóreo de tal modo que se manifiesta p.ej. en lo gestual.

determinada fisiología. A pesar de pertenecer a la misma especie que nosotros, los integrantes de las primitivas sociedades agrícolas estaban desprovistos de la destreza motriz necesaria para hacer uso de la tecnología contemporánea que se encuentra en los modernos celulares o los computadores. Correlativamente, nosotros, ultramodernos, estamos desprovistos de las destrezas físicas que les permitían a los habitantes de las referidas sociedades primitivas subsistir en un escenario salvaje. En ese contexto, Foucault advierte que: "La historia "efectiva" se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos." (2004: 46).

El pensamiento metafísico se ha desarrollado en dos bandos diferentes entre sí, a saber. Por un lado, hay quienes reconocen la existencia de esencialidades que permanecen inmutables a lo largo del tiempo. Por otro lado, hay quienes reconocen el carácter efectivo del devenir; pero lo comprenden desde un *telos* que se encuentra en continuo proceso de realización. En este sentido, la crítica que la filosofía histórica hace de la metafísica en su comprensión del devenir tiene como punto de partida el hecho de que la metafísica reconduce el devenir a un *telos* y, que le sirve para convertir los procesos históricos en una manifestación de una racionalidad que se tiene como preexistente, tal como sucede con lo que se ha denominado filosofía de la historia.

En su ensayo titulado *Idea para una historia universal en clave cosmopolita,* Kant parte de una idea fundamental y es que la naturaleza no procede sin un plan o designio final, aún en lo que refiere a la libertad humana. Agrega que, a pesar de que el ser humano sea incapaz de percatarse del mecanismo que subyace a toda la organización teleológica de la naturaleza, ello no significa que la historia humana no se pueda comprender como el proceso en el que tiene lugar la realización de los fines de la naturaleza, lo cual nos lleva a comprender la historia como un agregado de acciones humanas que tiende a la realización de un fin (*Cfr.* Kant, 2016: 121-125). Evidentemente, la comprensión kantiana de la historia está determinada por una metafísica de cuño teleológico en la que tiene lugar la postulación de un sentido último al que se dirige el devenir de la realidad. A través de la teleología se reconoce al devenir como un fenómeno que opera en la realidad y su funcionamiento se explica mediante la postulación de una finalidad que se encuentra a la base del proceso mismo. La metafísica de cuño teleológico comprende las diferentes actividades humanas desde un eje a través del cual todas ellas se podrían articular en la realización de un propósito intrínseco a la historia, ya sea la consolidación del reino de la moralidad o la adaptación y la supervivencia de las especies desde la que Darwin concibe la

evolución. En mi criterio, lo realmente problemático de la metafísica teleológica está en que aquella, en su afán de determinar la finalidad, esto es, la unidad, a la que tiende el devenir, termina por desconocer la multiplicidad de experiencias que allí tienen lugar. La construcción de la unidad solo es posible mediante el sacrificio de las particularidades que se expresan en lo múltiple.

Por su parte, la genealogía únicamente puede ser vista como una forma de conciencia histórica que asume lo azaroso y lo incierto como los rasgos característicos del devenir. En este sentido, las fuerzas que están en el escenario de la historia no se comprenden desde un principio mecánico que pueda ser conocido de antemano, sino que ellas únicamente obedecen a su propio carácter de fuerzas y esa característica es la que precisamente las conduce al campo incierto de la lucha (*Cfr.* Foucault: 2004, 48-49). De esa manera la historia efectiva introduce la discontinuidad en nuestra comprensión de los fenómenos y de nosotros mismos. La perspectiva genealógica, en efecto, no está determinada por el impulso metafísico de superar la multiplicidad propia del devenir mediante el descubrimiento o la formulación de una entidad o principio explicativo de carácter último que sea capaz de ofrecer un conocimiento de nosotros mismos al margen las especificidades de cada experiencia histórica. En palabras de Nietzsche:

> (…) la causa de la aparición de una cosa y la utilidad final de ésta, su verdadero empleo y su lugar efectivo en un sistema de fines son cosas *toto cuelo* distintas (…) el «desarrollo» de una cosa, un uso, un órgano no es de ningún modo el *progressus* hacia una meta, y menos aún un *progressus* lógico, el más breve, el más logrado con el mínimo dispendio de fuerza, con los mínimos costes,— sino la serie de procesos de enseñoramiento más o menos profundos, más o menos independientes los unos de los otros, que tienen lugar en la cosa, el uso o el órgano, a lo que hay que añadir las resistencias invertidas en cada caso, las transformaciones intentadas a fin de defenderse y de responder, así como los resultados de las acciones a la contra logradas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es aún más… (GM II § 12 / OC: IV: 499).

El contexto argumentativo del apartado antes citado corresponde al análisis que Nietzsche desarrolla sobre el origen y la finalidad del castigo que será objeto de estudio del último capítulo. Sin embargo, cabe advertir desde ya que Nietzsche resalta la existencia de una diferencia entre lo que asumimos como "el origen" y aquello que entendemos como "el sentido" desde el que se explica la existencia de algo. El sentido de una cosa es la síntesis histórica de los enseñoramientos que, en el marco de la lucha, la han dominado y le han imprimido una determinada orientación. Por esa razón, la genealogía hace un estudio de la procedencia a fin de formular hipótesis que permitan comprender qué fuerzas se han apropiado de las cosas y les

han conferido un determinado sentido y las han insertado dentro de una determinada jerarquía (*Cfr.* Deleuze, 2016: 16). Mientras la pregunta por el origen busca identificar un punto de partida determinado, la pregunta por la procedencia quiere determinar afrontar el reto de rastrear los momentos clave del proceso constitutivo del sentido de las cosas. El sentido es fluido porque está sujeto a la dinámica de la vida misma, esto es, al devenir de la lucha de las múltiples fuerzas que la componen.

Cuando hablamos del propósito nietzscheano de elaborar una historia efectiva que tiene por punto de partida el estudio del archivo que da cuenta del devenir de un determinado fenómeno, no nos referimos al propósito de hacer una historia que se reduzca a la elaboración de una narrativa de carácter anticuario en la que se establecen relaciones cronológicas de hechos que permitan la formulación de una historia positiva de lo acaecido. Tal como ya se anticipó, la idea de texto con la que opera la genealogía de Nietzsche va más allá de lo meramente documental. Se trata de una forma de análisis histórico que no se ciñe al conocimiento del pasado, sino que tiene un especial interés en el análisis de los efectos que el pasado ha dejado en el presente —y que se expresan en formas de vida, en prácticas y en los cuerpos de los individuos—, es un conocimiento histórico que va mucho más allá de la crónica que puede elaborar el historiador profesional. En este sentido, la genealogía como método desde el cual es posible la elaboración de una historia efectiva está determinada por el carácter caleidoscópico de la interpretación e igualmente es expresión de una forma de vida particular, esto es, se trata de una forma de indagación histórica que está condicionada por la situación vital del intérprete. Si se trata de una forma de conocimiento que se reconoce a sí misma como determinada por la condición vital del intérprete, la genealogía no puede pretender agotar todas las perspectivas que se puedan tener de un fenómeno, ya que de manera —consciente o inconsciente— es expresión de la trama de afectos que condicionan al interprete (*Cfr.* GM III § 12 / OC: IV: 530).

El trabajo genealógico compromete al investigador y, por esa misma razón, resulta mucho más radical que otras formas de investigación histórica, ya que —p.ej. al preguntarse por el valor de los valores— establece un vínculo entre la cuestión del saber con el significado que aquel tiene para la vida. En otros términos, la genealogía no se agota en el conocimiento de hechos o el establecimiento de una interpretación, sino que también indaga por la incidencia que una forma de valoración o el sentido que orienta una práctica tienen respecto una forma de vida. Por consiguiente, el genealogista deja de ser un simple observador "desinteresado" y evidencia

que sus interpretaciones están gobernadas por su propia situación vital y el interés que deriva de ello (*Cfr*. Jara, 1998: 233-236).

En síntesis, la filosofía histórica y la genealogía son formas de rehabilitar la inquietud por devenir de la vida y la incomodidad que suscita en nosotros la experiencia de la finitud. En un texto de juventud, Nietzsche describe dicha experiencia de la siguiente forma:

> Todo desaparecer y perecer lo miramos con desagrado, a menudo con estupor, como si experimentásemos en eso algo que en el fondo es imposible. Que un árbol alto se derrumbe nos disgusta, y que una montaña se desmorone nos atormenta. Cada Noche Vieja nos hace sentir el misterio de la contradicción entre ser y devenir. Pero el hecho de que un instante de suprema perfección cósmica desaparezca, por decirlo así, sin posterioridad ni herederos, como un destello fugaz, ofende de la manera más fuerte al hombre moral. Su imperativo dice más bien: lo que existió *una vez,* para procrear de una manera más bella el concepto «hombre», debe también subsistir eternamente. La idea fundamental de la *cultura* es que los grandes momentos formen una cadena, que ellos, como una cordillera de montañas, unan a la humanidad a través de milenios, que para mí lo más grande de una época pasada sea también grande y se cumpla la anhelada creencia del deseo de la fama. (PV/OC: I: 546-547).

Es inevitable advertir la estrecha relación que guardan las ideas expuestas en la anterior cita con la obra madura de Nietzsche. La cuestión del devenir, en efecto, es uno de los ejes temáticos que se encuentra presente en todo el pensamiento de Nietzsche. La contradicción entre ser y devenir revela la tendencia del ser humano a considerar como reprochable el proceso a través del cual desaparecen las cosas y ya no podemos experimentarlas. El hombre moral ve el devenir como algo peligroso. Cree que las cosas que considera valiosas deben ser preservadas a como dé lugar. El afán de conservación que caracteriza al hombre moral guarda cierta similitud con el interés que tiene el metafísico en considerar que los principios desde los cuales comprende la realidad son ajenos al devenir de la historia: ambos quieren sustraer su vida y su pensamiento del influjo del devenir. Por otra parte, el hombre moral concibe a la cultura como la construcción en la que se fijan los momentos más significativos y valiosos de la experiencia humana. Desde un balcón procura observar la pretendida continuidad de las distintas manifestaciones de la grandeza humana.

Pese a que una de las principales inquietudes del joven Nietzsche era la cuestión de la cultura, cabe resaltar que, en la cita antes expuesta, la cuestión de la cultura es expuesta desde la preocupación del hombre moral por la conservación. Lo cual suscita, por lo menos, los siguientes dos interrogantes: ¿la tendencia a la conservación o la fijación es de carácter moral? y ¿es la moralidad una forma de escapar al devenir? Dichas cuestiones no solamente orientan

nuestro interés por el problema de la moralidad, sino que también nos permiten esclarecer el carácter de la genealogía propuesta por Nietzsche, la cual consiste básicamente en una forma de pensamiento que reintroduce a la experiencia humana en la finitud que implica todo devenir[15]. Astor advierte que:

> Nietzsche llama historia al elemento inestable de la cultura, y cultura al elemento estable de la historia (el «fenómeno eterno» de la voluntad). La articulación, para pensar el devenir, entre la tipicidad de la cultura y la contingencia de la historia, prohíbe (…) toda hipótesis teleológica. (2018: 43).

La cordillera de la cultura es producto de la sedimentación del devenir de las diferentes expresiones de las voluntades humanas que, por su propio carácter, son contingentes y azarosas. Dicho proceso de sedimentación le brinda a la vida humana un suelo estable para poder desarrollarse. No obstante, hay crisis y resignificaciones. Las placas tectónicas que nos ofrecen un suelo "firme" se sacuden y la vida humana se debe adaptar a las nuevas condiciones. Pese a que la cultura es la consolidación de tipos humanos, esto es, de regularidades humanas, no podemos perder de vista dos cosas: *i.* que la cultura está condicionada por el carácter contingente de la voluntad y *ii.* que el proceso de formación de esas regularidades humanas o tipos que han de fungir como el ideal humano al cual deben aspirar los seres humanos y que le ofrece un sentido a la existencia humana, tiene como presupuesto el sacrificio del individuo[16], tal como se profundizará en el segundo capítulo.

En consecuencia, la elaboración de una historia efectiva no pretende evidenciar la realización de una meta o un propósito intrínseco de la humanidad, así como tampoco busca constatar la presencia de un principio moral que repose dentro del espíritu humano. De hecho, el método genealógico muestra que el proceso de formación de la cultura y la moralidad occidental está determinado por el azar y lo incierto, de tal manera que los ideales de la cultura o los valores que predica una determinada moral y que se tienen como algo venerable no son otra cosa sino contingencias que obedecen a la voluntad y la acción humanas.

---

[15] En el marco de la problemática de la transitoriedad de la existencia, Nietzsche resalta que —en el espectáculo eterno del devenir que arrastra tras de sí todo lo que ha sido— ningún planeta o especie puede aspirar a ser la excepción. A pesar de su anhelo de grandeza y de su afán de mostrar su descendencia divina, el hombre también es presa del devenir y la finitud de su existencia es algo ineludible (*Cfr.* A: § 49 / OC, III: 515).

[16] Pese a que el problema de la cultura tiene gran protagonismo en la obra de juventud de Nietzsche, es importante advertir que los análisis en torno a la *moralidad de la costumbre* que se exponen HdH, A y en GM ofrecen significativos rendimientos para la comprensión de la cultura, ya que allí se muestra cómo la consolidación de esa cordillera que contiene los diferentes criterios que orientan la existencia humana únicamente es posible mediante el sacrificio de lo individual (*Cfr.* HdH II: § 89/OC, III:299).

De esa forma la genealogía nos permite concebir las síntesis históricas que han tenido lugar en el proceso de configuración de los diferentes sentidos que han tenido lugar y que han determinado el valor de las cosas, no como si se tratasen de principios incondicionados, sino como el resultado de prácticas humanas específicas. Por tal motivo, la genealogía permite desmontar los diferentes sentidos y valores que han sido asumidos como dados e incuestionables y, a su vez, muestra su historicidad. Sin embargo, la comprensión de la genealogía nietzscheana demanda un análisis del papel que juega la hipótesis de la *voluntad de poder*, ya que desde allí se podrá precisar el carácter interpretativo de la filosofía de Nietzsche y la manera como dicho pensamiento asume el carácter dinámico de la realidad.

3. Devenir, lenguaje e interpretación

La única manera para que las exigencias de estabilidad y seguridad propias de la vida humana sean compatibles con el carácter incierto y azaroso del devenir es mediante la utilización de un elemento capaz ordenar el devenir[17]. Pese a que la afección sensible se nos presenta como el modo más inmediato de acceder a la realidad, lo único cierto es que la multiplicidad de formas que nos ofrece el devenir pone en evidencia nuestra incapacidad para asir las cosas en su plena singularidad y finitud. Por tal razón, nos vemos en la necesidad de establecer una serie de mecanismos de orden conceptual, representacional y mnemotécnico que nos faciliten de alguna manera la experiencia que tenemos de los fenómenos.

La oposición entre conocimiento y sensibilidad es un desarrollo específico de la oposición metafísica entre ser y devenir. Tal como ya se precisó en la anterior sección, un signo de distinción del más elevado saber metafísico consiste precisamente en ese deseo de sobreponerse a todo elemento contingente con el propósito de lograr la aprehensión de lo incondicionado. Debido al carácter variable de la sensibilidad, la filosofía metafísica ha considerado que, en el proceso de formación del saber, aquella tiene un rol meramente instrumental que consiste en proveerle al entendimiento un conjunto de contenidos que han de ser ordenados y formalizados

[17] La razón, el lenguaje y la conciencia humana son desarrollos de las fuerzas vitales que fungen como respuestas ante el devenir impredecible de lo que acontece. Dichas respuestas, por su parte, producen simplificaciones que ofrecen un entorno establece en el que puede realizarse la vida humana y que no son otra cosa sino interpretaciones (*Cfr.* Gama, 2017: 352).

por la conciencia a fin de dotarlos de estabilidad y unidad[18]. Pese a que la experiencia del mundo nos enseña que la realidad existe y opera con independencia nuestra, esto es, que la dinámica del devenir sobrepasa todo esquema que pretendamos imponerle, el conocimiento, es decir, esa particular capacidad de dotar de estabilidad y unidad a todo lo caótico que nos es dado en la experiencia, hace del ser humano un animal soberbio incapaz de percatarse del teatro de la existencia así como del carácter ficticio de los conocimientos que elabora y que tienen como principal utilidad no la aprehensión de lo real, sino la de servirle de medios para su propia conservación (*Cfr.* SVM: § 1/OC: I: 619-620).

En SVM*,* Nietzsche considera que nuestra experiencia de los fenómenos no se agota en la recepción pasiva de estímulos externos por parte de la sensibilidad; de hecho, sostiene que somos constructores de catedrales de conceptos desde las que interpretamos los fenómenos de un modo activo. Debido a que toda construcción presupone la apropiación de un terreno y la estabilización de éste para iniciar la obra, la construcción de edificios conceptuales implica una disposición de apropiación y aquietamiento de los fenómenos. Por ese motivo, los fenómenos que experimentamos se convierten en una representación mental que guardamos en la bóveda de nuestra memoria; a la que luego le otorgarnos un nombre o la asociamos a un nombre preexistente y, posteriormente, determinamos qué función cumple dicho concepto dentro de nuestras actividades vitales, así como también establecemos el lugar que ocupa dentro de ese conjunto de relaciones que llamamos mundo. El ser humano, entonces, no afronta el devenir de manera pasiva, sino como un "sujeto *artísticamente creador"* (SVM: § 1/OC: I: 625).

Mediante el lenguaje y la formación de conceptos, los seres humanos aquietan el flujo caótico de representaciones que le ofrece la realidad a la conciencia (*Cfr.* Gama, 2017: 352). El lenguaje y la capacidad para formar conceptos nacen como una respuesta al carácter heterogéneo del mundo y a la imposibilidad de concebir cada fenómeno en su inefable singularidad[19]. La experiencia humana da un salto que va de la absoluta singularidad de lo

[18] Nietzsche considera que la diferenciación entre pensamiento y sensibilidad es resultado de un proceso de formación de la vida humana en el que ha tenido lugar una suerte de división del trabajo que ha operado respecto de aquello antes se comprendía como una unidad. "Por la división del trabajo los sentidos quedan casi desligados del pensar y juzgar: mientras que anteriormente éstos estaban *en* aquellos, sin separar. Antes aún, los apetitos y los sentidos tienen que haber sido una *unidad*." (FP IV: 1[91]/71).

[19] El pensamiento y su manifestación más concreta, esto es, el juicio, no son otra cosa sino un continuo proceso de homogenización de fenómenos que por su propia naturaleza son heterogéneos, esto con el propósito de poderlos hacer comprensibles y asimilables. En este sentido se expresa Nietzsche cuando afirma que: "Todo pensar, juzgar, percibir, en cuanto *comparar,* tiene como presuposición un «PONER *como igual»,* aún antes un «HACER *igual»*. El hacer igual es lo mismo que la incorporación por parte de la ameba de la materia que se ha apropiado." (FP IV: 5[65]/163).

sensible al carácter universal de la palabra. El carácter múltiple del devenir se hace compatible con el instinto de conocimiento y las demandas que el ser humano tiene de fijación y apropiación de la realidad a través de la formación de conceptos, esto es, de unidades lingüísticas.

El fenómeno lingüístico es comprendido por Nietzsche de una manera estética. Lo anterior significa, en primer lugar, que el lenguaje es visto como una respuesta a los diversos estímulos sensibles que la realidad causa en los individuos —los cuales, a su vez, dan lugar a determinados estados afectivos— y, por otra parte, el lenguaje es visto como una creación humana que no se limita a ser una respuesta a un estímulo sensible, sino que, debido a su plasticidad, siempre puede ser de otra forma[20]. En consecuencia, el lenguaje no es una simple reacción mecánica al modo cómo nos afecta el devenir de la realidad; sino que, por el contrario, es una actividad apropiadora de la realidad que, a través de su capacidad creativa, constituye eso que llamamos mundo y cuyo sentido está mediado por los estados afectivos de los individuos, de lo cual se desprende su carácter plástico, heterogéneo y metafórico.

Aunque el lenguaje nace de una necesidad de regularización de lo diverso, cabe preguntarnos: ¿hasta qué punto satisface esa necesidad? La función significativa del lenguaje es a todas luces paradójica porque, lejos de conducirnos a un mundo de uniformidad, nos reinserta en el dominio de la heterogeneidad y la prueba más fehaciente de la anterior aseveración la encontramos en la experiencia de la interpretación[21].

La interpretación evidencia que el problema del devenir no es ajeno a la vida humana. Los seres humanos intervienen en el devenir a través de la interpretación de los distintos estímulos que reciben del exterior y que desde sus estados afectivos los constituyen en objetos de deseo o rechazo. Las sensaciones dan lugar a un proceso de formación de recuerdos, imágenes, metáforas, conceptos y valores que instituyen leyes del conocimiento y de la acción

---

[20] Sobre este asunto Nietzsche hace la siguiente observación: "Las palabras permanecen: ¡los hombres creen que también los conceptos designados por ellas!" (FP IV: 1[98]/58). La experiencia lingüística nos enseña que, aunque exista una identidad en la palabra, esto es, aunque exista una '*identidad nominal*', no quiere decir que el concepto que pretendemos designar a través del uso de una palabra siempre sea el mismo. Por esa razón, no siempre hablamos de lo mismo cuando usamos términos como ciencia, dialéctica, justicia, entre muchos otros. Debido a que son los estados afectivos los que determinan el sentido de los conceptos, una palabra como p.ej. *justicia* simplemente puede ser un sinónimo de venganza, tal como Nietzsche lo expone cuando hace la crítica a la comprensión reactiva de la justicia que desarrolla Eugen Dühring y cuyo sustento se encuentra en una determinada forma de comprensión de la propia vida (*Cfr.* GM II § 11 / OC, IV: 496-498).

[21] Con relación al carácter interpretativo de la vida es importante señalar que la vida no puede ser entendida como un sujeto que, en la multiplicidad de actividades que realiza, interpreta lo que experimenta, sino que, por el contrario, la interpretación es inescindible de la vida misma (*Cfr.* Gama, 2017: 354).

que no son otra cosa sino interpretaciones respecto de las cuales cuyo sentido, en algunos casos, no está revestido de un consenso pleno. A pesar de lo anterior, hay interpretaciones respecto de las que podemos predicar una cierta 'estabilidad' o 'universalidad', tal como sucede con las interpretaciones que se emplean en el ámbito técnico productivo de la vida humana.

Por otra parte, el olvido[22] hace que todas las creaciones que rigen tanto a nivel teórico como práctico sean comprendidas por los seres humanos como el elemento estable de la realidad que da cuenta de los rasgos fundamentales del ser. A causa del olvido los seres humanos transitamos del plano de la inmediatez y la singularidad de los fenómenos que experimentamos a la generalidad y universalidad del lenguaje desde el que se pueden referir a una multiplicidad de fenómenos desde una única palabra. En este sentido, el olvido le permite al pensamiento ir más allá de la inmediatez de la vivencia y hace posible que podamos hablar de la "hoja del árbol" sin que debamos referirnos a la hoja de x o y árbol:

> Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este* sol, *esta* ventana, *esta* mesa, sean de verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto *artísticamente creador,* vive con cierta calma, seguridad y coherencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de la cárcel de esa creencia, se acabaría enseguida su «autoconciencia». (SVM: § 1/OC: I: 625).

Nietzsche caracteriza a la fantasía humana, esto es, a nuestra capacidad para imaginar y representarnos objetos más allá de la experiencia sensible, como un escenario en constante movimiento. Si fuéramos absolutamente conscientes del incesante flujo de representaciones que transitan por nuestra conciencia, sería sumamente difícil agarrar algo de la realidad. Por esa razón, el ser humano debe afirmar positivamente que tiene la experiencia de *esta* mesa o *aquella* ventana, ya que así le es posible olvidarse de que palabras como mesa o ventana son designaciones producidas por él y que las representaciones que tiene de la realidad están inmersas en un flujo constante que difícilmente podrá agarrar con una simple designación. En

[22] En SVM el olvido es comprendido desde el papel que tiene en la formación y consolidación del conocimiento. Posteriormente, en GM Nietzsche comprenderá el olvido como una capacidad fisiológica que le permite a la conciencia no asimilar la totalidad de fenómenos que experimenta. Nietzsche no comprende el olvido como una limitación o una carencia de la conciencia que afecta nuestra capacidad de recuerdo; por el contrario, Nietzsche ve el olvido como una potencia vital que, a través del control que ejerce en la retención del flujo de experiencias que llegan a la conciencia, le posibilita un lugar a lo nuevo y permite conservar el orden anímico de los individuos (*Cfr.* GM II § 1/OC, IV: 484). En este sentido, el olvido en SVM tiene una función principalmente "epistemológica", mientras que en GM hará parte del análisis "fisiológico" de la conciencia. En el segundo capítulo del presente trabajo, se desarrollará un análisis más detallado del olvido y la memoria de la voluntad.

otras palabras, el olvido cumple un papel doble, a saber: 1. Les permite a los seres humanos asumir los nombres con los que se refieren a la realidad como entidades dadas que hacen parte de la realidad y no como productos de su capacidad creadora y 2. Posibilita el aquietamiento del flujo caótico de las representaciones que tienen lugar en la conciencia mediante el empleo de designaciones generalmente aceptadas, con el propósito de que la conciencia sobrepase el plano de la inmediatez y la individualidad. De ese modo, el olvido le permite al instinto de conocimiento ir más allá de sus limitaciones para, de esa forma, captar lo absoluto, esto es, lo incondicionado, cuya principal expresión la podemos encontrar en las diferentes versiones del pensamiento metafísico de occidente.

La metafísica ignora que el *logos* que ordena el mundo es una creación y, a causa de ello, ve con desprecio el elemento afectivo (*páthos*) que lleva a los individuos a actuar y a constituir un mundo a partir de lo heterogéneo. La crítica del joven Nietzsche se dirige hacia la concepción moral y epistemológica de la metafísica que considera que en la realidad están inscritos los signos del ser y que la tarea de la filosofía es descubrirlos. Con suma ironía Nietzsche cuestiona los méritos de los supuestos descubrimientos de la razón humana en los siguientes términos:

> Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, luego la busca exactamente donde la dejó, y, encima, la encuentra, en ese buscar y encontrar no hay mucho que alabar: sin embargo, esto es lo que sucede cuando se busca y se encuentra la «verdad» dentro de la jurisdicción de la razón. Si doy la definición de mamífero y luego, después de examinar un camello, digo: «Fíjate, un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha sacado a la luz una verdad, pero tiene un valor limitado; me refiero a que es antropomórfica de pies a cabeza y no contiene ni un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universalmente valido, prescindiendo del ser humano. (SVM: § 1/OC: I: 624).

La metafísica cree irreflexivamente en el carácter objetivo del lenguaje. En virtud de esa creencia pensamos que entre lenguaje y realidad hay una suerte de isomorfismo (*Cfr.* Astor, 2018: 205-206). Pese a que Nietzsche le objeta a la metafísica el hecho de que considere como un descubrimiento algo que ella misma ha insertado en la realidad, lo que más me llama la atención de la objeción del joven Nietzsche de SVM es que al resaltar las limitaciones de la razón idealista para captar lo *real*, *lo verdadero en sí* que sea universalmente valido al margen de lo humano, él implícitamente reconoce que existe algo como la *cosa en sí*. No se puede perder de vista que SVM es un texto de juventud en el que la influencia indirecta de Kant, a través de la figura de Schopenhauer, es decisiva en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche. Por esa razón, el lector de SVM encontrará reiteradas alusiones a la *cosa en sí* y podrá identificar el esquema sujeto-objeto que subyace a toda la exposición. Sin embargo, esa visión de la realidad que puede conducirnos

a un escepticismo en el que resulta precario todo intento de comunicación entre dos esferas de la realidad que son absolutamente heterogéneas (la del sujeto y la de la cosa en sí) será superada por la hipótesis de la voluntad de poder en la que se procura ofrecer un esquema de interpretación unitario del mundo, tal como se mostrará en la siguiente sección.

4. La hipótesis de la voluntad de poder: ¿un intento de superación del dualismo mediante la reformulación del principio de causalidad?

El análisis que Nietzsche presenta en SVM puede interpretarse como un antecedente en la formulación de una genealogía de la racionalidad. Asimismo, nos sitúa ante el instinto de conocimiento que tiene como función atender a la necesidad de conservación de la vida humana que está inmersa en un devenir caótico y que hace del lenguaje y el conocimiento sus principales instrumentos de supervivencia. Pese a que en el presente trabajo se ha señalado que la comprensión nietzscheana del devenir no corresponde a una visión metafísica, no se ha expuesto la forma cómo Nietzsche comprende la operatividad del devenir. Motivo por el cual, está sección se ocupará de dicha cuestión.

En primer lugar, es necesario advertir que Nietzsche no comprende el devenir como el resultado del despliegue de un sujeto o una sustancia —*v.gr.* el espíritu en la filosofía de Hegel o la voluntad en la filosofía de Schopenhauer— que se encuentra en continuo proceso de realización. Por otra parte, la noción nietzscheana de devenir no corresponde a la interpretación mecanicista del movimiento que se agota en el esquema causa-efecto. Entonces, el devenir no es un fenómeno autoconstituido que se reduce al movimiento, sino que, por el contrario, el devenir es expresión del relacionamiento conflictivo de las distintas fuerzas que dan cuenta de una serie de diferencias, resistencias y conflictos de tensión (*Cfr.* Hatab, 2014: 47).

De los diferentes sitios en los que Nietzsche hace referencia a la voluntad de poder, ya sea tanto en su obra publicada como en la póstuma, algunos críticos[23] han destacado MBM: §36 como un lugar privilegiado en la exposición de la hipótesis de la voluntad de poder, allí Nietzsche nos invita a hacer el siguiente experimento:

> Suponiendo que nuestro mundo de apetitos y pasiones sea lo único real que está «dado», que no podamos ascender o descender hacia ninguna otra «realidad» que precisamente

[23] Deleuze (2016), Astor (2018) y Sánchez Meca (2016) realizan una serie de análisis relativos al contenido del parágrafo 36 de MBM en los que resaltan su importancia para la comprensión de la hipótesis de la voluntad de poder.

> la realidad de nuestras pulsiones —pues pensar es solo una interacción de esas pulsiones entre sí—: ¿no nos es lícito hacer el intento y plantear la pregunta de si este estar dado no *bastaría* para comprender también, partiendo de lo idéntico a sí mismo, el llamado mundo mecánico (o «material»)? (…) — A fin de cuentas, no solo es lícito hacer este intento: la conciencia del *método* lo ordena. No admitir diversos tipos de causalidad hasta que el intento de bastarse con una sola no haya sido llevado hasta sus límites más extremos (…) En último término, la cuestión es si nosotros realmente reconocemos que la voluntad es algo que *produce efectos,* si creemos en la causalidad de la voluntad: si lo hacemos —y en el fondo la creencia *en esto* es precisamente nuestra creencia en la causalidad misma—, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente la causalidad de la voluntad como la única. Desde luego, la «voluntad» solo puede actuar sobre la «voluntad» —y no sobre «materias» (ni sobre «nervios», por ejemplo —): en definitiva, hemos de arriesgar la hipótesis de si, allí donde son reconocidos «efectos», no es la voluntad la que actúa sobre la voluntad —y de si todo acontecer mecánico, en la medida en que actúa en él una fuerza, no es justamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. — Por último, suponiendo que se consiguiera explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad —a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi* tesis— ; suponiendo que se pudieran reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición —es el único problema—, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder.* El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado como su «carácter inteligible» —sería justamente «voluntad de poder», y nada más. — (MBM: § 36/OC: IV: 322-323).

Con relación al carácter hipotético del parágrafo antes citado, en primer lugar, se debe destacar que Nietzsche utiliza las comillas para llamar nuestra atención sobre el uso que le va a dar a términos como: lo "dado", la "realidad", la "voluntad", el "carácter inteligible", la "voluntad de poder", la "materia" y los "nervios". Del contexto general del parágrafo objeto de análisis, se infiere que Nietzsche alude a esos conceptos de una manera genérica y que su uso está determinado por el significado que comúnmente se le puede otorgar a dichos términos. A través del uso de la forma condicional y de las modalizaciones empleadas por el autor, se nos invita reiteradamente a suponer algo para derivar de allí una serie de consecuencias. El uso de tales recursos estilísticos se puede interpretar como evidencia del carácter hipotético del discurso allí expuesto que da cuenta de un uso cauteloso del lenguaje (*Cfr.* Astor, 2018: 213).

Nietzsche es consciente de los compromisos ontológicos que adquiere con el uso del lenguaje y, en efecto, hace manifiesto su interés en delimitar su discurso al ámbito de lo hipotético. Asimismo, Nietzsche procura distanciarse de toda filosofía que ofrece una visión general y definitiva del mundo y, por el contrario, considera que la filosofía no debe ser un medio para sustraerse del carácter enigmático y, por ende, seductor del mundo, tal como lo afirma en el siguiente fragmento: "Profunda aversión a descansar de una vez por todas en alguna

visión general del mundo; encanto del modo de pensar opuesto; no dejarse quitar el atractivo del carácter enigmático." (FP: IV: 2[155]/124).

En las primeras líneas del parágrafo 36 de MBM se observa que Nietzsche formula la premisa de su hipótesis: Lo únicamente dado en la realidad es nuestro mundo de apetitos y pasiones. A continuación, se pregunta: ¿qué sucede con todo aquello que conocemos como el mundo mecánico o material?, ¿cómo podemos asumir, desde nuestro mundo de apetitos y pasiones, ese mundo mecánico o material? En el evento de que no se pueda comprender el mundo mecánico desde el mundo de apetitos y pasiones, la *hipótesis de la voluntad de poder* estaría circunscrita a un aspecto de la realidad y, en consecuencia, no cumpliría con la condición de ser una forma de causalidad desde la que se pueda comprender todo acontecer. En contraposición a ese mundo de lo mecánico que solemos considerar como "sólido" o "estable" y que ha sido objeto de análisis por las diferentes ciencias positivas desde el principio de causalidad y su esquema: causa-efecto, Nietzsche afirma que lo único real es el mundo de los afectos que la tradición filosófica de occidente ha tenido por volubles e inestables.

En concordancia con el imperativo metodológico que Nietzsche establece en el parágrafo objeto de análisis, es inadmisible la existencia de distintos tipos de causalidad sin que el empleo de una sola forma de causalidad no haya sido llevada hasta sus últimas consecuencias. A Nietzsche, en efecto, le interesa formular una hipótesis capaz de ofrecer una interpretación del funcionamiento de la realidad que no requiera de la postulación de diferentes tipos de causalidad. De ese modo, la crítica de Nietzsche al pensamiento metafísico también pretende mostrar que dicha forma de pensamiento deriva en una interpretación inconsistente de la realidad. El dualismo metafísico ve en el principio de causalidad una herramienta para explicar los fenómenos naturales cuyo principal límite son los asuntos humanos, en la medida que los comprende bajo el supuesto de la libertad de la voluntad. Debido a su carácter dualista, la razón metafísica entra en una insalvable contradicción consigo misma, ya que cuando explica el funcionamiento de la naturaleza desde la causalidad debe sacrificar la libertad de la voluntad; pero cuando afirma la existencia de ésta última, el esquema de la causalidad no puede explicar la totalidad de lo existente y, por ende, debe ser sacrificado.

Nietzsche parte del mundo de los afectos como el único realmente existente[24]. Dicho mundo no es otro que el mundo del querer o de la voluntad. Aunque Nietzsche reconoce el influjo de la filosofía de Schopenhauer en su propio desarrollo filosófico, es necesario tener presente que Nietzsche considera que la voluntad es un fenómeno complejo que únicamente puede ser visto como unidad en cuanto significante. En otras palabras, para Nietzsche la voluntad no es de ningún modo una unidad del querer y solo se puede interpretar como unidad en tanto que es una palabra; pero, de hecho, la voluntad es una multiplicidad de afectos que se encuentran en tensión. La complejidad de la voluntad radica en que en ella se integran el sentir, el pensar y el afecto de mando que comúnmente denominamos "libertad de la voluntad", esto es, el afecto de superioridad que nos permite afirmarnos a nosotros mismos como los que mandamos y a los demás como los que deben obedecernos (*Cfr*. MBM: § 19/OC: IV: 308-309).

En este orden de ideas, todo querer está determinado por una relación en la que tiene lugar la lucha entre las diferentes voluntades —a la que Nietzsche se refiere en el parágrafo 19 de MBM mediante la metáfora de la construcción social de "muchas almas"— que buscan imponerse unas a otras y que, de ese modo, dan lugar a un escenario volátil propio de su carácter diferencial. Por otra parte, la voluntad de poder de Nietzsche no es una forma que, a través de un proceso de continua autorrealización, se imprime sobre una materia; sino que, por el contrario, la voluntad de poder es el elemento diferencial de la realidad que, en su continuo relacionamiento con otras voluntades, da lugar a otras diferencias que no conducen a un nivel

[24] Aunque Nietzsche encuentre en el mundo de los afectos un punto de partida para su filosofía, ello no significa que éstos correspondan a lo que se ha entendido como "libertad de la voluntad". Por esa razón, una consideración sobre los afectos no debe interpretarse como una aceptación de Nietzsche del postulado de la libertad de la voluntad entendida como principio explicativo de la realidad. De hecho, la crítica de Nietzsche a la noción de la libertad de la voluntad busca mostrar que la comprensión que se tiene de la acción y la responsabilidad humanas se asienta en un presupuesto de carácter metafísico que hace de nuestra vida algo ajeno de las diferentes determinaciones que son propias de nuestra condición animal, tales como los instintos o el impulso de dominio Nietzsche valora positivamente a los afectos en la medida que comprende que éstos pueden ser entendidos como causas dentro del complejo proceso de configuración del sentido que orienta nuestra experiencia de la realidad. Sin embargo, en este contexto, los afectos serían causas dinámicas que están en un continuo proceso de relacionamiento y tensión que ha de dar lugar a determinadas formaciones de voluntad de poder y, por ende, derivan en una multiplicidad de interpretaciones que entran en conflicto. La crítica de Nietzsche al atomismo anímico que representa la idea de la libertad de la voluntad tiene como punto de partida una interpretación de la voluntad en la que aquella es vista como un complejo psicofisiológico en el que interactúan los diferentes impulsos constitutivos de la vida humana que da lugar al establecimiento de una jerarquía entre ellos que deriva en una determinada constitución psicofisiológica del individuo, de tal modo que la voluntad no tiene la misma organización jerárquica de impulsos en todos individuos y, en consecuencia, no está dirigida a la realización de los mismos propósitos (*Cfr*. Niemeyer, 2012: 533). Adicionalmente, el carácter ingenuo de la metafísica que considera que todos los individuos están provistos de una voluntad libre radica en que se desconocen las diferentes condiciones psicofisiológicas de cada individuo, lo cual es indicativo de una forma de pensar completamente abstracta.

superior en el que tendría lugar una síntesis de los elementos que previamente se encontraban en tensión. Por ese motivo, la voluntad de poder no se determina a través de un esquema dialéctico, tal como sucede p.ej. con el espíritu hegeliano (*Cfr.* Astor, 2018: 233).

Si creemos entonces que el mundo de la voluntad es capaz de producir efectos, desde ese mundo se podrá abordar el llamado mundo "mecánico". Ahora bien, cabe preguntar, ¿en qué consisten tales efectos? De modo preliminar, considero que la voluntad actúa en la realidad mediante la formulación de interpretaciones que no solo nos permiten comprenderla, sino que también nos permiten ordenarla y gobernarla, tal como se irá mostrando en este trabajo. La oposición entre un mundo de la voluntad y un mundo mecánico no obedece a la formulación de un nuevo tipo de dualismo; por el contrario, para Nietzsche ese es el escenario desde el que se le abre paso a una reformulación de lo que entendemos por causalidad, ya que ese "mundo mecánico" del que se ocupa la ciencia positiva no vendría a ser otra cosa sino una interpretación que ha establecido una voluntad capaz de enseñorearse sobre naturaleza y que cree haberla dominado de tal forma que únicamente se la puede concebir como una trama de causas y efectos, tal como se puede apreciar en la siguiente crítica del determinismo:

> La «necesidad mecánica» no es un hecho: hemos sido *nosotros* quienes la hemos introducido en el acontecer con nuestra interpretación. Hemos interpretado la *formulabilidad* del acontecer como consecuencia de una necesidad que impera sobre el acontecer. Pero de que yo haga algo determinado no se sigue de ninguna manera que yo este constreñido a hacerlo. La *coacción* no es demostrable en las cosas: la regla sólo muestra que uno y el mismo acontecimiento no es también otro acontecimiento. Sólo porque nosotros hemos introducido interpretativamente sujetos, «agentes» en las cosas, surge la apariencia de que todo acontecer es la consecuencia de una coacción ejercida sobre sujetos — ¿ejercida por quién? nuevamente por un «agente». Causa y efecto— un concepto peligroso, en la medida que se piensa un *algo* que *causa* y un algo sobre lo que se *provoca un efecto.*
> (…)
> La voluntad de verdad es un *hacer*-fijo, un *hacer*- verdadero-permanente, un quitar-de-la-vista aquel carácter *falso,* una reinterpretación del mismo como *ente.* La verdad no es, por lo tanto, algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, — sino algo *que hay que crear* y que da el nombre a un *proceso,* mejor aún, a una voluntad de subyugar que en sí no tiene fin: introducir la verdad como un *processus in infinitum,* un *determinar activo, no* un volverse consciente de algo <que> fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la «voluntad de poder». (FP: IV: 9[91]/259-260).

Al abordar en la sección anterior el problema del conocimiento y el lenguaje, se pudo advertir que el joven Nietzsche de SVM muestra de qué manera somos nosotros quienes introducimos la regularidad en nuestra experiencia del devenir. El esquema causa-efecto no es otra cosa que una interpretación que hemos insertado en el acontecer que nos permite someter el carácter

incierto del devenir a nuestras necesidades de regularidad y asimilación de la realidad. En este punto se hace patente un hilo de continuidad entre las ideas filosóficas de juventud y los postulados que Nietzsche desarrolló en su madurez.

Adicionalmente, Nietzsche considera que la idea de causa resulta peligrosa porque en ella se pueden vislumbrar dos rasgos característicos del pensamiento metafísico, a saber: 1. La existencia de un sujeto que opera como un agente de la realidad que es capaz de generar ciertos efectos y 2. El prejuicio según el cual los efectos provocados por ese agente de la realidad obedecen a los propósitos o finalidades determinadas por el querer de dicho sujeto. En virtud de la primera idea se cree en la existencia de un dios que gobierna todo acontecimiento, ya se llame sustancia, espíritu, naturaleza, átomo[25] o cualquier otra cosa que sea tenida por agente de la realidad. En lo que refiere a la segunda idea, se cree en la existencia de un orden teleológico que gobierna el devenir de la realidad y que no es otra cosa sino el querer de ese sujeto activo de la realidad. Por consiguiente, la creencia en la existencia de un sujeto que opera como agente de la realidad y la idea de que todo acontecer obedece a un propósito u orden racional determinado por ese sujeto, simplemente obedece a nuestra "voluntad de verdad", esto es, nuestra voluntad de explicar aquellas cosas que suscitan en nosotros el deseo de comprenderlas, de poder dar cuenta de su funcionamiento, en otras, palabras, de dar cuenta de la ley que rige su causalidad. Igualmente, esa voluntad de verdad expresa nuestro anhelo de otorgarle permanencia y consistencia a ese inestable e inseguro mundo del devenir que cada vez se asemeja más a nuestro volátil mundo de apetitos y pasiones.

En MBM: §36, Nietzsche hace un especial énfasis en que la voluntad únicamente actúa sobre la voluntad. Se trata de una idea que opera bajo el supuesto de que lo semejante actúa sobre lo semejante —p. ej. en la química el agua puede disolver todo tipo de soluciones acuosas; pero no sirve de solvente para el aceite o la gasolina—. De esa manera, la hipótesis de la voluntad de poder no es simplemente una alternativa a los diferentes esquemas dualistas de comprensión de la realidad que requieren de la postulación de diferentes tipos de causalidad para poder ofrecer una interpretación de la naturaleza y la acción humana, sino que, a través de la interpretación del mundo como voluntad de poder, Nietzsche se deshace de todo vestigio

[25] En el fragmento titulado "*Contra* el átomo físico", Nietzsche señala que nuestra comprensión del mundo está condicionada por nuestra necesidad de calcularlo, la cual depende, a su vez, de la existencia de causas constantes. Al no encontrar una causa constante en la realidad, el ser humano se inventó una: el átomo. La invención del átomo como principio incondicionado de la realidad es la que nos permite establecer una realidad que sea interpretada en términos de causas y efectos (*Cfr.* FP IV: 7[56]/222).

dualista. En la hipótesis de Nietzsche, la voluntad no domina una materia inerte, sino que ella como voluntad de dominación, de subyugación, se adueña de la forma y el sentido que otra voluntad previamente había impreso en las cosas a fin de dotarlas de forma o sentido.

La hipótesis de la voluntad de poder abre ante nosotros una nueva perspectiva para la comprensión de los fenómenos. Al estar insertos en un mundo de determinaciones lingüísticas que son expresión de las diferentes interpretaciones que la voluntad de poder ha inscrito en la realidad, nuestra experiencia de la realidad no se limita a la simple materia carente de significado. Así como p.ej. el científico comprende la madera como una relación de elementos químicos que están organizados de una forma determinada que da lugar a unas determinadas propiedades físicas, el carpintero comprenderá a la madera como una materia prima apta para la fabricación de muebles. Antes de toda experiencia sensible de los fenómenos, estos ya están insertos en una serie de determinaciones que gobiernan su sentido y su valor, que son el resultado de la actividad interpretativa de esa fuerza vital de apropiación del acontecer a la que Nietzsche le otorga el nombre de voluntad de poder. En este orden de ideas, hablar del mundo "natural" o "mecánico", así como de la verdad en sí de los fenómenos como si se tratase de algo incondicionado, ya no tiene razón de ser debido a que toda experiencia de la realidad no es otra cosa que la experiencia de una realidad producida a través del proceso de enseñoramiento que distintas voluntades han ejercido sobre el acontecer.

