

**UNIVERSIDAD AUTONOMA
METROPOLITANA**

IZTAPALAPA
DIVISIÓN: C.S.H.

NIETZSCHE: LA GENEALOGÍA Y EL RESENTIMIENTO

T E S I S

PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIATURA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A:

LEONARDO MONTAÑO MONTES DE OCA

ASESOR: MTRO. JORGE ISSA GONZÁLEZ.

LECTOR: MTRA. GUADALUPE OLIVARES LARRAGUIVEL.

MARZO 2004

AGRADECINMIENTOS:

El camino ha sido largo y pesado pero afortunadamente a lo largo de ésta aventura he tenido a mucha gente muy valiosa a mi lado, y que gracias a su apoyo y consejos he podido llegar a culminar la más grande de mis metas. Por eso quiero reiterar que mi esfuerzo es su esfuerzo, que mi lucha es la suya y que mi corazón es de ustedes, gracias por su apoyo, ayuda y comprensión, ya que sin ustedes ésto no hubiera sido posible.

Quiero agradecer y dedicar este trabajo con todo mi amor, cariño y respeto a mi madre, Rosaura Montes de Oca O. Por estar conmigo en todos los momentos de mi vida, por su fortaleza e inteligencia para ser padre y madre, y por guiarnos junto con mis hermanos por un camino de honradez y honestidad.

Gracias a todos y cada uno de mis hermanos por su apoyo, ayuda y cariño. A Patricia por ser una segunda madre, Antonio por tu espíritu libre, Elena por tu coraje, Yolanda por tu perseverancia, Rosaura por tu inocencia, Pablo por tu nobleza, Adolfo por tu fortaleza y carácter, Yesica por tu alegría, Rocío por tu eterna sonrisa.

Gracias a mi abuela Juana Olivares, por su enorme amor y paciencia y por aquellos años de cuidados que nos dio, y gracias por llevarnos en tu corazón siempre, por todo eso, gracias abuela.

Gracias a Guadalupe Espinos.

Gracias a Carlos Gómez J, Aurora Montes de oca y a Carlos, Roberto Eduardo, Fernando y Oscar.

Gracias a José Montiel, Virginia Montes de Oca y a José Angel y Jesús Alberto.

Gracias a Luis Montes de Oca, Lourdes Reséndis y a Luis Abraham, Cintia y Susana.

Gracias a todos ellos por su apoyo y por ser parte de mi familia, esa familia que sigue caminando a pesar de la adversidad.

A mis sobrinos que en ciertos momentos me han alegrado la vida: Miguel, Lissette. Laura, Pablo, Claudia, Lilianita, Camila, Diana, y al bebe de Yolanda.

Y como la vida es un andar, y ese andar esta lleno de obstáculos, hay que encontrar manos que te ayudan a continuar con tu camino, que te apoyan, que sean tus cómplices cuando lo necesitas, esos son los amigos, la familia que uno escoge y a la que se le brinda la confianza y el corazón. Y, yo tengo la fortuna de agradecerle a los míos su apoyo incondicional, gracias a: Jesús Camacho y fam; Juan Contreras y fam; Francisco de la Cruz y fam; Jesús Vieyra y fam; Mercedes González, Fernando García, José Martínez, Gabriela Martínez y Miguel A. Ruiz, Adriana Hidalgo; a todos ellos un infinito agradecimiento por su amistad.

A mi asesor: Jorge Issa González, Gracias a tu gran apoyo, comprensión y disciplina, gracias por ser el brazo fuerte que me guío en este camino, no tengo con que pagar tu entrega y esfuerzo, porque gracias a tu ayuda pude concluir con este trabajo.

A Guadalupe Olivares Larraguivel. Gracias maestra por estar cuando más la necesitaba, por ser esa parte sensible de la Filosofía en la UAM-I , y por su inmenso amor a la vida y a sus pupilos, gracias a su apoyo en todos estos años. Y sobre todo, Gracias por su amistad.

ÍNDICE

1 INTRODUCCIÓN

2 *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*

2.1 EL CONCEPTO DE GENEALOGÍA

2.2.EL RESENTIMIENTO

2.3 ESTRUCTURA DE *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*

3 BUENO Y MALO, BUENO Y MALVADO

3.1 DOBLE PREHISTORIA DE LA MORAL

3.2 EL RESENTIMIENTO COMO CREADOR DE NUEVOS VALORES

4 LA CULPA Y LA MALA CONCIENCIA

4.1 LA CULPA Y EL RESENTIMIENTO

4.2 EL ORIGEN DE LA MALA CONCIENCIA

5. LOS IDEALES ASCÉTICOS

5.1 DEL IDEAL ASCÉTICO AL REVOLUCIONARIO

5.2 EL SUJETO REPRESENTABLE Y EL SUJETO CONMENSURABLE

5.3 LAS MÁSCARAS Y LA RACIONALIDAD EN EL ASCETISMO

6 CONCLUSIONES

7 BIBLIOGRAFÍA

1 INTRODUCCIÓN

A cien años de la muerte de Nietzsche y a ciento cincuenta de su nacimiento, la radicalidad de su filosofía sigue siendo hasta el momento insuperada, El siglo XX obligó a ocuparse de este pensador y sobre todo a retomar sus temas: éstos habían propinado uno de los más duros golpes a la tradición filosófica hasta ese entonces; y fue Nietzsche quien planteó en sus obras temas que anunciaron por mucho la crisis de sentido de nuestro siglo.

