



Nietzsche y “La Genealogía de la Moral”

Santiago Lario Ladrón

9684sll@comb.es

Tras Zarathustra la virulencia de Nietzsche continúa acentuándose en cada una de sus obras. Abandona su aparente “neutralidad ética” y su falsa “relatividad moral” para decantarse de forma tan vehemente por la suya, que sus libros se acercan más al libelo que al producto de un “pensador”. Quien a estas alturas piense encontrar en sus libros un mínimo de objetividad se equivoca de medio a medio; hace años que ya no reflexiona sobre moral, si con eso entendemos un proceso que a partir de ciertos presupuestos pugna por encontrar una respuesta. Ahora ya la tiene y sólo trata de defender la suya y atacar las contrarias sin reparar en medios [dentro de unos meses confesará que no tiene nada contra el uso de la mentira, lo único que importa es el fin por el que se hace: “En última instancia lo que importa es la finalidad con que se miente.” (*El Anticristo*, fragmento 56). Y por eso, cuando lo crea conveniente, no tendrá reparo en forzar la coherencia lógica de su discurso (una forma sofisticada de mentir) con tal de llevarnos hacia la meta que desea].

Y algo de esto se observa con su método genealógico. Por eso Berkowitz, frente al entusiasmo de Foucault, se muestra cauto. Y así si para aquel “la genealogía representa un nuevo método de investigación histórica y una nueva interpretación sustantiva de la moral [...] meticulosa, gris y pacientemente documental”-, para Berkowitz ni es gris – “pues está pintada en blanco y negro”-, ni meticulosa - “puesto que no da nombres, acontecimientos, ni fechas y muestra escaso interés por detalles, variantes y anomalías”- y -“es cualquier cosa menos pacientemente documental”- (*Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000, p. 98). Por el contrario: “Es abiertamente partidista y está concebida para determinar y poner de manifiesto el valor de la moral y la jerarquía de valores.” (Ibid, p. 131).

Un criterio muy similar al que sustenta Shutte: “Como hemos visto, toda la mirada que Nietzsche dirige hacia el pasado, o hacia el origen de los valores, es también parte de un esfuerzo creativo por establecer otros valores (diferentes) para el futuro. El método que usa es interesante, pero en sí mismo no puede garantizar resultados perfectos.” (*Más allá del nihilismo*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2000, p. 163). Shutte es excesivamente honesta, y aunque no se fía de la objetividad de ese método, cree que es un error involuntario. Pero no hay tal. Nietzsche sabe lo que quiere y a donde va, aunque ahora, para llegar a su destino, parta de un punto de salida distinto.

Su genealogía no revela a estas alturas la lucidez de un filósofo, sino su habilidad polémica: se trata sólo de otro instrumento para potenciar su ética. La humanidad lleva siglos enamorada de una determinada moral y Nietzsche necesita desenamorarla antes de seducirla con la suya. Como escribe Romero: “los valores morales han sido concebidos por la moral platónico-cristiana como realidades objetivas, subsistentes, con existencia independiente de los individuos y, por tanto,

como algo incuestionable [...] La verdad rescatada por la genealogía tiene como efecto una *desfundamentación radical de la sociedad moderna*." (J. M. Romero Cuevas, *Estudios Nietzsche*, 3, 2003, p.154). Y eso es lo "único" que a Nietzsche le interesa. Por eso, al final, como se lamenta Romero: "no está a la altura de sus propias reflexiones anteriores" (loc. cit. p. 160), y "frustra la apertura del horizonte de posibilidades que la genealogía pretendía" (loc. cit. p. 161).

El libro consta de un prólogo y tres apartados, que el mismo Nietzsche, en *Ecce homo*, define de la siguiente manera: el primero *desvelaría* la psicología del cristianismo (el resentimiento), el segundo la de la conciencia (la crueldad), y el tercero la del ideal ascético. Pero me gustaría señalar que la corriente vitalista que nació con *Humano, demasiado humano*, y alcanzó su cenit en *Zaratustra*, sigue mostrando su presencia. Y así aunque cada sección termina con una arenga en la que Nietzsche expresa la esperanza de que al fin surja ese hombre del futuro, ese redentor que nos libraría de la moral actual para cambiarla en el sentido que él desea, siempre se vislumbra que en el fondo de ese interés por cambiar la moral sigue latiendo aquella misma devoción por la vida.