Por consiguiente, el carácter dinámico de la realidad es el resultado de la interacción que establecen entre sí las diferentes voluntades que dan lugar a un escenario de conflicto, lucha y permanente tensión en el que están en disputa las diferentes interpretaciones de la realidad. Así como el mundo mecánico ha sido comprendido con base en el papel protagónico que se le ha otorgado a la noción de fuerza, Nietzsche comprende a la voluntad de poder como una expresión de las distintas fuerzas vitales que dan lugar a interpretaciones que instituyen un determinado orden de sentido. En otras palabras, la voluntad de poder se expresa a través de la fuerza y da lugar a una serie de interpretaciones que tienen la capacidad de hacerse efectivas y, de ese modo, se pueden comprender de manera semejante a la fuerza. La fuerza acá es entendida como una capacidad para incidir en la generación de movimiento o en el cambio de forma de una cosa. Por consiguiente, la noción de fuerza implica en sí misma una relación, es decir, una fuerza en sí misma es incomprensible, ya que la noción nietzscheana de fuerza remite a un

complejo relacional en virtud del cual tiene lugar el movimiento[26]. En este punto cabe precisar que la noción de fuerza no se reduce a un sentido exclusivamente físico; por el contrario, la voluntad de poder genera efectos en la realidad mediante la formulación de interpretaciones que tienen la capacidad de hacerse efectivas. Es en ese sentido en el que se habla de una producción de fuerzas en la realidad por parte de la voluntad de poder. En la medida que una interpretación es capaz de dar lugar a una serie de efectos es que se la puede asimilar a una fuerza. Por consiguiente, se trata de fuerzas interpretativas que son capaces de apropiarse del acontecer de la realidad a fin de imprimirle un determinado sentido que se nos ofrece como el marco general de comprensión de los fenómenos.

Deleuze considera que la noción de fuerza tiene gran importancia para comprender la filosofía de la naturaleza de Nietzsche, en la medida que: "Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación." (2016, 14). En otras palabras, la interacción de las distintas fuerzas da lugar a resistencias que, de no ser vencidas, impiden el movimiento. Por consiguiente, la noción de fuerza es de carácter relacional, ya que nos conduce a un complejo de fuerzas que interactúan entre sí y que únicamente son comprensibles en la dinámica de relacionamiento en la que se encuentran. Sin embargo, es necesario advertir que entre fuerza y voluntad de poder no hay algo así como una relación de antecedente y consecuente, muestra de ello es lo que Nietzsche llama "nuestra vida pulsional", tal como se mostrará más adelante. La voluntad de poder es en sí misma una fuerza que genera otras fuerzas que, en su diferencia, se relacionan entre sí mediante el establecimiento de conflictos de tensión. La noción de fuerza se expresa de diferentes maneras en la filosofía de Nietzsche y, por consiguiente, es un elemento trasversal en la comprensión de dicho pensamiento. Por otra parte, Deleuze afirma que la producción de la diferencia por parte de la voluntad de poder nos permite distinguir las fuerzas de dos modos, a saber: a. En virtud de su cantidad, las fuerzas se distinguen en *dominantes* y *dominadas* y b. Desde su cualidad, las fuerzas serán *activas* o *reactivas*. (*Cfr.* 2016:78)[27].

---

[26] "La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias;* busca lo que se le resiste, — ésta la tendencia del protoplasma cuando extiende seudópodos y tantea a su alrededor. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado." (FP IV: 9[151]/282).

[27] En un trabajo dirigido a comprender el funcionamiento de la oposición entre activo y reactivo de cara a los fenómenos de la voluntad de la nada y el resentimiento, Brusotti afirma que en GM no se habla de "fuerzas reactivas" como lo pretende mostrar Deleuze. El referido autor considera que la distinción entre fuerzas activas y reactivas es una invención de Deleuze que parte de la utilización de la oposición entre activo y reactivo (la cual sí

En la última parte de la hipótesis expuesta en MBM: §36, Nietzsche resalta que su tesis consiste en considerar que toda "nuestra vida pulsional"[28] es el resultado de una única voluntad de poder. Si leemos esa aseveración desprovista de un contexto podemos considerar que nos encontramos, de nuevo, ante la pregunta acerca de si la voluntad de poder opera como un tipo de sustancia o entidad metafísica que se encuentra a la base de todas las cosas. Aunque el presente análisis de MBM: §36 no tiene como finalidad discutir si la hipótesis de la voluntad de poder puede ser vista como el principio ontológico desde el que Nietzsche comprende el funcionamiento de la realidad, para efectos del presente trabajo la hipótesis de la voluntad de poder nos permite ver —junto otros pasajes—que Nietzsche comprende la vida como un impulso interpretante a través del cual se ejerce el dominio humano sobre el devenir. En la medida que Nietzsche comprende el mundo del querer desde la óptica de lo que él denomina "la construcción social de muchas almas", esto es, desde la multiplicidad de afectos que convergen en los individuos y que se sitúan en un escenario de conflicto en el que dichas "almas" buscan imponerse unas a otras, tiene lugar un espacio incierto donde el querer está sujeto a la dominación que unas voluntades logren ejercer sobre las demás (*Cfr.* MBM § 19/OC: IV: 308-309).

En ese sentido, la voluntad de poder es un término para designar un fenómeno complejo, múltiple e incierto, que resulta bastante alejado de toda consideración sustancialista que tiende a comprender de manera reductiva la diversidad de impulsos de los seres vivos (apetitos,

---

aparece en la obra de Nietzsche) para efectos de elaborar una tipología de las fuerzas. En consecuencia, resalta que la idea de una "fuerza reactiva" es ajena al pensamiento de Nietzsche, ya que la fuerza entendida como voluntad de poder es originalmente activa (*Cfr.* 2000:88). Si la noción de fuerza se puede entender como la capacidad que tiene algo para cambiar el estado de una cosa, esto es, si se trata de una noción eminentemente activa, hablar de una "fuerza reactiva" podría llegar a entenderse como un contrasentido, en la medida que una "fuerza reactiva" sería aquella que depende de otra cosa para generar un determinado estado. En otras palabras, la "fuerza reactiva" no es capaz de actuar por sí misma debido a que depende de otra fuerza.

[28] Con relación al término alemán *Trieb*, Jara advierte que se distancia de la traducción que hace Andrés Sánchez Pascual por considerar que la traducción de la palabra *Trieb* como *pulsión* tiene como fundamento una elección interpretativa influenciada por el psicoanálisis de Sigmund Freud en la lectura de Nietzsche. Por esa razón, el autor chileno considera que es necesario distinguir el *Trieb* nietzscheano del mero instinto biológico que se designa en alemán como *Instinkt.* (*Cfr.* 1998: 194). Debido a que, en este trabajo, la principal edición de referencia de las obras completas de Nietzsche es la de Editorial Tecnos, en las citas evitaré realizar cualquier tipo de modificación a la traducción; sin embargo, al momento de interpretar los apartados objeto de análisis se hará referencia a la palabra *impulso* que, de acuerdo con el índice de conceptos y términos, se presenta como alternativa a la traducción de *Trieb* por pulsión (*Cfr.* OC: IV, 1148). Tanto Jara como Assoun convergen en su caracterización de la filosofía de Nietzsche como una filosofía del instinto (*Cfr.* 1986: 77). Sin embargo, Assoun destaca que la noción de pulsión en Freud se ve como la objetivación de una carencia constitutiva de una necesidad; mientras que, para Nietzsche, el instinto se comprende como una presión desde la que surge una fuerza dotada de sensibilidad que pretende la realización de una meta que consiste en la actualización de una forma en la naturaleza frente a la cual actúa, lo cual significa que el instinto nietzscheano se expresa en su tendencia al dominio (Ibíd.: 102-103).

instintos, pensamientos, entre otros) que dan lugar a una multiplicidad de interpretaciones. A través de la hipótesis de la voluntad de poder la realidad es comprendida como un escenario volátil —o sea, como una red de impulsos— en el que la incertidumbre en la que se libra el conflicto entre las diferentes fuerzas constitutivas del querer es la que determina el carácter de la voluntad. Nietzsche se expresa en ese sentido al afirmar que:

> *Ningún pensamiento*, ningún sentimiento, ninguna voluntad nace de un impulso determinado, sino que son un *estado global*, una superficie total de toda la conciencia y resultan de la fijación de poder en ese instante de *todos* los impulsos que nos constituyen, es decir, tanto de los impulsos que en el momento dominan como de los que le obedecen o resisten. El pensamiento siguiente es un signo de cómo se ha desplazado entretanto la situación de poder en su conjunto. (FP: IV: 1[61]/53)

El carácter orgánico de los apetitos y las pasiones usualmente se ha comprendido desde la relación que aquellos presuntamente guardan con la generación de movimiento en los seres vivos. De ese modo, ha tenido lugar la creencia de que las diferentes formas de vida responden a los estímulos que les provee el entorno que habitan a través de la búsqueda de placer en la satisfacción del deseo o en la evitación de las cosas que son consideradas como una fuente de perturbación para el ser vivo. Por esa razón, hay quienes creen que la vida está determinada, entonces, por una suerte de 'primer horizonte interpretativo' de la realidad que consiste en la búsqueda cuasi mecánica del placer y el interés en evitar el displacer. En contraste con esa vía interpretativa, Nietzsche considera que, en la medida que la voluntad es un complejo de fuerzas que luchan entre sí que da lugar a una serie de interpretaciones, aquella constituye el horizonte que orienta el movimiento en los seres vivos y la acción en los seres humanos.

Si la voluntad es un complejo de fuerzas en tensión, entonces nos encontramos con que aquella: 1°. No es una sustancia desde la cual se prefiguren las modalidades del querer, sino que es una formación derivada del conflicto que libran las fuerzas e impulsos allí involucrados y 2. Se trata de un complejo relacional y procesual desde el cual tienen lugar todo tipo de formaciones de dominio entre las fuerzas e impulsos que participan de dicho fenómeno. En ese sentido, la noción nietzscheana de voluntad no es ni una esencia ni una sustancia inmutable y tampoco se reduce al influjo de las circunstancias exteriores que afecten al ser vivo. En otras palabras, la voluntad de poder no es simple reacción a los estímulos externos; por el contrario, la voluntad de poder se manifiesta en el impulso de ir más allá de sí, de volcarse sobre el mundo a fin de imprimirle el signo distintivo de su querer, esto es, se dirige al mundo con el propósito de dominarlo mediante la interpretación (*Cfr.* FP: IV: 14 [81, 82]/535-536).

La teoría evolutiva de Darwin comprende el desarrollo de las distintas formas de vida con base en el mecanismo de la selección natural en el que tienen lugar los procesos de adaptación, supervivencia y evolución de los distintos seres vivos. Una de las principales innovaciones del darwinismo consistió precisamente en que, al someter la vida al influjo de las circunstancias externas, terminó por hacer del fenómeno de la vida algo histórico (*Cfr.* Sánchez Meca, 2009: 106-107). Las lecturas que Nietzsche realizó de *El organismo como lucha interna* de Wilhelm Roux le permitieron perfilar su crítica del darwinismo con base en los desarrollos de la fisiología de su época[29]. En contraste con las ideas darwinianas según las cuales el mecanismo de la selección natural tiene un papel privilegiado en la evolución de los organismos, la teoría celular de Roux afirma que el desarrollo de los organismos consiste en un proceso de lucha endógena que implica a las distintas partes del organismo, dando lugar de ese modo a nuevas funciones. De ese modo, el desarrollo de los organismos consistiría en un proceso de auto estructuración funcional (Ibíd.).

En este orden de ideas, Nietzsche comprenderá que todo ser vivo conquista su unidad orgánica a través de un proceso de lucha, asimilación y autosuperación en el priman los impulsos que tienden a la nutrición, el crecimiento y el rebasamiento de las propias fuerzas sobre los impulsos de la supervivencia y la conservación de la vida. El signo distintivo de la interpretación nietzscheana de la vida como voluntad de poder radica en que la vida no se limita a procurar su autoconservación, sino que tiende al desarrollo de sus propias fuerzas, lo cual se traduce en un afán de dominio y de ir más allá de sí mismo. En clara oposición al darwinismo que depende de las "circunstancias externas" para ofrecer una interpretación de la vida, la hipótesis nietzscheana de la voluntad de poder concibe el proceso vital como el despliegue de las fuerzas internas que constituyen a los individuos y los conduce a ejercer su dominio sobre todos los fenómenos que experimentan (*Cfr.* FP: IV: 7 [25]/216).

Así las cosas, lo determinante en el fenómeno de la vida no es la tendencia a la conservación sino el impulso de la vida que la lleva a: "querer ser más fuerte (…) no

[29] Sánchez Meca (2009) realiza un exhaustivo análisis de las lecturas que Nietzsche adelantó de los tratados científicos de Rudolf Virchow, Wilhelm Roux y Claude Bernard y que ejercieron una influencia decisiva en la configuración de la interpretación del mundo como voluntad de poder y la crítica a la concepción darwinista de la vida. En ese contexto, cabe advertir que las observaciones de Roux más que oponerse a la comprensión evolutiva de la vida, pretendían complementarla en la medida que con el mecanismo de la selección natural no se lograban explicar las diferentes variaciones funcionales de carácter interno que experimentaban los individuos (*Cfr.* 2009: 107). Por otra parte, en los siguientes fragmentos póstumos el lector podrá encontrar algunas muestras de la crítica de Nietzsche al darwinismo: FP IV: 7 [25]/216; 14 [123]/561-562; 14 [133]/568-569.

preservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse lo extraño para ser más y poder más." (Sánchez Meca, 2009: 111). De ese modo, los apetitos y las pasiones no se limitan a la búsqueda del placer sino que impulsan a los seres humanos a lograr más poder, de manera que el sentimiento de placer es una experiencia derivada del poder alcanzado:

> El placer no es sino un síntoma del sentimiento de poder alcanzado, una toma de conciencia de la diferencia —
> —el viviente no aspira al placer, sino que el placer se introduce cuando dicho viviente alcanza aquello a lo que aspira: el placer acompaña, el placer no pone en movimiento… (FP: IV: 14 [121]/560).

Placer o displacer dejan de ser —para Nietzsche— los factores determinantes en la explicación del movimiento en los seres vivos; por el contrario, son fenómenos que acompañan al sentimiento de poder que logra un ser vivo al momento de enseñorearse sobre aquello a lo que dirige su afán de dominio[30]. Si el placer o el displacer fueran los elementos determinantes en la actividad de los seres vivos, es probable que tuviera lugar el efecto contrario del esperado: la inactividad. Ante la posibilidad de experimentar dolor, los seres vivos identificarían el deseo como una fuente de perturbación y, por consiguiente, desearían conservar su estado actual a fin de evitar el displacer[31]. Al contrario, lo que muestra el fenómeno de la vida es que los distintos seres vivos tienden a la nutrición, al crecimiento, a la acumulación de energía y a su posterior derroche en el despliegue de sus potencialidades. El fenómeno de la vida no es otra cosa que el conjunto de síntomas y de fenómenos de superficie que dan cuenta de ese estado incierto e impredecible llamado: voluntad de poder. Por ese motivo, Nietzsche afirma que: "Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha por nuestros impulsos y nuestros estados, la lucha por el poder." (FP: IV: 1 [20]/46).

Si a la base de nuestros motivos conscientes se encuentra la lucha que libran nuestros impulsos entre sí por imponerse unos sobre otros, las diferentes funciones orgánicas (nutrición,

---

[30] Nietzsche afirma textualmente que: "Creemos —e incluso nuestros fisiólogos lo creen todavía— que placer y dolor son causa de reacciones, que el sentido de placer y dolor es dar ocasión a reacciones. Precisamente durante milenios se ha considerado el placer y el evitar el displacer como motivos de toda acción. Con un poco de reflexión nos sería lícito admitir que todo transcurriría así, siguiendo exactamente el mismo encadenamiento de causas y efectos, si faltaran esos estados de «placer y dolor»: nos engañamos simplemente al afirmar que causan cualquier cosa: — son *fenómenos concomitantes* con una finalidad enteramente distinta de la de provocar reacciones (…)" (FP IV: 14 [152]/579).

[31] La crítica de Nietzsche a la filosofía de la voluntad de Schopenhauer y la veneración que aquél le rinde al ideal ascético consiste, al menos en parte, en mostrar que la filosofía de Schopenhauer —al considerar el querer como la fuente de toda perturbación— ve en la contemplación desinteresada de lo bello el anestésico de la voluntad, de tal manera que el ideal ascético sería instrumento más apto para liberarse de esa tortura que representa el querer (*Cfr.* GM III § 6-7 / OC, IV: 518-521).

reproducción, sensibilidad, imaginación, pensamiento y sentimientos, entre otras) son simplemente epifenómenos que expresan, a su manera, el escenario de lucha ya enunciado. Es así como las diferentes funciones orgánicas no remiten a un centro estático y unitario que las gobierna, tal como sucede con la idea de alma[32]. Por esa razón, Nietzsche ve en conceptos como el "yo", el "alma" o la "voluntad"[33] una serie de supersticiones cuyo sustento se encuentra en una tradición de prejuicios que han interpretado una serie de fenómenos complejos como si se tratase de esencias provistas de la capacidad de determinar unívocamente la existencia de los seres vivos y que, correlativamente, les han impedido a los seres humanos pensarse a sí mismos desde su realidad más próxima, a saber: la vida y el cuerpo (*Cfr*. Jara, 1998: 187). En consonancia con lo anterior, Nietzsche considera que no hay algo así como un sujeto —entendido como un ente incondicionado y trascedente a la experiencia— desde el que se ejerzan las diferentes actividades humanas, entre ellas p.ej. la interpretación. Por el contrario, nuestras distintas actividades son presentadas aquí como expresión del proceso interacción en el que intervienen nuestros impulsos, afectos e instintos y que determinan lo que somos, así como la manera en la que interpretamos todo aquello que experimentamos. En consecuencia, no hay un ser estático y unitario. Lo único que hay es un devenir de estados afectivos que se siguen unos a otros de acuerdo con el proceso vital, de modo que: "No se debe preguntar: « ¿entonces *quién* interpreta?», sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder tiene existencia (pero no como un «ser», sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto." (FP: IV: 2[151]/123).

Las diferentes funciones orgánicas son fenómenos de superficie que indefectiblemente han de remitirnos al campo incierto y volátil de la lucha entre los distintos impulsos que constituyen ese mundo de apetitos y pasiones desde el que Nietzsche quiere comprender el devenir de lo real. Al interpretar la interacción entre los distintos apetitos e impulsos que luchan entre sí por el dominio desde el modelo bélico de la lucha, Nietzsche muestra que, si asumimos que no hay otra causalidad distinta que la de voluntad a voluntad: las voluntades más fuertes someten entonces a las más débiles.

---

[32] Al igual que sucede con las nociones de sujeto, causa y átomo, Nietzsche considera que el concepto de alma entendida como centro de la vida es una superstición que se integra al esquema causa-efecto desde el que se pretenden comprender mecánicamente el funcionamiento de la vida (*Cfr*. FP IV: 1 [38]/49).

[33] A causa de los malentendidos a los que nos conduce la gramática, consideramos fenómenos como la voluntad como si se tratase de un sujeto, de una sustancia. Sin embargo, no existe *una* voluntad. Ella misma es el conflicto de una diversidad de impulsos que luchan por dominarse los unos a los otros: "«Voluntad» — una falsa cosificación" (FP IV: 1[62]/53).

Por consiguiente, la hipótesis de la voluntad de poder le permite a Nietzsche reinterpretar de una forma novedosa la noción de causalidad, ya que ésta no se reduce al esquema de causa y efecto que es la clave interpretativa del pensamiento mecanicista, sino que está gobernada desde el modelo de la relación de mando y obediencia que tiene lugar gracias a la dinámica de lucha que libran las distintas fuerzas que se disputan la autoridad desde la que se instaura un determinado modo de interpretar la realidad (*Cfr*. Sánchez Meca, 2009: 114).

Debido a que el devenir no es la manifestación de la voluntad de un sujeto trascendental que determina el desenvolvimiento de la realidad ni tampoco se reduce al simple movimiento mecánico, éste tampoco es susceptible de ser explicado de forma teleológica. Por otra parte, la voluntad de poder no puede ser identificada con el devenir ni el ser de la realidad. Aquella consiste en un afecto de mando (*Cfr*. MBM: § 19/OC: IV: 308-309), en otras palabras, se trata de la acción resultante del relacionamiento conflictivo de fuerzas que es capaz de producir efectos (*Cfr*. Sánchez Meca, 2009: 115-116).

En este orden de ideas, la hipótesis de la voluntad de poder nos permite comprender: 1. El carácter procesual de la realidad y 2. La condición desde la cual tiene lugar toda producción de efectos. De tal modo que toda afirmación o determinación relativa al sentido de una cosa no es sino la expresión de la fuerza que la posee, es decir, toda interpretación es la afirmación que una voluntad hace de sí misma mediante la apropiación de la cosa y la negación implícita de toda otra voluntad que previamente la había gobernado. De esa manera, la producción de sentido está determinada por: "(…) la relación entre una cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo." (Deleuze, 2016: 16). Por esa razón, se puede afirmar que la filosofía de Nietzsche se mueve, en efecto, entre dos cuestiones de suma importancia que son las relativas al sentido y al valor que se concretan en las experiencias de la interpretación y la formación de jerarquías.

En síntesis, la crítica nietzscheana de la metafísica nos sitúa ante una concepción dinámica de la vida como voluntad de poder que, en su afán de controlar el carácter incierto y caótico del devenir, se expresa a través de su impulso por el ejercicio efectivo del dominio y del control del devenir mediante la interpretación. Se trata entonces de una comprensión de la vida que rebasa todo biologicismo, en la medida que comprende que en la vida no existe ningún tipo de elemento constante o perpetuo desde el que ésta pueda ser explicada (tal como sucede con la interpretación mecanicista que comprende la vida como mera reacción a estímulos o a un proceso adaptativo) y que, de hecho, ve en la historicidad el escenario en el que se libran los

conflictos de tensión entre las diferentes voluntades disputan entre sí la instauración de un orden de sentido capaz de ofrecer un criterio de orientación vital.

Por otra parte, la crítica nietzscheana de la metafísica evidencia que la genealogía y el fenómeno de la interpretación no son susceptibles de una reducción metodológica, en la medida que están determinados por el afán de dominio que orienta a la vida en general y, por consiguiente, son expresiones de voluntades de poder. En otras palabras, la genealogía permite desenmascarar toda voluntad que pretende proscribir toda alternativa, todo deseo de experimentación o ensayo, con el único propósito de consolidar una opinión dogmática de la realidad. El carácter crítico de la genealogía consiste en mostrar que en toda filosofía lo que prima es el deseo de afirmación de una voluntad que interpreta de un determinado modo la realidad sobre todas las demás voluntades. En consecuencia, la tentativa, el ensayo, la experimentación son los lugares en los que el pensamiento tiene lugar y desde los cuales una voluntad interpretante pretende afirmarse sobre las demás, esto es, busca ejercer su poder de elección de una determinada interpretación de la realidad.

II. El proyecto de una historia crítica de la moral

Pese a que en la filosofía de Nietzsche convergen una variedad de asuntos (historia, arte, cultura, política, moral, etc.) que dificultan de sobremanera cualquier intento de delimitación temática de sus obras, es el propio Nietzsche quien destaca la importancia de las cuestiones morales dentro de su pensamiento con las siguientes palabras:

> Desde que el mundo es mundo, nunca jamás ninguna autoridad ha deseado ser objeto de crítica; y el criticar la moral, el considerar la moral un problema o algo problemático: ¿cómo?, ¿no era — no *es* — algo inmoral? Pues la moral dispone no sólo de todo tipo de recursos disuasorios para evitar que le alcance la mano de la crítica con sus instrumentos de tortura: su seguridad radica más bien en cierto arte del hechizo que maneja a la perfección, — sabe «entusiasmar».
> (…)
> La moral desde tiempos inmemoriales, desde que en la Tierra se habla y se persuade, ha demostrado ser la gran maestra de la seducción —y en lo que a nosotros, filósofos, nos concierne, la auténtica *Circe de los filósofos.* (A: Prólogo § 3 / OC: III: 485).

En sincronía con lo expuesto en el primer capítulo de esta investigación, Nietzsche considera que la moral no ha sido objeto de una crítica exhaustiva debido a que ha encantado a los filósofos, los ha despojado del carácter crítico de su juicio mediante el empleo de todo tipo de recursos disuasorios que le han permitido salvaguardar su autoridad. De ese modo, toda crítica de la moral ha devenido en inmoralidad. La tradición filosófica ha procurado evadir la sanción que implica criticar la moral al punto que la ha asumido como algo dado e incuestionable. La comprensión metafísica de la moral no es otra cosa sino el sometimiento de la filosofía a la moral.

La importancia de las cuestiones morales para Nietzsche estriba en que, por un lado, la crítica de la moral es en sí misma una vía de acceso a la crítica de la metafísica y, por otra parte, desde la moral se han estructurado diferentes concepciones que orientan la vida humana, en otras palabras, la filosofía ha encontrado en los prejuicios morales un fructífero punto de partida[34]. Lo anterior no significa que la importancia de las cuestiones morales dentro de la filosofía de Nietzsche este determinada por un afán de justificación o de legitimación de aquella;

[34] Uno de los temas que puede suscitar interés en el lector de Nietzsche es la relación que existe entre nuestra creencia en el valor de la verdad y la moralidad. La preferencia de la verdad sobre la mentira puede encontrar su razón de ser en que la verdad ha sido considerada como algo emparentado con el bien. De ese modo el valor de la verdad tendría un sustento moral y no meramente "epistemológico". Debido a que se trata de un asunto lo suficientemente complejo que rebasa las pretensiones de este trabajo, me permito remitir al lector, entre otros apartados de la obra de Nietzsche, a GC: §344 y 345, así como a GM III: § 24.

por el contrario, Nietzsche efectúa un análisis crítico de la moral y considera que tan pronto se logren despejar los diferentes prejuicios morales, se podrán vislumbrar otro tipo problemas a los que denomina como más fundamentales (*Cfr*. FP: IV: 5 [80]/170).

A causa de la omnipotencia de la moral, nuestra interpretación de la realidad es incapaz de atender a las fuerzas que efectivamente operan en todo acontecer. De ahí que Nietzsche vea que el mayor peso que se le ha otorgado al juicio moral frente p.ej. al juicio científico no es otra cosa sino un síntoma de baja cultura. Por eso afirma que es necesario sacar a flote los verdaderos impulsos que operan en toda moral, a fin de lograr: "*La reducción del ámbito de la moral*: un signo de su progreso. En todas partes donde no se era aún capaz de pensar *causalmente*, se pensaba *moralmente*." (FP: IV: 10 [45]/311). Cuando Nietzsche habla de un pensar causal no se refiere a un causalismo mecanicista; de hecho, se refiere a un modo de pensamiento capaz de reconocer las fuerzas que se apropian de los fenómenos y les imprimen su propio carácter mediante la interpretación. En otras palabras, se trata de entender qué tipo de voluntad ha ejercido su señorío en la interpretación de un determinado fenómeno. La preferencia por el pensamiento moral está en que nos conduce a un tipo sofisticado de superstición que encuentra su justificación en la autoridad de la tradición y la costumbre, tal como se verá cuando se exploré lo relativo a la moralidad de la costumbre.

En un fragmento póstumo que se redactó como un proyecto de prólogo para A, Nietzsche afirma que: "*Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de esos fenómenos. Esta interpretación misma tiene un origen extramoral.*" (FP: IV: 2 [165]/128). Líneas atrás Nietzsche sostiene que busca comprender los juicios morales como: "(…) síntomas y lenguajes de signos en los que se delatan procesos de florecimiento o fracaso fisiológico (…)" (Ibíd.). En este orden de ideas, los juicios morales son expresión de una serie de fenómenos que en sí mismos no son morales. De ese modo, la moral consistiría en una interpretación derivada de una determinada situación de las relaciones de fuerza, en otras palabras: la moral da cuenta de formas de vida específicas que remiten, a su vez, a las distintas interpretaciones que determinan qué se debe tener por estimable o no dentro de una sociedad.

La moral es la Circe del pensamiento porque seduce, entusiasma y engaña. Nos hace creer que en sí misma es un fenómeno que nos es dado a la experiencia y que tiene su propio valor; pero, en realidad, la moral es un epifenómeno, es un derivado de un fenómeno principal: las relaciones de fuerza que dan lugar a la multiplicidad de interpretaciones en virtud de las cuales

se instituye un sentido que posibilita nuestra experiencia de la realidad, dentro de las que se encuentra la moral[35].

Por otra parte, la moral se asume como incuestionable debido a su capacidad para imponerse y hacer efectivos sus mandatos. A pesar de su autoridad, la moral es una interpretación de la vida que tiene un carácter accidental y que depende de la situación de las relaciones de fuerza existentes. Por esa razón, la moral es una interpretación que siempre puede ser de otra forma, no en vano existen tantas morales como pueblos sobre la tierra. En consecuencia, la importancia de la moral dentro de la filosofía de Nietzsche está en que —así como sucede con las ideas de verdad, ciencia, democracia, bien, entre muchas otras— se trata de algo que ha sido asumido como incuestionable. En un fragmento póstumo del período de otoño de 1885 al otoño de 1886, escribe Nietzsche provisto de una particular agudeza crítica lo siguiente:

> *Mi afirmación*: que hay que someter a crítica las estimaciones de valor mismas. Que hay que detener el sentimiento-impulso moral con la pregunta: ¿por qué? Que la exigencia de un «por qué», de una crítica de la moral es precisamente nuestra *forma actual de la moralidad misma*, en cuanto sentido sublime de la probidad. Que nuestra probidad, nuestra voluntad de no engañar*nos* tiene que justificarse ella misma: «por qué *no*» — ¿Ante qué foro? — La voluntad de no dejarse engañar tiene otro origen, una precaución contra el avasallamiento, la explotación, un instinto de legítima defensa de la vida. (FP: IV: 2 [191]/135).

El encanto y el entusiasmo que genera la moral conducen a una suerte de inercia vital. Los valores promovidos por la moral se asumen como dados e incuestionables. La crítica no refiere, en este contexto, únicamente a una disposición intelectual, sino que consiste en una actitud que nos permite indagar el *¿por qué?* del valor de la moral que es asumido como incontrovertible. La pregunta relativa al valor de la moral tiene por fundamento una voluntad de no querer verse sometido, de procurar tanto la defensa de la propia vida como de la autonomía a través del ejercicio de nuestro discernimiento. La voluntad de no engañarnos es —de acuerdo con la argumentación de Nietzsche— es el signo distintivo de una moralidad distinta que procura evitar el sometimiento derivado del engaño que toda autoridad puede ejercer sobre nosotros mediante un uso crítico del pensamiento en el que no se asuma el sentido y el valor de las cosas

[35] De manera semejante a lo que sucede con los números, los valores morales son abstracciones de las acciones. Dichas abstracciones nos ayudan en el proceso de aprehensión y ordenación de la realidad; sin embargo, somos nosotros quienes las introducimos en la realidad. De su carácter "ficticio" no se deriva que se trate de cosas sin mayor importancia; por el contrario, dichas construcciones han resultado de vital importancia en el proceso de consolidación de la vida humana dentro del planeta.

como dado e incuestionable. De ese modo, resulta evidente la sincronía que tiene Nietzsche con el espíritu que orientó, en cierta medida, a la ilustración histórica. A pesar de lo anterior, cabe indicar que Nietzsche se vale de dicho espíritu para cuestionar el dominio de la moral que había sido dejado de lado por los filósofos ilustrados debido a que su foco de interés no se dirigió a interrogar por el valor que tiene la moral para la vida, sino en brindar argumentos tendientes a legitimar la moral existente, lo cual implicó, en cierta medida, una forma de sometimiento (*Cfr.* Sánchez Meca, 2014: 34-44).

En consecuencia, en este capítulo se realizará un análisis de la interpretación que Nietzsche nos ofrece del proceso de instauración del orden moral de occidente. En primer lugar, se expondrá el tránsito de la moralidad de la persona dominante a la moralidad de la costumbre, de acuerdo con la dinámica de las relaciones de mando y obediencia que orientan el proceso de consolidación del sentido de los juicios sobre lo "bueno" y lo "malo". En segundo lugar, se determinará el lugar que tienen el olvido y la memoria de la voluntad en la formación del individuo dentro del proceso de consolidación de la moralidad de la costumbre. En tercer lugar, se evidenciará la importancia de la promesa para de la formación de un orden moral y político dentro del pensamiento de Nietzsche. Y por último, se expondrá lo concerniente al 'fruto más maduro' de la moralidad de la costumbre, esto es, el *individuo soberano* como resultado de un tipo de subjetividad en la que se concreta el propósito de criar un animal al cual le es permitido hacer promesas.

1. De la moralidad de la persona dominante a la moralidad de la costumbre

Por nuestras virtudes es por lo que más se nos condena.
F. Nietzsche, MBM: § 132.

1.1. La moralidad de la persona dominante

El significado moral de las conductas en la tradición occidental ha estado determinado por la oposición entre lo bueno y lo malo[36]. Nietzsche elabora una crítica de los diferentes análisis de

[36] El primer tratado de GM se titula «Gut und Böse», «Gut und Schlecht». En la edición castellana de las obras completas de Nietzsche, dicho título es traducido como: «Bueno y malo (malvado)», «Bueno y malo (vulgar)». El traductor resalta que los términos "Böse" y "Schlecht" sirven para referirse genéricamente a algo como "malo". No obstante, advierte que Nietzsche hace un uso muy preciso de dichos términos en la medida que a través del uso de "Böse" se pretende designar lo malvado; mientras que con el uso del término "Schlecht" se hace referencia a lo malo en el sentido de vulgar (*Cfr.* OC IV, 460).

la moral que identifican el bien moral con los sentimientos altruistas y desinteresados[37], ya que la principal preocupación que motiva la investigación genealógica sobre la moral es precisamente la indagación por el tipo de vida que promueven dichos valores que se han asumido como dados e incontrovertibles (*Cfr.* GM: Prólogo § 3/ OC: IV: 455).

A causa de su precario sentido histórico, los distintos pensadores e historiadores de la moral creen que el verdadero lugar de nacimiento del juicio «bueno» proviene del reconocimiento que hacen quienes han obtenido un beneficio de una acción que se ha considerado como desinteresada. De esa manera, el problema del bien moral se ha comprendido desde la perspectiva del destinatario de la acción y no desde el agente moral. En contraste con esa interpretación, Nietzsche considera que la procedencia del juicio «bueno» está en la autoafirmación que realizan aquellos que se ven a sí mismos y a su propio obrar como «buenos», en oposición a lo inferior, lo vulgar y lo plebeyo (*Cfr.* GM: I § 2/OC: IV:461).

Lo relevante en el juicio «bueno» no radica, entonces, en la utilidad que pueda representarle una acción a un determinado individuo o grupo social, así como tampoco se encuentra en el supuesto carácter desinteresado de aquella, sino que tiene lugar en aquellos que se otorgaron a sí mismos el derecho de crear valores, de acuñar nombres para sí mismos con el propósito de distinguirse de los demás (Ibíd.).

Nietzsche encuentra en el sentimiento de superioridad un rasgo característico de la nobleza. En virtud de dicho sentimiento, una voluntad se considera dotada de la aptitud necesaria para ejercer el mando sobre las demás. Se trata de una forma de carácter que no se puede agotar en una idea cuantitativa como la de mayoría o algo semejante; de hecho, la nobleza históricamente nunca ha sido una fuerza mayoritaria; sin embargo, ha logrado imponer su voluntad como norma, tanto así que Nietzsche rescata de la ética homérica el que la nobleza se considere como una aliada de lo veraz en contraposición al supuesto carácter mendaz que se le atribuye a lo plebeyo (*Cfr.* GM: I § 5/OC: IV:464-465). En la pesquisa que Nietzsche hace del mundo antiguo encuentra que, lejos de tener lugar un sentimiento como la compasión o la benevolencia, las primeras formaciones morales tenían como punto de partida un impulso de diferenciación que acompañado de cierto sentimiento de superioridad llevaba a unos individuos a ejercer el domino respecto de toda la sociedad. "Obedecer y mandar a otros es, para el hombre aristocrático o jerárquico, igualmente virtuoso; para el hombre democrático, que no se manda

[37] Sobre la crítica de Nietzsche al valor de la compasión y de los sentimientos altruistas, entre otros, se pueden consultar los siguientes apartados: GM: Prólogo § 5 y 6; I: § 2 y 3; II: § 7 y 18; III: § 9 y 14. Así como A: § 133.

ni obedece sino a sí mismo, obedecer y mandar a otros deviene inmoral." (Astor, 2018: 294-295).

La interpretación nietzscheana de la moral tiene su punto de partida en el análisis del impulso diferenciador que el autor designa como *pathos de la distancia*[38] y cuya principal característica es que consiste en una forma del querer que deriva tanto en un proceso de autoafirmación de los individuos como en el ejercicio del propio poder sobre los demás que da lugar al establecimiento de jerarquías, lo cual es descrito en los siguientes términos:

> El derecho de señores a poner nombres llega tan lejos que hasta se podría concebir incluso el origen del lenguaje en cuanto expresión de poder de los que dominan: diciendo «esto *es* así y asa», sellando cada cosa y acontecer con un sonido, y apropiándose así de ellos.) A este origen se debe el que la palabra «bueno» ya de antemano no tenga por qué estar vinculada a acciones «no egoístas»: tal cual falsamente creen los genealogistas de la moral. Lo que más bien sucedió es que dicha oposición «egoísta» / «no egoísta» fue imponiéndose cada vez más en la conciencia humana cuando *decayeron* los juicios de valor aristocráticos — es *el instinto de rebaño* por decirlo con mis palabras, lo que con ella halló por fin expresión (y también *palabras*). (GM I: § 2/OC: IV: 462).

En este sentido, la acción moral no tiene su principio en un afán de reconocimiento. Nombrar las cosas es determinar lo que ellas son. Otorgarse a sí mismo el derecho de poner nombres es una genuina expresión de la voluntad de poder que deriva en un proceso de apropiación nominal del acontecer. A través del lenguaje, la voluntad de poder se expresa y le imprime al devenir el carácter de ser (*Cfr.* FP: IV: 7[54]/221), esto es, con el lenguaje se hace regular todo lo volátil y caótico del devenir, de modo que los fenómenos se hacen calculables. Cuando Nietzsche hace referencia al derecho a nombrar las cosas y las acciones está describiendo la capacidad que tiene toda voluntad de imponerse no solo respecto al devenir sino también respecto a las demás voluntades a las que les imprime el carácter de su propio querer, el cual es considerado como la fuente genuina de la legislación desde la que se debe interpretar toda la realidad. El ámbito de significación de lo moral se comprende de una manera dinámica donde el sentido de los juicios morales se articula con base en la fuerza que unas voluntades logran ejercer sobre las otras a fin de imponerles su propio derecho.

El juicio acerca de lo *bueno*, en su versión aristocrática, no corresponde a lo no-egoísta o lo útil, sino que es la forma de denominar a una voluntad que ha logrado afirmarse a sí misma

[38] Un antecedente del *pathos de la distancia* en la obra de Nietzsche podría ser el denominado *afán de distinción* que corresponde al impulso de imponerse al prójimo y de sobreponerse a los propios impulsos a fin de dominarlos, tal como sucede con el asceta. Sobre el particular, se puede consultar: A: § 113/OC, III: 548-549.

en la medida que ha sido capaz de dominar a otras voluntades y ha logrado hacer de sus propias interpretaciones la norma de conducta que las demás han de obedecer. A través de la hipótesis de la voluntad de poder, se evidencia que el mando es el mecanismo desde el que se transmite un querer que está dirigido a gobernar los modos de expresión de las demás voluntades. No se trata de un proceso unilateral en el que la voluntad que manda se conserva idéntica a sí misma y únicamente transforma a la voluntad que gobierna y somete; sino que, por el contrario, la transmisión del querer implica tanto al que manda como al que obedece, ya que toda acción de mando supone una resistencia que debe ser superada (*Cfr.* Sánchez Meca, 2009:116).

En este orden de ideas, los conceptos capitales de la moral no están determinados por la presencia de sentimientos como la compasión o el altruismo, sino por el ejercicio efectivo del poder de una voluntad que logra imponerse sobre las demás y, de esa forma, se afirma a sí misma. En otras palabras, para Nietzsche los conceptos morales no son otra cosa sino expresión de la voluntad de poder desde la que se instaura una interpretación desde la que se comprende el funcionamiento de la realidad.

En contraste con el modo de valoración aristocrático ya esbozado, la forma de valorar plebeya encuentra en la oposición entre lo egoísta y lo no-egoísta el fundamento para instituir una nueva forma de valoración. En HdH, Nietzsche expone una doble historia de los conceptos de bien y mal, así:

> *Dúplice prehistoria del bien y del mal.* —Los conceptos de bien y de mal tienen una doble prehistoria. *Por un lado,* en el alma de las estirpes y castas dominantes. Quien tiene el poder de compensar bien con bien, mal con mal, y además practica de hecho esta compensación, es decir, el agradecimiento y la venganza, es denominado bueno; quien no es poderoso y no puede compensar, pasa por malo. En cuanto bueno se pertenece a los «buenos», a una comunidad que posee el sentimiento de serlo en la medida en que los individuos están coaligados recíprocamente por el sentimiento de la compensación. En cuanto malo se pertenece a los «malos», una masa de hombres subordinados, impotentes, que no poseen ningún sentimiento de comunidad. Los buenos son una casta, los malos una masa como el polvo. Durante cierto tiempo bueno y malo eran equivalentes a noble y humilde, a señor y esclavo. En cambio, el enemigo no es considerado malo: él puede corresponder. (…) No a quien nos hace daño sino a quien es despreciable, se le considera malo. (…) —*Por otra parte,* en el alma de los oprimidos e impotentes. Aquí todas las *demás* personas, sean nobles o humildes, son consideradas hostiles, despiadadas, rapaces, crueles, ladinas; malvado es la palabra que define al ser humano, más aún, a cualquier ser vivo que pueda pensarse, por ejemplo un dios; humano y divino equivalen por tanto a diabólico, malvado. Los signos de bondad, misericordia y compasión son vistos con angustia, como insidias, como el preámbulo a una terrible conclusión, como maneras de aturdir y astucias, en suma como una refinada maldad. (HdH I: § 45/OC: III: 99-100).

El proceso de configuración de los conceptos de bueno y malo ha sido de doble vía. Los espíritus dominantes, por un lado, vincularon dichos conceptos a la noción de justicia entendida como la capacidad de hacer acuerdos, de compensar las acciones, de tasar o establecer equivalencias entre acciones. De ese modo, son capaces de compensar el bien con el bien (a través del agradecimiento) y el mal con el mal (mediante la venganza), mientras que los malos son aquellos que, en su impotencia, no son capaces de compensar, de responder de manera equivalente a las acciones de las que son destinatarios. En HdH y en GM lo bueno aparece vinculado a lo noble o lo aristocrático y a la capacidad de responder a cierto tipo de acciones mediante acciones semejantes, así como a la capacidad misma de actuar.

A diferencia de lo que podría creer un lector precipitado, Nietzsche no considera al enemigo como alguien que deba ser tenido por "malo". De hecho, el enemigo es considerado como un igual, como alguien capaz de responder a las acciones y de hacernos daño mediante el ejercicio de su propio poder. Desde esa perspectiva, "malo" —en el sentido de lo *vulgar*— no refiere a la capacidad de hacer daño, sino que está asociado al carácter despreciable de la impotencia para actuar y responder con acciones similares a las recibidas.

Del otro lado, la historia de los conceptos de bueno y malo vista desde la perspectiva de los oprimidos e impotentes nos sitúa ante la idea de que todo aquel que ejerce el poder es hostil, despiadado, rapaz, cruel, etc. Los sentimientos de bondad, misericordia y compasión son instrumentalizados por los impotentes para efectuar un juicio de reproche respecto de todo ejercicio del poder, el cual es considerado como *malvado*. De manera semejante a la argumentación que se presenta en GM I, Nietzsche procura mostrar en el parágrafo antes citado que la historia de los conceptos morales en el alma de los oprimidos e impotentes está determinada por el movimiento de una refinada maldad desde la que se formula una acusación en contra de todo lo otro que es considerado como hostil y cruel. La maldad de los impotentes está precisamente en la prohibición del ejercicio del poder, tal como se irá precisando.

La forma de valorar aristocrática tiene como condición una salud robusta que, debido a la sobreabundancia de fuerzas vitales, posibilita la victoria de los nobles sobre los demás individuos (*Cfr.* GM I: § 7/OC: IV: 466-467). En la forma de vida aristocrática, lo bueno radica tanto en la capacidad de ejercer el dominio como en la potestad de hacer del propio querer el patrón de conducta de los demás. Por tal razón, se fomenta una forma de valorar en la que la propia corporalidad se encuentra entre las diferentes herramientas para ejercer el dominio.

Sin embargo, la moralidad de la persona dominante tampoco fue ajena a las transformaciones, a los desplazamientos de sus referentes de sentido que dieron lugar a nuevas formas de comprensión y de acción. De la forma aristocrática de valorar y de las consideraciones fisiológicas en las que se sustenta dicha concepción del mundo, tuvo lugar la oposición entre lo puro y lo impuro. El sentimiento aristocrático de superioridad no solo buscó su afirmación a través del lenguaje y el ejercicio efectivo del dominio, sino que, a través de un conjunto de prácticas ascéticas (dieta, abstinencia sexual, el asco por el contacto con la sangre del pueblo bajo, entre otras cosas), se instituyó una noción de lo puro desde la cual se procuró evitar a toda costa la mezcla con lo vulgar, dando lugar a la casta sacerdotal (*Cfr*. GM I: § 6/OC: IV:465-466). En este sentido, la casta sacerdotal proviene de una agudización del *pathos de la distancia* que antes había determinado el surgimiento de lo noble.