La filosofía de Nietzsche ha sido cuestionada a lo largo de la historia por su dura crítica al cristianismo y todo lo que esta religión lleva dentro de sí, acusándola de desvirtuar a la verdadera moral, utilizar artimañas para lograr su objetivo principal y adueñarse de la escena en la historia de la humanidad con armas tales como el envenenamiento del alma y la Razón y, por supuesto, con esto dar origen al resentimiento y por ende al hombre del resentimiento. De tal forma, tenemos una moral originada por el resentimiento que va en contra de lo establecido por la vida. El cristianismo aprovecha los elementos que se le presentan de primera mano para fundamentar su idea y su teoría de una moral dirigida a lo convencional, una moral que cuenta con los elementos necesarios para alimentar las necesidades de la mayoría, es decir, los marginados y poco favorecidos por la vida.

Con lo anterior, todos los elementos estaban dados para que el cristianismo tomara la fuerza que necesitaba y le fuera preparado

al mundo y a la historia un sentido meramente artificial, ya que el hombre había derivado su propio valor de la religión cristiana, asumiendo de esta forma una interpretación del mundo que le garantizaba una posición clave en el mismo, una posición de poder y dominación que sólo se lograría manejando y manipulando a las almas y los espíritus débiles; y este trabajo estará en manos de los máximos envenenadores de almas: los sacerdotes.

La “muerte de Dios” implica la ruptura con lo que hacía posible la creencia en el Dios cristiano y también la ruptura del espacio que ese Dios cristiano ocupa. Es la muerte del sujeto concebido y construido como unidad y sustancia que subyace en todos los juicios de la Razón cognoscitiva y de la moral. Al hablar de la muerte de Dios, Nietzsche piensa en la caducidad de un universo religioso; quiere decir que ha muerto una determinada forma de experimentar y expresar lo divino. La pregunta aquí sería: ¿por qué matar a Dios o por qué anunciar su muerte? Pregunta interesante. Creo que al formarse Dios en el mundo al mismo tiempo que el hombre, el hombre siente la presión de vivir emulando el ejemplo de vida que mostró Dios, su sacrificio y su humildad. Pero esta carga tan fuerte es insostenible para el hombre; por ello, estos dos grandes rivales y antagonistas no pueden realizarse juntos. La realización necesita de una aniquilación para darse; por lo tanto, el hombre decide matar a Dios y volverse el eje creador de un nuevo estilo de valores y de vida.

El cristianismo manipulaba la moral a conveniencia. Nietzsche pone en tela de juicio el proceder del cristianismo y sus métodos de acción: ¿con qué autoridad puede el cristianismo modificar la moral en su beneficio? ¿Por qué valerse de los espíritus débiles para lograr

su meta? ¿Qué logros espera el cristianismo obtener con una moral fundada en el engaño, la mentira, el odio y el resentimiento? Son preguntas que Nietzsche enfrenta con una severa crítica a estos presuntos acontecimientos en su obra *La genealogía de la moral*.

Ahora bien, podemos anticipar y creer que, con la capacidad de matar a Dios desarrollada por el hombre, éste siente la necesidad de verse como el mismo Dios y, por lo tanto, se siente creador y dotado de la capacidad de crear con sus propios medios nuevas reglas morales y nuevas formas de vida: derrumbar para construir, derribar los conceptos clásicos y originales del bien y el mal o de lo bueno y lo malo y elevar otros al lugar que aquéllos ocupaban.

Pero el problema que visualiza Nietzsche es que al crear nuevos conceptos de vida moral se quiebra con la idea original e histórica de la moral misma. Lo que Nietzsche hace para demostrar el error secular de la moral es presentar la conciencia intelectual como juez de la conciencia moral (o mejor de la conciencia moral tal como es reconocida por la moral convencional). Es decir, enjuicia la moral cristiana convencional. La conciencia intelectual nos revela que la moral convencional se apoya en la hipocresía y en el autoengaño. Así, pues, al valorarse el conocimiento por encima de la autoridad o de la tradición, la conciencia moral debilita la autoridad de los juicios morales convencionales, y de esta forma se revela que la moral convencional, lejos de poseer una base trascendental en la naturaleza, la Razón o la verdadera revelación divina, se origina en los accidentes de los instintos y los resentimientos, de los apetitos y las circunstancias. Nos damos cuenta, pues, de que en verdad la

moral convencional carece de fundamentos autorizados o elevados simplemente por carecer de bases históricas sólidas.

En el andar de su transvaloración, Nietzsche encuentra que uno de los elementos más importantes y constantes dentro de la estructura moral cristiana es el resentimiento, que sirve como motor y envenenador del alma para llegar a un solo fin: erigir su falsa estructura en las almas y espíritus enfermos que servirán de vehículo para ávidos propósitos. Al crear una moral convencional, el cristianismo había cambiado totalmente el concepto moral original llegando a dar una connotación completamente diferente a los conceptos de ser y valor.

El resentimiento, pues, se vuelve una constante en la moral cristiana, una constante incómoda que hay que explicar, analizar y entender: entender por qué el resentimiento es una enfermedad, por qué nos lleva a la venganza (una venganza ¿contra qué?). También debemos entender por qué Nietzsche denuncia al resentimiento como el poder de los negativos, por qué es “el triunfo de los débiles”, cómo se introduce poco a poco y lentamente en la conciencia del siervo y cómo la usa la casta sacerdotal.