Así, ya en el prólogo, plantea la posibilidad de que la moral cristiana sea nociva para la vida: "En el fondo lo que a mi me interesaba [...] era el *valor* de la moral (y no nos perdamos ni una palabra de lo que sigue: una justificación, tantas veces pasada por alto, de lo que va a ser su quehacer filosófico) [...] Se trataba en especial del valor de lo "no- egoísta", de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedar como los "valores en sí", y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo. ¡Mas justo contra esos instintos dejaba oír su voz en mí una suspicacia cada vez más radical, un escepticismo que cavaba cada vez más hondo; Justo en ellos veía yo el *gran* peligro para la humanidad, su más sublime tentación y seducción- ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?-, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose *contra* la vida" (*La genealogía de la moral*, prólogo, fragmento 5).

Para proclamar a continuación la necesidad de emprender una crítica de esa moral (en la que ya se vislumbra su intención de atacarla desde distintos puntos de vista), y terminar planteando entre interrogaciones lo que en realidad son posturas tan graníticas que por sí solas explican sus amores, sus fobias, y el modo de encarar cada uno de los problemas a los que se enfrenta: "Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* [...] hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el "bueno" es superior en valor a el "malvado", superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para *el* hombre como tal (incluido el futuro del hombre). ¿Qué ocurriría si la verdad fuese al contrario? ¿Qué ocurriría si en el "bueno" hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*?" (loc. cit. 6).

El primer apartado comienza con unas tímidas objeciones al evolucionismo inglés porque, desde otro punto de partida, llega a una moral muy similar a la cristiana. Puesto que los fundamentos metafísicos y religiosos de esa moral ya han sido atacados en otros lugares, aquí pretende impugnarlo desde un punto de vista genealógico. No soy filólogo, y por lo tanto no me atrevo a juzgar el mayor o menor acierto de sus tesis; pero, lo que para mí, y creo que también para una mayoría de lectores, está la mar de claro, es que, puestos a fijar un modelo de conducta, el significado que una palabra pudo tener hace miles de años importaría un ardite. Nietzsche sabe de sobras que la convivencia pacífica entre los integrantes de un grupo es imposible sin un mínimo de normas aceptadas por todos. Y que puestos en la tesitura de encontrarlas, enzarzarnos en esas nimiedades sería una pérdida de tiempo.

Pero él no busca, ni desea, esa convivencia pacífica, sino todo lo contrario (sólo así se conseguirá el predominio de los mejores, la vuelta de la selección –como menciona en varios lugares – y, a la larga, el progreso del “hombre”), aunque no se atreve a decirlo abiertamente (ni tampoco el por qué, dado el poco éxito que tuvo con *Zarathustra*). Sólo quiere, una vez más, minar nuestra confianza en la moral más usual (esas normas “para vivir juntos”, que él denomina peyorativamente “moral de rebaño”).

Y así, en lugar de iniciar el debate con un estudio de lo que pudiera ser “bueno” o “malo” para esa convivencia (es lo que menos le interesa), se limita a echar mano ... ¡de la genealogía de esos términos! Y pretende ¿hábilmente? (no me atrevo a emplear ese vocablo sin signos de interrogación porque para reconocer su “habilidad” habría antes que dar por supuesta nuestra torpeza), que si consigue poner en duda su actual sentido, ya habrá ganado la batalla. [Para Nietzsche: ¡tan importante como lo que “son” las cosas es como las llamamos! (aforismo 58 de *La gaya ciencia*)].

La mayoría cree que las acciones altruistas fueron consideradas “buenas” por su “utilidad” para el grupo, pero es un error. Fue la clase dominante la que empezó a designar como buenas sus cualidades, un fenómeno que a Nietzsche le parece natural: “fueron “los buenos” mismos, es decir los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos.” [Pero claro, que cuando la plebe se acerca al poder quiera hacer lo mismo, ya es harina de otro costal. Eso ya no será un proceso “natural”, sino una “rebelión de esclavos atizada por el resentimiento de los sacerdotes, y el odio y el espíritu de venganza del pueblo judío”].

Para “probarlo” echa mano de la similitud en alemán de las palabras que designan malo (schlecht) y simple (schlicht) (*La genealogía de la moral*, tratado primero, fragmento 4), y a la que pueda haber entre el vocablo latino malus (malo) y el griego melas (negro- perdónese me la grafía; el teclado de mi ordenador no da para más), con el que ¡“acaso se caracterizaba el hombre vulgar de piel oscura”!, para equipararlas: malo significaría en sus comienzos simple, bajo, vulgar y plebeyo. Y después, tras una pirueta etimológica, identifica la palabra latina bonus (bueno) con “guerrero”, y la germánica gut (bueno) con “divino” (den Göttlichen) (Ibid, 5).