La instauración de los diferentes regímenes ascéticos y su correlativo proceso de espiritualización de la vida facilitó el ascenso social de la casta sacerdotal que dio lugar a un orden valorativo diferente del aristocrático, en la medida que su fundamento ya no se encontraba en una condición fisiológica robusta, sino que encontró en el desprecio de los sentidos (dietas y ayunos prolongados mezclados con regímenes de abstinencia sexual[39]) y de la vida práctica su lugar más propio (Ibíd.).

Evidentemente, el sacerdote no es el guerrero en virtud del cual tiene lugar el modo de valorar aristocrático; por el contrario, es una figura distanciada de la vida práctica cuyo afán de dominio se ejerce a través de su perspicacia psicológica y su capacidad para hacer efectivos sus votos de renuncia de los deseos corporales. El refinamiento psicológico del sacerdote le permite reorientar el ejercicio de su poder haciendo que lo corporal sea visto como algo secundario. Nietzsche destaca que, cuando se trata de luchar, las cosas no pintan bien para la casta sacerdotal: "Sin embargo, los sacerdotes son, como es sabido, los *peores enemigos*, los *más malvados* – ¿por qué? Porque son los más impotentes. De su impotencia crece en ellos un odio que se hace formidable e inquietante, de lo más espiritual y venenoso." (GM I: § 7/OC: IV: 467).

Con el surgimiento de la casta sacerdotal todas las formas de interpretar y valorar adquirieron una connotación psicológica que no tenía lugar en la forma de valorar aristocrática. La ética forjada en el combate y en el despliegue de las propias fuerzas vitales fue reemplazada

[39] Además de lo expuesto por Nietzsche en GM III sobre los ideales ascéticos, en HdH I: §136, 137, 139, 141 y 142, Nietzsche destaca que las diferentes formas de ascesis son un medio de renuncia a la vida y para el ejercicio el dominio a través de la instauración de una nueva forma de valoración.

por una suerte de interioridad en la que el ejercicio de la propia fuerza paso a ser considerado como reprochable, en la medida que no atendía a los sentimientos sublimados del altruismo, compasión y desinterés. Únicamente un pueblo sacerdotal[40], que estuviese determinado por un espíritu de venganza derivado de su impotencia para luchar fue capaz de invertir la ecuación aristocrática en la que lo bueno estaba vinculado a lo noble, lo fuerte, lo guerrero y lo feliz, entre otras cosas. Los impotentes e inferiores se establecieron como los representantes de lo *bueno*, mientras que los nobles y violentos pasaron a ser los malvados, los crueles, los lascivos y condenados en una transvaloración de los valores a la que Nietzsche se refiere como la rebelión de los esclavos en la moral (Ibíd.).

De lo antes expuesto es necesario destacar lo siguiente: en primer lugar, el surgimiento de la casta sacerdotal corresponde a una escisión que tuvo lugar en el seno de la aristocracia y, por lo tanto, su procedencia de la clase noble puede interpretarse como una profundización del *pathos de la distancia* (*Cfr.* Hatab, 2008: 40 y ss.). Como reacción a una moralidad forjada en el ejercicio de la fuerza, la casta sacerdotal ejerció su impulso de diferenciación mediante el establecimiento de regímenes ascéticos que tenían como finalidad conjurar las fuerzas espirituales del pueblo, conservar la pureza y, de ese modo, evitar toda mezcla con lo plebeyo. La depreciación de lo corporal le sirvió a la casta sacerdotal para instituir una serie de dispositivos psicológicos tales como la mala conciencia, la culpa y el remordimiento que trastocaron un orden valorativo asentado en lo fisiológico, tal como se profundizará en siguiente capítulo.

El carácter superior y la excepcionalidad de aquellos que podían dominar y ejercer el derecho a otorgarle nombres a las cosas dejaron de ser los criterios de estimación de las conductas y, con la transvaloración, cuestiones como la compasión, el altruismo o el carácter caritativo se erigieron en los nuevos criterios de adjudicación de valor de las conductas. En este

[40] Nietzsche considera que el pueblo sacerdotal que invirtió la ecuación moral de la aristocracia fue el pueblo judío. Al respecto pueden consultarse: MBM: § 195 y GM I: §7, 8 y 16. Aunque la opinión que Nietzsche expresa sobre el pueblo judío en GM puede dar lugar a una acusación precipitada de antisemitismo por parte de Nietzsche, es importante señalar que se trata de una opinión enmarcada dentro del análisis histórico del fenómeno de la transvaloración de los valores y el surgimiento de la 'mala conciencia'. En la sección titulada: "Pueblos y patrias", Nietzsche dice lo siguiente sobre el pueblo judío: "Pero los judíos son, sin lugar a dudas, la raza más fuerte, más tenaz y más pura que vive ahora en Europa; saben cómo triunfar aun en las peores condiciones (mejor incluso que en condiciones favorables), por medio de determinadas virtudes que hoy gustan de ser tachadas de viciosas (…) (MBM: § 251/OC: IV: 406). Al respecto se puede consultar el estudio de Astor, 2018: 392 y ss. donde se ocupa de la importancia que Nietzsche le concedía al pueblo judío en el proceso de superación de la noción del Estado- Nación que se había enquistado en la cultura europea de la época del pensador alemán y que anticipó el sentimiento nacionalista cuya agudización derivó en dos guerras mundiales.

sentido, el estudio de los conceptos morales de bueno y malo —lejos de situarnos ante principios o formas de valorar idénticas a sí mismas a lo largo de la historia— evidencia que dichos conceptos han estado provistos de un carácter eminentemente instrumental, ya que le sirven a una voluntad para afirmarse a sí misma y ejercer su poderío respecto de las demás. De esa forma, los conceptos morales de *bueno* y *malo* le sirven tanto al guerrero aristócrata como al sacerdote ascético para diferenciarse de los demás y así ejercer su poderío, ya que ambos convergen en la idea fundamental de que su obrar ha de ser tenido como el principio regulador de las conductas en una determinada sociedad. En otras palabras, los conceptos vertebrales de la moralidad solo son medios útiles para la afirmación de una determinada voluntad de poder. Lo aristocrático y lo sacerdotal convergen en que ambos ejercen su dominio respecto del elemento vulgar, esto es, respecto de todo aquello que no es capaz de darse a sí mismo una forma, que no puede ejercer el poder y únicamente se comprende desde el dominio que se ejerce sobre él.

El antagonismo entre lo activo y lo reactivo nos puede ayudare a entender un poco las condiciones que posibilitaron la denominada rebelión de los esclavos en la moral. Lo activo es comprendido como la capacidad de crear, de ejercer el dominio y de posibilitar la realización de las interpretaciones que buscan instaurar los distintos impulsos. Por el contrario, lo reactivo es visto como la condición en virtud de la cual un individuo únicamente obra en respuesta a un estímulo externo, de tal modo que está en una relación de dependencia respecto de un factor externo. En la medida que lo activo no depende de lo externo, se manifiesta como una fuerza capaz de crear valores, de imprimir formas, de darle un sentido a la realidad, sin que medie un estímulo externo (*Cfr.* GM II: § 11/OC: IV:496 -498). La distinción entre activo y reactivo nos permite inferir el tipo de relación que establecen las fuerzas entre sí. En la medida que dicha distinción expresa un modo de relacionamiento, es importante tener en cuenta que activo y reactivo no son posiciones o modos de ser definitivos. De hecho, la astucia de la casta sacerdotal consiste precisamente en que pudo subvertir un orden valorativo asentado en la exterioridad de la fuerza mediante la consolidación de una interpretación en la que se privilegió la interioridad de lo espiritual y lo psicológico.

El análisis histórico genealógico de Nietzsche busca identificar los momentos en los que tuvo lugar la transvaloración de los valores, entendida esta última como la inversión de los roles que ocupaban las fuerzas dentro de una jerarquía. En otras palabras, mediante la genealogía se busca develar los momentos en los que tuvieron lugar los diferentes desplazamientos en las

relaciones de poder que dieron lugar a la reconfiguración de su sentido. En el mismo momento en que la casta sacerdotal tuvo la capacidad de engendrar valores y, correlativamente, el modo de valorar aristocrático decayó, tuvo lugar la transvaloración de los valores (*Cfr*. GM I: § 10/OC: IV: 469). La inventiva de la casta sacerdotal dio lugar a la formación de nociones como las de sujeto, individuo o agente desde la que fue posible instaurar un orden valorativo que tiene como fundamento la premisa según la cual todos somos las causas de nuestras acciones y que éstas dependen únicamente de nuestra voluntad. Si lo anterior es cierto, los individuos también tienen la capacidad de abstenerse de ejercer su propia fuerza. Por esa razón, uno de los principales medios de expresión de lo reactivo se encuentra en el juicio de reproche a todo aquello que ejerce su propia fuerza: el enseñoramiento de lo reactivo sobre lo activo depende del enjuiciamiento de toda manifestación de la fuerza que convierte toda virtud en vicio. Nietzsche nos presenta el proceso antes referido con las siguientes palabras:

> Exigir de la fuerza que *no* se muestre como tal, que *no* suponga un querer-someter, aplastar, dominar, una sed de enemigos y resistencias y triunfos es tan absurdo como exigir de la debilidad que se muestre en cuanto fuerza. Un *quantum* de fuerza no es sino un *quantum* de tal pulsión, de voluntad de acción – mejor dicho, no es más que la propia pulsión, voluntad, acción, y si llega a parecer otra cosa es solo porque nos engaña, seductor, el lenguaje (y los errores básicos de la razón, en él petrificados), que entiende y malentiende que toda acción viene causada por un actor, por un «sujeto». (…) la moral del pueblo aísla también la fuerza de la expresión de la fuerza, como si detrás del fuerte hubiera un substrato indiferente, que *fuera libre* de expresar la fuerza o no. Mas no hay un substrato tal; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del llegar a ser; «el autor» es algo que simplemente se añade al hacer, — el hacer lo es todo. (…) nada tiene de extraño el que las pasiones de la venganza y el odio, a las que se ha renunciado pero arden ocultas, se aprovechan de dicha creencia, hasta el punto de no sostener con mayor fervor ninguna otra que la de creer que *el fuerte es libre* de ser débil (…) Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados, llevados por la vengativa astucia de la importancia tratan de animarse diciendo: « ¡seamos distintos que los malvados, seamos buenos! Y bueno es todo el que no violenta, el que no hiere a nadie, el que no agrede, el que no se desquita, dejando la venganza a Dios, quien se mantiene, al igual que nosotros, en lo oculto y evita todo lo malo [malvado] y pide poco de la vida, al igual que nosotros, los pacientes los humillados, los justos» — esto, escuchado con frialdad y sin prejuicios, no significa otra cosa que: «nosotros los débiles, no hay vuelta de hoja, somos débiles; está bien que no hagamos nada *para lo cual no somos lo bastante fuertes»*— pero esa amarga realidad, esa prudencia de ínfimo rango, que incluso los insectos poseen (cuando el peligro es grande, suelen fingirse muertos para no hacer «demasiado»), se ha vestido, gracias a esa falsificación y a ese mentirse a sí mismos, con las galas de la virtud que renuncia, se calla y espera, como si la debilidad del débil –es decir, su *esencia*, su obrar, toda su realidad, única, inevitable e inalienable– fuera un logro voluntario, algo pretendido, elegido, un *acto*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el cual suele santificarse toda mentira, este tipo de hombre tiene la necesidad de creer en el «sujeto» indiferente, libre de elegir. (GM I: § 13/OC: IV: 475-476).

La anterior cita expone la transvaloración de los valores desde las creencias en las que aquella se fundamenta. En un primer momento, Nietzsche destaca que la moral de los sometidos se estructura con base en la exigencia que se le impone a la fuerza de no mostrarse como tal. La moralidad sacerdotal del rebaño proscribe todo ejercicio efectivo del poder, del querer-someter y del dominio, en la medida que hace de la impotencia una virtud. En este punto, la argumentación de Nietzsche nos permite identificar los dos presupuestos fundamentales desde los que opera la transvaloración, a saber: 1. La creencia en el sujeto entendido como un agente de la realidad capaz de determinar con plena autonomía los distintos cursos de acción que emprende en su vida y que, por consiguiente, ha de ser tomado como responsable de sus actos y 2. Una falsificación de los débiles, ya que se muestran como aquellos que desean abstenerse del ejercicio de la fuerza por elección propia a fin de diferenciarse de los fuertes y malvados; sin embargo, los débiles no dominan mediante el ejercicio de la fuerza precisamente porque son incapaces para ello.

Con relación al primer presupuesto, Nietzsche identifica que la creencia en el sujeto moral —entendido como un actor capaz de causar todo tipo de efectos en la realidad, de acuerdo con las prescripciones de su voluntad— es el resultado de las supersticiones de la razón que han sido petrificadas mediante un uso ingenuo del lenguaje y la gramática. Desde esa perspectiva, las acciones son consideradas como el resultado de un proceso de decisión que está dirigido por un sujeto capaz de determinar el curso de sus actos. Por consiguiente, los actos no son comprendidos como expresiones de un estado global de los impulsos que se encuentran en tensión y que dan lugar a una serie de interpretaciones y formas de querer en los individuos.

En lo que atañe al segundo presupuesto de la moral sacerdotal del rebaño, Nietzsche destaca que —de la misma forma como es inadmisible exigir de la fuerza que no se muestre como tal debido a que su esencia consiste en ir más allá de sí para someter, aplastar y dominar— es absurdo creer que la debilidad, que es la esencia de los impotentes, es una virtud elegida voluntariamente por ellos.

Por consiguiente, la creencia en el sujeto moral y la libertad de elección son los dos presupuestos desde los cuales se instauró un orden valorativo que hace de la renuncia al ejercicio de la propia fuerza el imperativo moral desde el que se debe interpretar toda acción. Nietzsche ve en esa 'santificación de la mentira' un afán de autoconservación y autoafirmación que tiene como propósito asestarle un golpe mortal a la interpretación aristocrática de la vida. Los

imperativos morales de la compasión y la renuncia al ejercicio de la propia fuerza configuran una normatividad en la que toda consideración relativa a la fuerza, la salud, la vida y su correlativo afán de dominio carecen de todo lugar. La principal herramienta de rebajamiento de la forma aristocrática de valorar fue, en efecto, el juicio moral[41]. El juicio plebeyo instauró una normatividad que —en virtud de las distintas ficciones sobre las que se asienta— fue capaz de refrenar los distintos impulsos vitales de querer ir más allá de sí.

Los presupuestos contenidos en el juicio moral tienen una incidencia en el modo cómo el ser humano se comprende a sí mismo. Mientras las estimaciones de valor de la sociedad aristocrática del mundo antiguo están determinadas por la capacidad de acción de los individuos, en la moralidad sacerdotal del rebaño las estimaciones de valor están gobernadas por imperativos en los que se expresa un deber o patrón de conducta que no precisa de las condiciones particulares de cada individuo, tal como sucede p.ej. con el sentimiento de compasión que es elevado a la categoría de mandato moral incondicionado. Mediante la formulación de imperativos de carácter universal, la moralidad sacerdotal del rebaño pretende dominar tanto el querer como la capacidad de acción de los individuos. Aunque se tenga la capacidad y se quiera ejercer la propia fuerza, el individuo de la moral sacerdotal está constreñido por un deber que le impone una determinada regla de conducta o que lo obliga a abstenerse de actuar.

Giorgio Agamben cree que uno de los momentos más complejos dentro de la historia de la teología cristiana fue el intento de hacer de la voluntad el fundamento para la imputabilidad de las acciones de los individuos. En efecto, la noción de responsabilidad depende de la posibilidad de atribuir un acto a un determinado individuo. Para dicho autor la atribución de las acciones únicamente fue posible mediante la puesta en marcha de una compleja estrategia en la que:

> En primer lugar, se trata de separar la potencia de lo que puede realizar, de aislarla del acto; en segundo lugar, se trata de desnaturalizar la potencia, de sustraerla a la necesidad de la propia naturaleza y de ligarla a la contingencia y al libre albedrío; por último, se trata de limitar su carácter incondicional y omnipotente para volverla gobernable a través de un acto de voluntad. (2018: 100-101).

[41] En plena armonía con lo afirmado en GM I: § 13, en los fragmentos póstumos Nietzsche sostiene lo siguiente: "*Tendencia del desarrollo moral.* Cada uno desea que no prevalezca ninguna doctrina y estimación de las cosas que no sea aquella en la cual sale bien librado. *Por consiguiente, tendencia fundamental de los débiles y mediocres de todas las épocas a debilitar a los más fuertes, rebajarlos: Medio principal, el* JUICIO MORAL. Se estigmatiza el comportamiento de los más fuertes frente a los más débiles; los estados superiores de los más fuertes reciben denominaciones negativas." (FP IV: 2 [168]/129).

La noción de responsabilidad ocupa indiscutiblemente un lugar privilegiado en toda discusión sobre filosofía práctica. Pese a que el estudio de Agamben no tenga por objeto realizar una exegesis del pensamiento de Nietzsche, cabe destacar que la anterior cita evidencia una hipótesis interpretativa en virtud de la cual la idea de responsabilidad presupone, a su vez, un proceso de desnaturalización de la potencia que deja de comprenderla como un fenómeno necesario en el que se hace manifiesta una determinada fuerza o capacidad para actuar y la entiende como algo contingente que está sujeto al ejercicio del libre albedrio, es decir, a la capacidad de elección de los individuos.

En la moralidad occidental, un individuo es responsable de un acto siempre y cuando exista la posibilidad de actuar de una forma distinta a la prohibida. Dicha moralidad tiene su cuna de nacimiento en la creencia de la existencia de un conjunto de posibilidades alternativas que le permiten al individuo elegir libremente una de ellas a fin de determinar el curso de su acción. Por consiguiente, el juicio de reproche se formula en contra de un individuo no por haber actuado de acuerdo con sus impulsos, sino por haber actuado de una forma que ha sido proscrita. Nietzsche y Agamben coinciden en que ambos comprenden que la transición de un modo de valorar en el que era predominante la potencia a un modo de valoración de carácter normativo únicamente fue posible mediante un proceso de desnaturalización la fuerza.

1.2. La moralidad de la costumbre

La moral alega en su favor el vínculo que tiene con las costumbres que han dado lugar a una determinada tradición. Antes de referir a lo "malvado", lo inmoral indica la carencia de vínculos con los patrones conducta y de valoración imperantes, ya sean p.ej. la oposición egoísta/no-egoísta o cualquier otro tipo de mandato moral (*Cfr*. HdH I: § 96/OC: III: 114-115 y A: § 9/OC: III: 493). La fundación de una moral está condicionada por la capacidad que tiene una voluntad para hacer de sus interpretaciones una fuente de costumbres mediante las cuales hace exigible su obediencia a las demás voluntades. La moral es un conjunto de mandatos que imponen ciertas maneras de actuar y de valorar las cosas. En la forma de valoración aristocrática son los más fuertes quienes son capaces de promulgar su sentimiento como una ley para los demás y —como todo buen legislador— antes de pensar en la utilidad, lo que más le importa es que su decisión se cumpla (*Cfr*. FP: III: 25 [452]/531). Por su parte, la moralidad sacerdotal del rebaño

considera que el criterio de estimación moral ya no se encuentra en la fuerza, sino, por el contrario, en la capacidad de renunciar a la propia fuerza. En este orden de ideas, la forma de valoración aristocrática y la moralidad del rebaño convergen en que se trata de dos formaciones morales cuya estructura está determinada por la voluntad de poder que es capaz de imponerse, ya sean la del amo o del sacerdote.

El desarrollo de la sociedad y el proceso de consolidación de las costumbres hicieron posible que la incidencia de la moral fuese más allá del dominio individual del amo o del sacerdote, de tal modo que la moral adquirió el carácter de mandato social general. Respecto a esa transición, Nietzsche afirma que:

> *Antes* de la moralidad de las costumbres (cuyo canon quiere que «todo lo tradicional sea respetado» está la moralidad de la persona dominante (cuyo canon quiere que «sólo el que ordena sea respetado») El pathos de la distancia, el sentimiento de la diferencia de rango está en el fundamento último de toda moral. (FP: IV: 1[10]/45).

La exposición de la moralidad persona dominante (ya sea en su versión aristocrática o sacerdotal del rebaño) demuestra que toda moral está gobernada por un impulso de diferenciación (*pathos* de la distancia) que evidencia que el principal propósito de toda voluntad es afirmar su propio querer mediante la imposición de sus mandatos e interpretaciones a las demás voluntades que domina. La persona dominante pretende que sus mandatos sean obedecidos, esto es, que sean efectivos. Por esa razón, la moral excluye y prohíbe todo aquello que no puede gobernar.

Desde un punto de vista analítico, es difícil distinguir, en la exposición de Nietzsche, entre la moral sacerdotal del rebaño y la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*]. Por ese motivo, se puede considerar que la moralidad sacerdotal del rebaño es la fase inicial de desarrollo de lo que se conocerá posteriormente como la moralidad de la costumbre.

A pesar de la dificultad antes señalada, es necesario advertir que la importancia de la aparición de la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] se encuentra en que aquella es el medio en el que se forma un determinado tipo de ser humano que es susceptible de ser calculado gracias a la presión que ejerce la sociedad sobre aquel (*Cfr.* GM II: § 2/OC: IV: 485-486).

La moral se desenvuelve en el carácter general de la normatividad. Si la moral tiene por objeto el conjunto de costumbres que rigen a un grupo de individuos, aquella puede ser vista como una serie de mandatos de acción que se afirman mediante su cumplimiento reiterado. Por otra parte, las costumbres condensan formas tradicionales de valorar y actuar dentro de un determinado contexto, es decir, la costumbre es la forma en la que se suele actuar en un

determinado asunto y como se suele apreciar un determinado fenómeno. Hablar de moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] parece redundante, en la medida que la moralidad en sí misma alude a un modo usual de abordar un asunto dentro de un determinado contexto. Sin embargo, el énfasis de la idea nietzscheana de la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] está en el problema de la fundación de una tradición, ya que donde no hay una tradición es inconcebible una moralidad. La importancia de la tradición estriba en que aquella no solo le ofrece al individuo un medio para orientarse en el desarrollo de su vida, sino que —a través de su carácter general— logra hacer efectivos los mandatos de comportamiento que pregona: el peso de la tradición está en la presión que el grupo social ejerce sobre el individuo con el propósito de que éste actúe de acuerdo con lo socialmente aceptado, dicha moralidad se asienta en los siguientes dos pensamientos: el interés del grupo es más importante que el del individuo y es preferible un beneficio duradero que uno pasajero (*Cfr.* HdH II: §89/ OC: III: 299). Un individuo sin tradición es como una rueda suelta que carece por completo de todo parámetro de conducta. Antes de ser considerado como un individuo malvado, el hombre inmoral es un individuo absolutamente desligado de cualquier vínculo y se convierte en una especie de animal solitario que se rige por sus propios impulsos individuales de tal modo que deviene en un animal completamente incalculable e imprevisible (*Cfr.* A: § 9/OC: III: 493-495).

Debido a que la tradición remite a mandatos que ordenan la ejecución de una determinada conducta o establecen algunos criterios de apreciación que tienen un origen lo suficientemente lejano de nuestro presente, la tradición termina por ser asumida como algo sagrado e indiscutible. La defensa a ultranza de la costumbre y de la tradición es una forma de defensa dirigida a impedir el surgimiento de nuevas costumbres que correspondan a las nuevas experiencias que tienen lugar en el decurso de la vida humana. De ese modo, la moral se vale de la costumbre para reafirmar el supuesto carácter indiscutible de su autoridad. Por ese motivo, Nietzsche acusa a la moral de ser una promotora del embrutecimiento de los individuos, ya que impide la posibilidad de nuevas experiencias mediante su afán de conservación de la tradición (*Cfr.* A: § 19/OC: III: 500-501). En aras de reafirmar su dominio, la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] promueve la imitación en el comportamiento de los individuos. Aquellos asumen como incontrovertibles los mandatos de la moral imperante y ajustan su comportamiento a los mandatos preestablecidos, se trata de un modo de proceder que tiene un

origen animal[42]. En efecto, la moralidad de la costumbre es el espacio donde todo está decidido de antemano con el propósito de hacer que los distintos modos de actuar de los individuos sean completamente previsibles. Se trata de un escenario donde no hay lugar para la autenticidad, es el espacio del hombre promedio en el que reinan la mediocridad, el temor y la desidia: "*Cosa seria.* — Adoptar una creencia simplemente porque es costumbre, — eso supone: ¡ser deshonesto, cobarde, perezoso! — ¿Serían, entonces, deshonestidad, cobardía y pereza los requisitos de la moralidad?" (A: § 101/OC: III: 541).

La existencia del individuo en la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] está condicionada por el sometimiento y la obediencia de aquél a los distintos preceptos que le ordenan cómo se debe sentir, interpretar y actuar. De esa manera se ha formado un prejuicio en virtud del cual el individuo útil para la sociedad es aquel que se somete a esa totalidad que lo sobrepasa y respecto de la cual tiene un rol meramente instrumental (*Cfr.* A: § 132/OC: III: 561-562).

En este orden de ideas, el proceso de consolidación de la moralidad está determinado por una tensión entre lo social y lo individual[43]. Lo socialmente aceptado se considera de mayor valor que lo individual debido a su carácter general. Así pues, la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] es el escenario del hombre promedio, en el que reina la regularidad. El individuo excepcional es visto por las mayorías como algo perjudicial para los intereses de la totalidad, la subsistencia de dichos individuos está supeditada a su capacidad de integración (y sometimiento) al rebaño. A causa de su carácter excepcional, los individuos excepcionales son utilizados por el orden moral para las labores correspondientes al sostenimiento y cuidado del rebaño; en otras palabras, los individuos excepcionales son utilizados por el orden moral en su propio beneficio:

---

[42] Nietzsche identifica en el mundo animal uno de los principales rasgos de la moralidad: la preocupación por mostrarse como igual a los demás que conduce a los individuos a ejercer, de manera discreta, sus propias virtudes con el propósito de adaptarse con más facilidad a las demandas de grupo y del medio en el que se encuentran. Los animales dominan sus instintos y se mimetizan con el entorno que los rodea para obtener también una mayor ventaja en su labor de supervivencia, es así como algunos se hacen los muertos para que sus agresores no los tomen por una presa objeto de consumo. De modo semejante, los seres humanos también ajustan sus comportamientos a los valores imperantes en la moralidad de una determinada época. Por tal razón, siempre será más cómodo hacer caso omiso de los propios impulsos y someterse a los mandatos que gobiernan. De ese modo, virtudes como la prudencia o la templanza tienen un origen animal, ya que su principal propósito consiste en que los individuos ajusten sus comportamientos al contexto y las circunstancias en las que se encuentran (*Cfr.* A: § 26/OC, III: 503-504).

[43] En la relación entre individuo y moral, el primero ha de ser sacrificado y empobrecido para la afirmación de la segunda. Nietzsche aborda dicho fenómeno, entre otros lugares, en los siguientes fragmentos póstumos: FP IV: 2 [182], 5 [35], 5 [58], 5 [98].

> El instinto del rebaño aprecia el *medio* y la *media* como lo más elevado y valioso: el sitio en el que se encuentra la mayoría; el modo en que ella se encuentra allí; con esto es adversario de toda jerarquía, que considera toda ascensión de abajo hacia arriba al mismo tiempo como un descenso del gran número al número más pequeño. El rebaño siente la *excepción,* tanto lo que está por encima como lo que está por debajo de él, como algo que le es hostil y perjudicial. Su artificio respecto de las excepciones hacia arriba, los más fuertes, los más poderosos, los más sabios, los más fértiles es convencerlos de que adopten el papel de cuidadores, pastores, guardianes — de que sean sus *primeros servidores*: así ha transformado un peligro en un beneficio. En el medio acaba el temor; aquí no se está solo con nada; aquí hay poco espacio para el malentendido; aquí hay igualdad; aquí no se siente el ser propio como un reproche sino como el ser *justo*; aquí reina la insatisfacción. La desconfianza es para las excepciones, ser una excepción es considerado una culpa. (FP: IV: 10 [39]/309).

La moralidad de la costumbre encuentra su principal instrumento de afirmación en el fomento de una cierta medianía en la que se *debe* encontrar la mayoría de los individuos. Dicha medianía vendría a ser el *criterio* normativo desde el cual se evaluarían las diferentes expresiones vitales. Es así como los individuos deben procurar vivir como sus semejantes. El sentimiento igualitario que promueve la moralidad de rebaño (ya sea en su versión cristiana o en su presentación democrático-liberal) es visto por Nietzsche como una amenaza para el fomento de la diferencia y la consolidación de jerarquías que tienen lugar en virtud de la voluntad de poder. Por tal razón, se puede considerar que el proceso de moralización también se encuentra en tensión con el impulso básico de la vida que Nietzsche designa bajo el nombre de voluntad de poder.

El carácter normativo de toda moral evidencia que dichas cuestiones están determinadas por el punto de vista de la deseabilidad cuya expresión más fiel es: «las cosas deberían ser así, pero no lo son». En este sentido, el principal interés de la moral no es asumir los fenómenos tal cual se presentan, sino establecer un patrón desde el que se determina cómo deberían ser las cosas. Por esa razón, en la moral tienen lugar los juicios de reproche en virtud de los cuales se establece una condena de todo el curso de las cosas. La moral actúa como una especie de juez respecto de todo lo que acontece; sin embargo, nadie sabe con precisión quién le otorgó tal investidura. El punto de vista de la deseabilidad hace evidente el sentimiento de insatisfacción propio de toda moral en el que encuentra la fuerza necesaria para elaborar sus juicios de reproche. (*Cfr.* FP: IV: 7 [62]/223-224). La moral de la costumbre no es ajena al punto de vista de la deseabilidad, en la medida que busca conservar las formas de valoración de las cosas que ella misma ha instituido. Así las cosas, en la moral de la costumbre coexiste el punto de la deseabilidad con el afán de conservación de la tradición.

El juicio moral de reproche refiere al objeto o estado de cosas pretendido: solo desde una consideración sobre aquello que se tiene como deseable resulta posible sancionar todo lo que no se adecua a los propósitos de la moral. Lejos de buscar los medios necesarios para comprender por qué tienen lugar determinados acontecimientos, el razonamiento moral y jurídico se ocupan principalmente de sancionar el acontecer mediante la formulación de todo tipo de juicios de reproche. Evidentemente, la perspectiva de la deseabilidad impide conocer las causas en virtud de las cuales tienen lugar determinados fenómenos: es una malinterpretación de la vida. Por esa razón, la moral deviene en impensable al margen de una normatividad que permita evaluar acciones y formas de vida, ella misma es evaluación y juicio. Antes de preocuparse por comprender el devenir de las formas de vida, a la moral le interesa juzgar y determinar si una acción se ajusta o no a un criterio preestablecido. En consecuencia, el principal afán de toda moral está en su deseo de subsumir (someter) lo individual a un precepto normativo de carácter general.

A esta altura de la exposición, se evidencia que la pregunta por las condiciones en las que tuvieron lugar los juicios «bueno» y «malo» únicamente puede ser abordada mediante una caracterización de las circunstancias vitales, esto es, de las relaciones de fuerza, en las que fue posible que dichos juicios de valor tengan algún sentido (*Cfr.* GM: Prólogo § 3/ OC: IV: 455). Lejos de promover la restauración de un determinado tipo de moral (como podría pensarse a causa del aristocratismo de Nietzsche) o de contraponer un ideal (precepto normativo) a otro ideal, a Nietzsche le interesa dar lugar a circunstancias en las que sea posible un mayor fortalecimiento de los individuos. La crítica nietzscheana del proceso de configuración y consolidación del orden moral de occidente busca ir más allá del punto de vista de la moral. En otros términos, se trata de:

> *No* hacer «mejores» a los hombres, *no* persuadirles de alguna especie de moral, como si hubiera una «moralidad en sí» o una especie ideal de hombre en general: ¡sino *crear circunstancias* en las que *sean necesarios hombres* MÁS FUERTES, que por su parte necesitaran y por consiguiente tendrán una *moral* (más precisamente: una *disciplina corporal y espiritual*) *que fortalezca*! (FP: IV: 10 [68]/320).

En las distintas formaciones morales (ya sea en la moralidad de la costumbre o en la de la persona dominante) se hace evidente que lo que prima es el *pathos* de la distancia que, mediante el establecimiento de diferencias de rango, se muestra como el impulso que determina todo aquello que debe ser proscrito y todo lo debe ser tenido por correcto. Asimismo, el análisis crítico genealógico pone en evidencia que tanto los conocimientos teóricos como prácticos que

consideramos más estables están gobernados por el signo de la finitud, la temporalidad y la incertidumbre propias del devenir que es expresión de la multiplicidad de conflictos que libran entre sí las distintas voluntades que luchan por consolidar su interpretación de la vida. De ese modo, lo bueno y lo malo simplemente son términos relativos que dependen de una situación de fuerza específica. Paradójicamente, aquello que se tiene por malvado, esto es, el afán de dominio que se muestra como voluntad de poder, también determina el proceso de configuración de la moralidad sacerdotal del rebaño que instaura como deber el abstenerse de ejercer la propia fuerza.

2. El olvido y la *memoria de la voluntad*

Nietzsche considera que el auténtico enigma respecto del ser humano consiste en saber: ¿cómo es posible *criar* a un animal capaz de hacer promesas?[44] Agrega que se trata de una labor que resulta paradójica, en la medida que —en las distintas formas de vida animal— el olvido es la fuerza que predomina sobre la memoria, la cual es la condición de todo prometer (*Cfr.* GM II: § 1 / OC: IV: 484).

La tensión que Nietzsche presenta en GM II entre olvido y memoria está mediada por la noción de crianza. En contravía de una tradición filosófica que ha situado al ser humano en el centro de las reflexiones en torno a la vida —a causa de la creencia según la cual el ser humano es un animal racional provisto de lenguaje (*zoon logón échon*) —, Nietzsche considera a lo humano como otra manifestación más entre las diferentes formas de vida animal existentes. Preliminarmente, se puede afirmar que la crianza del ser humano es un proceso mediante el cual se pretende optimizar el desarrollo de una serie de características y aptitudes tales como la capacidad de raciocinio, previsión y compromiso, entre muchas otras. En este orden de ideas, la crianza del ser humano no dista mucho de la crianza de los demás animales debido a que con la implementación de un régimen alimenticio o de una técnica particular de pastoreo se logran acentuar cierto tipo de rasgos. Al respecto dice Nietzsche:

[44] El problema de la crianza del ser humano es el problema de la cultura entendida como adiestramiento y selección de una determinada especie. En este sentido, la labor de la cultura es promover hábitos tendientes a la realización de un determinado modelo de vida. Deleuze (2016) considera que la cultura tiene una multiplicidad de focos de acción que cubren el espectro de lo consciente y lo inconsciente, de tal modo que se realiza en planos tan diversos como los del arte, la ciencia, los regímenes alimenticios y laborales que tienen como propósito darle lugar a una determinada forma de vida.

> Bien sabemos, cuán ofensivo resulta oír que un individuo incluya al ser humano, lisa y llanamente, entre los animales; pero a nosotros casi se nos imputará como *culpa* el hecho de que, precisamente con relación a los hombres de las «ideas modernas», empleemos incansablemente las expresiones «rebaño», «instintos gregarios» y cosas parecidas. ¡Qué importa! Nosotros no podemos hacer otra cosa: pues justo aquí radica nuestra nueva comprensión (MBM: § 205 / OC: IV: 365).

Desde las nociones de rebaño, instinto y crianza Nietzsche perfila una crítica de la creencia tradicional que considera que los procesos formativos tienen por objeto el cultivo de una conciencia inherente al ser humano y que deja de lado el cultivo de otro tipo de características y habilidades, tales como p.ej. las corporales[45]. En ese sentido, la crítica de Nietzsche implica en sí misma una nueva comprensión de la vida humana en la que se busca mostrar que cuestiones como p.ej. la conciencia, son formaciones que se derivan de una serie de prácticas, tal como se expondrá en el tercer capítulo. A través del problema de la crianza, Nietzsche rehabilita la pregunta por la animalidad en el ser humano con el propósito de formular una estrategia argumentativa que permita dislocar el prejuicio metafísico que considera a la racionalidad como un atributo inherente al ser humano.

La crianza es un ejercicio deliberado del poder a través del cual se pretende lograr un determinado tipo de desarrollo fisiológico o de comportamiento en una especie. En ese sentido, la crianza permite sustraer del dominio de la naturaleza —que está gobernada por el esfuerzo ciego, el derroche de fuerzas y el azar— el desarrollo de las diferentes formas de vida. En palabras de Lemm: "Las prácticas de domesticación y cría se caracterizan principalmente por el deseo de dar forma a la vida humana mediante la imposición." (2010: 41).

Los procesos de domesticación y crianza operan de un modo normativo mediante la imposición de un deber ser que el ser vivo debe procurar lograr. En consecuencia, dichos

---

[45] En el quinto de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, el joven Nietzsche destaca dos cosas de suma importancia. En primer lugar, resalta que usualmente cuando hablamos de humanidad lo hacemos con la finalidad de distinguir y separar al hombre de la naturaleza mediante la exaltación de un atributo humano; sin embargo, tal separación no existe, en la medida que tanto las propiedades "naturales" como las "humanas" están indisolublemente entrelazadas en los seres humanos, de modo que las potencias racionales que se tienen como exclusivamente humanas están acompañadas de potencias animales tales como p.ej. los impulsos sexuales o de conquista. En segundo lugar, Nietzsche considera que todos los talentos se desarrollan a través de la lucha. El autor considera que la concepción agonal de la educación griega es un medio de fomento del desarrollo de las diferentes potencias humanas. Las competencias en las que los adversarios se disputaban la gloria y la fama servían de medio de potenciación de los individuos (*Cfr.* CH / OC, I: 564-570). Sin que sea tema de la presente investigación, se puede advertir que la cuestión de la formación para Nietzsche sobrepasa la noción tradicional de educación, ya que la formación no se limita a la transmisión de un conjunto de saberes que tiene como principal finalidad el cultivo de la racionalidad en los individuos. En este orden de ideas, la cultura no es algo antitético a las fuerzas de la naturaleza. El *agōn* surgió como un medio de cultivo de las fuerzas naturales donde las contiendas habrían de fomentar el desarrollo de las destrezas de los individuos, así como su excelencia (*Cf.* Hatab, 2014: 49-50).

procesos evalúan la vida desde la óptica del rendimiento, en la medida que se pretende determinar si un organismo logró el resultado esperado dentro del proceso de crianza en el que su desarrollo está inserto. De ese modo, la crianza no asume la vida tal y como se manifiesta; sino que, por el contrario, es un instrumento de evaluación del cumplimiento de una normatividad que orienta un régimen de disciplinamiento de la vida.

El problema de la crianza y de la moral están vinculados de manera estrecha (*Cfr*. FP: IV: 15 [55]/648). Tanto la crianza como la moral promueven la realización de una serie de características y comportamientos en las especies a fin de "mejorar" u "optimizar" una forma de vida en función del propósito que se tenga como deseable, en palabras de Nietzsche:

> Toda moral que de algún modo ha dominado ha sido siempre la disciplina y la cría de un determinado tipo de hombre, bajo el supuesto de que lo que importa preferentemente, o aun exclusivamente, es ese tipo: resumiendo, siempre bajo el supuesto de un tipo. Toda moral cree que *con la intención* y la coacción se pueden cambiar («mejorar») muchas cosas en el hombre: — considera siempre que el acercamiento al tipo que sirve de medida es una «mejora» (no tiene de ella ningún otro concepto —). (FP: IV: 1 [239]/77-78)

En la primera sección de este capítulo se mostró que uno de los rasgos determinantes de toda moral está en su perspectiva normativa. Desde esa óptica asume que la realidad debería ser de tal o cual manera. El punto de vista moral está gobernado por la intención de cambiar una realidad dada (el ser humano, la naturaleza, la sociedad, las instituciones políticas, etc.) con base en un ideal preestablecido. En la moral el ser humano encuentra su principal medio para distinguirse de los demás animales y afirmar su poderío sobre ellos: "La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esa bestia no nos despedace. Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal." (HdH I: § 40/OC: III: 98). La crianza y la moral nos permiten controlar y reorientar nuestros impulsos animales, de tal manera que surge en nosotros una suerte de "segunda naturaleza"[46] que nos permite diferenciarnos de los demás animales y que sirve de medio para nuestra propia subsistencia. Si en toda moral hay un ideal de ser humano que todos los individuos deben procurar realizar, la crianza tan solo es un instrumento para la realización de los ideales que fundamentan toda moral. En este orden de ideas, la cuestión de la crianza

[46] Sobre la cuestión de la *segunda naturaleza* en el pensamiento de Nietzsche, remito al lector a los siguientes pasajes: A: § 38 y 455/OC: III: 509-510 y 658.

puede entenderse como un desarrollo específico de la voluntad de poder que hace de la formación de determinado tipo de vida su objeto de dominio más propio.

Nietzsche interpreta la condición vital del ser humano como la tensión entre las fuerzas de la acción-olvido y el conocimiento-memoria (*Cfr.* Astor, 2018: 66). De lado del olvido priman los impulsos más básicos de la vida animal que dan lugar a una vida inocente anclada al presente y orientada a la satisfacción de dichos impulsos. Del lado de la memoria y el conocimiento los impulsos privilegiados son aquellos que promueven la realización de las potencias racionales en el ser humano que se concretan en la ciencia y una vida moral que les permiten a los seres humanos reconocer su pasado, disponer de su futuro y buscar los medios para organizar el mundo en el que habitan a fin de sortear el devenir caótico en el que tiene lugar su existencia.

Las primeras etapas de la vida humana están determinadas por el olvido animal. El desarrollo de la memoria posibilitó la existencia de la técnica y la ciencia. Con el desarrollo de la vida social, el ser humano le abrió la posibilidad a la existencia de una tradición, de un mundo compartido en el que la vida pueda tener lugar sin que cada día implique un nuevo comienzo. La memoria les permite a los seres humanos instituir criterios de orientación duraderos capaces de sobreponerse a las contingencias del mundo natural. A diferencia de lo que suele creerse, en la base de la memoria continúa operando esa fuerza del olvido animal: el ser humano que instituye una tradición, un orden social, una ciencia o una moralidad olvida su animalidad y, gracias a ese paradójico olvido, se afirma en su anhelada humanidad: La dimensión histórica de la memoria es engendrada entonces por el olvido animal (*Cfr.* Lemm, 2010: 220). En el olvido de la animalidad todos los ideales de humanidad encuentran su condición de posibilidad[47]. En consecuencia, el evento histórico depende del olvido dado que es lo que permite que la contingencia tenga lugar.

El tema del olvido es abordado de diferentes maneras por Nietzsche a lo largo de toda su obra. Sin embargo, cabe advertir que la manera cómo Nietzsche aborda dicha temática en GM está determinada por la pregunta por la crianza de un animal al que le sea lícito hacer promesas. Nietzsche señala que el olvido en el ser humano es una *capacidad de inhibición activa* que no puede considerarse como una *fuerza inercial,* es decir, que el olvido no es la persistencia en la "incapacidad" para recordar (*Cfr.* GM II: § 1 / OC: IV: 484), a diferencia de lo que sucede con

[47] El análisis nietzscheano del olvido no se agota en la capacidad para disolver el recuerdo y renovar la conciencia a fin de que tenga lugar lo nuevo. Por el contrario, Nietzsche le otorga al olvido la capacidad de afianzar procesos de largo alcance que, de no ser por el olvido, no podrían tenerse como incuestionables, tal como sucede con la moral y los derechos (*Cfr.* CS: §39 y 40/OC, III: 389-390).

los demás animales[48]. En tanto *capacidad de inhibición activa*, el olvido le provee al animal-humano un control sobre las vivencias y experiencias que puede integrar a su acervo de recuerdos. Igualmente, es un olvido que posibilita un lugar a lo nuevo y que también sirve de medio de conservación del orden anímico y de la tranquilidad en el ser humano. En este orden de ideas, el olvido en el animal-humano consiste en la capacidad de controlar las distintas experiencias que podemos retener en nuestra conciencia:

> Cerrar de vez en cuando las puertas y las ventanas de la conciencia; no verse molestado por el ruido y la lucha con que ese submundo nuestro de órganos de servicio despliega su labor de colaboración y de oposición; lograr un poco de silencio, de *tabula rasa* en la conciencia, para que vuelva a haber sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y los funcionarios más nobles, el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica)– esa es la utilidad, como decía, de la desmemoria activa, ser guardiana de la puerta y, como quien dice, conservadora del orden anímico, de la tranquilidad, y de la etiqueta con lo cual se ve de inmediato hasta qué punto sin esa desmemoria no podría haber felicidad ni buen humor ni esperanza ni orgullo ni *presente* alguno. (GM II: § 1 / OC: IV: 484).