En *La genealogía de la moral*, que será nuestro texto básico y nuestro punto de partida, encontramos un estudio muy completo acerca de la moral convencional y la moral histórica (a la que Nietzsche considera la moral original). Aquí, la intención general de Nietzsche es introducir los conceptos de “ser” y de “valor” para tratar de revelar o al menos mostrar las perversiones, los manipuleos y el envenenamiento que el cristianismo ha operado en pos de un

poder y una moral que no le correspondía como tal, una moral hurtada.

Lo que buscamos es explicar la manera en que el cristianismo y el resentimiento llegaron a ocupar el estatus que ostentan en la moral convencional, cómo se introdujeron hasta lograr una supuesta transvaloración y cómo se fueron perdiendo los valores originales (reivindicados por Nietzsche). Recorreremos junto con Nietzsche el largo camino de la explicación y justificación de tal postura desde el nacimiento de la moral cristiana.

2 LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

No se es buen observador cuando sólo se observa la mano que mata y no la que dirige.

Nietzsche

2.1 EL CONCEPTO DE GENEALOGÍA

De acuerdo con Andrés Sánchez, por genealogía debemos entender *el valor de origen y el origen de los valores*. En otras palabras, la genealogía es origen y nacimiento, pero también diferencia y distancia en el origen. La finalidad de la genealogía no es una precisa explicación histórica, sino un preciso entendimiento de la excelencia humana, o hablando de una manera más amplia, de la significación moral de las morales.

Es la genealogía el arte de interpretar interpretaciones. Es la lectura que desanda la identidad, la disuelve en la historia, demuestra el origen inventado de todas las identidades:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventó una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo.¹

Pero después de lo que hemos mencionado anteriormente, ¿qué más podemos saber de la genealogía? O ¿qué más encontramos en ella? Por lo pronto, se puede mostrar su parte negativa:

Comenzaré por una respuesta negativa: la genealogía no es ni una teoría ni una metodología. Frente a los rigores del sistema, frente a la exigencia de coherencia de un corpus organizado, la genealogía se realiza en aforismos, estilo filosófico nietzscheano por excelencia. El aforismo se convierte en una ruptura deliberada del universo de lo unitario, un intento de convertir lo múltiple en sustantivo: es por ello, creo yo, que no cabe hablar de genealogía como teoría, más bien se trata de un conjunto heterogéneo de sugerencias que definen una perspectiva o enfoque genealógico. Como dijo Derrida del estructuralismo, la genealogía es – una mirada, una conversión en la manera de cuestionar ante todo objeto; la ruptura que introduce dicha perspectiva está, pues, relacionada con el gesto de la interrogación. Esa perspectiva o mirada se ejecuta en un doble movimiento; genealogía quiere decir a la vez filosofía de los valores: verdadera realización

¹ Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en El discurso del poder, p.140.

de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a martillazos -. La crítica en Nietzsche no es una reacción, es una acción, la genealogía es, por lo tanto, crítica y acción, inseparable de la mixtura de lo concreto.²

Ahora bien, lo que pretende la genealogía es romper con la idea de una historia dividida en esencia y apariencia. Rompe también con la imagen de una interpretación incuestionable de la historia, y con la confianza en un sustrato incondicionado que subyace a la secuencia de acontecimientos. No sólo desenmascara la moral cristiana, sino que también se opone a la interpretación moral del mundo desde el momento mismo en que opera como genealogía. Es decir, violenta la moral precisamente al interpretarla porque *perspectiviza* la moral en su propia historia. Violenta la metafísica, porque al practicar la perspectiva se sitúa de inmediato en un dominio postmetafísico donde no hay verdades absolutas ni esenciales. El desmantelamiento se hace posible porque la genealogía opera con perspectivas, incluso al extremo de reconocer su propia interpretación como una entre otras. Así, la lectura del genealogista acaba convirtiendo la historia misma en historia de perspectivas, es decir, le sustrae el sustrato.

Ahora bien, el genealogista interpreta una moral o una cultura como quien confronta máscaras. Aunque estas máscaras anuncien en sí un rostro, la genealogía reconstruye la memoria perdida; a los rostros les devuelve su aspecto original, les da un cuerpo histórico y original. Pero estos cuerpos se encuentran marcados por los estigmas de los sucesos del pasado, y de estos sucesos del pasado nacen

² Moro Abadía, Oscar, “ La perspectiva genealógica nietzscheana y la escritura de la historia”. p. 293.

sentimientos y deseos y, por supuesto, un inagotable conflicto, el conflicto de su origen y realidad.

Ya adentrados en la genealogía, podemos ver que se puede concebir en tres momentos o en tres variantes de uso. El primero es que la genealogía facilita la autocomprensión cultural historizando la interpretación moral de la existencia. Esta autocomprensión cultural implica reconocernos bajo la égida de la moral del esclavo, cuyo discurso se remonta a la tradición platónica y judeocristiana. Pero la genealogía no hace referencia a un acto inicial sobre el cual descansa toda la historia posterior, sino a una continua recreación de esa valoración a través del ejercicio incesante de interpretaciones que le otorgan vigencia. Aquí la genealogía es una forma de crítica cultural: muestra la moral como cultura y como algo que se recrea, es decir, que crece y se fortalece en la conciencia de un sujeto colectivo. Como habíamos dicho anteriormente, lo que busca es llegar a los cimientos culturales:

La genealogía es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido en saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, construirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en la filosofía.³

³ Michel Foucault, "Prefacio" de Las palabras y las cosas, p 10. Cabe mencionar que Foucault concibe la filosofía de Nietzsche como una interpretación de la conciencia como construcción social de una cultura dominante.