¿Cómo se perdió ese primer significado? Fue el cristianismo, y más en concreto su sacerdocio, los que desviaron aquel sentido hacia el actual, y Nietzsche nos “explica” lo que “se esconde” tras esa inversión (un instinto de predominio y autoconservación): “Los juicios de valor caballeresco–aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera noble- sacerdotal de valorar tiene – lo hemos visto- otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados - ¿por qué? porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro.” (Ibid, 7).

Ahora trata de responsabilizar del cristianismo, y de esa funesta inversión de valores que trajo consigo, al pueblo judío (en lo que parece un intento de aprovecharse del sentimiento antisemita, tan extendido en aquellas fechas por Europa, en apoyo de sus ideas): “los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la más espiritual venganza” (Ibid, 7). (con lo cual su propia transvaloración pasaría a ser la legítima restitución de aquellos valores nobles y caballerescos que estos nos arrebataron movidos por su odio).

Un espíritu de venganza que alcanza su cúspide con el amor cristiano –“la más profunda y sublime de todas las especies de amor [...] nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más

pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado." (Ibid, 8).

Y, una vez lanzado por ese tobogán, continúa: "Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese "redentor" que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores - ¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones judías del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese "redentor", de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?" (Ibid, 8).

Y, atención a lo que sigue, digno del mejor Asimov: "¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente grande de la venganza, de una venganza de amplias miras, subterránea, de avance lento, precalculadora, el hecho de que Israel mismo tuviese que negar y clavar en la cruz ante el mundo entero, como si se tratase de su enemigo mortal, al auténtico instrumento de su venganza, a fin de que "el mundo entero", es decir, todos los adversarios de Israel, pudieran morder sin recelos precisamente de ese cebo?" (Ibid, 8). [No me atrevo a decir ¡genial! como otras veces, porque no creo que haya nadie (ni los que más sintonicen con el sentido y el tono de su voz), que se trague sin rechistar estos razonamientos. Vaya por delante que mi religiosidad es bastante tibia y no creo que me costase demasiado encontrar motivos para atacar ciertas posturas de la iglesia. Pero ahora no estamos juzgando a la iglesia ni a sus representantes, sino a Nietzsche. Y atribuir a "resentimiento" o venganza la doctrina de Jesús, identificar sin más a la clase sacerdotal con la "raza" judía, sólo porque Jesús y los apóstoles lo eran, cuando durante siglos ha habido entre ellas unas relaciones, a las que podemos aplicar los adjetivos que queramos menos amistosas, o esa retorcida manera de presentar el significado de su crucifixión no son más que toscos modos de buscar prosélitos. Sin perder de vista la llamativa profusión de adjetivos (impotentes, deformes, mentirosos, débiles, monstruosos, pérfidos, cobardes, siniestros, venenosos, espíritus de venganza y odio) que va a endosar a los sacerdotes y por elevación al resto de creyentes. Unos exabruptos que no debemos ver como producto de una justa indignación, sino como un método para tratar de imponer al lector su punto de vista. Aunque éste se dé cuenta de sus "exageraciones" y "las rebaje" un tanto, Nietzsche parece estar convencido de que al final, aquella retahíla de adjetivos harán mella en él].

Una vez acaba con Jesús le toca de nuevo el turno a los judíos: "Roma veía en el judío algo así como la antinaturalidad misma, como su *monstrum* (monstruo) y antipódico, si cabe la expresión; en Roma se consideraba al judío "*convicto* de odio contra todo el género humano": con razón, en la medida en que hay derecho a vincular la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicional de los valores aristocráticos, de los valores romanos" (Ibid, 16). (ya tenemos aquí otra defensa de su moral de desigualdad, jerarquía, fortaleza, rivalidad, dominio, conquista, brutalidad, crueldad y desprecio de la seguridad, la vida y el bienestar, aunque aquí la bautice como aristocrática y romana). Sin olvidarse a continuación de vituperar la reforma protestante (que acabó con aquel conato de resucitar ese antiguo espíritu de Roma) y la revolución francesa (Ibid, 16). [A la que no perdona que ayudase a conservar aquellos valores cristianos (solidaridad, igualdad, fraternidad) a los que profesa más inquina]. Y de elogiar la figura de Napoleón (entre otras cosas porque volvió a restaurar la jerarquía, y ayudó a frenar los ideales igualitarios de la revolución): "el hombre más singular y más tardíamente nacido que haya existido nunca, y en él, encarnado en él, el problema del *ideal noble en sí* – reflexiónese bien en que problema es éste: Napoleón esa síntesis de *inhumanidad* y *superhombre*." (Ibid, 16).