Nuestra conciencia surge en oposición a lo externo. A nivel interno, los distintos órganos que componen nuestra corporalidad trabajan de manera armónica orientados por el propósito de crear las condiciones necesarias para que tengan lugar todo tipo de experiencias. Sin embargo, en el nivel externo, nos situamos en un medio que perturba nuestra corporalidad: tener una experiencia, de manera muy general, consiste en ser afectado por algo que tiene la capacidad para incidir en nosotros. Por tal razón, el desarrollo de nuestra fisiología está determinado por la relación de tensión en la que se encuentra nuestra corporalidad con todo el mundo exterior. Si nuestras experiencias tienen lugar en virtud de una perturbación de nuestra corporalidad, la capacidad de olvido es una función que le permite a la conciencia suspender el proceso de retención de las distintas afecciones con el propósito de evitar una sobrecarga de información

[48] En la *Segunda Consideración Intempestiva* la tensión entre olvido y memoria está determinada por la contraposición entre lo animal y lo humano. En dicho texto, el problema del olvido es abordado mediante un énfasis en el animal en el que dicha fuerza vital se expresa como una incapacidad para fijar recuerdos que es de carácter permanente y, por consiguiente, no opera como una fuerza de inhibición activa, tal como sí sucede en GM respecto al olvido del ser humano. Allí Nietzsche se expresa en los siguientes términos: "Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa, hace la digestión, vuelve a comer, y así de la mañana a la noche, día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastió. Ver esto le resulta duro al ser humano porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso la felicidad de éste —pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal. Un día el ser humano le pregunta al animal: « ¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?». Y el animal quisiera responder y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir», pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el ser humano se quedó asombrado." (UPH: § 1 / OC, I: 707).

proveniente del mundo exterior. En otros términos, en nuestra capacidad de olvido se encuentra la posibilidad de la conservación y el restablecimiento de la conciencia. En virtud del silencio que le provee el olvido a la conciencia, ella puede retomarse a sí misma como su centro de su atención y, de ese modo, gobernarse a sí misma y orientar su obrar. En ese sentido, el olvido representa una capacidad reconstituyente del orden anímico que, al controlar el flujo de las vivencias, garantiza no solo la tranquilidad, sino que también posibilita nuevas experiencias, esto es, su propio porvenir. Una conciencia que carente de toda capacidad de olvido está completamente sometida al registro copioso de todas las perturbaciones que el mundo exterior causa en ella y no tiene la menor posibilidad de actuar en él; en otras palabras, se trata de una conciencia condenada a ser una mera espectadora del devenir debido a que es completamente incapaz de determinar en qué sentido ha de orientar su querer y su obrar.

Un individuo preso del recuerdo está anclado a su pasado. Es incapaz de orientar su vida presente y futura. Una ofensa lo hiere de por vida, su espíritu no puede sanar las injurias de las que fue víctima. Debido a que Nietzsche comprende nuestras funciones cognitivas mediante una analogía con nuestro sistema digestivo, los individuos incapaces de olvidar son vistos por el autor como dispépticos, esto es, como individuos que permanentemente están indigestos de las distintas vivencias que han tenido (Ibíd.).

El análisis del olvido y la memoria repercuten directamente en la forma como Nietzsche comprende el fenómeno del resentimiento. En GM I, Nietzsche hace un contraste entre los dos personajes que determinan las dos formas de moralidad que se analizan en esa parte de la obra, a saber: el noble y el sacerdote. Nietzsche encuentra que cada uno de esos personajes representa un tipo específico de carácter que está determinado por cierta fisiología de las fuerzas del recuerdo y el olvido. Desde la posibilidad de ejercer la fuerza y desplegar todas sus capacidades, los hombres nobles se asumen a sí mismos como agentes espontáneos y sinceros. No buscan construir su felicidad de manera artificiosa y su capacidad de actuar está indisolublemente asociada a un sentimiento de felicidad. A diferencia del hombre noble, el sacerdote gestiona su propia felicidad mediante la invención artificiosa de mundos supraterrenales o de anestésicos que le permiten escapar de sí mismo y de su realidad circundante. El hombre del resentimiento encuentra en los estados de éxtasis y enajenación un mecanismo para huir de la realidad y, de ese modo, arribar a la 'felicidad'. En consecuencia, el sacerdote comprende su felicidad desde la pasividad. Se trata de una forma de vida que prefiere engañarse a sí misma con el propósito de vanagloriarse de su propia impotencia: cree que elige

el sometimiento porque para él es un deber moral abstenerse de ejercer su poder; sin embargo, olvida que es un incapaz para ejercer un dominio distinto del psicológico.

El espíritu del resentimiento es incapaz de olvidar. Su impotencia lo lleva a idear todo tipo de conspiraciones a fin de tomar venganza de los nobles, a quienes considera sus enemigos. Nietzsche le atribuye al tipo resentido el rasgo de la inteligencia[49]. En este contexto, la inteligencia no alude a una forma de razonamiento teorético o lógico, sino que refiere principalmente a un razonamiento práctico cuya principal expresión la encontramos en la astucia y la prudencia que vienen a ser las aptitudes que desarrolla el espíritu del resentimiento al maquinar todo tipo de venganzas y de artimañas a fin de invertir la correlación de fuerzas en las que se fundamenta el orden moral aristocrático. En palabras de Nietzsche:

> Los «biennacidos» se veían precisamente como los «felices»; no tenían que construir artificiosamente su felicidad mirando a sus enemigos, y en ocasiones convencerse, *mentirse* (como suelen hacer los hombres del resentimiento); y también sabían, por ser hombre cabales, llenos de fuerza y, por lo tanto, *necesariamente* activos, no separar la acción de la felicidad, – el estar activos contaba para ellos de necesidad como parte de la felicidad (…) todo ello muy en oposición a lo que era la «felicidad» en la categoría de los impotentes, oprimidos, infectados de los sentimientos envenenados y hostiles, entre los cuales se presenta esencialmente como narcosis, anestesia, calma, paz, «Sabbath», distensión del ánimo y desperezamiento, en fin, de manera *pasiva*. Mientras el hombre noble vive con confianza y franqueza ante sí mismo (…), el hombre del resentimiento no es ni franco ni ingenio, ni sincero ni directo consigo mismo. Su alma *bizquea*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas traseras, todo lo oculto le da la impresión de ser *su* mundo, *su* seguridad, *su* solaz; sabe de callar, de no olvidar, de esperar, de empequeñecerse y humillarse por el momento. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará por fuerza siendo *más inteligente* que cualquier raza noble (…) (GM I: § 10/OC: IV: 470-471).

El hombre noble no se toma en serio durante largo tiempo a sus enemigos, las desgracias o las atrocidades que padece las asume simplemente como un acontecimiento más en su vida. La fuerza del hombre noble está indisolublemente vinculada a su capacidad para olvidar las cosas que acontecen en su vida. El olvido vendría a ser una especie de reconstituyente en la salud del tipo noble: "Un hombre así se sacude de encima de un solo golpe toda la gusanera que en otros anida oculta; solo en él es también posible otra cosa, suponiendo que sea posible en este mundo – el verdadero «amor a sus enemigos»." (Ibíd.). En el tipo de vida noble hay apatía e indiferencia

[49] En un fragmento póstumo titulado "El castradismo moral. —El ideal del castrado.", Nietzsche se pregunta: "(…) ¿Cómo se hace la guerra a los afectos y las valoraciones viriles? No se tienen ningún medio de violencia física, sólo se puede hacer una guerra de astucia, de encantamiento, de mentira, en suma, una guerra «del espíritu» (…)" (FP IV: 10 [157]/350). Cabe agregar que, en esa guerra del espíritu, la incapacidad para olvidar juega un papel determinante.

respecto de lo que acontece. La capacidad de olvido le impide al hombre noble intoxicarse con cualquier ofensa o suceso del mundo. Su fortaleza le impide percatarse de las cosas que cualquier otro individuo podría asumir como una agresión. Su principal diferencia con las naturalezas resentidas estriba en que aquellas se encolerizan ante la menor ofensa y ésta queda grabada en su memoria de tal modo que les es imposible olvidar. Conciben a sus enemigos como su antítesis y en su odio se reafirman como los buenos, al punto que ocupan su vida en la invención de todo tipo de venganzas.

Indiscutiblemente, la relación entre memoria y olvido ocupa un lugar privilegiado dentro de la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, antes de iniciar el análisis de la promesa en el proceso de crianza del ser humano, cabe preguntar si, ¿la promesa es contraria a la capacidad de olvido?

El proceso de crianza de animal capaz de prometer depende del desarrollo de una facultad en virtud de la cual sea posible no-*querer*-deshacerse de la palabra empeñada. Nietzsche le otorga a la mencionada facultad el nombre de: *memoria de la voluntad*. Básicamente, consiste en el poder persistir en lo querido. Dado que esa facultad es la condición de posibilidad de toda promesa, aquella funciona como un contra-impulso a la fuerza activa de inhibición que es el olvido. En tanto los seres humanos pueden persistir en lo que quieren, también pueden comprometer sus acciones a futuro. Por consiguiente, la *memoria de la voluntad* le permite al individuo comprenderse como un agente que puede disponer de sí mismo y de su futuro, de tal manera que puede escoger los medios más idóneos para el cumplimiento de su promesa. En otras palabras, para prometer el ser humano debe hacerse a sí mismo un animal regular, necesario, calculable y calculador (es decir, debe desarrollar una racionalidad instrumental) para: "(…) en última instancia poder responder de sí *en cuanto futuro* hasta el punto en que lo hace quien promete!" (GM II: § 1 / OC: IV: 485).

El análisis que Nietzsche hace del olvido y de la *memoria de la voluntad* nos ofrece los insumos para comprender genéticamente la noción de responsabilidad que tiene como premisa la idea de que el individuo se comprende a sí mismo como la causa eficiente de su propio obrar (*Cfr.* Hatab, 2008: 74-75). A través del proceso de reordenación de los impulsos que tiene lugar en la crianza, el individuo cree que persistir en la palabra empeñada y la realización de la acción prometida son cuestiones que dependen por completo de él. El sentido de la responsabilidad no es innato al ser humano, sino que, por el contrario, se ha formado y tuvo lugar como una respuesta a la fuerza activa del olvido, en la que —a través de la constitución de una memoria de la voluntad— le permitió a los individuos persistir en su querer a fin de convertirlo en el

principio constitutivo de su deber mediante la institución de la promesa. En este sentido, es necesario tener presente que la crítica que Nietzsche hace de la moral y los presupuestos en los que aquella se sustenta no es una exhortación para retornar al olvido animal; por el contrario, el propósito de Nietzsche es mostrar de qué manera la voluntad de poder da lugar a una serie de condiciones en virtud de las cuales es posible la superación de la inmediatez de la vida animal y puede tener lugar la instauración de un orden moral y político en el que tenga lugar la vida genuinamente humana.

3. Sobre la importancia moral y política de la promesa

Prometemos conforme a nuestras esperanzas, y cumplimos conforme a nuestros temores.
La Rochefoucauld, Reflexiones: § 38.

Prometer es disponer de nuestro futuro y del de nuestras acciones. Toda promesa da lugar a una serie de expectativas en todos aquellos que pueden ser tenidos como sus destinatarios. La principal expectativa que se tiene respecto de todo aquel que promete consiste en que esperamos que cumpla lo prometido. El valor político, moral y social de la promesa reside en que sirve de instrumento para que los individuos establezcan vínculos entre sí. La consolidación de un orden de costumbres, esto es, de una tradición, requiere de la obediencia a los patrones de conducta allí establecidos. La promesa de obediencia a las costumbres es la condición para la consolidación de una determinada moralidad y para pertenecer a un grupo social[50].

Si los seres humanos fuéramos incapaces de todo recuerdo, la promesa sería imposible. El contenido de nuestras promesas se disolvería en flujo caótico de las experiencias que afectan nuestra conciencia. La memoria de la voluntad es condición de posibilidad de todo prometer porque garantiza la permanencia de lo querido en nuestra conciencia, de tal modo que es posible orientar nuestras acciones al cumplimiento de la promesa. A diferencia de los demás animales

[50] Nietzsche considera que la moral y el derecho operan sobre la base del principio de equilibrio que ha de regir las relaciones de poder entre los individuos que establecen acuerdos y, por ende, se hacen promesas mutuas. A causa del quebrantamiento de las leyes que debía cumplir, la sociedad combate al criminal mediante todo tipo de castigos (mutilación, reclusión, multa, etc.) con el propósito de recordarle que en virtud de su acción le informó a la sociedad su interés de ser excluido del pacto, así como de las distintas ventajas y privilegios a los que tenía derecho por ser miembro de ella. De ese modo, el criminal pasa a ser alguien que está por fuera de la sociedad y la pena es un medio para recordarle las hostilidades propias del estado de naturaleza (*Cfr.* CS: § 22/OC, III: 381-382). En otro texto, Nietzsche advierte que: "(…) el infractor es ante todo un «fractor», alguien que ha roto ante la totalidad el contrato y la palabra relativos a todos los bienes y comodidades de la vida en común en los que hasta ahora había participado." (GM II: § 9/OC, IV: 495).

en los que el olvido opera como una fuerza permanente, en los seres humanos la memoria de la voluntad nos ofrece parámetros duraderos de acción.

Con la promesa se entrelazan el presente y el futuro. El futuro deja de ser la dimensión de lo incierto y se convertirse en algo de lo que individuos pueden disponer. En otros términos, a través de la promesa, el futuro se convierte en una dimensión determinada por la necesidad que le impone la voluntad del individuo capaz de disponer de sí mismo. Por esa razón, solemos creer que somos los gobernantes de nuestra vida futura. El afán de determinación y la posibilidad de comprometer la vida futura propios de la facultad de prometer se contrapone al carácter inestable e impredecible de la vida natural. En este sentido se expresa Arendt al afirmar que:

> La no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la «oscuridad del corazón humano», o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y de confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos. (2012: 262).

Por consiguiente, el acto de prometer surge como una doble respuesta a: 1. la desconfianza natural que surge de la incapacidad de los seres humanos para garantizar quiénes serán mañana y 2. la imposibilidad de predecir las consecuencias de las acciones de los individuos que pertenecen a una comunidad en la que todos sus miembros tienen la misma capacidad de acción. En este sentido, la promesa disipa —al menos parcialmente— el carácter incierto de la vida porque compromete a los individuos con sus actos. El carácter vinculante de la promesa hace que los individuos comprendan que sus acciones no dependen únicamente de su arbitrio individual y que, además, tienen consecuencias en la vida de los demás miembros de la comunidad de la que son parte. La incapacidad para confiar plenamente en sí mismo derivada del carácter incierto de la vida humana es conjurada mediante la promesa y ese es para Arendt el precio que los seres humanos pagan por su libertad. En este sentido, la promesa posibilita un espacio de relativa previsibilidad y estabilidad en el que las acciones —pese a no estar completamente determinadas por la ley de la causalidad— sí están sujetas al compromiso que los individuos han asumido ante sus congéneres y desde el cual les informan a sus semejantes

qué pueden esperar de sus actos y de su vida futura. Por tal razón, la promesa les permite a los seres humanos ir más allá de la inmediatez de su vida actual a través de la institución de un orden moral y una comunidad política que dota de continuidad a la vida humana en la que cada día no implica un nuevo comienzo.

Pese a que Arendt y Nietzsche le otorgan a la promesa un gran valor dentro de sus respectivas interpretaciones de la vida humana, Arendt le cuestiona a Nietzsche que no le confiera mayor relevancia política a la teoría del contrato que resulta de la capacidad de prometer y que, en su criterio, es el lugar de nacimiento de toda política (*Cfr*. 2006: 130-131).

El cuestionamiento de Arendt nos sirve de punto de apoyo para acercarnos a la importancia que tiene la promesa dentro del pensamiento de Nietzsche tanto en lo moral como en lo político. En primer lugar, Nietzsche considera que la instauración de los diversos Estados en la antigüedad se sustentó en el ejercicio de la violencia por parte de las distintas razas de guerreros que dominaron y sometieron pueblos enteros. Nietzsche destaca que el momento en el que tuvo lugar la formación del Estado no estuvo mediado por ningún tipo de contrato o acuerdo político, sino que tuvo lugar por el ejercicio de la fuerza sobre todos aquellos que no poseían la capacidad de reaccionar ante las agresiones de las que eran víctimas, de modo similar a lo que sucedió con la instauración del modo aristocrático de valoración. En un escenario donde tiene lugar la existencia de una relación asimétrica entre las diversas fuerzas que entran en conflicto, resulta más ventajoso el ejercicio del dominio respecto de aquellos que carecen de una capacidad semejante de respuesta. Sobre el particular Nietzsche dice lo siguiente:

> He utilizado el término «Estado»: espero que se entienda con él a quién me refiero — a una de aquellas hordas de rubios animales de rapiña, una raza de conquistadores y señores que, organizados para la guerra y provistos de fuerza para organizar, sin pensárselo echa las terribles zarpas a una población que acaso en número sea muy superior, pero que todavía no se ha configurado, que sigue errante. Así es como realmente comienza a existir el «Estado»: con lo que diría yo, resulta superflua aquella fantasía que lo hacía empezar con un «contrato». Quien es capaz de mandar, quien por naturaleza es «señor», quien se muestra violento en gestos y obras —— ¡qué tiene que ver él con contratos! (…) Su obra es un instintivo crear, imprimir formas son los artistas más involuntarios, más inconscientes que pueda haber: — allí donde ellos aparecen surge en poco tiempo algo nuevo, una estructura de dominio *dotada de vida* en la que se han delimitado y puesto en relación partes y funciones, en la que no tiene sitio en absoluto nada a lo que antes no se le haya dado un «sentido» con respecto al todo. No saben lo que es la culpa, la responsabilidad, el respeto, esos organizadores natos: en ellos rige ese egoísmo terrible del artista, que, clavando su mirada de acero, se sabe ya, como la madre en su hijo, justificado en la «obra» para siempre. (GM II: § 17/ OC: IV: 505).

Nietzsche rechaza la idea contractualista que ve en el contrato el fundamento de la existencia del Estado. Considera que el Estado tiene su origen en la violencia ejercida por hordas de conquistadores que sometieron pueblos y que, a través de su acción, les dieron una determinada forma y organización política. En este sentido, Nietzsche piensa que las primeras formaciones políticas tuvieron su origen en relaciones de avasallamiento y dominación y no en contratos o acuerdos que tienen como presupuesto la existencia de individuos que se encuentran en condiciones semejantes (*Cfr*. Hatab, 2008: 245). El contractualismo es una forma de pensamiento ahistórica que considera que la capacidad de hacer acuerdos se encuentra desde los albores de la humanidad. Por su parte, Nietzsche ve el surgimiento del Estado como la manifestación de una voluntad de poder que ejerció la violencia, el expolio y la dominación sobre pueblos y grupos sociales que carecían por completo de capacidad de darse a sí mismos una forma y organización política, y que tampoco tenían la posibilidad de responder a las agresiones de las que eran objeto, esto es, que eran incapaces de ofrecer una resistencia efectiva ante la voluntad de poder que los dominaba.

Nietzsche le atribuye a esa raza de conquistadores y guerreros la capacidad artística de imprimir formas (una organización) sobre los grupos sociales que carecían de ella. Por esa razón, es importante tener presente que, en contextos en los que prevalece la desigualdad entre las fuerzas, Nietzsche creerá que el ejercicio del domino tiene lugar a través del sometimiento y la violencia. De acuerdo con la clave explicativa que nos ofrece Nietzsche, se puede afirmar que una sociedad carente de una organización política y de la fuerza es más susceptible de ser dominada mediante el ejercicio de la fuerza que una sociedad organizada que ha sido capaz de jerarquizar el funcionamiento del poder.

Adicionalmente, Nietzsche utiliza términos como: promesa, contrato, pacto y acuerdo[51] como equivalentes desde los que se refiere a la capacidad que tienen los individuos de ejercer su propio poder a fin de disponer de sí mismos mediante declaraciones personales o en virtud del establecimiento de acuerdos que los obligan a la realización de una determinada acción, ya sea a cambio de una contraprestación que redunda en su propio beneficio o por simple

[51] En los parágrafos que se enuncian a continuación el lector puede encontrar algunos ejemplos de cómo Nietzsche hace un uso amplio de las nociones de acuerdo, convenio, contrato y promesa: HdH I: § 92; CS: §§ 22, 26 y 39; A: §112; GM II: §§ 8, 9 y 17, entre muchos otros casos.

liberalidad[52]. Por esa razón, Nietzsche considera que los guerreros y conquistadores natos carecían por completo de toda noción de culpa y responsabilidad, ya que en una situación de completa asimetría entre las fuerzas no hay vínculos distintos a los de la fuerza y la violencia, tal como se explicará más adelante: se trata de un escenario en el que no hay ninguna noción de legalidad o ilegalidad, de justicia o injusticia desde la que se puedan evaluar las conductas.

La pregunta por la crianza de un individuo capaz de disponer de sí mismo y de su vida futura, es la pregunta por las condiciones en virtud de las cuales es posible la promesa. Las distintas formas de manifestación de la voluntad de las que se ha hablado en esta sección (promesa, pacto, contrato, acuerdo, etc.) nos sitúan ante un escenario en el que los individuos se vinculan entre sí y surge la obligación del cumplimiento de lo prometido. En la promesa y los acuerdos, Nietzsche encuentra una fuerza capaz de fundar instituciones que da lugar a un orden de sentido en el que los comportamientos, valoraciones e interpretaciones de los miembros de un grupo social están orientados al cumplimiento de las promesas, tal como se evidencia en el siguiente parágrafo:

> *Origen de la justicia.* —La justicia (equidad) tiene su origen entre *potencias* casi *iguales*, como bien entendió Tucídides (en el terrible diálogo entre los enviados atenienses y los melios): donde no se da una superioridad de fuerzas claramente reconocible, de modo que un conflicto provocaría un daño inútil en ambas partes, surge el pensamiento de ponerse de acuerdo y de pactar las exigencias de ambas partes: el carácter inicial de la justicia es el del *contracambio*. Cada uno da satisfacción al otro recibiendo aquello que valora más que el otro. A cada uno se le da lo que quiere poseer, como algo suyo, y a cambio se recibe lo que se desea. La justicia es por tanto, compensación y contracambio, bajo el presupuesto de una posición de fuerzas casi pareja: así la venganza pertenece originariamente al ámbito de la justicia, es un contracambio. Lo mismo vale para la gratitud. —La justicia se remonta, naturalmente, al punto de vista de una inteligente conservación de sí mismo, por tanto al egoísmo de esta reflexión: « ¿Por qué dañarme inútilmente, sin que sirva para conseguir mi objetivo?». Esto en cuanto al *origen* de la justicia. – Puesto que, siguiendo el hábito de su entendimiento, los hombres han *olvidado* el objetivo originario de las acciones llamadas justas, equitativas, y sobre todo porque los niños han sido educados desde hace miles de años para admirar e imitar esas acciones, ha surgido poco a poco la ilusión de que una acción justa es una acción altruista; y sobre esta ilusión descansa la alta estima que se tiene por ella y que además, como toda estima, tiende a aumentar: lo que se estima mucho se persigue con sacrificio, es imitado y reproducido, y crece porque al valor de lo estimado se añade el del esfuerzo

[52] El análisis detallado de los diferentes actos dispositivos de la voluntad y de los diferentes tipos de contratos le corresponde al derecho de las obligaciones y de los contratos. Debido a que se trata de asuntos que no son objeto de la presente investigación, únicamente se advertirá que la doctrina jurídica comprende a la promesa como un contrato de carácter preparatorio que tiene como propósito la realización de un contrato principal, tal como sucede cuando alguien le promete a una persona que va a hacer un contrato de compraventa con ella para transferirle el derecho de propiedad p.ej. de una casa. Aquí nos interesa hacer el énfasis de que la promesa se muestra como un acto en virtud del cual un sujeto se compromete a realizar una determinada acción futura. Acaso, ¿no todo contrato implica en sí mismo una promesa?

> y la diligencia empleados por cada uno. — ¡Qué poco moral parecería el mundo si no existiese la capacidad de olvidar! Un poeta podría decir que Dios ha puesto la capacidad de olvidar como guardián en el umbral del templo de la dignidad humana. (HdH I: § 92/OC: III: 112-113)

Lejos de considerar que la justicia es un sentimiento innato a los seres humanos, Nietzsche destaca que la justicia tiene en su origen en el acuerdo al que llegan dos fuerzas antagónicas que están provistas de una capacidad semejante de ejercer el dominio y cuyo conflicto no daría lugar a una relación de dominio, sino que, por el contrario, conduciría a los dos bandos a un daño inútil, a un conflicto sin fin. A causa de la igualdad de fuerza que tienen los bandos en conflicto, lo más provechoso es acordar las condiciones mínimas para que tenga lugar una tregua y se pueda coexistir; para lo anterior, dichas fuerzas pactan una serie de prestaciones mutuas con la finalidad de que cada uno de los implicados pueda obtener lo que ha pretendido, situación que es denominada como justa (*Cfr*. Abbey, 2020: 40-41).

La justicia entonces es comprendida como una institución derivada de la capacidad de hacer promesas, contratos y acuerdos, esto es, de la capacidad de empeñar la propia palabra y, de ese modo, disponer de sí mismo y de las cosas que están bajo nuestro dominio. En escenarios donde coexisten fuerzas con igual capacidad para imponerse sobre las demás y que, lejos de hacer posible la instauración de un orden mediante dominación y el sometimiento, darían lugar a un conflicto irresoluble que únicamente puede ser comprendido como un desgaste inútil, los acuerdos sirven para optimizar las condiciones en las que es posible obtener un beneficio. En otras palabras, el origen de la justicia está determinado por el egoísmo de los individuos que comprenden los riesgos a los que se someten cuando ejercen la fuerza ante individuos con capacidades similares a las suyas.

La interpretación nietzscheana del origen de la justicia, en efecto, parte de las condiciones vitales de los individuos y se muestra como una alternativa en casos donde no es posible ejercer el dominio mediante el sometimiento. En el proceso de consolidación de los valores, el olvido juega un papel fundamental. Desde niños somos criados en un régimen de obediencia e imitación que promueve la realización de las conductas que se consideran justas, al punto que llegamos a creer que actuamos justamente por desinterés. Nada más contrario a la historia, a nuestra propia constitución animal. Olvidamos que el cumplimiento de los acuerdos está motivado por el interés individual de lograr el goce de un beneficio o privilegio (la preservación de la vida, el goce de la propiedad privada y la seguridad, entre otros). En otras palabras, actuamos de manera justa porque comprendemos que el cumplimiento de los pactos nos hace

acreedores de un determinado beneficio (*Cfr.* CS: § 22/OC: III: 381-382). Somos justos, esto es, cumplimos los pactos a los que estamos vinculados, debido a que el cumplimiento de nuestras promesas nos reporta más beneficios que perdidas[53]. Aunque Nietzsche le concede una importancia fundamental a la promesa en la fundación de un orden moral y de las instituciones políticas y jurídicas[54], es importante no perder de vista que el autor comprende que los individuos a causa de ello pierden una parte significativa de su individualidad y se convierten en animales previsibles y calculables: "por medio de la moralidad de la costumbre y de la camisa de fuerza de lo social el hombre se ha *hecho real* y efectivamente calculable." (GM II: § 2/ OC: IV: 485).

La capacidad de hacer promesas se puede interpretar de dos maneras distintas. Por un lado, la promesa convierte a los individuos en dueños de su destino debido a que pueden disponer de sí mismos con el propósito de dominar el carácter incierto y azaroso de la vida, tal como se mostrará en la siguiente sección. Por otra parte, la promesa también puede ser vista instrumento a través del cual los individuos se convierten en seres previsibles debido a que sus acciones están determinadas por la expectativa de cumplimiento de las promesas. En este último sentido, la promesa es un medio apto para debilitar la voluntad de poder de los individuos, ya que la consolidación del orden moral y político requiere de la pérdida del carácter imprevisible de la vida del individuo: se hace a expensas del individuo e implica su disminución[55]. Al

---

[53] Hobbes considera que los seres humanos en el estado de naturaleza tienen las mismas facultades del cuerpo y del espíritu, es decir, se encuentran en una relativa situación de igualdad en lo que atañe a sus fuerzas. Por ese motivo, todos pueden aspirar a todo. Dicha situación indefectiblemente los conduce a un estado de guerra de todos contra todos que no es otra cosa sino el estado de total incertidumbre y zozobra (*Cfr.* Hobbes, 2005:100-105). El contractualismo conjura esa guerra de todos contra todos mediante la cesión que hacen los diferentes individuos que se encuentran en el estado de naturaleza de su *derecho a todo* al soberano. Dicha cesión tiene como principal propósito la preservación de la vida mediante la instauración del orden civil. Pese a que Nietzsche no considera la existencia de una igualdad natural, debido a que toda relación de fuerza es de carácter diferencial, sí tiene presente que en el 'estado de naturaleza' la superioridad de los individuos es indecidible. Por esa razón, se asume, al menos hipotéticamente, que los individuos son iguales en fuerzas a fin de dar lugar a la suscripción de un contrato, de un acuerdo o la formulación de una promesa. En ese sentido, Nietzsche tendría una faceta hobbesiana (*Cfr.* Astor, 2018: 297-298) en la que el contrato tiene un lugar muy importante en la institución de la justicia, tal como ya se expuso; pero que, debido a los matices y particularidades de la propuesta del autor, no puede ser señalado de ser un contractualista en todo el sentido del término.

[54] Sobre la importancia que tienen los convenios, promesas y contratos en la historia natural del deber y el derecho al igual que en lo referente al carácter instrumental del Estado de derecho, me permito remitir al lector a los siguientes parágrafos: A: § 112/OC, III: 547-548 y CS: § 26/OC, III: 384. Allí Nietzsche expone *in extenso* su comprensión del funcionamiento del derecho y su carácter instrumental. Por otra parte, muestra que los derechos son expresiones de voluntades que se reconocen entre sí como iguales y establecen acuerdos a fin de evitar conflictos inútiles.

[55] Sobre el particular, Nietzsche afirma que: "El terreno para la moralidad sólo puede ser preparado cuando un individuo mayor o un individuo colectivo, como la sociedad o el Estado, somete a los particulares, y por tanto los

convertirse en un animal capaz de hacer promesas, el ser humano se sujeta a los diferentes patrones normativos que le exigen un determinado modo de conducta, los cuales pueden provenir ya sea de la tradición consuetudinaria de la moralidad o de los acuerdos que los individuos suscriben y a los que se someten su querer. En este sentido, la promesa es una expresión de la voluntad de poder desde la que se introduce la previsibilidad y la regularidad en la vida humana a través de una mengua de sí misma. En otras palabras, la promesa sirve de instrumento para hacer efectiva la voluntad de poder; pero paradójicamente, lo hace a expensas de ésta última.

En este orden de ideas, el cuestionamiento de Arendt es producto de una interpretación unilateral y limitada de la filosofía de Nietzsche. Arendt se limita a hacer el énfasis en la crítica que Nietzsche hace del contractualismo. Es innegable que Nietzsche comprende el momento fundacional de los primeros Estados como un momento en el que, debido a las asimetrías de fuerza, resultaba posible ejercer el dominio a través del sometimiento de pueblos e individuos. Sin embargo, Arendt pierde de vista que el análisis de Nietzsche es diferente en situaciones donde tiene lugar una igualdad de fuerzas, al punto que se hace necesario el establecimiento de acuerdos, contratos, promesas y demás instrumentos mediante los cuales los individuos disponen de sí mismos y se comprometen respecto los demás.

La perspicacia de Nietzsche reside en que comprende que la instauración de los vínculos humanos a través de los pactos o del ejercicio del sometimiento depende del modo cómo se encuentren las relaciones de fuerza entre los distintos individuos en un determinado momento. Aunque la fundación del orden político sí puede tener lugar a causa de las relaciones de sometimiento que pueden ejercer los individuos en escenarios en los que hay diferencias ostensibles de fuerza, es importante no perder de vista que la juridicidad tiene su condición de posibilidad en una igualación de las fuerzas que, tal como se mostrará más adelante, es de carácter ficticio[56].

---

saca de su aislamiento y los ordena en una asociación. La moralidad va precedida de la *constricción*, es ella misma durante cierto tiempo constricción, en la que se busca refugio para evitar el dolor. Más tarde se convierte en costumbre, luego en libre obediencia y al final casi en instinto: entonces, como cualquier cosa que desde hace tiempo es habitual y natural, queda ligada al placer — y se la llama *virtud*." HdH I: § 99/OC, III: 116.

[56] La facultad de hacer promesas descansa en un presupuesto de carácter ficticio que consiste precisamente en que todos los individuos cuentan con la misma capacidad para actuar, esto es, que tienen la misma fuerza. En el capítulo tercero, se expondrá el problema del incumplimiento de las promesas dentro de la institución del castigo. Allí se mostrará cómo opera dicha igualación ficticia de fuerzas. Sin embargo, en el contexto de la discusión política, es necesario tener presente que la democratización es el correlato político de la mencionada igualación de fuerzas, de tal modo que la constitución de la sociedad tiene como condición previa la igualdad de sus miembros en lo que

4. El *individuo soberano* y el ideal del sujeto moral moderno

El medio en el que se cría el animal al que le es lícito hacer promesas es el de la moralidad de la costumbre que —con su opresión, dureza y tiranía— da lugar a un ambiente espiritual caracterizado por el idiotismo, la cobardía y la pereza generalizadas, allí los individuos prefieren obrar de acuerdo con los mandatos de la tradición y no con los dictados de su propia razón. En otras palabras, es el reino de la heteronomía que da lugar a la existencia de individuos uniformes, previsibles y calculables. Sin embargo, la realización más plena de ese animal al que le es lícito prometer es el fruto más maduro del árbol de la moralidad de la costumbre, a saber: el *individuo soberano* (*Cfr.* GM II: § 2/ OC: IV: 485-486).

La sociedad y la moralidad de la costumbre son los medios que posibilitan la aparición del *individuo soberano*. De acuerdo con el contexto en el que aparece dicho personaje, es necesario advertir lo siguiente: 1°. Al comienzo de GM II: § 2, Nietzsche remite al lector a los parágrafos de A. en los que se analiza el fenómeno de la moralidad de la costumbre que serán las condiciones en las que tiene lugar el surgimiento del *individuo soberano*. 2° En toda la obra de Nietzsche, el *individuo soberano* únicamente aparece en GM II: § 2 y el contexto temático en el que es presentado es el de la promesa y la responsabilidad. Por esas dos razones, considero que, antes de sugerir que el *individuo soberano* es un nuevo tipo de subjetividad desde la que Nietzsche busca promover una nueva cultura[57], es necesario realizar una caracterización del *individuo soberano* a fin de determinar si en realidad puede ser tenido o no como una especie de ideal de

---

refiere a sus derechos y a sus obligaciones. En consecuencia, es importante tener presente que: "(…) el hombre democrático obtiene su libertad sólo al precio de una reducción de su individualidad real (el *quantum* de fuerza que es); y, por lo tanto, que esta libertad es una reducción de su potencia real para actuar, que, así pues, no es una libertad. A Nietzsche le parece contradictorio que la democracia pueda establecer a la vez la universalidad de la igualdad y la de la libertad. Una libertad se conquista siempre *sobre* algo, genera siempre una desigualdad con otros, una jerarquía. La igualación no puede, en cambio, más que recortar la fuerza y debilitar el instinto de libertad." (Astor, 2018: 292). De ese modo, la voluntad de poder que se despliega en el proceso democrático de occidente opera en dos sentidos diferentes, a saber: por un lado, procura la constitución de una totalidad que sería la sociedad en su conjunto y, por otra parte, buscaría la realización del individuo en cuanto tal y cuyo desarrollo se encuentra en tensión con el conjunto de la sociedad. Por consiguiente, el proceso de socialización irremediablemente se encuentra en conflicto con el proceso de individuación.

[57] En su interpretación, Lemm (2010: 83 y ss.) considera que con la figura del individuo soberano se abre el espacio a una nueva forma de entender la promesa que no está sujeta al proceso civilizatorio y de crianza de un determinado tipo de animal, sino que sirve de artefacto para el desarrollo de un nuevo tipo de cultura. De esa forma, la referida autora considera que el *individuo soberano* es la promesa de un 'sobrehumano' en el que la realización de su libertad tiene lugar desde la responsabilidad que es propia de la vida política de los individuos. Por consiguiente, la autora considera que el *individuo soberano* tiene un vínculo con el tipo de humano venidero.

vida que promueve la filosofía de Nietzsche o si, por el contrario, corresponde a una nueva etapa dentro del devenir de la moralidad.

En primer lugar, Nietzsche caracteriza al *individuo soberano* como aquel que es: "(…) igual solo a sí mismo, el individuo liberado de la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*], autónomo, ultramoral ¨[*übersittliche*] (pues «autónomo» y «moral» se excluyen), en una palabra, encontraremos al hombre de la voluntad propia, independiente, duradera, que *se puede permitir hacer promesas* (…)" (GM II: § 2/ OC: IV: 486). Después de leer la cantidad de atributos con los que Nietzsche se refiere al *individuo soberano,* cabe preguntar si, ¿no son los mismos atributos con los que solemos referirnos al ideal del sujeto moderno?

Se trata, en efecto, de un tipo de individuo dotado de una identidad —es igual a sí mismo— que, además, ha logrado liberarse de las ataduras de la tradición y de la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] a fin de constituirse en un sujeto capaz de darse a sí mismo sus propias pautas de conducta (autónomo). Adicionalmente, es un individuo plenamente capaz de prometer de acuerdo con los dictados de su propio querer (el hombre de la voluntad propia y duradera). Pero, por otra parte, Nietzsche nos dice que el *individuo soberano* es el fruto maduro del árbol de la moralidad de la costumbre. O sea, en dicho individuo se encuentra la realización más plena de esa capacidad de prometer que se ha formado gracias a los procesos de crianza que la sociedad y su moralidad consuetudinaria han ejercido sobre los seres humanos. Mientras que la capacidad de prometer de los individuos sometidos a la moralidad de la costumbre está determinada por el interés que aquellos tienen de pertenecer al grupo social y obtener los beneficios que ello implica, en el *individuo soberano* su capacidad de prometer únicamente depende de las determinaciones de su razón y su voluntad.

Nietzsche advierte que el *individuo soberano* es un ser 'ultramoral' [*übersittlich*] e inmediatamente agrega que lo "autónomo" y lo "moral" [*sittlich*] se excluyen entre sí[58]. Lo 'ultramoral' [*übersittlich*] puede interpretarse como un más allá de la moral o como algo que supera en cierta medida a la moral. En esta perspectiva, el *individuo soberano* podría ser visto como un tipo superior de hombre desde el que Nietzsche postula el problema de la superación de la moral. Sin embargo, hay que ser cautelosos porque cuando Nietzsche habla de lo 'ultramoral'

[58] La moral entendida como moralidad de la costumbre es un orden de carácter heterónomo que debe su existencia a la fundación de una tradición de costumbres que tienen la capacidad de ordenar la vida de los individuos. De ese modo, la contraposición nietzscheana entre autonomía y moral puede ser leída como un desarrollo de la contraposición kantiana entre la autonomía racional —entendida como el principio supremo de la moralidad— y la heteronomía de la voluntad como la fuente de todos los principios espurios de la moralidad (tales como lo son: el interés, la sensibilidad o el hábito) (*Cfr.* Kant, 1996: 195-197 y 211-221).

[*übersittlich*] alude a una forma específica de moral, a saber: la moralidad de la costumbre [*Sittlichkeit der Sitte*] y no a la idea moderna que comprende a la moral como un orden racional de principios universales desde los que se rige la conducta humana y cuya realización está sujeta al principio de la autonomía de la voluntad, tal como sucede con la moral kantiana (*Cfr.* Hatab, 2008: 77). Aunado a lo anterior, no se puede perder de vista que es el propio Nietzsche quien dice que el *individuo soberano* está "liberado de la moralidad de la costumbre", lo cual, en efecto, nos permite afirmar que se trata de un personaje que logró liberarse de un tipo específico de moral: la moralidad de la costumbre; pero ello no significa que se haya liberado de toda moral.

Un elemento adicional que apoya la hipótesis que acá se presenta es precisamente el carácter histórico de la exposición que Nietzsche hace en GM. Allí el autor sitúa frente a la moralidad de la costumbre un tipo de moral más elevada que es precisamente la que encarna el *individuo soberano*; sin embargo, la moral del individuo soberano es el desarrollo más sobresaliente de esa moralidad sustentada en la memoria de la voluntad y la capacidad de prometer; en otras palabras, la moral racional no es otra cosa sino un desarrollo ulterior de la moralidad de la costumbre. Lo más interesante de la interpretación histórica de la moral que hace Nietzsche está en que nos permite ver el surgimiento de la moral racional no como una ruptura con la tradición consuetudinaria, sino como su continuación o su desarrollo más pleno. En virtud de su autonomía, las promesas de ese *soberano* no se agotan en la obtención de un beneficio o en sortear el peso que la moralidad de la costumbre y su tradición ejercen sobre él; por el contrario, el *individuo soberano* hace de su capacidad de prometer la manifestación más elevada de esa facultad cuyos orígenes se encuentran en la moralidad de la costumbre.

Al darse a sí mismo sus propios mandatos de acción, el *individuo soberano* se convierte en un tipo humano que obra respecto de sí como un legislador. Sin embargo, Nietzsche advierte en un parágrafo titulado "*Para la historia natural del deber y el derecho*" que el sentimiento de deber que nos conduce a cumplir los pactos y los acuerdos puede obedecer a un error fundamental que está en la creencia de que todos: "*somos capaces* de prometer, de comprometernos a hacer ciertas cosas («voluntad libre»)" (A: § 112/OC: III: 547). La idea de una "voluntad libre" funge como el presupuesto fundamental de la moral racional y del derecho, tal como se profundizará más adelante. Si se lograse demostrar que ese presupuesto metafísico es inexistente, es decir, que la voluntad libre no es otra cosa que una ficción, todo el edificio de la moralidad y el derecho se vendrían abajo junto con esa noble imagen que tenemos de nosotros en virtud de la cual nos consideramos como sujetos capaces de disponer plenamente de sí mismos.

De modo preliminar, es necesario preguntar: ¿qué significa, entonces, "ser una voluntad libre"? Acaso, ¿se trata de una voluntad liberada de todo elemento que pueda determinarla? O ¿Se trata de una voluntad que se ha liberado tanto de los factores externos que pueden determinar su querer como de los impulsos que la determinan, como p.ej. el afecto de actuar motivado por el propio interés? El problema de la libertad en Nietzsche no es abordado mediante una negación de los factores que determinan nuestra vida. De hecho, el énfasis que Nietzsche hace en la animalidad del ser humano y en su carácter incierto tiene por objetivo mostrar que los seres humanos estamos atravesados por una multiplicidad de determinaciones que impiden concebirnos como seres absolutamente racionales, al contrario de lo que ha postulado la tradición metafísica de pensamiento. En este sentido, la exposición de Nietzsche pretende mostrar cómo surgió un tipo de voluntad que se considera a sí misma como libre en la medida que es capaz de darse a sí misma leyes universalmente válidas para todo ser racional desde las que pueda orientar su acción.

El énfasis en la animalidad y el carácter voluble de la vida humana no debe interpretarse como la adopción de un individualismo en el que los seres humanos son vistos como sujetos plenamente autoconstituidos, dotados de un "yo" que funge como sustancia unitaria que determina todas sus acciones por parte de Nietzsche (*Cfr*. Hatab, 2008: 78-79). Por el contrario, Nietzsche comprende la individualidad de un modo diametralmente opuesto a esa especie de "atomismo anímico" que se le suele adjudicar. Aunque Nietzsche hable del *individuo soberano* como aquel que es "igual solo a sí mismo", es necesario recalcar que uno de los principales objetivos de la crítica nietzscheana de la metafísica es precisamente la crítica de la noción de sujeto: "Nosotros necesitamos unidades para poder calcular: pero no por ello se ha de admitir que tales unidades existan. El concepto de unidad lo hemos tomado prestado de nuestro concepto de «yo», — nuestro más antiguo artículo de fe." (FP: IV: 14 [79]/534).

La tradición metafísica y dogmática ha creído que el "alma" o el "yo" son entidades indivisibles[59] o eternas que constituyen a los individuos. Nietzsche, por el contrario, concibe al alma como una "multiplicidad del sujeto", que tiene la forma de una "estructura social de las pulsiones y los afectos" que se encuentran en tensión y, en la medida que buscan imponerse

[59] En relación con este punto, Nietzsche ve en la moral un medio para escindir a las personas. Cree que todo aquel que actúa en miras a la realización de un fin es alguien que dirige toda su atención a la realización de su propósito y termina por abandonarse a sí mismo. De manera que: "el hombre no se trata a sí mismo como *individuum* sino como *dividuum*." (HdH I: § 57/ OC: III: 105). No existe un individuo como tal. La realización de nuestras actividades cotidiana es la prueba más fehaciente de que, con el fin de realizar nuestros propósitos, nos escindimos constantemente.

unas sobre otras, establecen relaciones de mando y obediencia. Por tal razón, en el individuo no hay nada estable, ni él ni su voluntad son unitarias y, mucho menos, duraderas (*Cfr*. MBM: § 12 y 19/ OC: IV: 304-305 y 308-309).

La crítica nietzscheana del "individuo" implica una crítica de las ideas de identidad, unidad e indivisibilidad propias de la interpretación sustancialista desde las que la tradición metafísica ha comprendido al sujeto. Adicionalmente, la crítica de Nietzsche tiene como punto de partida las tensiones que tienen lugar debido a la existencia de una multiplicidad de afectos e impulsos que atraviesan por completo a la vida humana (*Cfr*. Hatab, 2008: 79). Por consiguiente, la idea de un individuo provisto de una identidad es vista por el autor como como una ficción lógica que permite esconder una multiplicidad de afectos constitutivos de la vida efectiva de los sujetos. Se trata de una ficción que nos permite comprender a todos los individuos como unidades estáticas que son idénticas entre sí, lo cual resulta sumamente útil ya que así se puede prescindir de las particularidades y continuas transformaciones propias de cada viviente (*Cfr*. Cragnolini, 2001).

Aunque Nietzsche no comprende al individuo como una unidad previamente dada y estable, ello no significa que el "yo" sea una dimensión caótica; de hecho, es necesario tener en cuenta que Nietzsche considera que solo una cosa es necesaria:

> «Dar estilo» al propio carácter — ¡un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. (…) Serán las naturalezas fuertes, dominadoras, las que disfrutarán su alegría más sutil en una coacción así, en esa sujeción y realización bajo su propia ley; la pasión de su poderoso querer se aligera con la visión de cualquier naturaleza estilizada, de cualquier naturaleza vencida y puesta a su servicio; incluso cuando tienen que construir palacios y diseñar jardines, les repugna dejar en libertad a la naturaleza. —A la inversa, son los caracteres débiles, que no tienen poder sobre sí mismos, los que *odian* la sujeción del estilo: sienten que si se les impusiera esa maligna coacción tendrían que volverse *vulgares* bajo su dominio: — apenas sirven se vuelven esclavos, odian servir. (GC: § 290/ OC: III: 834-835).