El segundo uso (que implica una concepción distinta a la que hace referencia anteriormente Oscar Moro) que podemos identificar en la genealogía es que explicita el carácter no universal ni incondicional de las interpretaciones y, así, de los valores que en ellas subyacen. Pero esta función negativa tiene su lado positivo: singulariza las interpretaciones y los valores; explicita lo particular o distintivo de una moral, a saber, aquello que tiene de intransferible. La genealogía deviene, así, arte de mostrar la diferencia bajo la máscara de la identidad. Tras toda interpretación que pretende reducir la existencia a un principio moral universal y absoluto, la genealogía muestra un valor singular, una historia específica que ha elegido esta interpretación como forma de validarse o imponerse. Al final no queda otra identidad que una valoración específica del mundo que tiene su propia historia y que ocupa un lugar y un tiempo acotados.

En su tercera y última función, la genealogía nos muestra que la lucha de voluntades marca históricamente nuestra propia subjetividad. Es decir, que no tendríamos una interpretación moral de los hechos de no haberse dado al mismo tiempo una voluntad regida por un valor radicalmente opuesto a la matriz rebaño–pastor. Cabe mencionar que esta interpretación moral no sólo se revela como portadora de una valoración específica de las cosas, sino que surge a la vez como una estrategia para imponerse sobre otro tipo de valoraciones que la resisten. Lo cierto es que Nietzsche establece este juego de oposiciones entre el lenguaje poético y el discursivo, entre el espíritu trágico y el socrático. De una parte, la violencia fusionante dionisiaca; en el campo contrario, la violencia jerarquizante de la razón-moral socrática. Más tarde será la voluntad del amo contra la voluntad del esclavo.

Bajo la mirada del genealogista, la moral se presenta como el ámbito de la sumisión, y su presencia en nuestra conciencia nace de un triunfo histórico del espíritu del rebaño (o de la voluntad del esclavo) sobre formas nuevas de valorar la vida. Es un producto de una lucha tenaz y lleva en su seno el estigma, la marca del sometimiento y el violentamiento del otro.

Así, pues, considero que estos tres puntos nos darán una idea un poco más clara de lo que es la genealogía y de la importancia que tiene dentro de la filosofía de Nietzsche.

2.2 EL RESENTIMIENTO

El resentimiento es otra de las constantes que encontramos en *La genealogía de la moral*, por lo tanto es de suma importancia para este trabajo dar una idea concreta de qué es el resentimiento y a la vez tener una visión general de su papel en la genealogía y su actuar dentro de ella, ya que el resentimiento va unido a la problemática de la transvaloración.

El resentimiento es el odio impotente contra lo que no puede ser o no se puede tener. El resentimiento es parte del amargo y enraizado recuerdo de una injuria o insulto particular que provoca en uno la necesidad de obtener una satisfacción. El resentimiento es una resultante de humillaciones múltiples, ante las cuales las rebeliones sofocadas se acumulan como motivos para un futuro “ajuste de cuentas” con la esperanza de que finalmente se traduzcan en actos de venganza. Así, pues, a partir del resentimiento surge el deseo de venganza.

Hay en el origen de tal deseo la imagen de una acción reiterada, torturante, compulsivamente repetitiva, ya sea en la imaginación del humillado o procedente del acto mismo de la humillación. A su vez, el deseo es un intento de anular tales agravios, cosa que lleva al

resentido a obtener la condición de víctima privilegiada por el hecho de poder contar con esta reacción opositora en contra del enemigo. Cabe mencionar que, al ser víctima privilegiada, el resentido se encuentra con el reconocimiento del señor como una fuerza opositora y le da su valía como tal: reconoce que tiene potencial y fuerza suficiente para ser considerado un rival digno y fuerte, con la capacidad para regresar golpe por golpe y agresión por agresión.

El resentimiento surge por la pérdida de la completud o de la perfección. El sujeto resentido está enfermo de reminiscencia, no puede dejar de recordar, no puede olvidar, es decir, es un sujeto que está abrumado por un pasado que no puede separar y mantener alejado del yo consciente. Este sujeto queda atrapado en el recuerdo constante de las múltiples humillaciones recibidas y, así, no puede, a su pesar, perdonar; va a permanecer retenido y sobre todo entretenido en una idea fija: lavar el honor ofendido. Es decir, trata a toda costa y sin descanso de saldar sus cuentas por los agravios padecidos. De ahí resulta que el sujeto resentido, en un intercambio de roles, pasa de ser de humillado a ser torturador. Este intercambio se da en el momento preciso de la venganza; es ahí donde el sujeto torturador anterior se convierte en el objeto actual humillado y a la vez en el deudor (desde el punto de vista del siervo). Así, también se mantiene la dualidad sometedor/sometido (el impulso del resentido no persigue destruir al objeto; lo que busca es sólo el castigo).

Mediante el resentimiento, el sujeto bloquea sus sentimientos compasivos, que le impiden concretar su labor de venganza y desquite. Aquí es donde se gesta el verdadero acto de rebelión del hombre resentido. El rebelde surge porque el mundo se ha tornado intolerable para él y lo que lo incita a llevar a cabo esa acción de rebeldía y venganza es la intervención de la casta sacerdotal, que lo

nutre del deseo de recuperar una realidad imposible en los hechos pero posible en su imaginación. Y esto precisamente es la rebelión: ¡orgullo de ser! Hay "resentimiento" (volver a sentir lo mismo en la inmovilidad) porque la realidad se ha convertido en lo infernal. El "orden natural" no ha hecho otra cosa que golpear y violentar a ese hombre que acude colectivamente hacia la rebelión. Lo que no debemos olvidar es esto: el hombre de la rebelión posee destino libertario en su "resentimiento". Éste le devuelve la posibilidad de ser. El resentido está ahí para que el devenir acontezca humanamente. El "resentido" busca afirmar con la rebelión su verdadero ser. El resentimiento es:

la sed de venganza del sacerdote y, sobre todo,
del pueblo sacerdotal por excelencia: el pueblo
judío.⁴