Y termina clamando otra vez por lo que más le interesa; el cambio de valores: "La cuestión: ¿qué *vale* esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella moral? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta "¿valioso *para qué?*" nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese evidente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza [...] no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses... *Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.*" (Ibid, 17). Fijémonos en que Nietzsche resume toda la tarea de esos filósofos en "solucionar" el problema de la jerarquía de valores. Es consciente de que cada escala de valores, y en especial cada moral, conlleva efectos diferentes, y por tanto escoger una u otra dependerá de los que queramos conseguir: *el bien de los más, o tipos más fuertes*. Y dejo al criterio del lector juzgar por cual se decanta Nietzsche.

El segundo tratado, tal vez el más logrado, se refiere según su propio autor a la psicología de la conciencia. Y para saborear su genialidad deberíamos tener en mente aquellas palabras de *Ecce homo* relativas a este libro: "Siempre hay un comienzo que debe inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado. Poco a poco, más agitación; relámpagos aislados; verdades muy desagradables se hacen oír desde la lejanía con sordo gruñido, -hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce* en el que todo empuja hacia delante con enorme tensión."

Inicia ese "comienzo frío" explicando como en nuestro proceso evolutivo llegó el día en que fuimos capaces de hacer y mantener promesas, de hacernos responsables, un poder al que llama conciencia. ¿Cómo derivó ese fenómeno en principio positivo hacia esa "cosa sombría" que llamamos "mala conciencia"? Nietzsche vuelve a echar mano de sus conocimientos de filología. Se vale de la semejanza entre *schuld* (culpa) y *schulden* (tener deudas), para aventurar que la relación entre culpa y pena deriva de la que había entre deudor y acreedor. El primero debía pagar sus deudas y si no lo hacía el acreedor tenía derecho, como compensación, a infligirle un sufrimiento: la compensación consistía pues en un derecho a la venganza apoyada en nuestra afición a la crueldad: "la voluptuosidad de hacer el mal por el placer de hacerlo".

Más tarde, y para evitar excesos, el derecho al castigo pasó a la comunidad y ese deudor pasó a ser un infractor de las normas y leyes que ésta se había dado (sólo a partir de ese momento existen los conceptos de justo e injusto). Pero, ¿cuál es el sentido del castigo y de la pena? Nietzsche desgrana un montón de posibilidades: evitar que se repitan hechos semejantes (en principio cabría pensar que si no hubiese castigo serían muchos más los que se resistiesen a hacer efectivas sus deudas), relación entre culpa y castigo, pagar el daño ocasionado, impedir un mal ulterior, neutralizar un peligro, inspirar temor, segregarse de la sociedad los elementos degenerados, concesión al sentimiento natural de venganza, hacer memoria a los futuros delincuentes, mantener la autoridad, la paz, la ley y el orden ... y despertar en el culpable el sentimiento de culpa.

Ahora da un paso atrás, descarta que el castigo pueda ser origen del sentimiento de culpabilidad (con lo que parece dejar en suspenso el acierto de las demás opciones), y a continuación nos detalla de donde cree él que nace ese sentimiento. Cuando nuestros antepasados, adaptados desde miles de años a la vida en la selva, a la guerra, y a la aventura, comenzaron a vivir en sociedad tuvieron que reprimir sus antiguos instintos. Y su agresividad natural, imposibilitada por la coacción

social de manifestarse hacia los demás, se volvió hacia ellos mismos: "Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* (ahí tenemos el genial punto de partida inicial del psicoanálisis) [...] La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción- todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos : ese es el origen de la mala conciencia" (*La genealogía de la moral*, tratado segundo, fragmento 16).

Pero esa coacción no vino por una especie de contrato social. Fue probablemente la obra de "una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y señores", la que organizó por la fuerza a una población dominada. Y ahora vienen unas expresiones que me temo han dejado su marca en muchos de los que encuentran, en el pensamiento de Nietzsche, una visión fundamentalmente artística: "Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que, de antemano, se siente justificado, por toda la eternidad en la "obra", lo mismo que la madre en el hijo" (Ibid, 17).