En este sentido, "dar estilo" al propio carácter es la capacidad de formar una relativa unidad del carácter a través del dominio de los diversos impulsos que tienen lugar en el individuo. No se trata de una unidad definitiva y estática. Debido a su carácter dinámico, deviene continuamente y, en consecuencia, se hace, se deshace y rehace. De tal modo que la unidad no es dada sino continuamente creada (*Cfr*. Meléndez, 2001: 222). En este sentido, el individuo entendido como "sujeto" o como un "yo" unitario y autoconstituido se nos presenta ahora como el resultado de

un conjunto de técnicas formativas que tienen como propósito lograr una ordenación de los impulsos que dan lugar a un determinado tipo de ser humano.

El problema del estilo es la puerta de entrada para la formulación de una crítica de la noción de sujeto y su papel en la formación de la cultura cuyos principales síntomas en la modernidad son la fragmentariedad y la escisión. La formación del estilo apunta a la integración de la multiplicidad de impulsos vitales de acuerdo con un plan de vida que tiene como propósito la formación de la unidad, ello implica una coacción y una disciplina que —según Nietzsche— no son toleradas por todos los individuos. Por esas razones, se puede afirmar que la crítica nietzscheana de la noción metafísica de individuo no aboga por una visión caótica de nuestra vida; sino que, por el contrario, reconoce la necesidad de ordenar la multiplicidad de impulsos que nos determinan a fin de lograr un determinado tipo de vida. Si todo individuo es el resultado de un proceso formativo en virtud del cual se ordena una multiplicidad de impulsos, se puede afirmar que el *individuo soberano* es un tipo de individuo que ha devenido tal, que ha sido criado de una determinada forma para llegar a ser el que es. En otras palabras, el *individuo soberano* corresponde a una determinada formación estilística de la vida en la que aquella se comprende a sí misma como autónoma y plenamente capaz de hacer promesas. Por esa razón Nietzsche dirá que el *individuo soberano* es el: "(…) hombre de la voluntad propia, independiente, duradera, que *se puede permitir hacer promesas* (…)" (GM II: § 2/ OC: IV: 486).

En contraposición al individuo del mundo de la moralidad de la costumbre cuya vida se desenvuelve en la absoluta heteronomía, el *individuo soberano* es el hombre de la voluntad propia e independiente. Aquel únicamente puede entenderse como el resultado de una serie de procesos de crianza que en el mundo de la moralidad de la costumbre estaban dirigidos a formar un individuo capaz de prometer en el genuino sentido de la palabra. Por esa razón, se puede afirmar que el acto de disponer de sí mismo y de su futuro cobra sentido pleno en *individuo soberano.* Desde el punto de vista estilístico, el *soberano* se puede entender como un tipo de individuo en el que la multiplicidad de impulsos que lo constituyen están dirigidos a formar una voluntad que está dirigida principalmente al cumplimiento de sus promesas, esto es, de una voluntad que ve en sus propias determinaciones la principal fuente de su deber.

En mi opinión, el *individuo soberano* —tal y como lo presenta Nietzsche en GM II: § 2— no representa un modelo de individualidad futura dentro de la filosofía de Nietzsche, tal como sucede p.ej. con el *espíritu libre*. Si el principal propósito en esa obra es: "recorrer el formidable país de la moral, tan lejano y recóndito — de la moral que realmente ha habido, se ha vivido

(…)" (GM: Prólogo § 7/ OC: IV: 458), entonces el *individuo soberano* se puede entender como la manifestación de un nuevo momento dentro de la historia de la moral. En él se encuentra el tránsito de la moralidad de la costumbre a una formación moral sustentada en el ejercicio autónomo de la propia razón. Pese a que la aparición del *individuo soberano* evidencia un mayor espacio de libertad y la consolidación de ese largo proceso de crianza de un animal al que le sea lícito hacer promesas, no se puede perder de vista que aquel es expresión de una moral fundamentada en el prejuicio según el cual los individuos pueden prescindir de sus impulsos vitales a fin de adecuar sus acciones a los dictados de su propia voluntad que se manifiesta bajo la capacidad de hacer promesas de manera autónoma. En otras palabras, el *individuo soberano* es la promesa de una vida capaz de disponer de sí misma que se hace cada vez más previsible y calculable, esto es, una vida distanciada de todo lo contingente y azaroso del reino animal.

El *individuo soberano* se puede comprender como una forma de vida que ejerce un poder absoluto sobre sí misma, en la medida que puede disponer de sí misma (esto es, prometer) aún en situaciones en las que cualquier otro individuo alegaría en su favor las circunstancias adversas que impiden cumplir lo prometido. A causa de ello, Nietzsche se pregunta cuál es el impulso dominante en dicho *soberano* y, renglón seguido, responde que es eso que llamamos conciencia (*Gewissen*) (*Cfr.* GM II: § 2/ OC: IV: 486).

El largo proceso de consolidación de la moral que Nietzsche nos presenta en GM desemboca en la formación de una conciencia moral en virtud de la cual los individuos comprenden sus promesas como la fuente de su deber. ¿Cómo surgió de la moralidad de la costumbre una moral que se comprende como su antítesis? Mientras que en la moralidad de la costumbre la fuente del deber se puede ubicar en el cumplimiento de la promesa de sometimiento del individuo a los mandatos del grupo y la tradición, la moral encarnada por el *individuo soberano* sitúa la fuente del deber en que este únicamente ha de obedecer los dictados de su propia conciencia. Pero, entonces, ¿Qué es la conciencia moral (*Gewissen*) y aquella cómo tuvo lugar? El abordaje de dicha cuestión es materia del tercer capítulo de este trabajo.

En este capítulo se ha presentado, de modo sintético, la historia de la moral que efectivamente ha existido y que Nietzsche presenta en GM, en los siguientes tres momentos: i. La moralidad de la persona dominante que vemos en los personajes del aristócrata y el sacerdote; ii. La moralidad de la costumbre con la presión que ejerce la tradición sobre los individuos y el carácter heterónomo desde el que experimentan su propia vida y iii. La moral racional que encarna el *individuo soberano*. Igualmente, se presentaron las dos condiciones desde

las que es posible la institución de un orden moral y político, a saber: la *memoria de la voluntad* y la promesa. En efecto, los momentos que Nietzsche presenta en su particular historia de la moral evidencian cómo la moral se ha instituido como un régimen excepcional de la vida desde el que se le hace frente al decurso azaroso de la llamada vida natural. A través del juicio moral, los seres humanos introducen la regularidad y la previsibilidad en el proceso de la vida humana con el propósito de delimitar el ejercicio de la fuerza.

En este orden de ideas, la voluntad de poder que —en la moral aristocrática— se nos presentaba como algo asociado principalmente al ejercicio de la fuerza y la violencia, en el escenario de la moralidad de la costumbre devino en la autoridad que puede ejercer la tradición y las costumbres del grupo sobre los individuos. En el caso del *individuo soberano*, la voluntad de poder se manifiesta ya no como la violencia directa que se ejerce sobre otros individuos, sino como una fuerza que el individuo despliega sobre sí mismo a fin de ejercer su autonomía mediante la promesa. De ese modo, la presentación histórico-crítica que Nietzsche hace de la moral evidencia que, en la medida que tienen lugar las distintas experiencias morales, la voluntad de poder va alejándose del vínculo aparentemente inmediato que tiene con la fuerza, de tal modo que va adquiriendo una mayor profundidad. Por otra parte, los diferentes sentidos de la moral que se evidencian en la exploración histórica que hace Nietzsche muestran que, detrás de toda moral que se tiene a sí misma por definitiva e incuestionable, hay una voluntad de poder que ejerce su dominio a través de la interpretación y establece una serie de valores desde los que juzga la vida.

III. El castigo y la administración del sufrimiento en el proceso de formación de la conciencia moral

En el escenario de la promesa los individuos se nos presentan como sujetos absolutamente capaces de disponer de sí mismos y de sus acciones. Es por tal razón que la promesa deviene en condición de toda responsabilidad. A diferencia de la memoria que comúnmente comprendemos con base en la capacidad de registrar en nuestro recuerdo las distintas huellas de los fenómenos que experimentamos, la *memoria de la voluntad* —de la que depende la facultad de hacer promesas— tiene por objeto garantizar la permanencia de aquello que queremos. En este orden de ideas, en este capítulo se pretende examinar la siguiente cuestión: ¿cómo ha tenido lugar esa memoria que ha hecho de la promesa algo posible para el ser humano y ha dado lugar a una conciencia del deber desde la que los individuos se ven obligados al cumplimiento de sus promesas?

Que los seres humanos se comprendan a sí mismos y a sus decisiones como la causa de sus acciones, esto es, que se comprendan como sujetos capaces de gobernar y responder por sus acciones, es algo que ha sido posible gracias a los distintos procesos de crianza que han tenido lugar en la historia de la humanidad y que han estado dirigidos a dotar de memoria al ser humano, a ese animal preso de la inmediatez y del instante que está sometido al vaivén del azaroso presente y que es incapaz para recordar tanto su pasado como las obligaciones que ha adquirido respecto de los demás y en virtud de las cuales han comprometido su vida futura. Los recursos que se han empleado en los diferentes procesos de crianza que han estado dirigidos a la realización del propósito ya mencionado, esto es, a la formación de una memoria, no han sido precisamente los más sutiles y delicados. Nietzsche considera que en la historia de la humanidad no existe algo más terrible y perturbador que su mnemotecnia: "Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego: solo lo que no deja de *doler* se conserva en la memoria" (GM II: § 3/OC: IV: 487)[60].

El proceso de formación del recuerdo está mediado por la experiencia del dolor. Mediante el empleo de técnicas encaminadas a la generación de sufrimiento se pretende fijar los diferentes preceptos normativos que han de orientar la conducta de los individuos y que constituyen lo que vendría a ser su conciencia moral (*Gewissen*). La llamada conciencia moral

[60] Sobre la relación entre mnemotecnia y castigo se puede consultar: FP II: 42 [61]/474. Ese fragmento nos permite inferir que se trata de una idea que inquietó a Nietzsche desde un momento relativamente temprano de su producción intelectual.

(*Gewissen*) es el resultado de una serie de procesos de largo aliento y de diversa naturaleza que han tenido como propósito dar lugar a un determinado tipo de ser humano. El contenido de la conciencia moral (*Gewissen*) está determinado por la totalidad de expectativas normativas que recaen sobre nosotros y de las cuales se nos exige un cumplimiento incondicional desde que somos niños. A través de los diferentes mandatos de conducta que nos han sido impuestos, se ha estimulado en nosotros la formación de un sentido del deber (esa voz interior que nos indica qué debemos y qué no debemos hacer). Debido a que la autoridad de la moral se presenta y se asume como algo que no admite cuestionamiento alguno, la conciencia moral se experimenta cotidianamente más desde la obediencia que desde la crítica. Por ese motivo, Nietzsche concluye, en un parágrafo que se ocupa de dicho asunto, lo siguiente: "La fe en autoridades es la fuente de la conciencia moral: ésta no es pues la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre." (CS: § 52/OC: III: 392).

En la conciencia moral (*Gewissen*) resuena la voz de los hombres que provistos de una autoridad han empleado técnicas de diversa índole para infligir deliberadamente dolor. El propósito que orienta la administración del dolor no es otro que criar un determinado tipo de ser humano dotado de una *memoria de la voluntad* que permita reorientar o suprimir los impulsos vitales que son incompatibles con la forma de vida y de sociedad que se busca lograr con un determinado orden moral. En la justicia penal y el establecimiento de regímenes ascéticos se encuentran los principales medios de administración del sufrimiento que es tenido por útil en la formación de un determinado tipo de vida, la primera puede interpretarse como una manifestación del campo jurídico político de la administración de la vida y la segunda tiene por objeto el dominio espiritual de la vida humana.

En este orden de ideas, en este capítulo se ofrece un análisis del proceso de formación de la conciencia moral (*Gewissen*) desde los problemas del sufrimiento y la administración del castigo. En primer lugar, se analizará la noción de culpa como un fenómeno moral complejo cuya comprensión oscila entre la lógica de la deuda y el ejercicio deliberado de la crueldad. En la medida que tiene lugar el incumplimiento de las promesas, se instituye una economía del dolor que da lugar a una comprensión de la justicia como compensación. En segundo lugar, se mostrará cómo la oposición entre lo activo y lo reactivo determinan la comprensión de la justicia en el pensamiento de Nietzsche y posibilita la crítica que el pensador hace de las posiciones que identifican justicia y venganza. En tercer lugar, se analizará el problema del castigo desde los diferentes propósitos que se aducen para legitimar su empleo a fin de evidenciar que

corresponden a los vestigios del dominio que las diferentes voluntades de poder han ejercido a lo largo de la historia con la finalidad de proveerle a las penas algún sentido. En cuarto lugar, se abordará el problema de la formación de la mala conciencia en tres momentos, a saber: i) se presentará la hipótesis de Nietzsche sobre el origen de la mala conciencia; ii) se mostrará la relación de la mala conciencia con la culpa, ya que la primera es la agudización de la experiencia de la culpa que tiene lugar en virtud de una deuda de carácter divino de carácter impagable que da lugar a un sentimiento de desprecio hacia nosotros mismos. Y por último, iii) se expondrá de qué manera el sacerdote ascético es un administrador del resentimiento que nos lleva a experimentar nuestra propia vida como un padecimiento.

1. La culpa: entre la deuda y la crueldad

Venid conmigo a casa de un notario, me firmaréis allí simplemente vuestro pagaré, y a manera de broma será estipulado que, si no pagáis tal día, en tal lugar, la suma o las sumas convenidas, la penalidad consistirá en una libra exacta de vuestra hermosa carne, que podrá ser escogida y cortada de no importa qué parte de vuestro cuerpo que me plazca.

W. Shakespeare: El mercader de Venecia. Acto I, Escena III.

En consonancia con su interés por establecer qué indicaciones nos ofrece el lenguaje al momento de estudiar la evolución de los conceptos morales (*Cfr.* GM: I § 17/OC: IV: 482-483), Nietzsche destaca que el concepto moral fundamental de culpa (*schuld*) tiene su procedencia en el concepto material de tener deudas (*schulden*) (*Cfr.* GM: II § 4/OC: IV: 488). Debido a lo anterior se puede deducir un modelo de justicia donde el castigo —visto como la consecuencia de una acción— vendría a ser la retribución de algo que se adeuda. De ahí que la justicia se entienda desde las nociones de equilibrio y correspondencia. En efecto, se trata de una interpretación de la noción de culpa que dista bastante de la preocupación contemporánea por establecer si el agente actuó de manera libre o si, por el contrario, estaba determinado a actuar del modo en que lo hizo[61]. Al ser interpretada la culpa como una deuda se destaca el carácter

[61] La noción de culpa se ha interpretado, a lo largo de la historia, de diversas maneras. Quizá ese sea el motivo de que sea uno de los conceptos más problemáticos con los que tiene que encontrarse toda investigación sobre filosofía práctica. En las fuentes justinianas, la *culpa* se comprende desde de la imputabilidad, es decir, la *culpa* refiere a las condiciones en virtud de las cuales un hecho es atribuible a una persona a la que le corresponde la obligación de soportar las consecuencias jurídicas del hecho. Sin embargo, hay un sentido más técnico del término —que es el que suelen emplear los juristas— donde la *culpa* es comprendida como un modo de actuar negligente

instrumental y mercantil de las relaciones humanas. Allí a los individuos les correspondería el rol de acreedores y deudores, tal como lo comprende el derecho de obligaciones que encuentra su fundamento en la humana capacidad de hacer promesas.

En el contexto antes descrito, la sanción del individuo culpable tiene lugar no porque se considere que este actuó deliberadamente con el propósito de causar un daño, sino por el hecho de que causó un daño que es interpretado como el incumplimiento de una promesa que lo obligaba a realizar una determinada conducta o le imponía un deber de abstenerse de actuar[62]. En este contexto, la atribución de la responsabilidad depende de la comprobación de la existencia de un daño derivado del incumplimiento de la obligación que le correspondía cumplir al deudor y no de algún análisis relativo a la libertad de la voluntad del presunto responsable, tal como lo pregonan las diferentes teorías contemporáneas del derecho que hacen del presupuesto de la libertad de la voluntad la condición de la imputación de una acción[63].

En su estudio sobre el castigo, Fassin destaca la estrecha relación semántica que hay entre el verbo *punir* (castigar) con las expresiones "venganza", "pena", "crimen" y "deuda". La pena es comprendida como la amonestación que debe conducir al pago de una deuda que tiene como propósito reparar o servir medio de compensación al daño causado con el crimen. No obstante, el referido autor precisa que es en latín tardío donde el concepto de pena y castigo es asociado a la idea de generación de un dolor, de un tormento o un sufrimiento. Por ese motivo, destaca que mientras en el inglés se distingue entre *penalty* (penalidad, amonestación o sanción) y *pain* (dolor, tormento o sufrimiento), en el francés *peine* refiere a punición, sufrimiento que se impone a título de sanción a causa de la comisión de una infracción. De ese modo, el sentido de la penalidad está determinado por la imposición deliberada de un sufrimiento que es

---

que se distingue del *dolo* o intención fraudulenta de cometer un daño o un delito de manera deliberada. (*Cfr.* Agamben, 2018: 19).

[62] De acuerdo con la naturaleza de la prestación a la que refieren las obligaciones jurídicamente se clasifican como: obligaciones de dar, hacer o no hacer. El incumplimiento de cualquiera de los tipos de obligación antes enunciados da lugar a la existencia de un daño y, por consiguiente, le da al acreedor el derecho de exigir la indemnización del daño padecido mediante la declaración de la responsabilidad del deudor y la imposición de la correspondiente sanción.

[63] En el parágrafo titulado *"¿Tienen derecho a penalizar los partidarios de la voluntad libre?"*, Nietzsche afirma que la labor de los jueces encargados de imponer las penas consiste en establecer si los delincuentes son responsables de sus acciones, esto es, radica en determinar si al momento de actuar lo hicieron con base en razones y no de forma inconsciente o bajo constricción. En el caso de que la condena sea procedente, ésta se fundamenta en que el individuo, al momento de actuar, prefirió las peores razones sobre las mejores. Añade que si se llega a demostrar que el individuo no conocía las diferentes razones que podían orientar su acción, ya fuese por ignorancia o incapacidad para comprender, el acto que se le atribuye no sería objeto de sanción (*Cfr.* CS: § 23/OC: III: 383), lo cual evidencia que, en efecto, Nietzsche no era ajeno a las cuestiones penales y comprendía a cabalidad los presupuestos con los que opera el derecho penal moderno en lo que refiere a la imputación de las acciones.

interpretado como la sanción o la consecuencia que se sigue de una infracción cuyo origen es el incumplimiento de una obligación (*Cfr*. Fassin, 2018: 76).

La economía de la deuda que regía en las sociedades antiguas sancionaba la infracción a los deberes normativos que debían cumplir los individuos mediante la imposición de una deuda que se debía pagar a fin de reestablecer un estado de cosas que había sido perturbado con el incumplimiento de una obligación: "La violación de la norma moral y del orden social creaba una deuda que el grupo debía pagar y no una culpa que el individuo debía expiar." (Fassin, 2018: 79). De ese modo, el mecanismo de sanción de la culpa tenía como principal propósito resarcir un daño derivado de un incumplimiento y no la imposición de un sufrimiento o un tormento, lo cual da origen a la institución del intercambio como el principal medio de arreglo de los conflictos. Ahora bien, ¿respecto de qué procede el cambio? Esa es otra cuestión. Tal como ya se indicó, en la antigüedad el intercambio podía recaer sobre propiedades o dinero; hoy día el intercambio recae sobre la libertad de locomoción de los individuos y, en algunos casos, se acompaña del pago de una suma de dinero, tal como sucede con la imposición de las multas.

El análisis lingüístico que Nietzsche realiza de la noción de culpa está anclado en la actividad práctico-mundana del intercambio y, de ese modo, evidencia que el sentimiento de culpa tiene un origen muy distinto al que usualmente se cree. Por esa razón, Nietzsche hace un énfasis en la muy humana capacidad para estimar las cosas, para asignarles un valor y, de ese modo, establecer grados o jerarquías desde los cuales puede establecer todo tipo de equivalencias. En el capítulo anterior, se mostró de qué manera la capacidad de hacer pactos es una de las condiciones para el surgimiento de la justicia. Ahora se evidencia que actividades tales como establecer valores, tasar cosas y determinar patrones de equivalencia a fin de posibilitar el intercambio dan lugar a un parámetro de justicia cuyo sentido se encuentra en las nociones de equilibrio y correspondencia entre los contratantes. La justicia surge en el mundo antiguo de la buena voluntad que tiene lugar entre individuos que tienen más o menos el mismo poder y que, por esa razón, pueden llegar a acuerdos en los que establecen modelos de equivalencia que les permiten lograr un entendimiento común. Por esa razón, Nietzsche cree que se trata de un escenario en el que: "«cada cosa tiene su precio; *todo* puede pagarse»". (GM: II § 8/OC: IV: 494).

No se puede hablar de promesa sin la existencia de un instrumento que sea capaz de brindarnos un mínimo de confianza en lo que refiere al cumplimiento de lo prometido. Desde el punto de vista psicológico, la humanidad se ha esmerado en formar en el ser humano una

memoria de la voluntad capaz de hacer que los individuos tengan presente que su querer es la fuente de su deber; ahora bien, desde el punto de vista material, los deudores —con el propósito de mostrar su intención de cumplir las promesas— constituyen algún tipo de garantía (la cual usualmente consiste en alguna posesión, tal como sucede p.ej. con su esposa, hijos, bienes, su cuerpo o su propia vida: ese es el lugar de nacimiento de una institución como p.ej. la hipoteca) en beneficio del acreedor. Dichas garantías tienen una doble funcionalidad, a saber: por una parte, sirven de medios mnemotécnicos y, por otra, le sirven al acreedor para satisfacer de manera inmediata sus intereses en caso de que se configure un incumplimiento de la promesa por parte del deudor. Las garantías le recuerdan al deudor que, en caso de incumplimiento, el acreedor está habilitado para arremeter con toda su fuerza en contra suya, de su familia o de sus propiedades a fin de satisfacer su deseo de resarcir el daño que le fue causado con el incumplimiento de la promesa. En este punto, surge el interrogante que orienta la inquietud de Nietzsche por estas cuestiones: ¿de dónde surgió la idea de que un medio de satisfacción del daño causado por el incumplimiento de una obligación está en la capacidad de hacer sufrir al responsable, de arremeter en contra suya o de sus bienes? (*Cfr.* GM: II § 6/OC: IV: 490).

Aunque en el escenario mercantil la sanción del incumplimiento a una promesa está determinada por la lógica daño-reparación, es necesario advertir que con las garantías el deudor le otorga al acreedor la prerrogativa de arremeter con toda su fuerza en contra suya en el evento en que no cumpla con lo prometido (*Cfr.* GM: II § 5/OC: IV: 489). Debido a lo anterior, el acreedor participa en aquello que Nietzsche denomina *derecho de señores* que no se limita a la capacidad de instituir un orden de sentido desde el que se valoran las cosas y se les otorga un nombre, sino que también implica la prerrogativa de maltratar y despreciar a todo aquel que es considerado como inferior, esto es, a todo aquel que no puede cumplir con sus promesas y es incapaz para corresponder.

Hay dos condiciones para que un pacto tenga lugar: En primer lugar, que los individuos que lo suscriben se reconozcan entre sí como dotados de una fuerza que si no es igual, al menos, es semejante para cumplir lo que le corresponde hacer a cada uno a fin de llevar a buen término el propósito que orienta el acuerdo que los vincula. En segundo lugar, que los dos individuos que se vinculan mediante el acuerdo pueden disponer libremente de sí mismos a fin de prometer y obrar como una "voluntad libre".

El incumplimiento de la promesa pone en evidencia el carácter asimétrico y diferencial de la fuerza en las relaciones que establecen los individuos entre sí. De ese modo, la supuesta

igualdad que dio lugar al pacto se presenta ahora como una ficción regulativa de la relación contractual que no correspondía con la realidad. En la medida que el acreedor comprende que con el incumplimiento el escenario ha cambiado, éste se percata de que lo que rige ya no es una situación de derecho fundada en la igualdad, sino que ahora puede ejercer su poder a través de la violencia y la dominación al margen de todo parámetro de justicia. En otras palabras, el incumplimiento de los acuerdos abre un espacio de excepcionalidad en el que la justicia —entendida como un escenario de cálculo y predictibilidad que se rige ya sea por el contrato o la ley— queda suspendida, de tal modo que tiene lugar el ejercicio de la fuerza, del arbitrio individual de aquellas voluntades de poder que son capaces de ejercer efectivamente su dominio. En el parágrafo titulado "*Para la historia natural del deber y el derecho*", Nietzsche expone su comprensión del surgimiento de los derechos y de los deberes como el resultado de un acto de reconocimiento del poder que poseen los individuos:

> Nuestros deberes —no son sino los derechos que los demás tienen sobre nosotros. ¿Cómo los han adquirido? Los han adquirido por habernos considerado capaces de hacer convenios y de corresponder, y habernos tratado como iguales y semejantes a ellos; y por todo ello habernos confiado luego algo, habernos educado, reprendido, apoyado. Nosotros cumplimos nuestro deber — lo que significa que justificamos la imagen de poder conforme a la cual se nos concedió todo, que devolvemos en la medida en que se nos dio. (…) Los derechos de los demás sólo pueden remitir a aquello que está en nuestro poder; sería irracional el que pretendieran de nosotros algo que no nos pertenece. (…) Así surgen los derechos: son grados de poder reconocidos y asegurados. Si las relaciones de poder se transforman considerablemente, entonces desaparecen los derechos y se configuran otros nuevos, — eso es lo que el derecho de gentes viene a mostrar en su constante hacerse y deshacerse. Si nuestro poder disminuye considerablemente, se transformará entonces el sentimiento de los que hasta ahora aseguraban nuestro derecho: y juzgarán si son capaces de devolvernos la plena posesión, — si se sienten incapaces de hacerlo, entonces a partir de ese momento negarán nuestros «derechos». Asimismo, si nuestro poder crece de manera considerable, se transformará el sentimiento de los que hasta ahora lo reconocían y cuyo reconocimiento nosotros ya no necesitamos: probablemente procurarán reducir nuestro poder a la medida anterior, pretenderán injerirse en él y apelarán para ello a su «deber», — pero eso no es más que palabrería inútil. Allí donde *rige* el derecho, la condición y el grado de poder se conservan íntegros, a resguardo de cualquier disminución o aumento. El derecho de los demás es la concesión que nuestro sentimiento de poder hace al sentimiento de poder de los demás. Si nuestro poder se muestra profundamente sacudido y quebrantado, entonces nuestros derechos dejan de existir: por el contrario, cuando llegamos a ser mucho más poderosos, los que dejan de existir son los derechos que otros tenían tal como se los habíamos reconocido hasta ahora. (A: § 112/OC: III: 547-548).

Los derechos y los deberes son vistos, entonces, como el reconocimiento de grados de poder (entendido genéricamente como la capacidad para hacer algo). En consecuencia, dicha forma

de comprenderlos dista bastante de la interpretación *iusnaturalista* que los considera como atributos inherentes a la existencia de los individuos. La relación entre derechos y deberes también puede leerse bajo la óptica de las prerrogativas y las obligaciones que tienen acreedores y deudores; que es, de hecho, el modo como Nietzsche la interpreta. El correlato de un derecho es un deber y, por consiguiente, carece de sentido que alguien tenga un derecho que en otro individuo corresponde a un deber y cuyo cumplimiento le resulta imposible. En la lógica de la deuda que se viene presentando, p.ej. un individuo A le entrega a B una cantidad de dinero a título de préstamo. A tiene el derecho a que B le devuelva la suma de dinero que le prestó. Por su parte, B tiene respecto de A el deber u obligación (acá la asociación entre deber y obligación se hace de manera laxa) de entregarle el dinero que le adeuda. Sin embargo, la relación entre derechos y obligaciones carece de sentido en el evento en el que B sea incapaz para satisfacer el derecho de A y, por ende, cumplir con el deber que le corresponde. En este sentido, el liberalismo ha eludido el problema del individuo y su fuerza, en la medida que considera —de manera bastante simplista— que todos los individuos, en tanto sujetos de derechos, son poseedores de la misma fuerza y, de esa forma, cree que la culpa es un asunto de la voluntad, del arbitrio individual, y no de la incapacidad del deudor para satisfacer los acuerdos a los que se encuentra sujeto. En otras palabras: "(…) le ha faltado «una balanza muy sensible para evaluar los grados de fuerza y de derecho», le ha faltado a la vez probidad metodológica y finura psicológica, porque no se ha desprendido del punto de vista único de la fuerza ya neutralizada, impuesto por la moral del esclavo." (Astor, 2018: 362). Por consiguiente, se puede advertir que Nietzsche comprende el surgimiento de los derechos, los deberes y la culpa como fenómenos que remiten a la capacidad o no de las voluntades de poder –que se relacionan entre sí—para hacerse efectivas.

El esquema en el que se vinculan acreedor y deudor también es extensivo a la relación entre individuo y sociedad. Vivir en comunidad nos reporta muchas ventajas, nos permite acceder al flujo comercial que tiene lugar en la sociedad. Asimismo nos ofrece una garantía de protección y salvaguarda de nuestros derechos, tal como sucede hoy día en los diferentes Estados. Por esa razón, la pertenencia a una sociedad está condicionada por la promesa del individuo de obediencia a las normas que orientan el comportamiento de los miembros de esa comunidad y, a modo de contraprestación, la sociedad le ofrece al individuo diferentes ventajas de protección y asistencia. El quebrantamiento de la promesa de sujeción y obediencia a la normatividad que rige en la sociedad es interpretado como una sublevación del individuo contra

la sociedad (*Cfr*. FP: IV: 10 [50]/311-312). El castigo, en ese contexto, es visto como la represalia de la sociedad frente al individuo que rompió el contrato ante la sociedad y sus miembros. A modo de sanción, la sociedad le impide el goce de todos los bienes y comodidades que le había brindado antes y el infractor o delincuente es visto como un enemigo a combatir, de tal manera que el derecho deviene, entonces, en un medio para hacerle la guerra al infractor (*Cfr*. GM: II § 9/OC: IV: 494-495).

En el momento en el que se establecen relaciones entre derechos y deberes, entre deudores y acreedores, se parte del reconocimiento de que cada uno de los individuos que están vinculados en la relación cuentan con la plena capacidad para actuar de conformidad con los roles que le corresponde ejecutar a cada uno. Por ese motivo, Nietzsche considera que no tiene sentido exigirle a un individuo aquello que es incapaz de hacer. En el caso del incumplimiento, la relación jurídica se quiebra por completo y lo que se evidencia de *facto* es que el grado de poder reconocido a un individuo no corresponde con el que tiene en realidad. Por ese motivo, el acreedor busca hacer efectiva la garantía que el deudor constituyo en su favor a fin de anticiparse a los daños que se puedan derivar del incumplimiento de este último. Sin embargo, el principal medio del que se vale el acreedor es precisamente la descarga de su propia fuerza en contra del deudor, tal como lo caracteriza Nietzsche cuando afirma que:

> La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja que sea directamente proporcional al daño (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierras, propiedades de cualquier tipo), al acreedor se le concede, a modo de reembolso y compensación, una suerte de *sentimiento de bienestar* — el sentimiento de bienestar de aquel a quien se le permite descargar su poder sin el menor escrúpulo sobre alguien impotente (…) (GM: II § 5/OC: IV: 490).

Distinguir si la equivalencia entre daños y bienes antecede o no al ejercicio de la fuerza es algo bastante difícil: lo que aquí importa es que el ejercicio de la crueldad deviene en sí mismo en un medio de compensación del perjuicio. El ser humano siente satisfacción al generar sufrimiento en otro ser vivo, en la medida que a través del sufrimiento causado expresa su propio poder. La capacidad para causar un sufrimiento, en este contexto, no está sujeta a una ley aritmética de la compensación entre el perjuicio derivado por el incumplimiento de la promesa y el valor que debería pagarse como indemnización; por el contrario, la medida que rige dicha equivalencia es la del sentimiento de bienestar que llega a experimentar el acreedor que arremete con toda su fuerza en contra del impotente deudor. El gozo derivado del ejercicio de la crueldad encuentra su sustento en el sentimiento de diferencia que experimenta el acreedor que ejerce su dominio

sobre el deudor al que considera como alguien inferior. En este aspecto Nietzsche muestra que el incumplimiento de la promesa o del acuerdo nos resitúa en un escenario que podríamos llamar como "natural", en la medida que lo que prima es la relación diferencial de fuerza que existe entre los individuos: allí el más fuerte ejerce su poder a través de la crueldad, de manera semejante al ave rapaz que agrede gustosamente a los corderos. Por tal razón, el castigo se nos presenta como una institución compleja, en la medida que comprende tanto la amonestación derivada del incumplimiento del contrato o de la ley como la facultad para hacer sufrir a otro de tal manera que su dolor se convierte en motivo de regocijo. Ante el quebrantamiento de la relación jurídica contenida en el contrato:

> (…) el *hacer* sufrir produce bienestar en grado sumo, en la medida en que el perjudicado trocaba el daño, así como el displacer asociado a éste, por un contragoce extraordinario: el *hacer* sufrir, — una auténtica *fiesta*, algo que, como decía, tenía tanto más valor cuanto más contrastaba con el rango y la posición social del acreedor. (GM: II § 6/OC: IV: 490).

La impotencia del deudor contrasta ostensiblemente con la capacidad y la posición social del acreedor. Por esa razón, el deudor que incumple con los pactos es visto con desprecio: la relación jurídica que lo equiparaba al acreedor dejó de existir. El sometimiento del deudor por parte del acreedor tiene su razón de ser en la experiencia del carácter diferencial de la fuerza de cada uno de ellos. En este sentido, la crueldad se experimenta como una fuente de goce[64] en la medida que sirve para la realización del propósito que orienta a toda voluntad de poder: descargar la propia fuerza y mediante el ejercicio del dominio acrecentar su propio poder. Como consecuencia de lo anterior, Nietzsche perfila una tesis que suele presentar todo tipo de oposiciones y es que el ser humano es un animal que disfruta del ejercicio de la crueldad, su carácter bestial no ha cesado en ningún momento y, por el contrario, todo intento de ocultamiento de la crueldad simplemente ha consistido en una tentativa de sofisticación y refinamiento de dicho impulso vital. La crueldad representa una alegría festiva de la humanidad más antigua y que se ha manifestado de diferentes formas a lo largo de la historia:

> Lo que el romano saborea en la arena, el cristiano en los arrebatos de la cruz, el español frente a las hogueras o corridas de toros, el japonés de hoy, que se lanza a ver tragedias,

[64] En la tercera sección del primer capítulo del presente trabajo, se expuso cómo para Nietzsche placer y displacer son fenómenos derivados de la actividad de la voluntad de poder. En la medida que una voluntad logra enseñorearse sobre las demás, tiene lugar el sentimiento de placer. En el caso del *hacer sufrir,* entendido como mecanismo de compensación de las deudas, el goce del que habla Nietzsche se trata de un goce derivado del ejercicio del propio poder, de la descarga de la fuerza.

> el obrero de suburbio parisino, que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que, con su voluntad suspendida, «se deja engullir» por *Tristán e Isolda,* — lo que todos ellos disfrutan y anhelan sorber con misterioso celo es la poción aromática de la gran Circe «crueldad». (MBM: § 229/OC: IV: 389-390).[65]

A causa de su encanto, la crueldad ha conducido a los seres humanos a todo tipo de prácticas: la lucha del gladiador en el Coliseo, la penitencia del fervoroso creyente, el torero que se enfrenta a la bestia y el revolucionario que organiza sediciones y rebeliones son presentados como expresión de la misma fuerza vital que tiende al ejercicio del dominio. La relevancia del ejercicio de la crueldad, entonces, no está determinada únicamente por el surgimiento de un mecanismo de compensación de deudas, sino que ella representa en sí misma un modo de expresión de esa voluntad de poder, de ir más allá de sí, tan propia de la manera cómo Nietzsche comprende la vida. En lo referente al ejercicio de la crueldad, es importante precisar que Nietzsche no lo considera exclusivo de las estirpes de guerreros y de individuos provistos de la fuerza necesaria para ello, sino que, por el contrario, cree que en los individuos débiles el ejercicio de la crueldad es la oportunidad que tienen para descargar su poder, es una suerte de guiño de la vida que les permite disfrutar de una de las fuentes de goce más viejas de la humanidad. Por esa razón, considerará que en la crueldad participan tanto los individuos fuertes como los abatidos:

> La crueldad puede ser el alivio de almas tensas y orgullosas, de aquellas que están acostumbradas a ser permanentemente duras consigo mismas; para ellas, causar por fin alguna vez dolor, ver sufrir, se ha convertido en una fiesta — todas las razas guerreras son crueles; por el contrario, la crueldad también puede ser una especie de saturnalias de seres abatidos y de voluntad débil, de esclavos, de mujeres del serrallo, como un pequeño cosquilleo de poder, — hay una crueldad de almas malvadas y también una crueldad de almas malas y pequeñas. (FP: IV: 2 [15]/83).

Nietzsche no afirma en vano que los débiles anhelan secretamente ser algún día los fuertes: creen que ha de llegar el momento en el que su reino ha de gobernar la tierra (*Cfr.* GM: I § 15/OC: IV: 478). La incapacidad para actuar de los débiles y de los hombres del resentimiento los conduce a imaginar todo tipo de venganzas porque, en últimas, ellos también anhelan un momento en el que puedan ejercer la crueldad y regocijarse en ella. Por ese motivo, Nietzsche recuerda que, para Tomás de Aquino, la bienaventuranza es el goce que han de experimentar los hijos de Dios cuando vean los castigos a los que se verán expuestos los condenados (*Cfr.* Ibíd.).

---

[65] En plena concordancia con el parágrafo citado de MBM, Nietzsche afirma que: "(…) la espiritualización y «divinización» siempre creciente de la crueldad (…) atraviesa la historia entera de la cultura (…)" (GM: II § 6/OC, IV: 491).

El reconocimiento del papel que ha tenido la crueldad en la historia de la cultura y del goce que se deriva de su ejercicio no puede ser interpretado como un alegato pesimista de Nietzsche en contra de la vida. Por el contrario, Nietzsche ve la crueldad como una manifestación de la vida entendida como voluntad de poder que busca la realización efectiva del dominio y considera que la vida en la tierra era mucho más animada en aquellas épocas en las que la humanidad no sentía vergüenza de su crueldad: "El cielo que hay encima del hombre ha ido oscureciéndose según aumentaba la vergüenza que el hombre sentía *por el hombre*." (GM: II § 7/OC: IV: 491). El ensombrecimiento que ha sufrido la imagen que el ser humano tiene de sí mismo se debe principalmente a la vergüenza que siente de sus impulsos básicos, dentro de los que se encuentra p.ej. la crueldad entendida como el gozo derivado del ejercicio del propio poder.

La creciente moralización de la vida humana ha conducido al establecimiento de una imagen del ser humano en la que no tienen cabida sus impulsos, al punto que ello conduce a una negación del carácter animal de la vida humana. En otras palabras, el proceso de moralización puede ser visto como una reinterpretación de las distintas manifestaciones de la vida dentro de las que se encuentra la crueldad. De ese modo, el instinto de crueldad que busca manifestarse de manera inmediata en el escenario natural se sublima a través de la moral que convierte dicho instinto en un asunto proscrito. Nietzsche recuerda el catálogo de cosas que le parecían repugnantes al Papa Inocencio III, dentro de las que se encuentran p.ej.: la concepción, la alimentación a través del seno materno, los hedores y las secreciones que produce el cuerpo humano, entre otras cosas que obedecen a la fisiología de los seres humanos y que son, por ende, inevitables (*Cfr.* GM: II § 7/OC: IV: 492). La excesiva espiritualización de la vida humana ha conducido a una negación de los rasgos animales constitutivos de la vida humana.

La historia de la moral puede ser vista como el proceso a través del cual el ser humano aprendió a sentir vergüenza de sus impulsos más básicos y de su propia fisiología en la que se expresa su animalidad, tal como sucede con el deseo de dominio, el ejercicio de crueldad, los apetitos sexuales o la satisfacción de sus necesidades más básicas que son experimentadas con asco. Esté es, en efecto, el lugar de nacimiento de la mala conciencia de la que nos ocuparemos más adelante. Del reproche de la existencia del sufrimiento surgió el deseo de erradicación del dolor de la faz de la tierra como el propósito más elevado de nuestra vida moral. No obstante, es necesario recordar que en épocas remotas la existencia era asumida de un modo inocente y

no se sentía vergüenza por la propia vida, el sufrimiento era visto de manera *positiva,* tenía un valor completamente distinto, en palabras de Nietzsche:

> Hoy en día, en que el sufrimiento tiene que figurar siempre el primero entre los argumentos que se esgrimen *contra* la existencia, al ser el signo que más la pone en cuestión, es bueno recordar los tiempos en que se juzgaba al revés, puesto que no se quería prescindir de *hacer* sufrir y se veía en ello un atractivo de primer orden, un auténtico aliciente que inducía *a* vivir. (Ibíd.).

El sufrimiento es una experiencia individual en la que la vida se nos presenta como algo problemático. Por el contrario, en otras épocas el sufrimiento era visto como un aliciente que motivaba a los seres humanos a vivir y, en cierta medida, era experimentado como un desafío que los individuos debían superar. Sin embargo, cabe precisar que no todo sufrimiento es experimentado como algo problemático. Se ve con malos ojos el sufrimiento desprovisto de un sentido.

En tanto que el castigo es la institución social que tiene por función la administración del sufrimiento que tiene por causa el incumplimiento a los contratos o la infracción de la ley mediante la imposición de una sanción, el castigo requiere una justificación que le brinde un sentido, que lo presente como una institución en la que la imposición del sufrimiento está dirigida a la realización de un propósito y que no obedece simplemente al arbitrio individual de quien está legitimado para imponerlo.

2. Activo y reactivo en la crítica del derecho y la justicia

En la medida que el castigo es comprendido como la consecuencia que se sigue del incumplimiento de una obligación, se ha considerado que éste es una forma de venganza. Por tal razón, no debe sorprender que haya quienes consideren que la distinción entre castigo y venganza es más retórica que analítica (*Cfr.* Fassin, 2018: 57).

En el período medio de su producción intelectual, Nietzsche se percata de la existencia de dos sentidos entremezclados que determinan el significado de lo que entendemos por venganza y que es necesario tenerlos en cuenta dentro de las presentes consideraciones. En primer lugar, la venganza se entiende desde el propósito de autoconservación que le provee sentido a ese contragolpe defensivo que se dirige en contra de todo aquello que nos ha causado un daño. Se trata de una reacción casi mecánica de carácter defensivo a un padecimiento. En

segundo lugar, la venganza puede comprenderse como el propósito dirigido a causarle un daño a un enemigo. En este caso, la venganza requiere distancia y cálculo a fin de poder establecer los medios idóneos para asestarle el golpe más fuerte a nuestro enemigo. En ambos casos, la venganza depende de un enemigo que nos ha agredido y al que queremos mostrarle que somos capaces de responder a sus ataques. Nietzsche concluye su examen de la venganza en los siguientes términos: "¿Y en qué nos beneficia que ahora él sufra, tras sufrir nosotros por su causa? Se trata de una *reparación:* mientras el acto de venganza del primer tipo sólo sirve para la *autoconservación*." (CS: § 33/OC: III: 387). A pesar de lo anterior, no es evidente, ¿cómo la posibilidad de causarle daño a un enemigo puede ser un medio de reparación? En efecto, se trata de un problema semejante al de ¿cómo el hacer sufrir a otro puede ser un medio de compensación de los daños? Y respecto al cual, en su momento, se dijo que la descarga del propio poder es en sí misma un medio para lograr un determinado tipo de placer.

La venganza de reparación no nos protege de los daños futuros que podamos padecer, así como tampoco repara los daños ya padecidos, en la medida que la venganza no permite regresar a un estado de cosas previo a la agresión. A lo sumo, puede reestablecer nuestro honor, en el evento de que la acción de nuestro enemigo lo hubiese afectado. A través de la venganza, se le informa al enemigo que no se le teme y que también se cuenta con la capacidad de agredirlo. En consecuencia, Nietzsche asevera que: "todo el mundo se venga, a menos que se olvide de su propio honor, o esté lleno de desprecio o de amor por quien lo ha dañado y ofendido." (CS: § 33/OC: III: 388). El elemento central del sentimiento de venganza —tal como lo muestra Nietzsche— es que, en cualquiera de sus dos acepciones, la venganza tiene lugar como una reacción a una agresión previa desplegada por otro individuo y, en esa medida, depende de algo externo. En ese contexto, Nietzsche identifica la pena judicial con la venganza, ya que considera que con la pena (entendida como reacción a una agresión o delito):

> (…) se *restablece* tanto el honor privado como el de la sociedad: es decir — la pena es una venganza. — Existe indudablemente en la pena también ese elemento de la venganza que hemos descrito en primer lugar, en cuanto que con ella la sociedad provee a su *propia conservación* y reacciona en *legítima defensa*. La punición quiere impedir un daño ulterior, quiere *atemorizar*. De esta manera en la pena están realmente asociados los dos elementos tan diferentes de la venganza, lo que probablemente contribuye muchísimo a mantener esa mencionada confusión de ideas por la que el individuo que se venga normalmente no sabe exactamente lo que quiere. (Ibíd).