Así, pues, esta sed de venganza sacerdotal es crucial en el surgimiento del hombre del resentimiento, ya que en él irán implícitas las características de rebeldía que los sacerdotes implantan con su veneno en el alma y la esencia de este hombre, creando así una nueva especie de guerrero a su servicio, con características -digamos- un tanto oscuras y negativas, pero funcionales para sus aspiraciones y metas, como son el apoderarse de la escena de la moral:

⁴ Andrés Sánchez Pascual, "Introducción", en Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, p-11.

Este nuevo hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma mira de reojo; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de guardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente. Una raza de tales hombres del resentimiento acaba necesariamente por ser más inteligente que cualquier raza noble, venera también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia.⁵

En el resentimiento, la perspectiva del porvenir se halla invadida por la reivindicación de un pasado injusto, con la memoria de un dolor que no cesa, de ese dolor de la humillación que siempre está vigente y al que se aferra el sujeto resentido para legalizar ante sí mismo y ante los demás su posición de inocente víctima privilegiada, maltratada por su contrario (el señor). De esta forma, permanece anclado a un pasado donde las cuentas no han sido saldadas. Esto es lo que hará al resentido un personaje obscuro y que viva entre sombras esperando su momento y la oportunidad de apoderarse de un lugar que por derecho (cree que) le corresponde: el derecho de ocupar la parte privilegiada dentro de la moral, es decir, de poner de manifiesto sus principios por encima de los establecidos originalmente.

⁵ Ver *Genealogía*, pp.44 – 45.

¿Y qué caracteriza, pues, al resentido? Antes que nada, su posición de rebeldía, que es detonante de una nueva fase de valores en la historia moral:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y que se desquita únicamente con una venganza imaginaria.⁶

Así, pues, el resentimiento surge como una enfermedad, como una venganza. Es la victoria de los esclavos. El resentimiento no olvida, tiene buena memoria. El siervo no sabe del amor; el hombre del resentimiento sólo quiere ser amado.

El resentimiento marca una pauta importante en la naciente moral cristiana; da paso a pasiones retenidas y reprimida y es el detonante para la transvaloración al erigir un camino hacia una venganza milenaria en contra de los valores originales y sus creadores, los nobles. Esta enfermedad histórica (el resentimiento) toma en sus manos un nuevo sentido de vida, es decir, cambia la estructura moral en todas sus formas y este nuevo estilo de vida es de beneficio directo para los que son partícipes de la rebelión, los esclavos. El "resentido" busca, entonces, afirmar con la rebelión su verdadero ser.

⁶ *Ibidem.* p. 42.

2.3 ESTRUCTURA DE *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*

Tres ensayos le bastaron a Nietzsche para redondear y exponer su análisis psicológico, genealógico y profundo de la moral, tanto de la original como de la cristiana.

La genealogía de la moral es sólo un punto cumbre de varios que alcanzó a lo largo de su vida como pensador. Todos los escritos posteriores a *Así habló Zaratustra* están impregnados y poseídos por la idea de la transmutación de todos los valores, lo que hace pensar que su filosofía en esta etapa transcurre por el cauce fijo de las cuestiones morales y su origen y que todos los problemas de la filosofía son para él problemas de valor.

Cabe aclarar que en *La genealogía*, Nietzsche busca darnos una aclaración más detallada y profunda de temas tratados en *Mas allá del bien y del mal*. *La genealogía de la moral*, como hemos comentado anteriormente, se divide en tres ensayos psicológicos que explicaremos a continuación.

El primero, esencialmente, es una psicología del cristianismo. Aquí Nietzsche comienza repitiendo la distinción entre moral de señores y moral de esclavos, y alude luego a una división de la moral de señores en una moral de guerreros y una moral de sacerdotes, donde el guerrero tendrá las virtudes del cuerpo; el sacerdote, por lo tanto, es inventor del espíritu: los sacerdotes son los más odiados de la historia universal, pero también los odiados más ricos de espíritu.

De la guerra entre esta casta de guerreros y la casta sacerdotal deduce Nietzsche el salto de la moral de señores a la moral de esclavos. Los sacerdotes son, a todas luces, los señores desposeídos que movilizan contra los guerreros a todos los débiles, a todos los enfermos, a todos los fracasados. Este movimiento es observado por Nietzsche sólo en el pueblo judío, que él considera un pueblo sacerdotal por excelencia: así que los judíos son, para Nietzsche, los genios del rencor y el resentimiento. Y son también los iniciadores y actores fundamentales de la transvaloración de los valores aristocráticos. Con esta inversión comienza la rebelión de los esclavos en la moral, es decir, comienza el cristianismo; así que el cristianismo es moral de esclavos. Esta es la razón decisiva de la lucha de Nietzsche contra el cristianismo, al que toma ante todo como un sistema de valores, no como una dogmática ni como una revelación divina.