"Esa fuerza que actúa de modo grandioso en aquellos artistas de la violencia y en aquellos organizadores, esa fuerza constructora de Estados, es en efecto la misma que aquí, más interior, más pequeña [...] crea la mala conciencia y construye ideales negativos (la diferencia es que aquí en lugar de ser los otros los que sufren su violencia es uno mismo) [...] Esta secreta autoviolencia, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio [...] toda esta *activa* mala conciencia ha acabado por producir también [...] una profusión de belleza y de afirmación [...] Al menos, tras esta indicación resultará menos enigmático el enigma de hasta que punto puede estar insinuado un ideal, una belleza, en conceptos contradictorios como *desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo*; y una cosa se sabrá de ahora en adelante, no tengo duda de ello-, a saber, de que especie es, desde el comienzo, el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad. [...] sólo la mala conciencia, la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no- egoísta."(Ibid, 18). [El egoísmo (al que a veces defiende mostrando que también puede tener una cara generosa) es consustancial con su doctrina. Pero aquí escoge atacar las virtudes altruistas: y lo hace de forma ¡sencillamente genial!]

Como la humanidad siempre se ha sentido deudora con sus antepasados a los que poco a poco ha divinizado: "el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un dios."(Ibid, 19), ese sentimiento derivó hacia los dioses: "de igual manera que la humanidad ha heredado los conceptos "bueno y malo" de la aristocracia de la estirpe, [...] así ha recibido también, con la herencia de las divinidades de la estirpe y de la tribu, la herencia del peso de deudas no pagadas todavía y del deseo de reintegrarlas. [...] El advenimiento del Dios cristiano, que es el dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* del sentimiento de culpa (Ibid, 20).

Hasta llegar a aquel *tempo feroce* que nos anunciaba: "Ahora aquellos conceptos "culpa" y "deber" *deben* volverse hacia atrás,- ¿contra *quién*, pues? No se puede dudar: por lo pronto contra el deudor [...] pero, al final, se vuelve incluso contra el "acreedor", ya se piense aquí en la *causa prima* del hombre, en el comienzo del género humano, en el progenitor de éste, al que ahora se maldice ("Adán", "pecado original", "falta de libertad de la voluntad"), o en la naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en a que ahora se sitúa el principio malo ("diabolización de la naturaleza"), o en la existencia en general, que queda como *no-valiosa en sí* (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada, o deseo de su "opuesto", de ser-otro, budismo y similares)-, hasta que de pronto nos encontramos frente al paradójico y espantoso

recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre [...] el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería-?), ¡por amor a su deudor!" (Ibid, 21). ¡Sigue su genialidad!

Y nos aproximamos al clímax final: "Aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo [...] que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo [...] se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y acritud. Una deuda con *Dios*: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura [...] Es esta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su *voluntad* de imaginarse castigado sin que la pena pueda jamás equivalente a la culpa, su *voluntad* de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas..." (Ibid, 22).

Para terminar como antes, con lo único que de verdad le interesa, *una exhortación al cambio de moral*, que aquí describe como una vuelta a nuestras inclinaciones naturales: "Para poder levantar un santuario *hay que derruir un santuario*: esta es la ley- ¡muéstrenme un solo caso en que no se haya cumplido! (casi nos está confesando que sus devaneos genealógicos sólo tienen como meta esa labor de demolición) [...] Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado "con malos ojos" sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse con la "mala conciencia". Sería posible *en sí* un intento en sentido contrario- ¿pero quién es lo bastante fuerte para ello?-, a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *innaturales*, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo." (Ibid, 24). [Fijémonos una vez más que, aunque en el próximo párrafo (para regocijo de algunos), mezcle espíritus creadores, nihilismos y mediodías, su preocupación mayor se refiere otra vez a su moral, aunque aquí la identifique con una vuelta a nuestros instintos, nuestras inclinaciones y nuestra animalidad, porque lo contrario es *hostil a la vida*].

Una labor para un futuro *redentor*: "Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada- *alguna vez tiene que llegar*." (Ibid, 24). (Una misión que desde hace años intenta cumplir él, pero que, a estas alturas, tal vez no sabe que ya lo está consiguiendo. De ahí su proclama para que otros cojan el relevo y tengan más éxito).