En la medida que la venganza es entendida como "reparación", aquella demanda cálculo y a través de su empleo se busca mostrarle a su destinatario que no se le teme. En ese sentido, se

asemeja a la pena comprendida como reacción que pretende atemorizar al delincuente que ha desconocido los mandatos de la sociedad y con cuyo empleo también se pretende disuadir a los demás ciudadanos para que no cometan delitos al mostrárseles con la pena que la sociedad no les teme y que cuenta con plena capacidad de reacción.

La manera en la que Nietzsche comprende el funcionamiento de la justicia y la pena judicial —entendida como venganza— en sus obras del período medio (*Cfr.* HdH I: § 92 y CS: § 33) está fuertemente influenciada por los trabajos de Eugen Dühring, de los que fue un lector asiduo en el verano de 1875 (*Cfr.* Astor, 2018: 297). Aunque Nietzsche considera en diferentes lugares de su obra que el campo del derecho y de la justicia tiene lugar con los acuerdos y los contratos entre individuos que se consideran como provistos de una fuerza semejante, en esta sección se busca mostrar que en la crítica genealógica de la moral de Nietzsche la justicia no es simplemente un cálculo entre las infracciones que comete un individuo y las consecuencias que ha de padecer, en otras palabras, la justicia no se agota en la lógica del contrato y la deuda que dar lugar a una interpretación de la justicia como venganza. Por tal razón, Nietzsche somete a una aguda crítica las interpretaciones, entre ellas la de Dühring, que ubican en el resentimiento y el afán de venganza el origen de la justicia (*Cfr.* GM: II § 11/OC: IV: 496), lo cual puede ser visto, en efecto, como una revisión de Nietzsche a sus opiniones precedentes.

Un eje de la argumentación que Nietzsche presenta en los tres tratados de la GM es la oposición entre lo activo y lo reactivo que es el criterio de evaluación de la vida entendida como voluntad de poder. En contraste con lo activo (el afán de dominio, de posesión y crecimiento, entre otros), los sentimientos reactivos (odio, envidia, celos, desconfianza, rencor y venganza) tienen lugar como una reacción cuasi mecánica a un padecimiento (*Cfr.* Brusotti, 2000: 105). En la medida que ser justo es una actuación positiva, esto es, se trata de un tipo de acción afirmativa del individuo, Nietzsche cree que se trata de un modo de ser que no puede depender de una circunstancia externa a la que le correspondería el rol de causa. El hombre justo es justo aún con quien lo ha agredido. Ni su juicio ni su capacidad de obrar se ven perturbadas por las ofensas, burlas y calumnias de las que puede ser objeto. Sus actos están determinados por su capacidad de actuar, esto es, su poder y su querer y no simplemente por las agresiones que pudiese llegar a padecer. En este orden de ideas, la acción del hombre justo no tiene lugar como una reacción mecánica a las agresiones o las ofensas de las que es destinatario, ya que de ser así el hombre justo sería un esclavo de sus agresores. En contraste con el hombre justo, Nietzsche afirma que el hombre del resentimiento y de la venganza reacciona inmediatamente ante la

menor ofensa y su existencia se convierte en una permanente confabulación en contra de aquellos que considera como sus agresores y de los que es su prisionero.

Mientras en el hombre justo el ejercicio de su poder es expresión de su querer, en el hombre del resentimiento su querer no corresponde a su poder. El hombre del resentimiento sueña con arremeter en contra de sus enemigos a fin de saciar su sed de venganza. Anhela desde lo más profundo de su corazón hacer justicia por mano propia; no obstante, es incapaz de hacerlo. "En cualquier conflicto, el drama de la debilidad es querer y no poder. Mientras que el fuerte, en la negociación, podría destruir y no lo hace, el débil destruiría si pudiera." (Astor, 2018: 303). En concordancia con lo ya expuesto, el hombre justo —entendido como el individuo que es capaz de hacer efectiva su voluntad de poder— contrasta con la impotencia que caracteriza al hombre del resentimiento. Se trata de una forma de vida en la que su capacidad de actuar, de instituir ordenes de sentido y equivalencia mediante los acuerdos con aquellos que considera sus semejantes se manifiesta como un impulso a no degradarse, a conservar su integridad y a no ser sometido por una voluntad distinta de la suya. Por los individuos provistos de una genuina capacidad de actuar y de llegar a acuerdos es que tiene lugar la instauración de un orden de sentido en la realidad que es capaz de orientar las acciones humanas y que corresponde a aquello que conocemos bajo el nombre de derecho. Por tal razón, Nietzsche puntualizará que:

> (…) solo a partir de la instauración de la ley hay «justicia» e «injusticia» (y *no,* como pretende Dühring, a partir del acto de la ofensa). Hablar de justicia e injusticia *en sí* carece de todo sentido; ofender, violentar, expoliar, destruir no puede ser por naturaleza algo *en sí* «injusto», puesto que *en esencia*, es decir, en sus funciones básicas, la vida actúa ofendiendo, violentando, expoliando, destruyendo, y es absolutamente imposible pensarla desprovista de ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el punto de vista biológico más estricto, los casos en que rige el derecho no pueden ser más que *casos de excepción*, restricciones parciales de la verdadera voluntad de vida, siempre a la busca de poder, a cuyo fin general se hallan, en cuanto medios particulares, subordinados: en cuanto medios para crear unidades de poder *mayores*. (GM: II § 11/OC: IV: 498).

Nietzsche considera que hablar de 'justicia e injusticia *en sí',* como si se tratase de atributos inherentes a las acciones y que se encuentran al margen de toda experiencia y de toda interpretación, es algo que carece de sentido porque el campo de significación de la justicia surge a través de la instauración de la ley o del contrato que no son otra cosa sino interpretaciones de la vida humana desde las que resulta posible evaluar las acciones de los individuos de acuerdo

con los preceptos que ordenan las conductas de cada uno de los involucrados, según les corresponda el rol de contratantes o de ciudadanos. En este sentido, para Nietzsche toda condena en abstracto del carácter violento de la vida como algo injusto es absurda porque la vida entendida como voluntad de poder —tal como ya se ha expuesto— consiste en una fuerza que busca hacerse efectiva, de tal manera que procura convertirse en el criterio desde el que la realidad pueda ser interpretada. El derecho y la justicia también son expresiones de una voluntad de poder; sin embargo, la particularidad del derecho y la justicia es que, por un lado, tienen su origen en la facultad de la promesa y, por otra parte, se trata de medios desde los que se condiciona la voluntad de poder, en la medida que se trata de parámetros desde los que se evalúa la corrección o la incorrección de las acciones. De ese modo, Nietzsche quiere mostrar que las situaciones gobernadas por el derecho son de carácter excepcional y que no atienden al carácter violento y azaroso de la vida que se encuentra en un proceso constante de lograr más poder; de hecho, a través de la instauración del derecho se pretende delimitar el carácter violento y azaroso de la vida humana: con la instauración de una normatividad se busca promover la existencia de una vida regular y calculable, que es precisamente lo que sucede con la formación moral de la costumbre o con el proceso de crianza de un individuo al que le sea lícito hacer promesas.

Aunque Nietzsche tiene una comprensión positiva del derecho y la justicia, en la medida que considera que se trata de fenómenos derivados de la capacidad de hacer acuerdos y de hacerlos efectivos, no pierde de vista que se trata de interpretaciones que tienen como propósito instaurar una normatividad que condiciona las diferentes formas de expresión de la vida desde el esquema de causa y efecto que se replica en el esquema incumplimiento-pena (entendida ésta última como venganza). Tal como ya se advirtió, la instauración de todo orden de justicia tiene como punto de partida la ficción acerca de una relativa igualdad de fuerzas entre los individuos que están involucrados en el pacto que dio lugar a una determinada institucionalidad. Sin embargo, en aquellos momentos en los que se evidencia el carácter diferencial de las distintas relaciones de fuerza con el fenómeno del incumplimiento, lo que se hace manifiesto es que los individuos dotados de mayor fuerza extienden su poder sobre los débiles a fin de someterlos[66].

[66] En los fragmentos póstumos se encuentra el siguiente análisis de Nietzsche en torno a la relación que hay entre derecho, poder y contrato y que expresa a cabalidad lo que se ha venido afirmando en este trabajo: "El derecho surge sólo donde hay contratos; pero para que haya contratos tiene que existir un cierto *equilibrio de poder*. Si falta este equilibrio, si chocan dos cantidades de poder demasiado diferentes, la más fuerte se extiende hacia la más débil para continuar debilitándola hasta que finalmente se produce el sometimiento, la adaptación, la integración, la asimilación: con el final, pues, de que los dos se han convertido en uno. Para que dos sigan siendo dos es

De ese modo, Nietzsche muestra que existe un sentido en el que la justicia suele comprenderse como equilibrio, cálculo, correspondencia e intercambio y que el incumplimiento, de alguna forma, lo hace es habilitar un espacio en el que se puede ejercer la venganza.

El análisis crítico-genealógico evidencia que el surgimiento de la justicia y el derecho encuentra sus principales condiciones de posibilidad en: 1º. La promesa desde la que se vinculan una multiplicidad de individuos entre sí mediante una serie derechos y obligaciones y 2º La ficción del equilibrio en virtud de la cual los individuos que se vinculan entre sí se conciben como dotados de una fuerza semejante que les permite cumplir con lo que les corresponde. Lo anterior no significa que para Nietzsche el derecho y el problema de la justicia tengan menos valor; por el contrario, lo que evidencia ese análisis es la capacidad que tienen las ficciones para instaurar un ordenamiento de la realidad, lo cual en efecto no es un asunto de menor importancia.

No obstante, la interpretación que Nietzsche hace sobre la justicia no se limita a la formulación de un conjunto de observaciones en las que el autor da cuenta de las diferentes condiciones en virtud de las cuales es posible la aparición de la justicia. De hecho, en la crítica que Nietzsche hace de la postura de Dühring (según la cual la venganza corresponde a la justicia) se advierte otro modo de comprender la justicia. El énfasis de Nietzsche en la actividad y modo como el autor la vincula con lo noble y lo justo, nos permite ver que la justicia surge de la capacidad que tienen los seres humanos para instituir órdenes de sentido, de interpretar las leyes preexistentes y configurar nuevas maneras de relacionamiento humano que dan lugar a diversos modos de vida:

> Allí donde se ha ejercido la justicia, donde se ha mantenido la justicia vemos cómo un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles (sean grupos, sean individuos), situadas por debajo de él, al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles el objeto del resentimiento de sus manos vengativas (…) en parte inventando, proponiendo y en ocasiones imponiendo arreglos, en parte elevando a norma determinadas equivalencias de daños, a las cuales queda remitido desde entonces, y para siempre, el resentimiento. (…) al tratar, tras la instauración de la ley, todos los abusos y actos arbitrarios de los individuos o de grupos enteros como vulneración de la

---

necesario, como decíamos, un equilibrio: y por ello todo derecho remite a un *pesar* previo. (…) Que dos poderes pongan en sus relaciones recíprocas un freno a la voluntad de poder sin miramientos y no sólo se acepten mutuamente como *iguales* sino que se *quieran* iguales, es el comienzo de toda «buena voluntad» sobre la tierra. Efectivamente, un contrato no sólo contiene una mera afirmación respecto de un *quantum existente* de poder, sino también, al mismo tiempo, la voluntad de afirmar esa cantidad como algo *duradero* en ambas partes y por lo tanto, hasta un cierto grado, incluso de conservarla: —allí se encierra, como decíamos, el *germen* de toda «buena voluntad».” (FP: IV: 5 [82]/170).

> ley, como sublevación contra la propia potestad suprema, desvía el sentir de los súbditos del daño inmediato producido por medio de tal vulneración, logrando así a la larga lo contrario de lo que pretende toda venganza, que solo ve y solo hace valer el punto de vista del damnificado —: a partir de ese momento se acostumbrará el ojo, aun el ojo del damnificado (…) a valorar la acción de una manera cada vez *más impersonal.* (GM: II § 11/OC: IV: 497-498).

Aunque los poderes activos podrían sacar provecho de las situaciones en las que no rige ley alguna y todo está determinado por las relaciones de fuerza, ellos deciden utilizar su fuerza para contener el sentimiento reactivo y someten a los débiles mediante la promulgación de una ley que debe ser cumplida. En contraste con el contractualismo que considera que el paso del estado de naturaleza al estado civil está determinado por la institución del derecho y una consecuente renuncia a la fuerza, Nietzsche considera que el derecho es en sí mismo una forma de fuerza, en la medida que se impone sobre el deseo particular de venganza de los individuos. Al respecto, Nietzsche afirma lo siguiente:

> La sumisión al *derecho*: — ¡ay, cómo se resistió, en todas partes, la conciencia de las razas nobles a renunciar por su parte a la *vendetta* y a ceder la potestad a un derecho situado por encima de ellas! El «derecho» fue durante mucho tiempo un *vetitum, un desafuero,* una novedad, hizo su aparición con violencia, *como* violencia a la que uno se doblegaba sintiéndose avergonzado de sí mismo. (GM: III § 9/OC: IV: 526).

Con la instauración del derecho se le sustrae de las manos el objeto de su venganza tanto a los débiles como a los fuertes. Lo anterior con el propósito de valorar las diferentes acciones ya no desde el sentimiento, sino desde la óptica de la ley, de la juridicidad. De ese modo, las acciones de los individuos dejan de ser vistas simplemente como agresiones o incumplimientos a los contratos que habían suscrito y adquieren la connotación de infracciones a ley que rige en una determinada comunidad que vincula a todos sus miembros. Por tal razón, en el plano del derecho las cosas no se consideran exclusivamente desde el interés del damnificado, sino que se interpretan desde un punto de vista "más impersonal". De ese modo, la aparición de la ley contravino el impulso personal de venganza y, a través de su propia fuerza, el derecho logró sobreponerse al interés particular. Solo en la medida en que la ley es eficaz y se logran abordar los distintos conflictos humanos, se reduce el ámbito de la venganza individual.

Si el desarrollo de la justicia conduce a una valoración más impersonal de las acciones, entonces ¿ello podría conducir a una forma de indiferencia? Quizás. El hombre justo es presentado por Nietzsche como aquel que es justo aún con aquellos que lo han perjudicado. Sus sentimientos no se ven perturbados por causa de las ofensas o agresiones de las que pueda

ser destinatario. Se trata de un individuo consciente de su poder y para el que sus actos no son una mera reacción mecánica a las acciones de los demás. Tales individuos no ejercen el poder exclusivamente desde su capacidad para agredir; por el contrario, su poder reside en la capacidad de renunciar al ejercicio particular de la fuerza en aras de instaurar el orden de justicia en el que las acciones serán consideradas desde un punto de vista que supera lo meramente afectivo y personal.

La superación del modo personal de comprender las acciones es expresión de un mayor nivel de desarrollo del poder de una comunidad. En la medida que crece el poder de una comunidad, las transgresiones de la ley efectuadas por los individuos pierden relevancia. Si antes se consideraba al individuo que incumplía los pactos como un infractor, esto es, como alguien que rompía ante los demás el vínculo que lo ligaba a la comunidad, y se creía que lo procedente era adelantar una guerra en contra de él, en tanto era considerado como un enemigo, ahora se considera que el poder punitivo de la sociedad debe delimitarse a fin de que la sociedad no anule al individuo. En efecto, se comprende que la comunidad representada en el Estado supera en fuerza a los individuos y, por consiguiente, lo que se debe instituir es un sistema normativo capaz de regular el uso de la fuerza por parte del Estado: esa idea del derecho como límite al ejercicio del poder del Estado es exactamente el propósito que orienta el surgimiento del Estado de derecho del liberalismo político. Se trata de un modelo político-jurídico que comprende la acción del Estado desde la sujeción de aquel a los preceptos del derecho a fin de salvaguardar unos derechos mínimos que les corresponden a los ciudadanos.

Nietzsche ve como un momento específico del desarrollo de la racionalidad punitiva el hecho de que se considere que toda transgresión es susceptible de pago. Allí tiene lugar: "(…) la voluntad de *separar*, al menos hasta cierto punto, al infractor de su acción — esos son los rasgos que se han ido imprimiendo de modo cada vez más claro en el desarrollo posterior del derecho penal." (GM: II § 10/OC: IV: 495-496). En la medida que se considera que las infracciones son susceptibles de pago, esto es, que se integran dentro de un complejo sistema de intercambio y equivalencia, se comprende que el foco del reproche no es el individuo en cuanto tal, sino el acto que se le imputa.

Nietzsche sobrepasa el registro histórico y cree que podría llegar a existir una sociedad cuyo poder le permitiría darse el lujo más noble que existe: dejar sin castigo a los distintos infractores, de tal modo que:

> La justicia, que empezó diciendo «Todo puede pagarse, todo debe pagarse», acaba haciendo la vista gorda y dejando que se escapen los insolventes, — acaba, como todo en este mundo, *superándose a sí misma*. Esta superación de la justicia por sí misma: ya sabemos con qué bonito nombre se la llama — *gracia*; y sigue siendo, como se entiende de suyo, la prerrogativa del más poderoso, mejor aún, su más allá del derecho. (Ibíd.).

En el momento en que la justicia deja de prestarle atención a los insolventes, a los infractores y delincuentes, expresa su poder mediante una inusitada capacidad para renunciar al sistema de equivalencias que previamente había instituido: las amnistías y los indultos no son otra cosa sino la prerrogativa que tiene los poderosos para renunciar al ejercicio del derecho que ellos mismos habían instituido de modo semejante a como, en otro momento, renunciaron al ejercicio de la fuerza. La superación de la justicia a manos de sí misma es, en efecto, expresión del poder de ponerse en suspenso o reconfigurarse. En los seres humanos justos tiene lugar una forma de vida donde la acción no se agota en una reacción a un padecimiento. La *gracia* permite entrever que es posible abandonar el ámbito de la equivalencia para habilitar un espacio de coexistencia entre los individuos que vaya más allá del cálculo mezquino. Por esa razón, Nietzsche nos presenta una manera distinta de comprender la justicia donde el mero cálculo y el carácter reactivo de la venganza que encuentra en la agresión padecida un patrón de medida dejan de ser los factores determinantes al momento de evaluar las acciones. Lejos de persistir en sí misma, la justicia se supera mediante la apertura a un espacio incierto de posibilidades que únicamente están determinadas por el carácter interpretativo y configurador de la realidad propio de la voluntad de poder.

3. ¿De qué hablamos cuando hablamos de castigo?

¡Como si todas las palabras no fuesen unas bolsas en las que se han metido unas veces esto, otras aquello, y otras muchas cosas juntas!
F. Nietzsche, CS: § 33.

En la medida que nos resulta incomprensible que el ser humano disfrute y asuma como motivo de alegría la posibilidad de hacer sufrir a los demás sin mayor justificación, tanto la experiencia del sufrimiento como la institución social del castigo suelen ser objeto de todo tipo de argumentaciones que tienen como propósito brindarles un sentido a fin de sustraerlas del absurdo del sinsentido. Por consiguiente, en este apartado se abordará el problema del sentido que orienta la institución del castigo.

Al momento de analizar el proceso de surgimiento de una cosa (p.ej. el castigo), Nietzsche advierte que es necesario distinguir dos elementos que suelen confundirse, a saber: 1º. La causa de su aparición y 2º. El sentido o el propósito que determina su verdadero lugar dentro de un sistema de finalidades (*Cfr.* GM: II § 12/OC: IV: 498). Pese a que en algunos casos se crea que el propósito del castigo es la venganza, ello no basta para identificar a la venganza como la causa que nos permite explicar el surgimiento del castigo. Como se evidenciará más adelante, el afán de venganza es expresión de un tipo de vida que hace de dicho sentimiento la interpretación desde la que comprende el castigo; pero cabe advertir que se trata de una interpretación más dentro de las diferentes interpretaciones que se aducen con la finalidad de brindarle un sentido a las penas.

A través de la interpretación, las voluntades más fuertes se apoderan de los distintos fenómenos que experimentamos y les confieren un sentido. Se suele creer que el sentido que orienta una cosa corresponde a la causa de su aparición y que, por esa razón, el sentido vendría a ser algo que está incrustado en las cosas a tal punto que no es susceptible de apropiación o reelaboración. La anterior creencia es, en efecto, equivocada. Basta con percatarnos cómo en una misma cosa coexisten múltiples y diversos sentidos, lo cual es indicativo de las diferentes voluntades que han ejercido su señorío y han dejado la impronta de su querer. El sentido es dinámico y se compone tanto de las diferentes proposiciones desde las cuales se pretende abordar lingüísticamente un fenómeno como de las prácticas que recaen sobre él y son constitutivas del dominio que se ha ejercido sobre dicho fenómeno.

A diferencia de la filosofía especulativa que considera que el sentido está determinado por una ley inmanente del devenir que explica lógicamente todo acontecer, Nietzsche considera que la configuración de un orden de sentido es el resultado de prácticas de enseñoramiento y dominación efectuadas por una voluntad de poder que le da forma a una realidad mediante la inscripción de los signos de su propio carácter. Por tal razón, en el conocimiento de un objeto se evidencia la concurrencia de las diferentes proposiciones que refieren a él y de las prácticas que se han ocupado de dicho objeto (*Cfr.* Mainberger, 2001: 200). El carácter problemático del sentido de las cosas consiste en que el lenguaje, lejos de conducirnos a un escenario inmóvil, nos remite al perpetuo devenir de las diferentes voluntades que han dominado la realidad y le han otorgado todo tipo de sentidos. Sobre el particular, dice Nietzsche lo siguiente:

> Más toda finalidad, toda utilidad no son más que *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha imprimido el sentido de una función;

> y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso puede que sea una cadena continua de signos hecha de interpretaciones y ajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen por qué estar relacionadas entre sí, sino que en ocasiones simplemente se suceden y se relevan casualmente. (GM: II § 12/OC: IV: 499).

Cada uno de los diferentes propósitos que sirven en la determinación del sentido de las cosas puede ser visto como un vestigio del dominio que ha ejercido una voluntad de poder en cierto momento de la historia. La multiplicidad de propósitos desde los que se puede comprender el sentido de una cosa hace evidente el carácter ingenuo de la pretensión de lograr definiciones de carácter unívoco. Si el proceso de constitución del sentido que guía a la realidad está atravesado por la pugna que establecen entre sí las diferentes voluntades de poder por el ejercicio de su dominio, es completamente admisible que en una misma cosa coexistan una multiplicidad de sentidos diferentes entre sí.

A Nietzsche le interesa mostrar de qué manera la voluntad de poder se expresa desde su capacidad de interpretación, de instauración de órdenes de sentido y de adjudicación de valor a las cosas. Aunque podamos recibir, adoptar y aprender el sentido de unos determinados conceptos o el valor de algunas prácticas por parte de la comunidad en la que habitamos y la tradición en la que aquella se sustenta, ello no significa que el sentido y el valor sean cuestiones de carácter definitivo e incuestionable que no pueden dar lugar a nada nuevo. Por el contrario, el carácter dinámico de la realidad y la pugna en la que tiene lugar todo proceso de enseñoramiento da cuenta de las condiciones para la superación y destrucción de toda perspectiva que, a lo sumo, ha de ser tenida como provisional. En palabras de Nietzsche: "Lo creado ha de ser destruido para dejar lugar a lo nuevo–creado: la *viabilidad* de las valoraciones implica su capacidad para ser destruidas. El creador debe siempre ser también un destructor." (FP: III: 5[1]: 234/158).

El devenir de la realidad es la dinámica misma del proceso de constitución del sentido de las cosas. Se trata de un proceso azaroso que, lejos de regirse por un principio lógico o ley de la razón inmanente a la historia, está gobernado por la voluntad de poder que en su continuo enseñoramiento da lugar a nuevas relaciones de sentido y jerarquía que instauran una serie de interpretaciones. La distinción entre la causa de un fenómeno y el sentido que lo gobierna le permite a Nietzsche evidenciar que el acontecer del sentido está determinado por el dominio efectivo que la voluntad de poder ejerce sobre los fenómenos desde su capacidad interpretativa. Si el devenir del sentido es el correlato del devenir de las voluntades de poder que se encuentran en pugna, las manifestaciones de dichas voluntades, esto es, las interpretaciones desde las que

se constituye el sentido que nos permite asir la realidad pueden ser superadas por la actividad de otra voluntad que logra hacerse con el dominio efectivo de la interpretación de la realidad. De ese modo, la voluntad de poder puede ser vista como el principio motriz que da lugar al establecimiento de relaciones de mando y obediencia que expresan una jerarquía[67]:

> Según esto, el «desarrollo» de una cosa, un uso, un órgano no es de ningún modo el *progressus* hacia una meta, y menos aún un *progressus* lógico, el más breve, el más logrado con el mínimo dispendio de fuerza, con los mínimos costes,— sino la serie de procesos de enseñoramiento más o menos profundos, más o menos independientes los unos de los otros, que tienen lugar en la cosa, el uso o el órgano, a lo que hay que añadir las resistencias invertidas en cada caso, las transformaciones intentadas a fin de defenderse y de responder, así como los resultados de las acciones a la contra logradas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es aún más… (GM: II § 12/OC: IV: 499).

La fluidez del sentido es una propiedad del lenguaje. Debido a lo anterior, experimentamos grandes dificultades cuando tratamos de definir unívocamente un concepto. En consecuencia, Nietzsche considera que: "todos los conceptos en que se resume semióticamente un proceso entero escapan a la definición; definible solo es lo que carece de historia." (GM: II § 13/OC: IV: 501). El carácter histórico de la filosofía de Nietzsche radica en que el lenguaje está inserto en las diferentes determinaciones constitutivas del proceso vital y no se sitúa en una instancia trascendente de naturaleza inmóvil. Desde su juventud Nietzsche va a considerar que la formulación de conceptos y definiciones tiene como propósito destacar un determinado aspecto de los fenómenos en detrimento de los demás[68]. De ahí que los conceptos sean comprendidos por Nietzsche como recortes de la experiencia y hace de la enumeración un recurso estilístico y expresivo idóneo para sortear las exigencias que el devenir le hace al pensamiento. En palabras de Mainberger:

> El enumerar es lo contrario del concepto: en lugar de abreviar, expande y difunde, en lugar de solidificar, fluidifica. Asimismo, no simplifica sino multiplica, no cierra sino abre. (…) Las ramificaciones del concepto son, más bien, en Nietzsche, crítico-perspectivistas. Ellas muestran que los *conceptos* son resúmenes de muchas cosas y que son resúmenes *cuestionables,* aun cuando no muestren cómo se ha llegado a ellos. (2001: 205).

---

[67] Nietzsche crítica a la idiosincrasia democrática en la medida que considera que aquella está motivada por un inusitado odio en contra de todo lo que domina y pretende dominar (misarquismo). Como consecuencia de ello, ha instaurado la creencia de un orden objetivo del conocimiento en el que no tendrían lugar los fenómenos de mando y obediencia que Nietzsche considera que están a la base del proceso de constitución del sentido de las cosas (*Cfr.* GM: II § 12/OC, IV: 500).

[68] Este aspecto se expuso con mayor detenimiento en el tercer apartado del primer capítulo de este trabajo.

Si los conceptos son resúmenes de los fenómenos, aquellos sujetan nuestra comprensión de las cosas a las decisiones que se encuentran implícitas en su proceso de formación. Debido a que los conceptos son asumidos de una forma acrítica, esto es, se consideran como verdades absolutas e incuestionables, nuestra experiencia de la realidad termina por estar condicionada por el contenido del concepto y no por la experiencia de los fenómenos. De tal modo que a Nietzsche le importa mostrar las condiciones en las que se hace necesario no sólo un nuevo tipo de filosofía, sino que también demanda la formulación de nuevos recursos expresivos que, lejos de limitarse al reducido ámbito de las definiciones, ha de reconducirnos a la complejidad del devenir. Mediante la formulación de imágenes y enumeraciones en las que se hace patente la multiplicidad de sentidos que superan las limitaciones inherentes a toda definición, Nietzsche muestra que el carácter histórico del sentido es resultado de las diferentes voluntades de poder que han ejercido su domino sobre las cosas. Dado que el sentido es móvil, se hace necesario movilizar el pensamiento y el lenguaje, de tal manera que es imperativo superar ese afán por establecer un significado unívoco de la realidad. "Lo que una palabra significa no lo deciden las definiciones, tampoco la historia del lenguaje, sino su uso." (Mainberger, 2001: 208). De ese modo, el interés de Nietzsche por evidenciar el carácter dinámico del lenguaje no es otra cosa que el interés por mostrar el carácter activo que tiene la voluntad de poder en el proceso de constitución y ordenación de la realidad. Ni la tradición lingüística ni los conceptos bastan para agotar lo que es lenguaje, ya que éste siempre puede ser de otra forma.

Las anteriores consideraciones sobre el lenguaje y la crítica de los conceptos nos sirven de punto de apoyo para comprender el fenómeno del castigo y así poder presentar algunas problemáticas que se derivan de su análisis estrictamente conceptual. En el castigo lo duradero (el carácter riguroso de las técnicas y los procedimientos dirigidos a causar un sufrimiento) contrasta con el elemento fluido que hay en él (el sentido y el conjunto de finalidades que justifican la necesidad de los procedimientos punitivos). A diferencia de lo que consideran los diferentes "genealogistas" de la moral y los teóricos del derecho que caen bajo el análisis crítico de Nietzsche, éste cree que el elemento duradero del castigo, esto es, las técnicas dirigidas a infligir sufrimientos, es anterior a la existencia del elemento fluido, es decir, a la interpretación mediante la cual se lo provee de un sentido. En otras palabras, el interés en hacer de las técnicas para causar sufrimiento una institución social es anterior a su justificación, la cual se presenta como algo cuya aparición es posterior. No es fortuito que la mayoría de las doctrinas y legislaciones penales tengan como punto de partida la formulación de una determinada "teoría

de la pena" en la que se establecen los fines que se persiguen mediante la imposición de los castigos y que tienen como principal función legitimar su empleo y dotarlo de sentido. Los castigos, evidentemente, preexisten a toda justificación que se pueda alegar en su favor. Contadas excepciones, el castigo suele ser asumido como una realidad dada e incuestionable respecto de la cual lo único que procede es la formulación de conceptos que sean capaces de ofrecer una explicación racional del fenómeno. Sin embargo, cabe preguntarnos, ¿qué sucedería si las teorías y las legislaciones penales no nos ofrecieran una justificación satisfactoria de la necesidad de los castigos?, ¿estaríamos dispuestos a aceptar su existencia?

En este punto, resulta de suma importancia la siguiente observación de Nietzsche: "Lo que verdaderamente nos indigna del sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo que tiene de sinsentido" (GM: II § 7/OC: IV: 492). De ese modo, el sufrimiento que se puede infligir con el castigo nos indigna si está desprovisto de sentido, si se nos presenta como una arbitrariedad. Una pena desprovista de finalidad es simple ejercicio de la fuerza bruta. Uno de los principales rasgos del ser humano es el de ser un animal que constantemente requiere comprender el sentido de los fenómenos que experimenta. Para poder asumir el carácter problemático de su existencia, el ser humano busca la forma de insertar las diferentes cosas que experimenta en un orden donde a cada cosa le corresponden una función y una razón de ser; en otras palabras, el completo azar y la carencia de sentido le resultan insoportables. Cuando no se puede explicar un fenómeno mediante el esclarecimiento de las causas que dan razón de él, los seres humanos formulan todo tipo de teorías y relatos mágicos tendientes a satisfacer su necesidad de comprensión del sentido de las cosas. El castigo no es un fenómeno ajeno a esa situación. Al no poderse explicar a cabalidad el impulso que hace de la capacidad de causar un sufrimiento en otro individuo una fuente de diversión y goce, se han formulado todo tipo de teorías tendientes a justificar un fenómeno que parece no tener una explicación distinta al goce que causa el ejercicio deliberado de la crueldad. Por tal razón, el castigo —entendido como una institución cuyo propósito es la administración de un tipo de sufrimiento— está pertrechado de todo tipo de sentidos que le han sido atribuidos a lo largo de la historia y que terminan por convertirlo en algo completamente indefinible. Lo problemático del castigo ya no es su falta de sentido, sino precisamente todo lo contrario: su exceso de sentido. Es tal el abigarramiento que existe entre las diversas finalidades que le han sido atribuidas a las penas que, analíticamente, resulta imposible saber con certeza a qué propósito obedece su imposición. A primera vista, se podría pensar que el problema se debe a una yuxtaposición de sentidos que se superaría

mediante la elección de uno solo. Los diferentes sentidos que coexisten en el castigo dan cuenta del carácter móvil de la noción a la cual refieren. Al ver las razones que esgrimen los jueces al momento de condenar a un individuo, se evidencia que la coexistencia de sentidos en el castigo no se resuelve con la elección de un sentido en detrimento de los demás. Es tal la maraña de sentidos que se le han conferido a las penas que resulta completamente imposible desligar el castigo de alguno de los sentidos que, a lo largo de la historia, se le ha conferido. Se mezclan una diversidad de finalidades que, en última instancia, lo único que evidencian es que es preferible tener ese exceso de sentido a carecer por completo de él. Acaso, ¿dicho exceso de sentido no tendrá un efecto calmante, no generará algún tipo de sosiego?

En la medida que una voluntad de poder ejerce su dominio a través de la atribución de un sentido, el castigo es sustraído del ámbito de la arbitrariedad y el azar para así luego ser insertado dentro de un orden de finalidades que le sirven de marco explicativo y que ha de legitimar su empleo en un orden de legalidad que gobierna tanto su comprensión como su administración[69]. Por esa razón, en la medida que se comprende cuál es el sentido del castigo, se puede determinar si su empleo se ajusta o no a los criterios que lo orientan.

En su análisis del castigo, Nietzsche enumera once finalidades que, en diversos momentos de la historia, le han provisto un sentido (*Cfr.* GM: II § 13/OC: IV: 501). Pese a que Nietzsche reconoce que su listado no es exhaustivo y, mucho menos, definitivo, cabe tener presente que allí se hace una exposición sintética del devenir histórico de las penas. Los diversos sentidos en los que se puede comprender el castigo —según la enumeración que Nietzsche nos ofrece— son susceptibles de ser agrupados en cuatro categorías, a saber: En primer lugar, el castigo se puede entender *como un medio de intimidación* a través del cual se pretende evitar daños posteriores mediante la formación de un tipo de memoria entre quienes padecen el castigo o quienes presencian su ejecución[70]. En segundo lugar, el castigo puede tener lugar *como una*

[69] De acuerdo con lo expuesto por Foucault (2018), la transición de un régimen de los suplicios que se sustentaba en un ejercicio absoluto del poder al régimen punitivo pregonado por los reformadores obedeció al interés de maximizar la eficacia de las sanciones penales que no se agotaban en el afán de venganza o de afirmación de la propia autoridad del monarca, sino que estaban dirigidas a la realización de diversas finalidades, tales como: la intimidación, la corrección moral del individuo o la inserción de aquel en un nuevo modelo de producción. En este sentido, la configuración de un orden de sentido hizo que la violencia ejercida a través de los suplicios se orientará a la realización de propósitos específicos que obedecían a una determinada legalidad, de tal modo que la penalidad dejó de estar sujeta al arbitrio individual del monarca y se incorporó en el régimen político y legal de la república.

[70] Las teorías de la pena que encuentran la justificación de los castigos en la intimidación se denominan así: i. *teorías de prevención especial*, esto es, que a través de la imposición de los castigos pretenden que los individuos no reincidan en las conductas objeto de sanción, de tal manera que con el castigo se busca la corrección del individuo. ii. *teorías*

compensación por los daños que alguien ha padecido o por las ventajas que el delincuente obtuvo de la vida en sociedad, tal como se precisó en la anterior sección[71]. En tercer lugar, el castigo ha sido interpretado desde *un propósito preventivo o profiláctico*, en virtud del cual su función sería la de aislar un elemento enfermo que genera perturbaciones y así evitar su propagación[72]. En cuarto lugar, se puede destacar *el carácter bélico del castigo*, en la medida que consiste en la guerra que se adelanta en contra de los enemigos de la paz, el orden social y la ley. Mediante la imposición de las penas se hace efectivo el derecho a ejercer la violencia en contra de un enemigo que ha sido sometido. En este último punto, converge el carácter bélico con el festivo, en la medida que el castigo sirve de medio para afirmar el propio dominio y regocijarse en el ejercicio de la crueldad que se puede desplegar en contra de los enemigos o de aquellos que son tenidos por despreciables.

La importancia del listado antes referenciado es doble. Por una parte, le permite a Nietzsche mostrar las limitaciones inherentes a cada una de las interpretaciones de la pena que se consideran como definitivas y esenciales. En segundo lugar, la enumeración es un recurso estilístico que permite nivelar todos los elementos que contiene, de tal modo que los diferentes elementos que integran la enumeración que Nietzsche hace en GM II § 13 adquieren igual relevancia en la comprensión del sentido de las penas (*Cfr*. Mainberger, 2001: 211). Por ese motivo, los diferentes sentidos desde los que se comprende el castigo podrían interpretarse bajo las ideas de articulación y complementariedad. De esa forma, Nietzsche diluye todo propósito metafísico de comprensión de la pena desde un único elemento. Adicionalmente, la enumeración de una pluralidad de sentidos evidencia el carácter confuso del castigo, en la

---

de la prevención general que buscan la intimidación de los demás miembros de la sociedad que no están vinculados de manera directa con el delito a fin de que comprendan las consecuencias de los delitos en términos de las sanciones de las que pueden ser objeto (*Cfr*. Ferrajoli, 2009: 264-280).

[71] Dicha interpretación del sentido de la pena se ha denominado también como retribucionista. Kant y Hegel son considerados como los principales exponentes de esa forma de comprender el castigo. Los críticos del enfoque retribucionista consideran que se trata de una teoría que tiene su punto de partida en la afirmación de la existencia de un nexo de carácter necesario entre culpa y pena, lo cual es acusado de insostenible (*Cfr*. Ferrajoli, 2009: 254). En el presente trabajo se ha procurado mostrar que, en el caso particular de Nietzsche, el carácter retributivo del castigo tiene como punto de partida una comprensión de la culpa como deuda que, lejos de hacer referencia a una entidad metafísica, encuentra su razón de ser en la humana facultad de hacer promesas y establecer patrones de intercambio.

[72] La conducta delictiva es vista como síntoma de una enfermedad. En consecuencia, el castigo ha sido comprendido como un medio de aislamiento que, en virtud de su carácter "terapéutico", tendría la capacidad de reorientar la conducta desviada de los individuos y así evitar la corrupción de los demás miembros de la sociedad. En la historia del derecho penal, dichas interpretaciones han sido fuertemente criticadas, en la medida que tienen su arraigo en una comprensión determinista de la vida humana y niegan la existencia del libre albedrio que funge como presupuesto de toda atribución de responsabilidad (*Cfr*. Ferrajoli, 2009: 266-267).

medida que —pese a que *prima facie* todos creemos tener una comprensión del castigo— resulta sumamente difícil asir con precisión un sentido univoco desde el cual se justifique su empleo. Por tal motivo es importante tener presente que, aunque el castigo es una institución social sumamente importante en las sociedades occidentales, el análisis que acá se ofrece evidencia que éste no siempre ha estado determinado por el mismo sentido, ya sea la generación de un sufrimiento en otro individuo con fines correctivos o el pago de una deuda[73].

Por último, el carácter provisional de las perspectivas desde las que se le confiere un sentido a los fenómenos no implica necesariamente que el dominio ulterior que se ejerce sobre las cosas derive en un proceso de anulación del historial de sentido que ha cobijado a un determinado fenómeno. Es común el prejuicio según el cual las diferentes formas de pensamiento y de comprensión de las cosas suelen ser superadas y anuladas por las experiencias posteriores, de tal modo que la capacidad explicativa de lo antiguo se vería reducida en la medida que aparecen nuevas formas de comprender las cosas. En lo que refiere al castigo, dicho prejuicio es completamente falso. Cotidianamente, de hecho, se aducen razones de antaño para justificar la imposición de los castigos, tales como p.ej. supuesta la función terapéutica de la sanción; su carácter intimidatorio o su naturaleza compensatoria. A pesar de lo discutidas que son tales justificaciones, aún en los diferentes tribunales y recintos legislativos del mundo se siguen empleando como criterios que legitiman el uso de las penas. Por tal razón, es importante tener presente que el análisis histórico del proceso de constitución del sentido no nos conduce a un escenario donde tiene lugar la anulación de los sentidos preexistentes, sino que, por el contrario, se evidencia que bajo una misma designación lingüística o práctica social coexisten una multiplicidad de sentidos que se sobreponen entre sí.

4. La vida experimentada desde el remordimiento y la culpa

Las diferentes formulaciones sobre el sentido del castigo que Nietzsche expone en GM II: § 13 tienen una particularidad y es que, en su mayoría, coinciden con elaboraciones teóricas propias del derecho penal o de la filosofía del derecho. Sin embargo, cabe advertir que en el parágrafo antes mencionado no se alude a la principal creencia que se tiene en la cultura occidental

[73] En el mundo romano castigar era la manera de conducir a una persona al ejercicio de la vida virtuosa, integra y leal. El castigo se valía, entonces, de medios físicos o morales, tales como la reprensión y la censura. Se advierte que: "(…) para los latinos *castigare* tenía más bien el sentido de 'amonestar' que el de imponer una punición, aunque esta última denotación también estaba presente, pues el jurisconsulto Paulus llamaba *castigatio flagelorum* a los azotes dados a un esclavo, y Plinio hablaba de *castigare dolos* en el sentido de punir los delitos." (Soca, 2019: 110).

respecto de la función del castigo, según la cual este vendría a ser un medio para: "(…) despertar en el culpable el *sentimiento de culpa,* se pretende que sea el auténtico *instrumentum* de esa reacción psíquica denominada «mala conciencia», «remordimiento»." (GM: II § 14/OC: IV: 501). Se trata, en efecto, de una opinión que interpreta el castigo desde la función psicológica que le correspondería. No obstante, Nietzsche cuestiona esa interpretación del castigo debido a que la considera completamente contraria a la experiencia y a la psicología de los seres humanos. En el inframundo de los presidios el sentimiento de culpa es una especie extraña casi inexistente. En dicho escenario, los individuos se hacen más duros e insensibles y desarrollan la resistencia necesaria para soportar todo tipo de infortunios. En los condenados rige la idea de que la fuente de la culpa no es la acción por la que fueron sentenciados, sino que se convirtieron en presa de las autoridades penitenciarias debido a su falta de astucia al momento de actuar. Por esa razón, el criminal asume la pena como un infortunio que ha de soportar con la misma entereza con la que se sobrelleva una enfermedad o cuando se es agredido por un animal feroz. Lo cual, en efecto, dista bastante de todo remordimiento.

La crítica de Nietzsche al supuesto carácter correctivo de los castigos consiste en mostrar que la imposición de las penas no cumple con la supuesta función de suscitar en los condenados un sentimiento de culpa y que, por el contrario, promueven en los individuos la formación de una conciencia mucho más precavida. Así las cosas, Nietzsche comprende que en el fenómeno punitivo es necesario distinguir entre la finalidad que tienen los castigos, esto es, el sentido que determina su uso, y, por otra parte, la función que estos efectivamente cumplen. Todos aquellos que superan la imposición de la condena se hacen más prudentes y reflexivos al momento de actuar. Los individuos que han padecido el peso del poder punitivo piensan con mayor detenimiento sobre cuáles son los medios más idóneos para lograr el propósito que motiva su acción y que además les permita lograr la impunidad de sus actos. Por esa razón, el castigo lejos de modificar los propósitos que determinan el comportamiento de los individuos, hace que los sujetos sean más cautos al momento de actuar, en palabras de Nietzsche:

> Lo que en general se puede lograr por medio del castigo, en hombres y animales, es que el miedo aumente, se refuerce la prudencia, se dominen los deseos: de ese modo el castigo *amansa* al hombre, lo *doma*, pero no lo hace «mejor» — podría afirmarse, y con mayor razón, hasta lo contrario. («De los escarmentados se hacen los avisados», dice la gente: así como [el castigo] hace avisado, hace también malo. (GM: II § 15/OC: IV: 503).

El grado de "corrección moral" que se logra con el empleo de los castigos únicamente es aparente. Indiscutiblemente, el castigo suscita miedo tanto en los hombres como en los animales y, por ese motivo, el comportamiento de aquellos que lo padecen se torna mucho más precavido; sin embargo, ello no significa que se hagan mejores. Dado que los individuos quieren evitar a toda costa ser presa del aparato punitivo, se desarrolla en ellos un cierto tipo de sensibilidad práctica (que no en vano Nietzsche denomina *prudencia*) que los lleva a analizar más detenidamente las circunstancias en las que actúan, así como los instrumentos que quieren emplear en la búsqueda de sus propios fines. A pesar de lo anterior, el castigo resulta completamente ineficaz en lo que refiere a la reforma de los propósitos que orientan la acción de los individuos y es, en ese punto, donde se evidencia el carácter superficial de la creencia popular que considera que las penas son aptas corregir moralmente los propósitos que orientan las acciones de los individuos mediante la formación de un sentimiento de culpa. Aunado a lo anterior, Nietzsche considera que la administración de los castigos por parte de los diferentes actores que intervienen en el proceso judicial ha impedido el surgimiento del sentimiento de culpa en aquellos individuos que han sido sometidos al poder punitivo del Estado:

> (…) no debemos subestimar hasta qué punto la visión de los procedimientos judiciales y ejecutivos impide que el delincuente perciba su actuación, el delito como reprobable *en sí*: pues él ve que exactamente las mismas actuaciones se practican al servicio de la justicia y se dan por buenas, se practican con buena conciencia: me refiero al espionaje, el engaño, la corrupción, las trampas, todo el arte retorcido y taimado de policías y fiscales, y además el robo, el sometimiento, las injurias, el apresamiento, la tortura, el asesinato ejercidos por principio y sin la disculpa siquiera de la pasión, tal como se traducen en las distintas clases de castigo, — todas esas cosas son, así, actuaciones que, *en sí*, los jueces de ninguna manera reprueban y condenan, sino solo hasta cierto punto y en determinada aplicación práctica. (GM: II § 14/OC: IV: 502).