El segundo ensayo contiene en sí una psicología de la conciencia moral. Se refiere a la mala conciencia y al sentimiento de culpa; la primera se deriva de la segunda, ya que, entre todos los dispositivos de poder del esclavo, la culpa es el arma más eficaz para dominar cuerpos y almas:

La mala conciencia viene de la culpa (*Schuld*). Pero la culpa no es nada que tenga que ver con la responsabilidad moral, sino que es una deuda (*Schuld*), esto es, una relación entre un acreedor y un deudor.⁷

⁷ *ibidem*, p. 12

Es decir, cuando no se cumple un acuerdo y se viola un arreglo, el hombre deudor está preso de la sociedad, que lo marca como un ser despreciable. Él, al no poder desahogar sus instintos hacia afuera, los descarga hacia adentro; de esta forma se crea una interioridad, una conciencia negativa en el alma, que se llama resentimiento. Nietzsche desarrolla, en esta segunda parte, una visión de la esencia y el significado de la crueldad, la que parece ser un instinto básico: el placer de ver el sufrimiento y el placer de ver sufrir, placer que es un ingrediente de la alegría grande de los pueblos fuertes, originarios. La tesis que Nietzsche maneja sobre el origen de la conciencia moral dice:

La conciencia moral no es otra cosa que un instinto de crueldad refrendado en su desahogo hacia afuera y que, por ello, se ha vuelto hacia adentro. El hombre que, falto de enemigos y resistencias externas, se encajona en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo; este animal al que se quiere “domesticar” y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa; este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la “mala conciencia”.⁸

⁸ *ibidem*, pp. 96-97.

Como podemos ver, este ensayo es un estudio psicológico de la conciencia, y la crueldad descubierta aquí se revela como uno de los trasfondos más importantes de la cultura y del hombre.

El tercer ensayo es un estudio psicológico del ideal ascético, del ideal sacerdotal. Aquí nos muestra el origen y la procedencia del enorme poder del sacerdote. El ascetismo aparece en aquellos hombres que están poseídos por una necesidad de poder y tendencia al dominio; la voluntad ascética es, en consecuencia, el reverso de una voluntad tiránica. Es aquí donde nace el instinto de protección y salud de una vida que degenera.

La ascética es un recurso de la vida débil y enferma. Para seguir viviendo, es preciso renunciar al estallido de las pasiones, de los grandes sentimientos; es preciso frenar las pasiones, si se quiere salir bien de las dificultades. Por eso, para Nietzsche, el sacerdote es el médico y el salvador falso, ya que mantiene el sufrimiento y la condición baja, miserable, de poco aliento, a la vida; él cura y a la vez envenena las heridas de esa vida fracasada, de tal manera que estas heridas están necesitadas siempre otra vez de curaciones. El sacerdote, con su actuar de envenenador, modifica la dirección del resentimiento al convencer al hombre enfermo de que él mismo es el culpable de su enfermedad.

Los hombres se someten por la necesidad de creer en algo o en alguien. Para ellos es mejor tener una creencia que no tener nada. Lo que se busca es descansar el alma en una religión o en un representante de Dios que redima sus almas y sus pecados. Esto es lo

que hace de los sacerdotes unos mártires que están dispuestos a tal “sacrificio” por la humanidad. Los sacerdotes son los máximos odiadores de la historia universal y también los odiadores más grandes del espíritu. El ascetismo representa un modo de establecer la división del hombre.

En toda moral ascética, el hombre adora una parte de sí mismo como dios, y, por lo tanto, considera necesario diabolizar la parte restante.

Desde una perspectiva psicológica, el ascetismo no es otra cosa que la perversión de la voluntad de poderío.⁹

A mi modo de ver, los tres ensayos de *La genealogía de la moral* están conectados por una sola finalidad que la hace válida e importante. La finalidad de la genealogía no es precisamente una explicación histórica sino, antes bien, lograr un preciso entendimiento de la excelencia humana, o, hablando de manera más amplia, revelar la significación moral de las morales, pues lo que está en juego es el valor mismo de la moral.

Nietzsche liga estos tres ensayos con dos aspectos que son importantes y que demuestran esas significaciones morales: uno, el desarrollo del genealogista y la historicidad que ésta presenta, y dos, la presencia del resentimiento como un motor generador de la trasvaloración moral. Con base en estos dos aspectos, Nietzsche

⁹ Massuh, Victor. Nietzsche y el final de la religión, p. 84.

pretende aclarar el significado de la moral, y para determinar el valor de la moral es necesario entender el origen de las condiciones, políticas además de psicológicas, en las cuales los hombres idearon los valores morales. Nietzsche, con su genealogía, ha establecido o elaborado un nuevo modo de indagación moral e histórica.

La genealogía, tal como Nietzsche la presenta, parece ser coherente con los objetivos oficiales de un historiador convencional: descubrir mediante la investigación metodológica de las fuentes el origen o las causas de creencias y prácticas específicas. Y Nietzsche pone la genealogía al servicio de una meta que está en armonía con la filosofía tradicional: la determinación del valor de modos de vida rivales.

3 BUENO Y MALO, BUENO Y MALVADO

Lo que una época considera malo suele ser el residuo anacrónico de lo que en otro tiempo pasaba por ser bueno: la herencia de un ideal anterior.

Nietzsche

3.1 DOBLE PREHISTORIA DE LA MORAL

La historia de la moral ha estado marcada por la eterna lucha entre el bien y el mal, y en Nietzsche y su filosofía no es la excepción. Nietzsche somete a la moral a una crítica más profunda, buscando establecer lo que está bien y lo que está mal, lo que es bueno y lo que es malo.