Y llegamos al tratado tercero, el más extenso, consagrado a desacreditar el ideal ascético (y, de paso, otros muchos). Lo inicia con unas digresiones sobre el ascetismo en los artistas y concretamente en Wagner. Los artistas necesitan un pensador y Wagner lo encontró en Schopenhauer. Y eso le da pie para juzgar lo que éste, y por elevación del resto de filósofos, busca en el ascetismo (ese estado indoloro que Epicuro ensalzaba como el bien supremo): escapar a la tortura que provoca el continuo tormento de la sexualidad. (*La genealogía de la moral*, tratado tercero, fragmento 6).

Pero en el fondo de esa afición al ascetismo hay mucho más: "Todo animal, y por tanto también *la bête philosophe* (el animal filósofo), tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables para desahogar toda su fuerza." (Ibid, 7). Y los filósofos creen encontrarlo en su independencia respecto a la sexualidad. Por eso el fragmento 8 continúa: "¡Ya se ve que estos filósofos no son

testigos y jueces incorruptos del *valor* del ideal ascético; Piensan *en sí* mismos [...] Es sabido cuáles son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad; y ahora mírese de cerca la vida de todos los espíritus grandes, fecundos, inventivos,- siempre se volverá a encontrar en ella, hasta cierto grado, esas tres cosas. *En modo alguno*, ya se me entiende, como si fueran acaso sus "virtudes"- ¡qué tiene que ver con virtudes esa especie de hombres!-, sino con las condiciones propias y naturales de su existencia óptima, de su *más bella* fecundidad." (Obsérvese con que habilidad ha podado al ascetismo de cualquier aspecto positivo para achacarlo a ¡simple egoísmo! Una vez más, ¡genial!).

Con el paso del tiempo sus principales pulsiones - investigadora, indagadora, dubitativa, negadora, expectativa, analítica, comparativa, compensadora, objetiva, osada, imparcial - fueron asumidas por la moral. (Ibid, 9). Y como esa vida contemplativa provocaba desconfianza, el filósofo, para poder medrar, tuvo que disfrazarse de adivino y hombre religioso y ascético (Ibid, 10), dando paso a ese sacerdote que minusvalora la vida y se vuelve contra ella. Con él "la mirada se vuelve rencorosa y fría" y se busca bienestar en el "fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura lo feo, la mengua arbitraria, la negación de sí, la autoflagelación y el autosacrificio". (Ibid, 11).

Pero tampoco la ciencia quedó libre de su influencia (si en *Humano, demasiado humano* buscaba en ella un apoyo para su lucha contra la religión, ahora la ve como un obstáculo para el triunfo de su moral). Empieza insinuando que el ideal ascético ha llegado hasta ella; si nos fijamos en las pulsiones propias del filósofo, caeremos en la cuenta de que están muy cerca de las del "científico": "la ciencia no tiene hoy sencillamente *ninguna* fe en sí misma, y mucho menos un ideal *por encima* de sí,- y allí donde aún es pasión, amor, fervor, *sufrimiento*, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien *la forma más reciente y más noble* del mismo." (Ibid, 23).

Algo que también ocurre con nuestro amor por la verdad: "Estos pálidos ateístas, anticristos, inmoralistas, nihilistas, estos escépticos, efécticos, *hécticos de espíritu*, estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual, - de hecho se creen sumamente desligados del ideal ascético, estos "espíritus libres, *muy* libres": y, sin embargo, voy a descubrirles lo que ellos mismos no pueden ver - pues están demasiado cerca - aquel ideal es precisamente también su *ideal*, ellos mismos, y acaso nadie más, lo representan hoy, ellos mismos son su más espiritualizado engendro- [...] Se hallan lejos de ser espíritus *libres: pues creen todavía en la verdad*. [...] Pero lo que *fuera* a esto, a aquella incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético* mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*." [...] Desde el instante en que la fe en el Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad. La voluntad de verdad necesita una crítica- con esto definimos nuestra tarea-, *el valor* de la verdad debe de *ser puesto en entredicho* alguna vez por vía experimental." (Ibid, 24). Porque a la larga ese amor por la verdad, y el que podamos sentir por la ciencia (y llegamos otra vez a lo que le duele), descansa en cierto *empobrecimiento de la vida* y produce los mismos efectos: "afectos enfriados, el *tempo* retardado, la dialéctica ocupando el lugar del instinto." (Ibid, 25).