La anterior cita puede leerse como una aguda crítica del funcionamiento de la burocracia punitiva. Pese a que con el empleo de los castigos se busca la "reforma moral" de los individuos, Nietzsche destaca que se emplean con buena conciencia todo tipo de artimañas de carácter ilícito a fin de lograr el propósito no explícito del sistema judicial de usar indiscriminadamente la facultad de castigar. De ese modo, se ejecutan todo tipo de artimañas, entrampamientos y torturas con la buena conciencia con la que obra alguien que cree que actúa en cumplimiento de su deber. En lo que refiere al registro psicológico del análisis de Nietzsche, es necesario tener presente que un individuo que se encuentra sometido al poder del Estado y que se percata del uso de todo tipo de trampas en su contra por parte de las autoridades encargadas de administrar justicia, necesariamente ha de preguntarse: ¿por qué debe considerar que su acción en sí misma

es reprobable mientras que a las autoridades sí les es permitido el empleo de todo tipo de artimañas? ¿Cómo puede ser consistente que, desde un punto de vista institucional, se pretenda la corrección de los ciudadanos mientras se promueve un uso inadecuado del derecho que está orientado a la obtención de resultados específicos? En otras palabras, no importan los medios que se deban emplear al momento de administrar justicia siempre y cuando se generen los resultados deseados, ya sea un incremento en las capturas o condenas[74].

Por tal razón, resulta inevitable que los delincuentes experimenten las penas de las que son objeto como un golpe del destino, como una fatalidad y no como la consecuencia que jurídicamente se seguía del carácter reprobable de sus actos. Al fin y al cabo, ¿en qué se distingue el ardid del delincuente del que emplea un funcionario del Estado? En últimas, parece que es una cuestión que se resuelve apelando a la autoridad. En este contexto, Nietzsche sostiene que el castigo ha retrasado el surgimiento de la mala conciencia debido a que ha disociado la pretendida relación que se busca establecer entre acto y consecuencia, entre delito (entendido como acción culpable) y pena.

Aunque el mundo penitenciario no sea el lugar de nacimiento de la mala conciencia, ello no significa que ésta sea inexistente. De hecho, el proyecto nietzscheano de una crítica de la moral consiste tanto en la determinación de las condiciones en virtud de las cuales surgieron los juicios de valor "bueno" y "malo" así como de los efectos que tales juicios han dejado en la vida de los seres humanos, dentro de los que, evidentemente, encontramos al sentimiento de culpa y la mala conciencia como maneras de experimentar la vida. En consecuencia, en este apartado se expondrán las siguientes cuestiones: 1°. La hipótesis que Nietzsche elabora en torno al origen de la mala conciencia (*Hypothese über den Ursprung des „schlechten Gewissen"*); 2°. La profundización del sentimiento de culpa mediante la constitución de una deuda impagable con la divinidad que deriva en un sentimiento de vergüenza de lo que se es y, por último, 3°. Lo relativo a la figura del sacerdote como administrador del resentimiento.

4.1. La hipótesis sobre el origen de la mala conciencia

[74] Con una aguda perspectiva antropológica y sociológica, Fassin (2018) formula una aguda crítica en lo que refiere a la administración de los castigos, bien sea en la fase de investigación policial o en la fase de enjuiciamiento que le corresponde ejecutar al aparato de administración de justicia, ya que lo que se evidencia en ambos escenarios es que, en muchos casos, los sistemas de investigación y juzgamiento están orientados al castigo de los miembros de determinados grupos sociales o raciales que son presa de los prejuicios y el afán de obtener determinados resultados dentro de un marco de políticas que abogan por una "mayor seguridad".

La mala conciencia es la condición patológica del ser humano. El proceso de socialización implicó una transformación radical en las condiciones de vida de los seres humanos cuya existencia tenía lugar en el escenario de guerra permanente propio del mundo salvaje. Los instintos que cumplían una función reguladora y orientadora para la vida humana en el escenario salvaje fueron reorientados y desvalorizados:

> De modo semejante a como tuvo que ocurrirles a los animales de agua cuando se vieron forzados a convertirse en animales terrestres o perecer, así les fue a esos semianimales felizmente adaptados a la selva, la guerra y la aventura, — de golpe todos sus instintos quedaron devaluados y como «fuera de quicio» (…) Se sentían torpes para los quehaceres más simples, no contaban ya en ese nuevo mundo desconocido con sus viejos adalides, las pulsiones reguladoras, guías inconscientes pero infalibles, — se veían reducidos esos infelices a pensar, deducir, calcular, combinar causas y efectos, ¡a su «conciencia», de sus órganos, el más pobre y el más dado al error! (GM: II § 16/OC: IV: 503-504).

Aunque todo relato acerca de la vida humana antes del proceso de socialización solo puede ser tenido como una hipótesis[75], dicha hipótesis tiene como propósito, en la argumentación de Nietzsche, resaltar que la vida humana en algún momento no difería en general de la vida animal. En ese contexto, los seres humanos coexistían con los demás animales en un escenario salvaje y el desenvolvimiento de sus vidas estaba determinado por el conflicto derivado de la tensión en la que se encontraban los instintos de dominio y supervivencia propios de cada individuo. Se trataba de una situación en la que los seres humanos se encontraban en desventaja frente a otros animales que, a causa de su constitución corporal y fisiológica, eran más aptos para resistir las condiciones adversas que les ofrecía el mundo salvaje. Sin embargo, el proceso de socialización representó una ruptura respecto del modo de vida salvaje en el que se encontraban los seres humanos, de tal manera que los viejos instintos que les servían de guía perdieron su valor, ya que estos estaban en función de atender las necesidades de la vida salvaje y la guerra que ella implicaba. Los viejos instintos cedieron su importancia a la capacidad de cálculo y previsión que devinieron en los principales instrumentos de los que se valieron los seres humanos para ordenar su existencia y lograr su propósito de supervivencia y de ejercicio del dominio sobre la totalidad de lo real. La capacidad para percatarse de las regularidades en los

[75] La coexistencia entre los diferentes individuos que cooperaban entre sí ya fuera para adelantar labores de caza o de recolección de los frutos de la tierra, dio lugar a pequeñas sociedades agrarias que, en los estudios históricos sobre el origen del Estado, suelen ser consideradas como el antecedente más próximo al surgimiento de dicho modelo de organización política y social. El carácter preestatal de las referidas sociedades no debe confundirse con la existencia de un modo de vida atomizado en el que los individuos se encontrarían en una situación de absoluta disgregación (*Cfr.* Marquardt, 2007).

fenómenos que experimentaban los seres humanos les sirvió para inferir relaciones de causalidad. Con la invención del lenguaje, de la técnica, la implementación de la división del trabajo y el intercambio tendiente a la satisfacción de las necesidades, la vida humana se enseñoreó sobre las limitaciones propias de la vida salvaje. El proceso de socialización tuvo lugar a expensas de los viejos instintos, en la medida que éstos eran incompatibles con la nueva forma de vida y resultaban innecesarios. De ese modo, le fue posible al ser humano superar una forma de vida anclada a la inmediatez de la experiencia. A pesar de lo anterior, es legítimo preguntarnos, ¿qué sucedió con los viejos instintos del ser humano? Pese a que devinieron en innecesarios y su existencia haya sido proscrita moral y jurídicamente, ello no significa que hubiesen dejado de existir.

El argumento que Nietzsche elabora para presentar su hipótesis sobre el surgimiento de la mala conciencia se desenvuelve en dos escenarios distintos, a saber: Por un lado, Nietzsche se ocupa del proceso de socialización y del correlativo abandono de la vida animal por parte de los seres humano. En un segundo momento, Nietzsche plantea el problema del origen de la mala conciencia desde el proceso de constitución de los primeros Estados.

En contraste con la tradición contractualista que considera que el surgimiento del Estado es el resultado de un acuerdo racional entre individuos, Nietzsche cree que el surgimiento del Estado se encuentra en el sometimiento que ejercieron hordas de guerreros sobre pueblos y comunidades a las que les impusieron una determinada forma de organización política y social (*Cfr.* GM: II § 17/ OC: IV: 505)[76]. En primer lugar, es importante advertir que, en la interpretación de Nietzsche sobre el origen del Estado, el dominio no se presenta como una relación entre individuos, sino que tiene lugar entre grupos humanos. El individuo es comprendido, entonces, como una entidad que está inmersa en una organización comunitaria que lo determina, de tal modo que ejerce o padece el dominio desde la posición que ocupa en un grupo de individuos. En segundo lugar, el Estado —entendido como forma organización social de la fuerza— es un fenómeno cuyo surgimiento Nietzsche ubica en la antigüedad y que

[76] En la sección tercera del segundo capítulo de este trabajo se presenta un análisis más amplio de la crítica de Nietzsche al contractualismo en lo que refiere a la hipótesis sobre el surgimiento del Estado. Tanto la versión contractualista como la versión nietzscheana son hipótesis en torno al surgimiento del Estado que tienen como propósito sugerir bien sea que el Estado es el resultado de un acuerdo racional que suscriben los individuos (la interpretación contractualista) o que el Estado es la organización política de la fuerza derivada del sometimiento que ejerce un grupo de individuos sobre otro grupo de individuos (interpretación nietzscheana). Lo anterior tiene significativas implicaciones en la comprensión de la política y es que, por un lado, el paso del estado de naturaleza al Estado civil presupone un abandono de la fuerza o, por otro lado, que la constitución del Estado no es otra cosa sino la continuación de la violencia por unos medios distintos de los del estado de naturaleza.

únicamente pudo ser experimentado como: "una ruptura, un salto, una coacción, un destino insoslayable, contra el que no hubo lucha ni siquiera resentimiento." (Ibíd.).

No se puede perder de vista que los argumentos que Nietzsche ofrece en GM II §§ 16 y 17 se ocupan de manera diferenciada del proceso de socialización y del proceso de constitución del Estado. Nietzsche presenta ambos procesos como una ruptura, como un golpe repentino que no dio el menor tiempo para reaccionar. A pesar de que se trata de dos cuestiones que están estrechamente relacionadas entre sí, es importante tener presente que, en lo referente al proceso de socialización, se presenta al ser humano como un animal desprovisto de todo vínculo social; mientras que, en la interpretación acerca del surgimiento del Estado, el individuo está inmerso en una dinámica de grupo donde tiene lugar el fenómeno del dominio que un grupo de individuos ejerce sobre otro grupo a fin de proveerles una forma de organización política. Por tal razón, es necesario tener presente que Nietzsche comprende el fenómeno político del surgimiento del Estado desde la dominación que efectivamente ejerce un grupo sobre otro y que es sintomática de una voluntad de poder que somete grupos humanos a los que les impone una serie de criterios de conducta que han de obedecer.

La oposición entre un grupo de individuos que somete a otro grupo que ha de obedecer las órdenes que le son impartidas es un desarrollo específico de la oposición entre lo activo y lo reactivo, la cual le sirve a Nietzsche de criterio de evaluación de la vida entendida como voluntad de poder y desde la que se articulan los diferentes argumentos que presenta en GM. Desde la oposición entre lo activo y lo reactivo se puede inferir, entonces, dónde surge la mala conciencia. Evidentemente, la mala conciencia no es experimentada por aquellos individuos que son capaces de ejercer el dominio mediante la exteriorización de su querer (*Cfr*. GM: II § 17/ OC: IV: 505). Pese a que el lugar de surgimiento de la mala conciencia se puede ubicar en aquellos individuos que no pueden exteriorizar su querer, Nietzsche destaca que otra condición necesaria para su surgimiento fue precisamente la acción de esas hordas de guerreros y conquistadores. Así las cosas, los inicios de la mala conciencia pueden ser rastreados en aquellos individuos que, al ser presa del dominio ejercido por otros, no pueden exteriorizar su fuerza y contienen sus propios impulsos de tal modo que éstos terminan por redirigirse hacia su interior. El contraste entre lo activo y lo reactivo le sirve a Nietzsche para mostrar que el poder es un fenómeno relacional en el que se encuentran vinculados los individuos a quienes les corresponde cumplir un determinado rol. En este sentido, los individuos que se caracterizan por su capacidad de acción, de instauración de órdenes de sentido, de imprimir formas y organizar sociedades, en

otras palabras, aquellos individuos que son capaces de exteriorizar su voluntad, contrastan con aquellos individuos que padecen la acción de los primeros y, por el contrario, únicamente se comprenden desde la pasividad, de tal modo que sus impulsos no se exteriorizan y terminan por contenerse. En este punto, es importante tener presente que el ejercicio efectivo del dominio por parte de la voluntad de poder en ningún momento anula los impulsos de las voluntades a las que somete, a lo sumo los contiene o refrena; pero ello no significa que los anule. Un ejemplo de lo anterior es precisamente el proceso de socialización que —entendido como una forma de organización del poder sobre los impulsos propios de la vida salvaje— dominó el pasado salvaje de los seres humanos, sin que dichos impulsos se hubiesen suprimido por completo.

Los vínculos humanos están, en ese orden de ideas, mediados por la tensión que tiene lugar entre aquellos individuos que ejercen su poder y aquellos que lo padecen. El modo como Nietzsche comprende la libertad no se limita a considerarla como un atributo inherente al ser humano; por el contrario, la entiende desde una perspectiva dinámica en la que lo verdaderamente significativo está en la realización efectiva del impulso de poder que se manifiesta en el dominio, la superación de resistencias y obstáculos y que actúa frente a otras fuerzas que también pretenden dominar. En consecuencia, la realización de la voluntad de poder únicamente es posible a expensas de otras voluntades que han de ser sometidas. En el siguiente fragmento, Nietzsche identifica la libertad con el impulso de poder que es objeto de contención por parte de los distintos procesos de socialización, moralización y crianza de los individuos:

> — el anhelo más terrible y más profundo del hombre, su impulso de poder, — a este impulso se le llama «libertad» — tiene que ser contenido durante el mayor tiempo. Por eso, la ética con sus instintos inconscientes de educación y cría, ha estado dedicada hasta ahora a contener el ansia de poder: denigra al individuo tiránico y acentúa, con su glorificación de la asistencia comunitaria y del amor a la patria, el instituto de poder del rebaño. (FP: IV: 1[33]/48)

La crianza del ser humano que obedece las reglas promulgadas por el Estado, que adecua sus comportamientos a las costumbres y usos tradicionalmente aceptados dentro de la comunidad a la cual pertenece y que hace de su capacidad de prometer el instrumento más eficaz para predecir y evaluar sus comportamientos, únicamente es posible a expensas del impulso fundamental de poder que es conocido comúnmente bajo el nombre de libertad[77]. Por esa

[77] La identificación entre voluntad de poder y libertad también aparece de manera explícita en GM II: § 18.

razón, las diferentes técnicas de crianza del ser humano en occidente están dirigidas a la contención del impulso que tiende hacia la realización efectiva del propio poder. Acaso, ¿ese impulso no es el mismo instinto con el que los animales-humanos de antaño procuraban sortear todos los obstáculos de la vida salvaje? Sabemos que la moral denigra la forma de existencia individual y que valora positivamente toda forma de existencia gregaria en la que la vida se encuentre sujeta a un patrón normativo de conducta de carácter universal, debido a que la moral promueve la renuncia del individuo a la singularidad de sus propios impulsos y hace de ello una virtud: el altruismo. Al contrario de la creencia metafísica en la que se funda el liberalismo y que considera a la libertad como un atributo inherente a los individuos en tanto que son vistos como sujetos de derecho, Nietzsche comprende la libertad como un proceso en continua realización que tiene lugar en un complejo de resistencias y conquistas que expresan la dinámica de la lucha.

En mi opinión, Nietzsche comprende las nociones de voluntad de poder, libertad y acción de un modo interrelacionado, en la medida que cada una de ellas es una designación distinta para referirse a la exteriorización de la propia fuerza que deriva en la institución de jerarquías, el establecimiento de regímenes de equivalencia y la constitución de formas de gobierno, entre otras cosas. En contraste con lo anterior, la noción de "mala conciencia" le sirve a Nietzsche para referirse a ese impulso que está dirigido de manera opuesta a la voluntad de poder. Mientras la voluntad de poder es un impulso que se dirige al exterior, la mala conciencia es el impulso que se dirige al interior del individuo debido a la incapacidad de aquel para hacer de su voluntad algo efectivo.

En el análisis de la cuestión de la culpa se destacó que Nietzsche comprende la crueldad como un mecanismo de descarga de la fuerza que permite hacer efectivo el propio poder. En el caso de la mala conciencia, tenemos que aquella: "Surge cuando la crueldad es obstruida y no puede seguirse descargando hacia fuera." (Brusotti, 2000:102). En consecuencia, la mala conciencia es el efecto que se sigue de la imposibilidad de exteriorizar la fuerza y que, debido a ello, se redirecciona hacia el interior del individuo. Me remito a la opinión del propio Nietzsche con el propósito de formular luego algunas observaciones:

> Todos los instintos que [no][78] se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* — es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: comienza así a crecer en él lo que más adelante se llamará «alma». Todo el mundo interior, originariamente exiguo, como tendido entre dos pieles, al verse *inhibida* la descarga del hombre hacia fuera, fue

[78] El añadido es mío. Se trata de una omisión en la que incurre la edición utilizada en esté trabajo y que, de no advertirse, cambia el sentido de la afirmación del autor.

> separándose y subiendo, y adquiriendo hondura, anchura y altura. Aquellos baluartes tremendos con que la organización estatal se protegía de los viejos instintos de la libertad — de esos baluartes forman parte, sobre todo, los castigos — hicieron que todos esos instintos del hombre salvaje, errante, libre diesen marcha atrás, se volvieran *contra el propio hombre*. La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, el cambio, la destrucción — todo eso se vuelve contra el poseedor de tales instintos: *tal* es el origen de la «mala conciencia». El hombre que, a falta de enemigos y resistencias externas, encajado en la estrechez opresiva y la regularidad de las costumbres, se desgarraba, perseguía, roía, ahuyentaba y maltrataba a sí mismo con impaciencia, ese animal que, furioso, se golpeaba contra los barrotes de su jaula, al que se quería «domesticar», ese ser que, consumido por la nostalgia del desierto, echaba en falta algo y tuvo que crearse en sí mismo una aventura, una cámara de tormentos, una tierra salvaje insegura y peligrosa – ese loco, ese recluso anheloso y desesperado fue el inventor de la «mala conciencia». Con ella, sin embargo, se introdujo la mayor y más inquietante de las enfermedades, de la que la humanidad aún no se ha curado, el que el hombre sufra *del hombre, de sí:* el fruto de habérsele arrancado por la fuerza de su pasado de animal, el fruto de un salto y una caída como quien dice en una nueva situación y en unas condiciones de existencia nuevas, el fruto de una declaración de guerra a los viejos instintos, en los que hasta entonces descansaban su fuerza, sus ganas, su terribilidad. Añadamos de inmediato que, por otro lado, con la existencia de un alma animal vuelta contra sí, que contra sí tomaba partido había aparecido sobre la faz de la Tierra algo tan nuevo, hondo, inaudito, misterioso, contradictorio *y tan lleno de futuro* que con ello el aspecto de la Tierra se modificó de manera esencial. (GM: II § 16/ OC: IV: 504).

De la anterior cita se puede afirmar que Nietzsche comprende la vida salvaje en oposición a la vida social o moral. La exteriorización de la fuerza por parte de los individuos, al margen de todo límite distinto a la propia constitución fisiológica, es el principal criterio de orientación de la vida salvaje. Por tal razón, lo que consideramos como la dimensión "interior" de nuestra existencia en la vida salvaje es algo insignificante. Dado que el análisis nietzscheano comprende el funcionamiento de los impulsos desde su capacidad de exteriorización, todos los impulsos que no logran exteriorizarse o hacerse efectivos se redirigen hacia el interior del ser humano dando lugar a esa oposición entre lo exterior y lo interior.

Por otra parte, el surgimiento de la racionalidad punitiva es presentado por Nietzsche como un instrumento cuya finalidad es proteger al Estado y a la comunidad de la amenaza que representan los viejos instintos que perviven en los seres humanos. En este contexto, el derecho penal encontraría su razón de ser en que habría de servir de muro de contención de los impulsos individuales que amenazan a la comunidad. En esta perspectiva, el empleo de los castigos se justificaría en que aquellos serían una fuerza capaz de hacer retroceder todos los impulsos salvajes que subsisten en los individuos, ya sea a través del miedo o mediante el dolor que pueden causar. De una u otra forma, la racionalidad punitiva comprende al ser humano igual

que a cualquier otro animal que reacciona ante determinados estímulos corporales o psicológicos. En sincronía con lo anterior, Nietzsche considera en 1888 que todo pensamiento sobre la moral ha de tener en cuenta dos conceptos fundamentales de la zoología, a saber: la doma y la crianza. "La doma de la bestia en la mayoría de los casos se consigue dañando a la bestia: asimismo el ser humano moralizado no es un ser humano mejor, sino solamente un ser humano debilitado, un ser humano radicalmente castrado y echado a perder. Pero es menos dañino..." (FP: IV: 15 [55]/648). En este punto, la presentación de la hipótesis de la mala conciencia parece situarnos ante una paradoja. Aunque el proceso de socialización implique una superación de la vida meramente animal, Nietzsche destaca que dicho proceso tiene lugar a expensas de los viejos instintos que orientaban la vida de los seres humanos. En este aspecto es necesario advertir que Nietzsche no cuestiona la superación de nuestro pasado animal con el propósito de postular la necesidad de un retorno romántico a nuestro pasado salvaje. Lo que Nietzsche cuestiona de los procesos de socialización y de moralización es precisamente que dichos procesos han tenido lugar mediante la mengua de la voluntad de poder. De ese modo, se ha instaurado una interpretación de la vida que —a pesar de ser una manifestación de una determinada voluntad de poder— busca proscribir todo ejercicio de la voluntad de poder que pueda conducir a otras formas diferentes de vida; en otras palabras, lo problemático está en que se trata de una interpretación de la vida que se presenta a sí misma como definitiva. De ese modo, la "domesticación" del ser humano ha tenido como condición el sacrificio de la propia fuerza.

A medida que el derecho penal proscribe la exteriorización de los impulsos, estos se redirigen en contra de los individuos. El derecho penal y los diferentes instrumentos de crianza del ser humano, entonces, no suprimen los impulsos feroces de los individuos, tan solo los redirigen. La prolongada contención de los impulsos feroces del ser humano no solo profundiza esa dimensión interior que se denomina alma, sino que se dirige en contra de los individuos dando lugar a todo tipo de patologías derivadas de la incapacidad de hacer manifiestos sus impulsos más básicos. Esto tiene, entre otras, por lo menos, dos consecuencias significativas. Primero, la existencia del crimen —entendido como la conducta desviada que no se ajusta a los mandatos de acción que prescribe el derecho— puede comprenderse como la prueba fehaciente de que en los seres humanos subsisten los vestigios de un pasado salvaje y feroz que constantemente busca exteriorizarse y que no puede ser anulado por la simple creación de

normas morales o jurídicas[79]. Segundo, los castigos han hecho retroceder, en alguna medida, los impulsos salvajes en los individuos a los que ha logrado intimidar, bien sea porque fueron objeto directo del castigo o porque, de manera indirecta, la institución de todo el aparato punitivo los amilanó de tal modo que logró que se abstuvieran de darle rienda suelta a sus impulsos por miedo al castigo. No obstante, el referido proceso de contención de los impulsos que tiene lugar como un proceso de domesticación no necesariamente significa que los seres humanos se hayan hecho mejores, sino que, por el contrario, con la contención de los impulsos lo que ha tenido lugar es una afectación funcional del ser vivo. Y esto se relaciona de modo directo con el cuestionamiento que Nietzsche hace del prejuicio según el cual la función del castigo es despertar la mala conciencia. Aunque en cierta medida los castigos pueden contener los impulsos salvajes de los seres humanos, su imposición no es garantía de una reforma moral de los individuos; en otras palabras, los castigos no mejoran a los individuos, a lo sumo les enseñan que es preferible contener los impulsos a fin de evitar ser presa del aparato punitivo. Por la fuerza de la intimidación y el miedo que suscitan, los castigos reorientan o contienen los impulsos que buscan exteriorizarse en los individuos; sin embargo, dichos impulsos continúan existiendo y ejerciendo presión en el interior de los individuos, al punto que se revierten en contra de ellos y, por ese motivo, Nietzsche considera que, lejos de lograr una optimización en la vida de los seres humanos, los procesos de crianza, socialización y reforma moral de las personas únicamente sirven como medios para lograr la decadencia del ser humano.

En la medida que los seres humanos abandonan ese "estado de naturaleza" en el que tiene lugar la guerra de "todos contra todos", se adhieren —ya sea por miedo o por convicción— a ese pacto que busca pacificar la vida a fin de lograr una existencia en la que no tengan lugar los enemigos o las resistencias externas. Por consiguiente, los seres humanos someten su propia vida al tedio y la inercia vital en el que se suprime todo desafío con el

[79] Con posterioridad a la publicación de GM, en los fragmentos póstumos Nietzsche profundizará en una comprensión del crimen como sublevación de los viejos instintos en contra del orden social existente. De ese modo, el acto criminal es visto como un síntoma que da cuenta de la existencia de unos impulsos que están en contra de la institución de un determinado ordenamiento psicofisiológico del ser humano. Nietzsche rescata el valor de la sublevación que representa el crimen, en la medida que considera al criminal como un hombre valiente que arriesga su vida, su honor y su libertad en una batalla en contra de una sociedad que promueve un determinado régimen de ordenación de los impulsos que se expresa en determinados valores. En ese contexto, Nietzsche cree que el criminal no ha de ser visto bajo la óptica del desprecio; sino que se debe comprender que, a menos de que haga parte de lo denomina "raza de criminales", aquel es un individuo de valor que puede llegar a hacer la paz con la sociedad. Por ese motivo, el autor ha de criticar con suma perspicacia la perspectiva higienista de los castigos al afirmar que: "Tampoco debe tomarse el castigo como penitencia; o como un pago, como si hubiera una relación de intercambio entre culpa y castigo, — el castigo no purifica, *porque* el crimen no ensucia." (FP: IV: 10 [50]/312).

propósito de hacer más fáciles sus condiciones de supervivencia. Sin embargo, algunos individuos que se han sometido al propósito de la sociabilidad buscan incesantemente los medios para hacer posible la descarga del exceso de fuerza y de vida propio de sus viejos instintos, aún de forma oculta[80]. En el evento en que no sea posible la descarga de los propios impulsos, ya sea porque no se quiere o no se puede, la represión padecida conduce a los individuos a experimentar su vida y el mundo que habitan como una jaula en la que no pueden exteriorizar plenamente lo que son. Debido a lo anterior y con el propósito de hacer soportable su existencia, el ser humano se inventa todo tipo de artificios desde los que procurará calmar los padecimientos causados por el abandono de sus viejos instintos que, al no ser suprimidos, lo corroen por dentro. En este contexto, Nietzsche considera al ser humano como el animal que *sufre de sí,* que desprecia sus instintos y, en consecuencia, experimenta su propia vida con asco y vergüenza.

La mala conciencia surge, entonces, como respuesta a esa represión a la que es sometido el impulso fundamental de dominio en los seres humanos y al que Nietzsche le da el nombre de voluntad de poder. Por consiguiente, la mala conciencia será esa fuerza que el individuo dirige en contra de sí mismo a través del reproche, la vergüenza de sí y el remordimiento.

4.2. Del sentimiento de deuda al sentimiento de culpa

En la sección en la que se presentó el problema de la culpa se evidenció que, por un lado, el origen de aquella está vinculado a la noción de deuda que se sigue de la facultad de hacer promesas y, por otra parte, se resaltó que el fenómeno del incumplimiento de la promesa habilita al acreedor para ejercer la prerrogativa de dirigir una inusitada crueldad en contra del deudor. Ahora bien, el significado de la culpa no se circunscribe exclusivamente a la connotación mercantil de la deuda, sino que también incluye la posibilidad de causar deliberadamente un sufrimiento a fin de obtener una compensación. Por tal razón se puede afirmar que la culpa se desenvuelve en el ámbito del intercambio, el incumplimiento de las promesas y el sufrimiento que puede tener lugar a modo de compensación.

[80] Piénsese en prácticas que, a pesar de estar proscritas social y moralmente, los individuos realizan con la finalidad de satisfacer sus impulsos más básicos, tales como la adquisición de servicios sexuales, la caza, las peleas ilegales, entre otras.

El análisis que Nietzsche realiza en GM sobre la culpa no se agota en la exposición que autor hace en los primeros parágrafos del tratado segundo. Con el propósito de allanar el camino para la exposición del tratado tercero, Nietzsche profundiza su análisis de la culpa en los últimos parágrafos de GM II con el propósito de mostrar en qué condiciones la culpa deviene en una experiencia de carácter psicológico.

Debido a que el problema de la culpa nos remite a la cuestión de la deuda, es importante precisar que no todas las deudas son de la misma naturaleza. Por una parte, hay deudas que se pueden pagar y otras que no. Asimismo, hay deudas que adquirimos en ejercicio de nuestra voluntad y otras que nos son impuestas sin que medie nuestro consentimiento. En el evento en que la deuda mercantil no pueda ser pagada mediante la entrega de lo debido, ya sea dinero o algún otro bien, Nietzsche nos recuerda que se abre un espacio en el que la compensación tiene lugar en el inusitado goce que experimenta el acreedor al violentar y al hacer sufrir al deudor incapaz de cumplir con lo acordado. Del lado del deudor, éste experimenta un sentimiento de impotencia que se deriva de su incapacidad para corresponder respecto de la deuda como de las agresiones de las que es destinatario.

En la historia de la evolución de la conciencia de culpa, Nietzsche destaca que los seres humanos experimentamos la relación con nuestros antepasados y la comunidad a la que pertenecemos desde el prejuicio de que la subsistencia de la estirpe o la comunidad únicamente fue posible por las obras y los sacrificios que aquellos hicieron en su momento. Nos percibimos a nosotros mismos como deudores de nuestros antepasados. En la medida que, a través de sus acciones posibilitaron las condiciones en las que tiene lugar nuestra existencia, creemos que debemos pagar dicha deuda mediante la realización de obras tendientes a garantizar la continuidad en el tiempo de la comunidad y la tradición de la que somos parte. Se trata en efecto de un tipo de deuda que se adquiere por el simple hecho de pertenecer a la comunidad y, evidentemente, es una deuda en la que no media de ninguna forma nuestro consentimiento. Por tal razón, el sentimiento de reverencia a nuestros antepasados se fundamenta en el temor que experimentamos al comprender que nuestro presente es algo que le debemos a ellos. De ahí que "el antepasado acaba por fuerza transfigurándose en un *dios*. ¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses, es decir, en el *temor*!.." (GM: II § 19/ OC: IV: 507).

Si los actos de nuestros antepasados y la fuerza con la que determinan nuestro presente son experimentados como una deuda, con mayor razón hemos de experimentar nuestra propia existencia como una deuda que hemos adquirido con la divinidad, máxime cuando nuestra fe

ha ido ganando cada vez más y más importancia en nuestras vidas. La creencia en un Dios creador de todo lo existente que, además, decide con justicia y bondad los designios de la humanidad es la causa de nuestro sentimiento de deuda [*Schuldgefühl*] para con la divinidad, el cual es comprendido por Nietzsche, en efecto, como un sentimiento de culpa [*Schuldgefühl*]. Así las cosas, el "movimiento contrario", esto es, el declive de la fe en el Dios cristiano representa una disminución del sentimiento de culpa debido a que no nos comprendemos como deudores de nadie. De ahí que: "Ateísmo y una suerte de *segunda inocencia* [*Unschuld*] van de la mano." (GM: II § 20/ OC: IV: 508). Acaso, ¿es posible comprender la inocencia de una forma distinta a ese estar libre de deudas y de culpas, esto es, de no estar sujeto al dominio de un acreedor? El nexo entre el ateísmo y la condición de estar libre de deudas con la divinidad es evidente: en últimas, el ateo es alguien que no reconoce deudas distintas a las que adquiere en virtud de su consentimiento.

Pero ¿de qué manera el Dios cristiano se convirtió en el acreedor universal de la humanidad? La genialidad de todo ello consistió en crear un escenario donde el ser humano es visto como un deudor sobre el que pesa el lastre del pecado original. Por su parte, Dios (el acreedor de la humanidad) sacrificó a su propio hijo con el propósito de redimir a los seres humanos del pecado original; sin embargo, lo que en realidad sucedió es que la deuda fue objeto de una novación. En ningún momento la primera deuda se canceló; sino que, por el contrario, se reemplazó por otra. En palabras de Nietzsche:

> Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios siendo el único que puede redimir al hombre de aquello que para el propio se ha vuelto irredimible — el acreedor sacrificándose por el deudor, por *amor* (¿quién iba a creerlo? —), ¡por amor al deudor!... (GM: II § 21/ OC: IV: 509).

Al analizar con un mayor nivel de detalle el concepto de culpa, nos encontramos con que nos remite a la idea de una deuda que no se puede pagar: en eso básicamente consiste la deuda de carácter religioso. Pero lo más significativo de la connotación religiosa y psicológica de la culpa está en que el carácter impagable de la deuda se redirecciona hacia la vida psíquica o interior de los individuos. A causa de su carácter impagable, la deuda que los seres humanos tienen con Dios se vuelve en contra de los deudores: los agobia saber que adeudan algo que, por su propia naturaleza, es impagable. Nunca serán suficientes los sacrificios ante un Dios que es omnipotente y que sacrificó a su propio hijo con la finalidad de redimir a la humanidad del

pecado[81]. Por esa razón, los seres humanos comprenden su existencia desde un profundo sentimiento vergüenza hacia sí mismos. Experimentan su impotencia para corresponderle a Dios como el principal motivo de desprecio hacia sí mismos. Debido a lo anterior, Nietzsche considera que la verdadera astucia del cristianismo consistió, entonces, en hacer de la deuda con Dios un auténtico instrumento de tortura:

> Dios santo, Dios juez, Dios verdugo, como más allá, como eternidad, tormento sin fin, inconmensurabilidad del castigo y la culpa. Esta enajenación de la voluntad en crueldad psíquica es de un género que, decididamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse a sí mismo tan culpable y reprobable que resulte imposible la expiación, la *voluntad* de pensarse castigado sin que el castigo pueda llegar a ser jamás equivalente a la culpa, la *voluntad* de infectar y envenenar con el asunto del castigo y la culpa hasta el fondo más íntimo de las cosas, a fin de impedir de una vez por todas cualquier salida fuera de ese laberinto de «ideas fijas», la *voluntad* de instaurar un ideal — el del «Dios Santo» — para, a la vista de él, tener la certeza palpable de su absoluta indignidad (GM: II § 22/ OC: IV: 510).

Las limitaciones inherentes a la vida humana y la deuda con la divinidad han dado lugar a la excepcional hostilidad con la que el ser humano asume su propia existencia. Considera su propia vida como algo indigno, carente de valor y que debe ser tenida como objeto de reproche permanente. Adicionalmente, la sumisión a Dios es un efecto ulterior de la imposibilidad de pago de la deuda. En la medida que nos comprendemos como seres incapaces de corresponderle a Dios, nos sometemos a él de manera incondicionada: la servidumbre hacia Dios únicamente se explica mediante la conciencia de la culpa. Mientras que en la relación mercantil la insolvencia del deudor se compensaba con el ejercicio de la crueldad por parte del acreedor, en el escenario religioso la crueldad adquiere una mayor sofisticación y profundidad: la penitencia se comprenderá desde el juicio de reproche que el individuo se hace a sí mismo debido a que se considera como una bestia enajenada incapaz de corresponder a un Dios bondadoso. El ardid del cristianismo está precisamente en que son los propios individuos y no Dios los que hacen de su vida un objeto de reproche.

En contraste con la experiencia cristiana que percibe la propia existencia desde la indignación, Nietzsche afirma que las ideas religiosas no necesariamente han de llevarnos a esa perspectiva que comprende la propia vida a la luz de la culpa. Un ejemplo de lo anterior es el modo cómo los griegos se valieron de la invención poética de sus diferentes divinidades para

[81] Desde el primer tratado Nietzsche advierte la crueldad que implica ese misterio de la narrativa cristiana del Dios que se crucificó a sí mismo con el propósito de redimir al hombre (*Cfr.* GM: I § 8/ OC: IV: 468).

evitar el envilecimiento del hombre por el hombre[82]. Los griegos se comprendían a sí mismos como la divinización del animal, sin que ello fuera motivo para sentir vergüenza de sí tal como sucede con el hombre cristiano y el instrumento de tortura que conocemos como la mala conciencia. Debido a que los dioses griegos tenían sus propias pasiones, ellos compartían, en cierta medida, con los seres humanos el mal. De ese modo, los dioses les sirvieron a los hombres como instrumento para ahuyentar la «mala conciencia» (*Cfr.* GM: II § 23/ OC: IV: 510-511).

La voluntad de asumir la propia vida desde el reproche se ha apoderado de nosotros y ha dado lugar al sentimiento de vergüenza más excepcional que haya experimentado cualquier forma de vida terrestre: ese es el suelo en el que ha nacido la «mala conciencia». El refinado arte de contemplar con malos ojos nuestras inclinaciones más naturales surgió de nuestra sofisticada capacidad para denigrar de nuestra propia realidad. El proceso de socialización y la constitución de un mundo en el que la naturaleza devino en algo completamente extraño se encuentran también entre las condiciones de surgimiento de la mala conciencia.

Al final de GM II, Nietzsche nos invita a hacer un experimento que consiste en vincular todas nuestras inclinaciones no-naturales con la mala conciencia. En otras palabras, Nietzsche nos invita a ser lo suficientemente valientes para ver con malos ojos todo ese anhelo de un más allá, ese afán de orientarnos en contra de nuestros sentidos, instintos y naturaleza (*Cfr.* GM: II § 24/ OC: IV: 511-512). La invitación de Nietzsche es, en cierto sentido, paradójica. Aunque veamos con malos ojos nuestras inclinaciones *"no-naturales"* seguiremos presos del afán de reproche que es característico de la mala conciencia. Creer que la mala conciencia, en tanto problema vital del ser humano, se resuelve mediante una reorientación del juicio de reproche hacia las inclinaciones no naturales de los seres humanos es una ingenuidad. La superación de la mala conciencia, por el contrario, únicamente es posible mediante la supresión de ese impulso tan característico de los seres humanos a juzgar y condenar su propia existencia, lo cual no sé si sea posible dado que implicaría, en cierta medida, una supresión del juicio moral. La supresión del impulso de reproche que resulta del continúo sentimiento de insatisfacción que

[82] Nietzsche en HdH I caracteriza al cristianismo desde un contraste con lo griego. En ese contexto, el autor considera que los griegos no concebían a los dioses como amos que se encontraban por encima de los individuos; sino que, por el contrario, para los griegos, los dioses eran los ejemplares más logrados de su propia casta, de tal modo que los concebían como un ideal y no como algo opuesto a la naturaleza humana. Por tal razón, los griegos no experimentaban su relación con los dioses desde un sentimiento de vergüenza de sí. En el caso del cristianismo, por el contrario, Nietzsche considera que se: "(...) aplastó y quebró al hombre completamente y lo hundió en un profundo cenagal: luego, en el sentimiento de total abyección, hizo brillar de repente el esplendor de una piedad divina, de manera que el hombre, maravillado, aturdido por la gracia, emitió un grito de arrobamiento y por un instante creyó llevar dentro de sí el cielo entero." (HdH I § 114/ OC: III: 128).

experimentamos hacia la vida solo es posible mediante el desarrollo de una nueva forma de asumir la vida en la que prime el propósito de comprender el funcionamiento de la vida y que sea capaz de reconocer la inocencia que le es propia. De esa manera se comprenderá que nuestros diferentes impulsos no-naturales también son expresión de una determinada forma de voluntad de poder. La moral, el arte, la religión, la ciencia, la política, entre otras cosas, serían manifestaciones de una voluntad de poder que interpreta de diferentes modos la realidad a fin de instaurar un determinado orden de sentido capaz de ordenar la vida. El análisis crítico que Nietzsche hace de la experiencia de la mala conciencia no debe interpretarse como un juicio de reproche respecto las diferentes manifestaciones de la voluntad de poder, ya que ello sería reproducir la lógica que es propia de la mala conciencia; por el contrario, lo que a Nietzsche le interesa es rehabilitar un modo de comprensión de la vida en el que se reconozca el lugar y la importancia que tiene el afán de dominio para la realización de aquella. En este orden de ideas, el carácter problemático de la experiencia de la mala conciencia consiste precisamente en que se trata de una forma de vida donde la propia existencia es experimentada desde los sentimientos de insatisfacción, vergüenza y desprecio de sí. Por consiguiente, se trata de formas de vida que están dispuestas a atentar en contra de sí mismas, que no se aceptan tal cual son y, en consecuencia, buscan anularse a sí mismas.

4.3. El sacerdote y la administración del resentimiento

El sacerdote es la figura desde la que Nietzsche describe el fenómeno del resentimiento (*Cf.* GM: I § 7/ OC: IV: 467). En el segundo capítulo de este trabajo se advirtió que los orígenes de la casta sacerdotal se pueden rastrear en la agudización de la oposición entre lo bueno y lo malo (vulgar) que da lugar a la oposición entre lo puro y lo impuro. Así pues, la figura del sacerdote representa una forma de vida que, en aras de conservar la pureza del alma, se somete a una serie de disciplinas que tienen como finalidad dominar los impulsos. Dentro de las referidas disciplinas, encontramos: el aislamiento voluntario, el distanciamiento de la vida práctica, la actitud contemplativa, los ayunos prolongados, la abstinencia sexual, el desprecio de la actividad física, entre otros. (*Cf.* GM: I § 6/ OC: IV: 465-466). El afán de conservación de la pureza del alma da lugar al desprecio que los sacerdotes sienten por los impulsos constitutivos de la vida. Dicha actitud tiene por fundamento la creencia en un más allá que es visto como el escenario

en el que tiene lugar la genuina existencia: ese mundo de lo incondicionado en el que no tienen lugar ni la corrupción del cuerpo y ni de los apetitos.

El sacerdote hace de su capacidad para dominar y renunciar a ciertos impulsos su virtud más propia. Desde allí ejerce su dominio sobre todos aquellos que, a pesar de profesar la fe de su pastor, no pueden renunciar a sus propios impulsos. El peligro que representa la forma de vida sacerdotal para la vida en general hizo que el ser humano se convirtiera en un animal interesante. Su alma adquirió profundidad, se desligó de la necesidad natural y fue capaz de ejercer en contra de sus instintos más básicos una inusitada crueldad; en otras palabras, con el sacerdote y la renuncia practicada por él, el ser humano se convirtió en el único animal capaz de ser malvado consigo mismo. A diferencia de los seres humanos y los animales que no son capaces de dominar sus propios impulsos, el sacerdote dirige en contra de sus impulsos toda su voluntad a fin de aplacarlos y dominarlos. En el sacerdote encontramos el surgimiento de una forma de vida que se comprende desde el absoluto dominio que ejerce respecto de sí misma:

> (…) fue sobre el suelo de ese modo de existencia humana *en esencia peligrosa*, la del sacerdote, donde el hombre pasó a ser *un animal interesante,* que fue allí donde el alma humana, dicho sea en un sentido superior, alcanzó *profundidad* y se hizo *mala* [*malvada*] — ¡y éstas son las dos formas básicas de superioridad que hasta ahora ha disfrutado el hombre sobre los demás animales!..." (GM: I § 6/ OC: IV: 466).

La impotencia para actuar que se traduce en un desprecio por lo corporal son las principales características del sacerdote. A falta de objetos externos o individuos a los que puedan someter, los sacerdotes arremeten en contra de su cuerpo, deseos e impulsos. La vida sacrificial del sacerdote es un medio para ejercer en contra de sí mismo la fuerza que ha sido contenida a través de las diferentes disciplinas de control de los impulsos y los instintos. Sobre el particular, advierte Nietzsche que:

> Este despedazarse a sí mismo, este escarnecer la propia naturaleza, este *spernere se sperni* [despreciar que uno es despreciado], al que la religión ha dado tanta importancia, es en realidad un grado muy elevado de vanidad. Forma parte de ello todo el sermón de la montaña: el hombre experimenta una verdadera voluptuosidad al ejercer violencia sobre sí mismo con exigencias excesivas y en divinizar luego en su alma ese algo que lo tiraniza tanto con sus exigencias. –En toda moral ascética, el hombre adora una parte de sí mismo como Dios, y a tal fin se ve obligado a convertir en diabólica la parte restante. (HdH I: § 137/ OC: III: 136).

El principal motivo por el que se le ha otorgado tanta importancia a ese sofisticado arte de ejercer la violencia en contra de sí mismo no es otro que la vanidad. En la capacidad para someter

sus propios impulsos, esto es, para obrar como una voluntad absolutamente libre, desligada de toda determinación, el sacerdote se reconoce a sí mismo como superior. Considera que su voluntad sacrificial es el signo de distinción que le permite diferenciarse de todos los demás individuos y es así como su propia existencia adquiere un carácter excepcional. En otras palabras, en el sacerdote se ejerce ese *pathos de la distancia* con el que se caracterizó la moral aristocrática y que, como se advirtió en su momento, la forma de vida aristocrática y sacerdotal únicamente se puede comprender desde una voluntad de poder que tiende al establecimiento de diferencias respecto de los demás individuos. En la medida que el sacerdote comprende su férrea voluntad de sacrificio como lo más noble que hay en él, desprecia todo lo demás debido a que lo considera espurio. En este sentido, el sacerdote ha logrado sobreponerse a la tiranía de los impulsos y los instintos naturales a fin de ejercer sobre sí mismo la tiranía de su propio querer. Debido a que la fuerza que el sacerdote ejerce en contra de sí es la misma fuerza que le permite diferenciarse de los demás individuos, éste encuentra allí la fuente de su dominio, esto es, la capacidad de convertir su interpretación despreciadora de la vida en la interpretación desde la que los demás individuos han de comprender su propia vida.