Los datos que tiene para exponer y defender este enfoque se desprenden del origen del significado de “bueno” y “malo”. En esta referencia al origen, el blanco son los psicólogos ingleses a los cuales acusa de carecer de un sentido y un espíritu históricos. Nietzsche está en contra de los conceptos estudiados y establecidos como originales

por ellos, quienes, según él, se contradicen al atribuir los conceptos de *bien* y *mal* al olvido y al hábito. Sostiene que para poder dar una definición seria a estos conceptos se debe recurrir al espíritu histórico, a la genealogía y en concreto a su etimología, con el fin de conocer el significado original y real de las palabras, cuál es su historia y cómo se fueron transformando a través del tiempo.

Los ingleses investigaron los orígenes históricos del concepto de *bien* o *buenas acciones* imaginando en el pasado lejano una serie de relaciones sociales que se ajustaban a sus ideas rígidas y preconcebidas acerca de la moral. Buscaron luego algunos términos claves que figuran claramente dentro del vocabulario moral contemporáneo inglés (como “utilidad”, “hábito” y “altruismo”) para referirse a los encuentros entre los seres humanos.

En contraste, Nietzsche afirma haber encontrado las valoraciones morales y las relaciones políticas originarias del hombre, supone que su propia mirada es nítida y cree firmemente que su propio punto de vista revela las cualidades básicas de los hombres y la verdadera relación entre ellos. Así, se embarca en un examen de la historia moral negando que su genealogía esté viciada por algún obstáculo ontológico o práctico inherente a su propia perspectiva.

Nietzsche atribuye a los psicólogos ingleses la opinión de que el concepto de *bueno* se refiere originalmente no al actor, sino al beneficio que disfrutaba una persona que era objeto de una acción. Al final, quienes resultaban beneficiados atribuían bondad al iniciador de las acciones benéficas. Esto tuvo como consecuencia el establecimiento de acciones desinteresadas como modelo de una conducta digna de alabanza. Nietzsche juzga esta teoría vagamente

utilitaria de los orígenes de la valoración moral como históricamente insostenible y psicológicamente absurda.

El concepto de *bueno* no se origina en aquellos que mostraban bondad, si bien es cierto que fueron los “*buenos*” (es decir, los nobles, los poderosos, los de posición elevada) los que definieron y establecieron sus acciones como buenas. Esto es una categoría que está por encima de los bajos, mezquinos y plebeyos. Es decir, el concepto *bueno* nació originalmente en la nobleza, pero asimismo en el seno de la nobleza nació el concepto de *malo*: y ello porque los nobles, al tener la capacidad y el derecho de dar nombre original a las cosas, definen lo contrario a la bondad y lo que es contrario a las acciones buenas de los buenos. Lo “malo” es la acción creativa de los esclavos, ya que contiene una falsificación de lo más elevado y merece respeto.

Nietzsche reconoce que el modo de valoración noble (igual que el servil) tiene como consecuencia una falsificación del mundo. Pero el modo servil resulta “malo” porque peca contra la realidad (la realidad de los nobles, de la historia, los valores y la moral); ahí se encuentra el error del servil.

Es cierto que el noble también puede equivocarse en sus valoraciones y pecar contra la realidad, pero esto lo hace en esas esferas con las cuales no está familiarizado, donde impera un conocimiento del cual está apartado; así, en algunas circunstancias, malinterpreta la esfera que desprecia, la del hombre servil, y falsifica su imagen, pero a fin de cuentas se trata de una falsificación mucho menos grave que la que llevan a cabo sus oponentes; ésta se halla determinada por el odio y el resentimiento en el que están sumergidos.

En cuanto a los conceptos de *bueno_y malo*, Nietzsche se apoya en su genealogía, su espíritu histórico y su etimología. En su análisis de los vocablos “bueno” (*gut*) y “malo” (*schlecht*), descubre que el primero tiene como definición esa posición de nobleza. Así, podemos encontrar, por ejemplo entre los griegos, que la palabra “noble” se asocia con lo que es veraz; es decir, el bueno se asume a sí mismo como verdad y como ente superior. En latín, la palabra *bonus* (bueno) toma su sentido original de aquél que es guerrero, ya que su predecesora, *duonus*, hace referencia a aquel que divide [*duo* = *división*]; y contraponiéndose, *malus* se refería a aquella gente de piel obscura que había sido conquistada.

Pero la pregunta que surge es: ¿qué es lo que ha ocurrido entonces? ¿Cómo fue posible que esta relación tan fuerte y natural fuera manchada? ¿Cómo es que esta relación de poder y bondad desaparece desde su lugar más alto para ceder de esta forma su trono a quien se supone nada era capaz de hacer? ¿Será que la perversión se da también por el uso errado del lenguaje? Lo que Nietzsche piensa es que hubo de operar aquí una fuerza maligna y silenciosa que no enfrentó al buen hombre cara a cara a fin de no ser aniquilada, sino que lo sedujo, lo atacó -por así decirlo- oblicuamente, para que, sin darse cuenta, este cayera en la trampa que le había sido tendida.

El concepto de *bueno* y su opuesto, *malo*, tienen en sí una doble prehistoria. En primer lugar, la que se da dentro de los parámetros de las razas dominantes, razas que están capacitadas para devolver bien por bien y mal por mal, que poseen el poder de hacerlo cuando se necesita, que se saben reconocidas y dueñas de sus acciones. A estas

razas se les considera como buenas, caso contrario a los que están imposibilitados de hacer algo semejante: a éstos se les toma por malos ya que carecen de fuerza y poder para tales acciones. Los buenos tienen un alto sentido de la solidaridad, ya que todos están ligados por el mismo espíritu. Los malos son sólo seres sometidos e incapaces de tener sentimientos de unión. En concreto, los buenos son una casta: los malos, sólo una masa. Así pues, “*bueno*” y “*malo*” serán por un tiempo sinónimos de “noble” y “vil”, de “señor” y “esclavo”.