Y lanzado en plena vorágine no hay nada que le frene. El fragmento 26 no deja títere con cabeza atacando consecutivamente a la historiografía ("¿ha mostrado una actitud más cierta de vida?"), a los artistas, a los antisemitas, y hasta al nacionalismo. Y en el 27 al "ateísmo moderno" que ha renegado de dios, pero no de su moral (esa solidaridad, fraternidad e igualdad que tanto le repugnan). Por eso, tras remitirnos al aforismo 357 de *La Gaya Ciencia*, nos explica lo que quiere y espera. Ese ateísmo tiene que dar un paso más, y tras haberse desembarazado de dios tiene que hacer lo mismo con su ética: "Todas las grandes cosas parecen a sus propias manos,

por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida [...] Así es como pereció el cristianismo, *en cuanto dogma*, a manos de su propia moral; y así es como ahora también el cristianismo *en cuanto moral* tiene que perecer."

Para terminar con una sencilla explicación del triunfo del ascetismo en la que otra vez se trasluce su preocupación **por la vida**: "Si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el animal hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta; "¿para qué en absoluto el hombre?" – ha sido una pregunta sin respuesta [...] El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un sentido del mismo un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad,- ¡y *el ideal ascético ofreció a esta un sentido!* Fue hasta ahora el único sentido. [...] (Es verdad que) ¡todo esto significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una "**aversión contra la vida**", "**un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida**" (la cursiva es mía), pero es, y no deja de ser una *voluntad!*" (Ibid, 28). Y deja en el aire cual podría ser ese nuevo ideal que diese sentido a nuestra vida y respondiese a ese - ¿para qué en absoluto el hombre? - que iniciaba este fragmento.

Janz (como otros muchos autores) no duda lo que Nietzsche nos quiere decir. Está proclamando: "su creencia en el futuro del hombre como una posibilidad de especie superior, la creencia a la que se dirige su *Zaratustra*, en el que también él como artista, como poeta, y no como conquistador o domador de hombres, y más allá del bien y del mal, desarrolla una forma de vida como meta, forma de vida que deja tras de sí todo lo animal [...] Se trata del viejo sueño de los filósofos- también del por Nietzsche tan denostado Platón-, de que la filosofía sea un medio, un camino, quizá el camino hacia la humanidad auténtica, completa, liberada de su procedencia de animal de presa." (Janz, Friedrich Nietzsche, Madrid, Alianza Editorial, 1994, v. 3º, p. 441).

No sé de que parte de la obra de Nietzsche extrae esa creencia en un hombre que deja tras de sí todo lo animal, para recrearse en una bucólica vida de artista y de poeta, porque lo que una y otra vez pide a esos filósofos redentores que no cesa de reclamar, son esas nuevas normas que no sólo no nos liberarían de ese mundo del animal de presa, sino que nos lanzarían de cabeza a él. Y que no podemos achacar sin más, a "ese egoísmo de artista que se siente justificado con su creación" (*La genealogía de la moral*, tratado segundo, fragmentos 17 y 18), o a ese "espíritu creador" (loc. cit. fragmento 24). O, si lo hacemos, será con otro sentido de la palabra "crear" que la que Janz lleva en mente: "¿Podrías vosotros crear un dios? – ¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podríais crearlo. ¡Acaso no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y ascendientes del superhombre: ¡y sea éste vuestro mejor crear!" (*Así habló Zaratustra*, En las islas afortunadas)

Porque esas normas son las que empieza a dictar en *Humano, demasiado humano*, precisamente cuando su entusiasmo por el arte está en sus horas más bajas. Y además esa moral, imprescindible para traer al mundo un superhombre biológico, no facilitaría la llegada de un "artista" o de un "poeta", más (y me quedo corto) que la de un "vividor", un "conquistador", un "dictador", un "guerrero", un "especulador", un "aventurero", o incluso un "criminal". Entonces, ¿cómo defender que Nietzsche declara una guerra con fines poco claros, y además a destiempo? Al proceder así: ¿No estamos insultando su inteligencia?

Es curiosa la resistencia de una amplia porción de la clase filosófica a aceptar los devaneos biológicos de Nietzsche [hasta el punto de que con motivo de entregarle a la que al final resultó mi editora, Miriam Tey (que había cursado filosofía), mi manuscrito *Zaratustra, el mito del superhombre filosófico*, me recuerdo preguntándole

si sabía de algún pacto secreto en ese sentido que yo por ignorancia pudiese conculcar].