El sacerdote se presenta ante nosotros como el auténtico representante de la seriedad. Aquel experimenta sus creencias no desde el mero asentimiento o rechazo que suele emplear el hombre común al que le es puesto en consideración un determinado asunto. En el sacerdote toda su voluntad, poder e interés se encuentran en función de la realización del ideal que profesa[83]. No basta con predicar un determinado ideal, sino que aquel debe expresarse en el desenvolvimiento cotidiano de su vida, ya que ésta tiene por función servir de medio para la manifestación del ideal. Por esa razón, la capacidad de actuar de acuerdo con el ideal de renuncia que profesa el sacerdote es la expresión más notoria de su poder. Si el valor de la vida no está en esté mundo, en la medida que el sacerdote comprende la transitoriedad y la finitud propias de todo lo que existe en el devenir como evidencia del poco valor de la vida y el mundo en el

[83] En este aspecto, conviene recordar la distinción entre el asentimiento de carácter nocional y el asentimiento real a los que se refiere Hadot, en los siguientes términos: "El asentimiento nocional es la aceptación de una proposición teórica a la que nos adherimos de una forma abstracta, como una proposición matemática, 2 y 2 son 4. Esto no compromete a nada, es puramente intelectual. El *real assent* es algo que compromete a todo el ser: comprendemos que la proposición a la que nos adherimos cambiará nuestra vida." (Hadot, 2009: 97). En el caso del sacerdote, profesar una determinada creencia no se limita a la aceptación racional de una serie de argumentos que puedan ser tenidos como válidos; por el contrario, en la medida que el sacerdote considera verdaderos los preceptos de la fe que profesa, dirige su vida de acuerdo con dichos mandatos.

que nos situamos, la vida tendrá únicamente un valor instrumental cuya función sería la de mostrar el valor del ideal ascético.

> El asceta trata la vida como si fuera un camino erróneo que a la postre hay que desandar hasta el principio; o como un error que por medio de la acción se refuta — se *debe* refutar: pues *exige* que se le acompañe, imponiendo, cuando puede, *su* valoración de la vida. ¿Qué significa eso? Ese modo atroz de valorar no está grabado en la historia de la humanidad como un caso de excepción, como una curiosidad: es una de las realidades más extendidas y duraderas que existen. Vista desde una estrella lejana, quizá la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena indujera a concluir que la Tierra es el *astro* verdaderamente *ascético,* un rincón poblado de criaturas insatisfechas, altaneras y repugnantes, incapaces de liberarse del profundo disgusto de sí mismas, de la Tierra, de toda vida, y que se hacen todo el daño que pueden, por el placer de hacer daño: — probablemente su único placer. Consideremos cómo en casi todas las épocas, de manera irregular, general, hace su aparición el sacerdote ascético; no es propio de ninguna raza particular; florece por todas partes; brota en todas las clases sociales. (GM: III § 11/ OC: IV: 528).

Debido a que nuestra vida se conduce en el errático camino del devenir en el que tiene lugar todo lo que por su propia naturaleza es corruptible, el asceta cree que la vida debe ser refutada de principio a fin con el propósito de ajustarla a su particular criterio de evaluación. Así como el asentimiento que el asceta le concede al ideal que profesa no se limita a ser una simple aprobación de carácter intelectual, la refutación de la vida de la que nos habla Nietzsche no se reduce a la formulación de un contra argumento, sino que consiste en un conjunto de acciones, hábitos y prácticas desde las que el asceta pretende demostrar el nulo valor de la vida. Lo anterior no es incompatible con la formulación de opiniones y doctrinas que den cuenta de los propósitos que orientan la forma de vida del sacerdote, lo que sucede es que las opiniones y las doctrinas son algo secundario frente a su propósito de hacer una crítica 'performativa' de la vida.

De acuerdo con la argumentación de Nietzsche, la existencia del sacerdote y del ideal ascético resulta interesante porque no han sido casos excepcionales en la historia de la humanidad; de hecho, la figura del sacerdote cuyo dominio tiene lugar en las distintas sociedades debido al sentimiento de desprecio con el que asume la vida puede verse en todas las latitudes, clases sociales y razas a lo largo de la historia, no en vano Nietzsche denomina a nuestro planeta como el "astro verdaderamente ascético". La insatisfacción y el disgusto con los que los seres humanos experimentan su propia vida han sido los instrumentos desde los cuales esa especie ha arremetido en contra de su existencia y, lo más problemático de ello, es que han disfrutado del daño que se han causado a sí mismos en la medida que ello ha servido

de instrumento de su propio poder. En el ser humano no basta el dominio que se pueda ejercer sobre otras formas de vida. La crueldad que el ser humano ejercer respecto de los demás animales nunca será tan satisfactoria como la crueldad que los hombres ejercen sobre sí mismos. A lo largo de este capítulo se han explorado las distintas formas en las que causar daño es una fuente de placer para el ser humano. Sin temor a equivocarme, creo que el problema de la crueldad consigo mismo y con los demás, en la medida que es una manifestación de la voluntad de poder, es uno de los grandes tópicos de la crítica de la cultura que Nietzsche elabora. Debido a que el pensamiento filosófico y moral imperante ha hecho de la crueldad una cuestión proscrita e hizo de la racionalidad la fuente de todo valor, la crítica de Nietzsche apunta a mostrar que en el proceso de la formación de la cultura y los valores la crueldad ha tenido un papel fundamental.

Una vida que se dirige incesablemente en contra de sí misma es, a todas luces, una contradicción en términos fisiológicos. No obstante, Nietzsche advierte que en términos psicológicos no sucede lo mismo: "*el ideal ascético nace del instinto de protección de y curación de una vida que está degenerando*" (GM: III § 13/ OC: IV: 530). El ideal ascético le provee a la vida un sentido que se sitúa más allá de ella; pero que, indiscutiblemente es un sentido. Aunque el verdadero significado de esta vida no se encuentre en ella misma, el asceta le provee abrigo a todos los individuos que necesitan encontrarle un sentido a su propia existencia. En esa medida, el ideal ascético no es un contrasentido en términos psicológicos: en efecto, satisface las demandas de sentido de los individuos; sin embargo, cabría preguntar ¿a qué precio? La profunda insatisfacción y el sentimiento de vergüenza con los que el ser humano experimenta su propia existencia, lo han conducido a experimentar de todas las formas posibles y, evidentemente, lo han expuesto a todo tipo de peligros. Por consiguiente, la enfermedad del ser humano —tal como ya se habrá podido advertir— consiste en esa excepcional capacidad que tiene para herirse a sí mismo. A causa de su anhelo en el más allá, el ser humano se ha despreciado y ha hecho del sentimiento de vergüenza hacia sí mismo la regla de conducción de su vida. En la socialización y la moral ha encontrado dos herramientas para juzgar su propia existencia y sus impulsos más fundamentales. Es así como su vida se le ha presentado, entonces, como un padecimiento. La renuncia a toda pretensión de ejercicio del dominio respecto de los individuos o de las cosas de la vida es reorientada en contra de la vida misma. Se trata, en otras palabras, de una vida que tiene como condición de su propia existencia estar escindida. Es la forma de vida en la que la vida no se reconoce como tal.

Al contrario de lo que podría pensarse, la enfermedad es la condición general de los seres humanos que han orientado su vida desde una serie de valores e interpretaciones que se han considerado como verdades absolutas y son abiertamente negadoras de la voluntad de poder. El carácter excepcional de los individuos sanos, esto es, de aquellos individuos que asumen su propia vida sin remordimiento ni vergüenza, evidencia que el peligro para ellos está en los individuos enfermos que "cual reproches vivientes" (GM: III § 14/ OC: IV: 532) pretenden suscitar en los sanos la náusea del hombre y la gran compasión por el hombre. De la náusea ya se ha hablado, básicamente consiste en ese sentimiento de desprecio y vergüenza de sí con el que se asume la propia existencia como algo indigno. En lo que refiere al sentimiento de compasión, cabe anotar que aquel consiste en el mecanismo del que se valen todos los enfermos para tratar de hacer que los individuos se sientan culpables de sus acciones, del ejercicio de su voluntad de poder y de su capacidad de ejercer el dominio.

En GM I: § 13, Nietzsche ya había advertido que no solo era absurdo exigir de una fuerza que no se mostrará como tal, sino que dicha exigencia es el presupuesto del que parte el proceso de moralización de la vida, en la medida que el ejercicio de la fuerza es visto no como la manifestación de una determinada condición fisiológica de los individuos sino que es considerado como el resultado de una decisión individual, es decir, un acto producto del arbitrio individual desde el que es posible determinar si se ejerce o no la fuerza. El presupuesto antes señalado tiene una importancia capital en la crítica de la moral que desarrolla Nietzsche. En primer lugar, es el presupuesto fundamental de toda responsabilidad, en la medida que se considera que el ejercicio de la fuerza es un asunto de arbitrio y no de una constitución fisiológica determinada. En segundo lugar, necesariamente el ejercicio de la fuerza es objeto de reproche debido a que se considera que lo virtuoso es precisamente abstenerse de ello. Aquellos individuos que experimentan la vida desde sentimiento del desprecio de sí y de todo aquello que es vencedor son el peligro al que ha de enfrentarse todo individuo "sano" debido a que no escatimaran sus esfuerzos al momento de hacer sentir despreciable a todo aquel que actúe *por mor* del propio interés y de la propia voluntad de poder. El egoísmo es el vicio por excelencia en momentos en los que la compasión es elevada a virtud.

En GM III: § 14, Nietzsche recoge uno de los hilos que había tendido desde el primer tratado de la obra y desde el que se puede comprender gran parte del camino recorrido, a saber: el problema del resentimiento.

> Hasta en los espacios sagrados de la ciencia quisiera hacerse oír el ronco ladrido de indignación de los perros enfermizos, la hipocresía y la furia mordaces de tan «nobles» fariseos (— a los lectores que tengan oídos les vuelvo a recordar a aquel apóstol berlinés de la venganza, Eugen Dühring, que en la Alemania actual hace el más indecente y repugnante uso del bum–bum moral: Dühring, el primer bocazas de la moral que hoy existe, incluso entre sus iguales, los antisemitas). Son todos ellos hombres del *resentimiento*, seres fisiológicamente malogrados y carcomidos, un terruño entero vibrante de venganza soterránea, inagotable, insaciable en sus arrebatos contra los dichosos lo mismo que en sus mascaradas, en sus excusas para la venganza: ¿cuándo obtendrían realmente el triunfo definitivo, el más sutil y sublime, de su venganza? Sin duda, cuando lograsen instilar su propia miseria, toda ella al completo, *en la conciencia* de los dichosos: de tal modo que éstos comenzasen a avergonzarse de su dicha y tal vez unos a otros se dijesen: « ¡es una vergüenza ser dichoso *habiendo tanta miseria*!»… Pero no podría haber malentendido mayor y más funesto que si los dichosos, los bien constituidos, los poderosos de cuerpo y alma empezaran por eso a dudar de su *derecho a la dicha*. (GM: III § 14/ OC: IV: 533)

Nietzsche acusa a Dühring de ser un predicador del resentimiento que se presenta así mismo bajo la escandalosa imagen de la moral de la venganza. Nietzsche apela a la constitución fisiológica de los destinatarios de su crítica y los acusa de ser malogrados y carcomidos. Los adjetivos de los que se vale Nietzsche tienen como propósito resaltar las limitaciones de orden fisiológico de la propuesta de Dühring en la que la justicia es equiparada a la venganza. La interpretación de Dühring es criticada por Nietzsche desde una óptica fisiológica en la que se evidencia que la comprensión de la justicia como una reacción a la ofensa únicamente da cuenta de la incapacidad de los referidos apóstoles del resentimiento para actuar en sentido estricto, esto es, para hacer de sus acciones algo que no dependa de un estímulo externo. Cuando hablamos de fisiología en la crítica de Nietzsche nos referimos a un tipo de crítica que tiene como punto de partida la consideración relativa a la fuerza y la vida que dan lugar a una determinada forma de valorar e interpretar. En otras palabras, la crítica fisiológica de Nietzsche busca determinar si los valores e interpretaciones que orientan una determinada vida promueven su actividad o su pasividad. El éxito de los referidos predicadores del resentimiento depende de su capacidad para insertar en la conciencia de los dichosos el sentimiento de vergüenza que experimentan de sí mismos. Por esa razón, el propósito de los propagandistas del resentimiento es hacer que todos los individuos se pregunten si su derecho a la dicha es legítimo. Es necesario que los hombres de acción duden de su derecho a la dicha; para que, luego, consideren que es ilegítimo y, en consecuencia, sientan vergüenza y desprecio de ellos mismos. En ese contexto, el resentimiento es presentado por Nietzsche como el veneno que instilan los profetas del desprecio de sí, del espíritu de la venganza y de la compasión.

El *pathos de la distancia* es el instrumento desde el que Nietzsche considera que se puede mantener al margen a los predicadores del resentimiento y, de ese modo, conservar la propia salud. Los individuos sanos no pueden ocuparse de la salud de los enfermos, en la medida que el médico de los enfermos del resentimiento *es* en sí mismo un enfermo. Un enfermo que, a pesar de compartir el sentimiento de desprecio de sí, está en plena capacidad de ejercer su dominio sobre los demás enfermos: el sacerdote ascético.

Uno de los puntos centrales de la crítica de Nietzsche a Dühring y demás representantes del espíritu del resentimiento consiste en cuestionar la capacidad que tienen para actuar en sentido estricto, esto es, para instaurar valores propios y no conducirse únicamente desde la capacidad de reacción frente a los eventos que tienen lugar en su entorno. Lo anterior no significa que Nietzsche desconozca los alcances que pueden tener las referidas "re-acciones" que están motivadas por el espíritu del resentimiento. Evidentemente, Nietzsche comprende la acción de una manera específica, esto es, como voluntad de poder; sin embargo, en un sentido amplio, la reacción del resentimiento puede ser vista como una acción en la medida que puede dar lugar a efectos en el mundo. Es así como algunas de las revoluciones más grandes de la historia pueden interpretadas como reacciones a una serie de circunstancias que suscitaron en los individuos todo tipo de sentimientos de indignación y de venganza. El propio Nietzsche nos da un ejemplo de la capacidad que tiene el espíritu del resentimiento en la generación de efectos en la historia con la transvaloración de los valores que presenta en GM I y que tiene lugar con el auge del cristianismo y el proceso de moralización de la vida. Por esas razones, no se puede afirmar categóricamente que el espíritu del resentimiento sea completamente estéril en lo que refiere al decurso de la historia.

Si el espíritu del resentimiento puede generar efectos en la historia, entonces ¿en qué quedaría la crítica de Nietzsche? La crítica de Nietzsche apunta a mostrar la incapacidad del espíritu del resentimiento para crear nuevos valores. El problema del espíritu del resentimiento está en que todas sus "acciones" son simplemente reacciones que dependen de un factor externo. En este sentido, el espíritu del resentimiento recrea los valores preexistentes mediante una lógica invertida que lo único que hace es garantizar la continuidad de los valores de tradición, de tal modo que impide su superación[84].

[84] En este punto se podría pensar en algunas experiencias revolucionarias que inicialmente tuvieron como propósito principal acabar con el despotismo que ejercía una determinada casta o grupo social; pero que, tan pronto como el grupo revolucionario logró hacerse con el poder político, tuvo lugar una nueva forma de

Si el dominio del sacerdote ascético no se sustenta en el ejercicio de la fuerza, entonces ¿en qué consiste? El dominio del sacerdote consiste en la administración y la orientación del resentimiento. Si el odio que experimentan los resentidos los puede conducir a cometer todo tipo de actos amparados por la indignación y el afán de venganza, el sacerdote tiene como función ocuparse de ese resentimiento a fin de reorientarlo. El resentido comprende su situación como el resultado de un acto del que alguien ha de ser responsable. Por esa razón, el resentido es un individuo ansioso de encontrar culpables, ya que cree que todo suceso remite a un agente que tiene la potestad de decidir cómo actuar. El espíritu del resentimiento busca ansiosamente establecer la responsabilidad de los sucesos que le interesan debido a que necesita tener un destinatario de sus afectos (odio, rencor, deseo de venganza, etc.). Y a pesar de que el hombre del resentimiento no se encuentre en la capacidad de enfrentar a sus enemigos directamente, ha de descargar su odio así sea en el plano de la imaginación, tal como sucede con todas las venganzas imaginarias que los espíritus del resentimiento han fraguado a lo largo de la historia y de las que se han mencionado algunos casos en este trabajo. Nietzsche, además, resalta el carácter narcótico que tiene toda descarga de los afectos y, por ese motivo, considera que la causa fisiológica del resentimiento está en la sensación calmante que tiene la descarga de los afectos. De manera similar a como sucede con la voluntad de poder, la descarga del afecto por parte del resentido lo conduce a un estado de relativa calma. En este orden de ideas, el resentimiento no se limita a la mera reacción de índole defensiva, sino que es un medio para calmar la aflicción interna mediante la descarga de los afectos. En palabras de Nietzsche:

> Todo el que sufre busca instintivamente una causa a su sufrimiento; mejor dicho, un causante, más exactamente, un causante *culpable*, susceptible de sufrir, — en una palabra, cualquier cosa viva sobre la que con cualquier pretexto poder descargar sus afectos, sea de hecho o *in effigie* (en efigie): pues la descarga de los afectos es la experiencia máxima de desahogo, esto es, de *anestesia* del que sufre, su *narcoticum* espontáneamente deseado contra cualquier clase de suplicio. Aquí es donde, me parece a mí, se ha de buscar la causalidad fisiológica real del *resentimiento*, la venganza y similares, a saber, en el anhelo de *anestesiar el dolor por medio del afecto*: — y se suele buscar, muy erróneamente, a mi modo de ver, en el contragolpe defensivo, una reacción simplemente preventiva, un «movimiento reflejo» que aparece al darse una lesión o una amenaza repentinas, del estilo del que lleva a cabo una rana descabezada para escapar de un ácido corrosivo. La diferencia, sin embargo, es fundamental: en un caso lo que se quiere evitar son más lesiones, en el otro, se pretende *anestesiar* un dolor torturante, oculto, que se va haciendo insoportable, por medio de una emoción más intensa, sea de la clase que sea, y expulsarlo de la conciencia siquiera sea por un instante, — para eso hace falta un afecto,

---

despotismo, ya fuese a través del manejo del Estado con la institución de una burocracia inflexible que, lejos de velar por una nueva forma de práctica política, reproducía el despotismo de antaño.

> un afecto lo más impetuoso posible, y para provocarlo el primer pretexto que se encuentre. «Alguien tiene que ser el culpable de que yo me encuentre mal» – esa manera de argumentar es propia de todos los enfermos, y eso tanto más cuanto más oculta les queda la verdadera causa de su encontrarse mal, la causa fisiológica (…). «Yo sufro: alguien tiene que ser culpable» – así piensa toda oveja enfermiza. Mas su pastor, el sacerdote ascético, le responde: «Está bien, ¡oveja mía!, alguien tiene que ser culpable: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable, — *¡tú misma eres la única culpable de ti!..»* Lo que es bastante atrevido, y bastante falso; pero con ello se ha logrado al menos una cosa, con ello, como decía, se ha *alterado* la dirección del resentimiento. (GM: III § 15/ OC: IV: 535).

La impotencia para actuar deriva en una interpretación de la vida en la que ésta es vista como un padecimiento del que alguien ha de ser responsable. Un elemento significativo del apartado antes citado es que Nietzsche no habla de la descarga de la fuerza o del poder, sino que habla de la descarga de los afectos[85] como un tipo de experiencia en la que el individuo logra desahogarse de todo lo que padece y liberar la tensión que experimenta. Sin cuestionar la importancia contemporánea que tienen los afectos dentro de la filosofía, resulta revelador que Nietzsche consideré que el principal propósito del espíritu del resentimiento no es la descarga de la fuerza, sino la descarga de los afectos, los cuales pueden ser interpretados como los efectos psicológicos que se desprenden de ciertos padecimientos que hemos experimentado a lo largo de nuestras vidas y que por ende dependen de factores ajenos a nosotros.

Dentro de la comprensión del fenómeno del resentimiento, lo anterior está provisto de la máxima importancia. Al analizar la psicología del sacerdote de cara al problema de la transvaloración, Nietzsche se percata del carácter malvado de dicho personaje que, a causa de su impotencia para actuar, de ejercer la fuerza, decide fraguar todo tipo de conspiraciones en contra de los destinatarios de su odio Su imaginación es el escenario donde resulta posible descargar su afecto de venganza (*Cf.* GM: I §§ 7 y 15/ OC: IV: 467 y 478). En el apartado que estamos analizando (GM III § 14), Nietzsche afirma que todo aquel que sufre busca descargar sus afectos en cualquier cosa viva, ya sea de hecho o en efigie, esto es, en la representación o la imaginación. En otras palabras, Nietzsche reconoce que el espíritu del resentimiento busca descargar sus afectos ya sea efectivamente o en la imaginación con el propósito de apaciguar sus padecimientos. La importancia de las líneas antes citadas está, entre otras cosas, en que allí

[85] Aunque en el presente trabajo no se haya profundizado la interpretación que Nietzsche tiene de la noción de *afecto*, es necesario advertir —de modo general— que puede entenderse como el registro psicológico de los impulsos constitutivos de la voluntad, de tal modo que podemos encontrar unos afectos de naturaleza afirmativa, tales como el amor, el orgullo o el respeto y otros de carácter negativo o deprimente como el espanto y la compasión. Las nociones de afecto e impulso convergen en que su represión da lugar a la neurosis y una ascesis negadora de la vida (*Cfr.* Niemeyer, 2012: 33-34).

se prueba nuestra hipótesis de que la descarga de los afectos por parte del espíritu del resentimiento no se circunscribe únicamente al ámbito de la imaginación, sino que también puede tener lugar en el mundo como una situación de hecho.

En la medida que el espíritu del resentimiento considera que los padecimientos que experimenta son obra de alguien que ha de ser culpable, tiene lugar el anhelo de venganza de su situación actual con la esperanza de que alguien sea juzgado por sus actos. Por esa razón, la impotencia que experimentan los resentidos los conduce a buscar los medios aptos para poder descargar los afectos que padecen a fin hacer su vida más llevadera, dentro de los cuales encontramos: la culpabilización y el reproche. En dichos instrumentos, los enfermos del resentimiento logran hacer llevaderos los padecimientos que tanto los agobian. De una manera bastante atrevida, el médico de los enfermos, el sacerdote ascético, reorienta el resentimiento de su rebaño al afirmar que no hay un culpable de su situación distinto a ellos mismos. Así, el sacerdote ascético inocula en sus pacientes una enfermedad más grave: la mala conciencia. El resentido, entonces, ya no busca descargar sus afectos en otro individuo que sea distinto a él. Su odio lo dirige en contra de sí mismo. Ya no basta con el desprecio y la vergüenza de sí, ahora el enfermo se odia a sí mismo. Se comprende como el único responsable de sus padecimientos, como el único destinatario de sus afectos negativos.

La inoculación del sentimiento de culpa y del pecado han sido los instrumentos que le han permitido al sacerdote ascético ejercer su dominio. A través de las medicaciones afectivas que les han brindado a sus pacientes, los sacerdotes han hecho "hasta cierto punto *inofensivos* a los enfermos". La cura sacerdotal ha aprovechado los afectos más abyectos del hombre del resentimiento con el único propósito de someterlo a la disciplina y la interpretación negadora de la vida que profesa el sacerdote (*Cfr.* GM: III § 16/ OC: IV: 536). Si el resentimiento era capaz, en alguna medida, de dar lugar a efectos en el mundo, la reorientación del resentimiento ha postrado a los enfermos en sus lechos a fin de que dirijan en contra de sí mismos sus afectos (odio y sed de venganza), al punto que han anulado por completo su capacidad de incidir en el decurso de la historia. En este orden de ideas, la cura sacerdotal ha dominado el afecto de los enfermos y los ha despojado de toda capacidad de reacción. En la medida que el resentimiento puede dar lugar a efectos en el mundo, éste puede ser visto como una forma de voluntad de poder menguada que está gobernada por la lógica de la reacción y la inversión. Sin embargo, el desafío que representa la cura sacerdotal es que el resentimiento que se

transforma en mala conciencia es absolutamente impotente tanto para reaccionar como para crear. De ese modo, representa la anulación de todo vestigio de voluntad de poder.

El sentimiento de culpa y el carácter pecaminoso que el ser humano le atribuye a su propia existencia son los efectos ulteriores de la interpretación ascética de la vida en la que se promueve una ordenación pervertida de las fuerzas vitales. "El que alguien se *sienta* «culpable», «pecador» de ninguna manera significa que se sienta así con razón; de igual modo que uno no está sano por el mero hecho de que se sienta sano." (GM: III § 16/ OC: IV: 536). Las interpretaciones que elaboramos acerca de nuestra propia vida no son otra cosa sino los efectos de nuestra particular constitución fisiológica que obedece a un determinado régimen de ordenación y orientación de la fuerza. Cuestiones como la fuerza, la vida, el poderío serán vistas por el impotente como manifestaciones del carácter culpable y pecaminoso de la vida frente al cual se relaciona bajo la óptica del reproche y el odio. Nuestros juicios acerca de las cosas son expresión de nuestras riquezas y fortalezas, así como también de nuestras carencias y debilidades (*Cfr*. GC: Prólogo § 2/ OC: III: 718-719). En este orden de ideas, las opiniones acerca del carácter culpable o pecaminoso de la vida pueden ser tenidas como malinterpretaciones que, en algunos casos, son tenidas por ciertas, en la medida que le proveen un sentido a la experiencia que tienen los individuos de los fenómenos. Se trata de malinterpretaciones en la medida que, de acuerdo con lo expuesto, desconocen el carácter afirmativo de la vida que tiende a la realización efectiva de la fuerza. En este orden de ideas, el juicio de reproche puede ser visto como una malinterpretación debido a que desconoce la tendencia de la fuerza hacia la exteriorización y le otorga la connotación de un acto culpable del que el individuo es responsable. La falla en la que incurren las interpretaciones que parten de la naturaleza culpable o pecaminosa de la vida consiste en que desconocen la orientación de las distintas fuerzas vitales (instintos, impulsos, afectos) que tienden a su exteriorización y hacen de ello un objeto de reproche. Además de desconocer el carácter expansivo de la voluntad de poder, el carácter erróneo de la interpretación moral de los fenómenos estriba en que se considera a sí misma como la única interpretación posible de la vida. En otras palabras, desconoce la dinámica de la voluntad de poder que se manifiesta en la instauración de nuevas interpretaciones y formaciones de dominio de la vida.

En un parágrafo sumamente ilustrativo del problema que acá se está abordando, Nietzsche dice lo siguiente: "*Culpa*. — Aunque los más sagaces jueces de las brujas, e incluso las brujas mismas estuvieron convencidos de la culpa de la brujería, la culpa sin embargo no

existía. Así ocurre con toda culpa." (GC: § 250/ OC: III: 825). La culpa o el pecado no son vistos por Nietzsche como realidades de hecho, tales como p.ej. la caída de un cuerpo o una infección respiratoria; sino que, por el contrario, son malinterpretaciones que obedecen a una determinada fisiología, entendida como la ordenación de los diferentes impulsos, afectos e instintos que se disputan la formación nuestra individualidad. La culpa, el pecado, la vergüenza de sí y todo tipo de padecimientos psíquicos vendrían a representar ese conjunto de malinterpretaciones a través de las cuales se hace patente una determinada constitución fisiológica. Por tal razón, las medicaciones que el sacerdote ascético le brinda a los enfermos del resentimiento no son otra cosa que afectos y malinterpretaciones desde las que infunde su particular modo de interpretar y dominar la vida.

En la medida que la interpretación sacerdotal ha logrado inocular su desprecio por la vida, la propia existencia es comprendida como un flagelo. Si la vida únicamente es vista bajo la óptica de los culpables y los inocentes/ los buenos y los malos/ los que agreden y los que son agredidos, la totalidad de acontecimientos que experimentamos serán interpretados como un padecimiento del que alguien ha de ser responsable: los demás o nosotros mismos. La interpretación sacerdotal ha tenido como propósito, a fin de garantizar su dominio, eliminar todo poder que sea diferente al suyo. El desprecio por la vida es el desprecio por el carácter activo de aquella. La vida es asumida como un castigo, un padecimiento del que somos víctimas, no actores. En este sentido, el castigo no es simplemente una institución que se limite a los tribunales judiciales. En virtud de la reorientación del resentimiento, se ha instituido una forma de experimentar la vida como un castigo que ha de servir de medio para expiar las culpas. ¡Cuánto desprecio e injusticia se han cometido en contra de la propia vida! El escenario que Nietzsche pone ante nosotros es desolador. Allí el autor nos presenta el carácter destructivo y nihilista de las diferentes opciones religiosas, morales y filosóficas que han hecho del desprecio de la vida su principal bandera. La exposición contenida en la GM puede ser interpretada como un diagnóstico de la cultura occidental. Sin embargo, no se puede perder de vista que allí asoman algunos indicios de una actitud afirmativa hacia la vida que ven en la acción un instrumento desde el cual el ser humano puede superar la postración a la que él mismo se ha conducido.

Conclusiones

La genealogía entendida como una forma específica de crítica filosófica nos permite ver de qué manera cuestiones como la moral, la política y el derecho son consecuencias o síntomas de la fisiología de una determinada forma de vida. Nietzsche considera, en efecto, que el criterio de evaluación del valor de los valores es el tipo de forma de vida que estos promueven (*Cfr*. GM: Prólogo § 6/ OC: IV: 457). A diferencia del pensamiento metafísico que ve los valores como cuestiones incontrovertibles y definitivas, el análisis crítico-genealógico busca establecer cómo las interpretaciones en las que se sustentan los distintos juicios de valor, los modelos de organización política y la manera en la que se comprende la justicia dependen de una determinada organización de la fuerza en la que se expresa una voluntad de poder, de tal manera que las interpretaciones y los valores están sujetos a la dinámica de la vida.

El análisis histórico de la moral nos permite advertir que aquella ha empleado instrumentos (tales como el castigo y el juicio de reproche) para fomentar el surgimiento de una conciencia moral del deber por la que tiene lugar a una interpretación donde los individuos se comprenden a sí mismos como la causa de sus acciones. La moral ha buscado la formación de individuos previsibles y plenamente capaces de tomar distancia de los diferentes instintos e impulsos que perviven en ellos con el propósito de convertirlos en animales cuya existencia se desenvuelve en la regularidad y la previsibilidad.

Para que la vida humana sea regular, previsible y le sea lícito hacer promesas es necesario que estén presentes las siguientes dos condiciones. En primer lugar, se debe crear en los individuos una *memoria de la voluntad* que sea capaz de sobreponerse a la fuerza activa del olvido, dado que el ser humano debe tener la capacidad de recordar su querer y hacer de ello la fuente de su deber. En segundo lugar, los individuos han de distinguir sus actos de lo contingente, de tal modo que los comprendan como el resultado necesario que se sigue de la actividad de una voluntad que es capaz de dar lugar a efectos, esto es, que puede dar lugar a una determinada causalidad. En consecuencia, el animal al que le es lícito hacer promesas se nos presenta como el ideal que busca realizar una cultura donde el ser humano se comprende a sí mismo como el gobernante de sus actos y de su vida[86].

[86] Debido a la extensión que tiene la crítica que Nietzsche hace de la idea de la libertad de la voluntad, me permito remitir al lector a: HdH I: §§ 39, 99, 105, 106 y 107; CS: §§ 23 y 24. Adicionalmente, es importante tener presente que Nietzsche identifica la idea de la libertad de la voluntad como el presupuesto de toda responsabilidad, en un

En la medida que el ser humano se concibe como una voluntad libre, éste se comprende como un sujeto que es responsable de sus acciones. El castigo se torna problemático porque evidencia que los regímenes de responsabilidad están orientados por la finalidad del castigo, de la sanción. De ese modo, cuando pensamos en atribuir una responsabilidad implícitamente consideramos la posibilidad de otorgar una determinada consecuencia. Por consiguiente, libertad de la voluntad y responsabilidad son las dos caras de una misma moneda desde las que resulta legitimo el empleo de las penas. El juicio de reproche por el que afirmamos que una acción es "mala" se fundamenta en la creencia irreflexiva de que el autor posee una voluntad libre y que únicamente depende de su arbitrio el no actuar de una forma contraria a la normatividad imperante. Al considerar de manera genérica que todos los individuos están provistos de una voluntad libre, creemos que aquellos pueden disponer de una variedad de posibilidades que se les presentan ante sí, donde transgredir la ley tan solo representa una posibilidad más entre muchas otras. Por tal razón, la idea de la libertad de la voluntad —comprendida como la capacidad de decisión incondicionada que tienen todos los individuos— nos lleva a creer siempre se podrá actuar de otro modo debido a que el agente siempre tiene ante sí un conjunto de posibilidades alternativas y se encuentra en la absoluta capacidad de determinar el curso de sus actos, entre los que, evidentemente, se encuentra la posibilidad de renunciar al ejercicio de la propia voluntad de poder.

En este orden de ideas, la *memoria de la voluntad* es la condición fisiológica de la promesa. Y la libertad de la voluntad es el presupuesto metafísico de toda promesa y de toda responsabilidad. De ese modo, la moral y la política están condicionadas por el desarrollo de una facultad que tiene lugar en el funcionamiento de los seres vivos, esto es, en su fisiología.

Por otra parte, el incumplimiento de los distintos deberes normativos y de las promesas es sancionado mediante la imposición de las penas. Sin embargo, es necesario advertir que la experiencia del incumplimiento evidencia que la simetría de la fuerza que es tenida como presupuesto del acuerdo únicamente es una ficción regulativa que da cuenta del carácter

---

parágrafo central afirma lo siguiente: "En todo lugar en el que se buscan responsabilidades suele ser el instinto de *querer castigar y querer juzgar* el que allí busca. Se ha despojado al devenir de su inocencia si cualquier ser de tal y tal manera es reconducido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad se ha inventado esencialmente con la finalidad del castigo, es decir, del *querer encontrar culpables.* (…) A los seres humanos se les consideró «libres» para poder juzgarlos, para poder castigarlos, — para poder hacerlos *culpables:* por consiguiente, toda acción *tuvo que* ser pensada como querida, residiendo en la consciencia el origen de toda acción (…) (CI: Los cuatro grandes errores, § 7/OC: IV: 644).

diferencial de la fuerza que nos reubica en un escenario donde la posibilidad de causar un sufrimiento es vista como un instrumento de compensación de las faltas. Más que ser una expresión de una racionalidad idéntica y permanente, el castigo y los diferentes sentidos desde los que éste puede ser comprendido evidencian que el carácter cruel del ser humano es explicable en virtud de ese impulso de dominio al que Nietzsche denomina voluntad de poder y que se realiza mediante la interpretación y el ejercicio de la propia fuerza.

Mientras la naturaleza es el escenario en el que tiene lugar la exteriorización incondicionada de la fuerza y la voluntad de poder, la moral, la política y el derecho pueden comprenderse como ordenes normativos en los que se instaura una regulación del ejercicio de la fuerza. Tales normatividades se constituyen en un instrumento apto para la instauración de un ideal en el que la vida se torna predecible y calculable que surge en oposición al carácter azaroso de la vida natural. En este contexto, el proceso de formación de la conciencia moral tiene lugar como una reorientación de los distintos impulsos que tienden a su exteriorización.

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo tercero, es importante señalar que la reorientación de los impulsos no se agota en el carácter exterior que tiene el incumplimiento de la promesa que es sancionada mediante la imposición de las penas; sino que, por el contrario, tiene lugar como una experiencia más profunda donde la culpa no se limita a ser una deuda, sino que aquella es experimentada como un sentimiento desde el cual se afronta la propia existencia. En este sentido, el proceso de formación de la subjetividad moral está determinado tanto por elementos externos (promesa, deuda, castigo) como internos (memoria, sentimiento de culpa, mala conciencia) en virtud de los cuales se instituye un régimen que hace de los instintos e impulsos más básicos de la vida algo que es experimentado desde el reproche.

A medida que el ser humano se comprendió como deudor de un Dios omnipotente al que no le puede corresponder a causa de sus instintos y las determinaciones inherentes a su propia corporalidad, la vida devino en indigna. La crítica que Nietzsche hace de la moral nos permite afirmar que el castigo no se circunscribe a lo meramente jurídico; sino que, por el contrario, tiene como finalidad la realización de un tipo de forma de vida, a saber: la del animal que se comprende a sí mismo como plenamente capaz de responder; pero que, a su vez, no es capaz de corresponder con la imagen divina que tiene de sí mismo, de tal modo que experimenta su propia vida desde la vergüenza y el reproche que dirige a sí mismo.

Se trata de un escenario donde la interpretación moral de la vida conduce a los seres humanos a dirigirse en contra de la tendencia natural a la exteriorización de la fuerza. El

egoísmo, el uso de la fuerza y el carácter cruel del ser humano son vistos como algo merecedor de reproche. De ese modo tiene lugar una ordenación de la vida que desconoce la función que le corresponde a la exteriorización de la fuerza en el proceso de consolidación de la cultura. La historia de la moral occidental que elabora Nietzsche nos muestra que no solo se ha criado a un animal capaz de hacer promesas, sino que éste comprende su existencia como un castigo, como un flagelo y un padecimiento que ha de ser redimido en otra vida. La culpa deviene en un sentimiento que consiste en el ejercicio de la crueldad orientada en contra de uno mismo. Allí se experimenta la propia existencia como una deuda insalvable. En este orden de ideas, la crítica de la moral evidencia que el desarrollo de la vida humana ha estado dirigido a desconocer la tendencia que tienen los impulsos a su exteriorización, a hacerse efectivos; todo ello con el propósito de afirmar valores absolutos.

En este punto, es necesario advertir que la crítica de Nietzsche no tiene como propósito establecer como norma un anhelado retorno a nuestro pasado salvaje. Sin embargo, ello no es un obstáculo para que GM pueda interpretarse como una investigación acerca de los efectos que el proceso de moralización y socialización han dejado en la vida humana, en la medida que estos han tenido lugar a expensas del impulso fundamental de los seres vivos: la voluntad de poder. Pero es necesario tener en cuenta también que la crítica de Nietzsche a la moral no puede ser tenida como un rechazo absoluto al disciplinamiento, ya que el autor lo considera necesario en la superación de una forma de vida meramente animal a una forma de vida humana. De ese modo, el carácter problemático de la moral consiste en que aquella es una forma "pervertida" de voluntad de poder que busca constituirse como la única interpretación posible de la vida. Se trata de una voluntad de poder invertida que, lejos de procurar la realización efectiva del impulso de dominio busca contenerlo, dando lugar así a la mala conciencia.

La crítica que Nietzsche hace de la moral no se limita a señalar que la moral es una interpretación; sino que la importancia de dicha crítica estriba en que su principal propósito es esclarecer cuál es el valor para la vida de los valores que promueve la moral. Es en ese contexto que Nietzsche acusa a la moral de ser una malinterpretación, una máscara y una enfermedad (*Cfr.* GM: Prólogo § 6/ OC: IV: 457) desde la que se niega el impulso fundamental de la vida: la voluntad de poder. Nietzsche es un crítico radical de la moral en la medida que aborda los problemas derivados de la moral no mediante la postulación de una nueva moral, sino que los afronta desde una evaluación de las distintas formas de vida que han tenido lugar durante el desarrollo de la moral.

La moral occidental deviene en problemática no porque se trate de una interpretación de la vida, sino porque es una interpretación que promueve un tipo de vida en la que tiene lugar la contención del impulso de dominio. Nietzsche acusa a la moral de tergiversación debido a que promueve una ordenación invertida de los impulsos. Mientras los impulsos tienden a su exteriorización, a hacerse efectivos, la moral promueve su contención y hace de ello una virtud. La moral occidental judeocristiana es, en este orden de ideas, el resultado de una voluntad de poder invertida, de una mala conciencia, que hace de su capacidad de renuncia a los impulsos el elemento desde el que ejerce su poderío. Adicionalmente, la moral se considera a sí misma como la única moral posible debido a que ha promovido la anulación de toda voluntad de poder que tenga la capacidad de dar lugar a una nueva formación moral. En síntesis, el criterio de evaluación de las interpretaciones es, de acuerdo con lo expuesto, la capacidad que aquellas tienen para fomentar una forma de vida en la que tenga lugar la exteriorización de la voluntad de poder, de tal modo que los valores no se consideren como constelaciones de sentido definitivas, sino que sean asumidos como criterios de orientación de la vida que atienden al carácter dinámico de aquella.

Bibliografía

Principal

Nietzsche, F. (2011) *Obras completas. Vol. I: Escritos de juventud*. Trad. Llinares, J.B., et. al. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2014) *Obras completas. Vol. III: Obras de madurez*. Trad. Aspiunza, J., et. al. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2016) *Obras completas. Vol. IV: Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Trad. Aspiunza, J., et. al. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2008) *Fragmentos póstumos (1875-1882). Vol. II*. Trad. Barrios, M y Aspiunza, J. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2010) *Fragmentos póstumos (1882-1885). Vol. III*. Trad. Sánchez Meca, D y Conill, J. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2016) *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV*. Trad. Vermal, J.L. y Llinares, J.B. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2012) *Correspondencia (octubre 1887- enero de 1889). Vol. VI*. Trad. Llinares, J.B. Madrid: Editorial Trotta.

_____. Digitale Kritische Gesamtausgabe: Werke und Briefe. Ed. D'Iorio, P. Web. 1 de octubre de 2021. http://www.nietzschesource.org/#eKGWB

Secundaria

Abbey, R. (2020) *Nietzsche's Human, All too Human*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Agamben, G. (2018) *Karman. Breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*. Trad. Mercedes Ruvituso. Buenos Aíres: Adriana Hidalgo Editora.

Arendt, H. (2006) *Diario filosófico: 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Editorial Herder.

Arendt, H. (2012) *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.

Assoun, P. (1986) *Freud y Nietzsche*. Trad. Óscar Barahona y Unoa Doyhamboure. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Astor, D. (2018) *Nietzsche. La zozobra del presente*. Trad. Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado.

Brusotti, M. (2000) *Voluntad de la nada, resentimiento, hipnosis. "Activo" y "reactivo" en La Genealogía De La Moral De Nietzsche*. Trad. Germán Meléndez. En: Ideas y Valores. Universidad Nacional de Colombia. No. 114, pp. 83-108.

Cragnolini, M. (2001) *La constitución de la subjetividad en Nietzsche. Metáforas de la identidad*. En: Nietzsche en perspectiva. Germán Meléndez Acuña (compilador). Bogotá D.C.: Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia. pp. 49-61.

Deleuze, G. (2016) *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Editorial Anagrama.

Fassin, D. (2018) *Castigar. Una pasión contemporánea*. Trad. Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Ferrajoli, L. (2009) *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Trad. Perfecto Andrés Ibáñez, et al. Madrid: Editorial Trotta.

Foucault, M. (2004) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.

_____. (2018) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Gama, L. (2017) *"El carácter total del mundo" Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche*. En: Ideas y Valores. Universidad Nacional de Colombia. No. 165, pp. 347-367.

Hadot, P. (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Trad. María Cucurella Miquel. Barcelona: Ediciones Alpha Decay.

Hatab, L. (2008) *Nietzsche´s On the Genealogy of Morality: An introduction*. New York: Cambridge University Press.

Hatab, L. (2014) *Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida*. En: *Nietzsche y el Devenir de la vida*. Vanessa Lemm (Ed.). Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica. pp. 41-60.

Hobbes, T. (2005) *Leviatán. O la materia, forma y poder en una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jara, J. (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad.* Barcelona: Editorial Anthropos.

Kant, I. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel.

Kant, I. (2016) *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Ed. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

Marquardt, B. (2007) *Historia universal del Estado. Desde la sociedad preestatal hasta el Estado de la sociedad industrial.* Trad. Bernd Marquardt y Camila Bordamalo García. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia- UNIJUS.

Mainberger, S. (2001) *La enumeración como forma artístico-filosófica en Nietzsche*. Trad. Kathia Hanza. En: Nietzsche en perspectiva. Germán Meléndez Acuña (compilador). Bogotá D.C.: Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia. pp. 199-214.

Meléndez, G. (2001) *Hombre y estilo, (su) grandeza y unidad en Nietzsche*. En: Nietzsche en perspectiva. Germán Meléndez Acuña (compilador). Bogotá D.C.: Siglo del hombre editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia. pp. 215-234.

Meléndez, G. (2017). *"Es nuestro futuro el que da a nuestro hoy la regla" Retrospección y prospección en los prólogos de Nietzsche a sus obras* (Tesis doctoral). Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.

Niemeyer, C. (2012) *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras influencias y lugares.* Edición española de German Cano. Trad. Iván de los Ríos, et. al. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Lemm, V. (2010) *La filosofía animal de Nietzsche*. Trad. Diego Rossello. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Sánchez Meca, D. (2009) *Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico.* En: Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche-SEDEN, No. 9, pp. 105-122.

Sánchez Meca, D. (2013) *¿Qué son y cómo se forman los valores?* En: Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche- SEDEN, No. 13, pp. 74-84.

Sánchez Meca, D. (2014) *Introducción al volumen III: El pensamiento de Nietzsche entre 1876 y 1882*. En: Nietzsche, F. (2014) *Obras completas. Vol. III: Obras de madurez*. Trad. Sánchez Meca, D., et. al. Madrid: Editorial Tecnos.

Sánchez Meca, D. (2016) *Introducción al volumen IV: El pensamiento del último Nietzsche*. En: Nietzsche, F. (2016) *Obras completas. Vol. IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Trad. Sánchez Meca, D., et. al. Madrid: Editorial Tecnos.

Soca, R. (2019) *El origen de las palabras. Diccionario* etimológico *ilustrado*. Bogotá D.C.: Rey Naranjo Editores.