Hasta Safranski, que admite (cuando menos en parte) la naturaleza biológica del superhombre, se resiste a hacerlo con todas sus consecuencias: "Por amor a la vida, se había alzado en armas contra la "razón" moral, metafísica, histórica. Pero no es capaz de protegerse contra aquella otra "razón" encarnada en el biologismo y el naturalismo, quizá mucho más peligrosa para la vida." (R. Safranski, *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets Editores, 2001, p. 310). (No lo debe de ser tanto cuando han mantenido la vida en la tierra durante miles de millones de años y han propiciado el florecimiento de miles de especies diferentes).

Y más tarde continúa: "de un lado Nietzsche introduce al hombre enteramente en el acontecer de la naturaleza, lo naturaliza y lo despersonaliza, lo trata como "una cosa entre cosas". Y de otro, habla de que podemos ser creadores que ejecutan leyes sobre las cuales no tienen ningún poder. Pero ¿en qué ha de consistir lo creador, si estamos determinados por las leyes de la naturaleza?" (Ibid, p. 311).

La respuesta, para una inteligencia tan lúcida como la suya, debiera ser clara: lo "lógico" sería que esa labor de "creación" fuese igual, o muy parecida, a la que tiene lugar en las demás especies sujetas a esas mismas leyes ["todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos" (*Así habló Zaratustra*, prólogo, 3)]. Pero Safranski, ofuscado por su fervor hacia la creación artística, se olvida de todas las demás. Y así pese a que parece aceptar la naturaleza biológica del superhombre, nunca admite que el afán de traerlo al mundo pueda explicar muchas (iba a decir todas) posturas de Nietzsche.

Si lo hiciese holgarían algunas de las incongruencias que cree advertir en su forma de pensar. Así cuando afirma: "La respuesta de Nietzsche es sorprendente y, si dejamos de lado su pathos, bastante pobre: diríamos que somos creadores cuando soportamos la idea de un ser enteramente dominado por las leyes naturales y podemos afirmarlo sin rompernos." (op.cit. p. 312). Si esa tesis fuese verdad, llevaría razón en que esa labor de "creación" no puede ser más "pobre". Lo que pasa es que Nietzsche confía en que, esa vuelta de la humanidad al sistema ecológico propiciado por esas leyes naturales, trajese consigo el primer ejemplar de ese superhombre biológico que el mismo Safranski acepta. Y eso, por supuesto, ya no lo sería tanto.

O cuando escribe: "Nietzsche no es capaz de conciliar entre sí o, por lo menos, hacer que cohabiten, la idea del propio incremento y la de la solidaridad." (Ibid, p. 318). ¡Por supuesto! Para lo que desea, ni él, ni nadie: ¿cómo hacer compatible la selección natural (único modo de conseguir un superhombre biológico) con la solidaridad? ¡Imposible!

Y nunca se le ocurriría imaginar que –"aquellas monstruosas frases de *Ecce homo* donde habla del "partido de la vida, que toma en sus manos la máxima de todas las tareas, el cultivo de la humanidad para un destino más alto, incluida la aniquilación sin contemplaciones de todo lo degenerado" (Ibid, p. 313) - estuviesen propiciadas por "la venganza imaginaria por las humillaciones y ofensas sufridas". Por el contrario las vería como lo que son: expresión de *su amor a aquel ser lejano* que tantas veces repite: "Más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero" (*Así habló Zaratustra*, Del amor al prójimo).

Un amor que le "obliga" a ser duro y cruel - "¡no seas indulgente con tu prójimo! El hombre es algo que tiene que ser superado" (Ibid, De las tablas viejas y nuevas, 4)-, con la sola intención de conseguir esa "superación" del "hombre" que no parece terminar en la propia persona, sino que parece ir más allá de ella: "¡No debes propagarte sólo al mismo nivel, sino hacia arriba! ¡Ayúdame para ello del jardín del matrimonio!" (Ibid, Del hijo y del matrimonio); "Hacia arriba va vuestro camino, desde la especie asciende a la superespecie" (Ibid, De la virtud que hace regalos, 1); "Del futuro llegan vientos con aleteos secretos; y a oídos delicados se dirige la buena

nueva [...] de vosotros que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido- y de él, el superhombre." (Ibid, De la virtud que hace regalos, 2). Y otra vez dejo al criterio de cada lector en que puede consistir esa "superación" de la humanidad por la que Nietzsche suspira.