Los conceptos de *bien* y *mal* tienen consigo dos vertientes, sólo que éstas se dan en el alma de los oprimidos, de los impotentes. Aquí cada uno de los hombres, sin importar condición o rango, pasa por enemigo brutal, vil, cruel, ya sea noble o vil. El calificativo “malo”, entonces, será aplicable a todo ser humano, a todo ser viviente e incluso a aquél cuya existencia sólo se supone (léase Dios o cualquier tipo de divinidad). En todas partes reina la concepción del bien y el mal, a saber, se sitúa en la decadencia de los individuos sin importar la alcurnia de su raza.

Para explicar esta diferenciación de conceptos, Nietzsche se remonta precisamente a la moral, tanto de señores como de esclavos: el hombre fuerte se ama, y por lo tanto ama a los que se proyectan como él, que lo pueden proyectar más allá de él. En esa medida este hombre no puede odiar a quien es mejor que él, ya que esto significaría una reducción de él mismo por el simple hecho de ir en contra de lo que él cree y de sus principios de hombre fuerte y bueno. Pero cabe recordar que, para Nietzsche, el concepto de *bueno* no remite al que dispensa bondad.

Antes bien, 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 obra como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos* de la distancia es como se arrogaron el derecho a crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad!¹⁰

Al no importarle la utilidad, nos damos cuenta de que este buen hombre no es de los que odian a los que están por debajo de él. Él se asume como alguien importante y por ello no se detiene a envidiar a nadie por considerarlo una pérdida de tiempo y de esfuerzo; no le sirve de nada odiar, lo que hace es desdeñar. También está consciente de que, si bien no los ama, debe aceptarlos por ser parte de su determinación, de lo logrado. Como este hombre (el “malo”) también se reafirma a partir de los otros, se crea entonces una relación de coexistencia y determinación recíproca. Ahora bien, con esta mutua de determinación entre el “bueno” y el “malo”, Nietzsche intuye un gran sacrificio por parte de los nobles al aceptar a los esclavos, lo asimila como un acto de grandeza y amor; por lo que ve que sólo el hombre noble sabe amar, y en su pureza realizada que se conforma con el mancharse del mundo se reconstituye a sí en pleno amor, es decir, un amor suficiente, hedonista (que hace del placer un objetivo o el objetivo de la vida), si se quiere, pero ante todo digno y legítimo en tanto el mundo es de él, y lo sabe de él y de su poder en

¹⁰ Andrés Sánchez Pascual, “Introducción”, en Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, p. 31.

este mundo que le pertenece por herencia y no por hurto. Lo que podemos intuir, entonces, es que su desdén al otro no es una forma de castigo, sino todo lo contrario; si lo desdeña es porque le está reconociendo su esencia de ser y de existir en una especie de admiración. Así nos damos cuenta de que el origen del término “bueno” no está en modo alguno ligado necesariamente a acciones egoístas, como creen aquellos supersticiosos genealogistas de la moral. Esto es lo que Nietzsche llamaría la antítesis original de “bueno” y “malo”.

Ahora bien, el malo, el que se sabe malo, es (parece proponer Nietzsche) el que puede tener la determinación de superarse siempre, a condición de que no induzca a creer la mentira de que el mundo estaba equivocado y que él, dentro de su fealdad, era el bueno, el bueno por derecho. De esta forma tenemos lo que Nietzsche descubre como la moral natural, y descubre a la vez que el rencor, paradójicamente, no tenía cabida aun dentro de ésta. Así, dentro de esta moral natural el esclavo, por desgracia, no sólo es malo, sino que también resulta ser perezoso para reflexionar sobre sí. En efecto, reflexiona, pero este su pensar llega demasiado tarde; es decir, cuando el sentimiento de lo negativo, el veneno y el resentimiento lo determinan como lo que es, como esclavo, y cuando se da cuenta de esto, se vuelve un ser que profundiza sobre sí mismo y sobre las circunstancias oscuras que lo rodean y que lo determinan como esclavo; piensa sobre el hombre que está encima de él y en por qué esta encima de él, y piensa demasiado en sí mismo. En consecuencia, su pensar está lleno de veneno y resentimiento en contra de los hombres superiores a él. Es un impotente que piensa desde su impotencia, y no precisamente por una incapacidad inmanente, sino, por el contrario, por una capacidad combinada (de

odio y resentimiento, pero a la vez de incapacidad e impotencia, lo que lo lleva a asumirse como víctima) en su beneficio. Dice él:

nosotros los débiles somos desde luego débiles, conviene que no hagamos nada para lo cual no somos bastante fuertes.¹¹

Pero lo cierto es que esta realidad tan deprimente es manejada por un mero instinto de conservación. Creen en la fuerza de su debilidad y a su vez la ven como un logro voluntario, es decir, un mérito, son incapaces de construir su entorno y su mundo real, y ocultándose se realizan en una realidad imaginaria, que le pertenece al noble y a la que pretenden pertenecer como seres buenos. Es parte del autoengaño que abrazan en su imaginación y es el beneficio que buscan encontrar: ser los buenos.

Pero, ahí, desde los adentros de esa realidad ajena que buscan hacer suya, es donde tratan de hacer florecer su mal y donde surgirá su deseo de apropiarse definitivamente del escenario moral que han buscado y no han sabido construir. Esto es un acto de venganza contra el noble que no les dio el lugar de “buenos” que han anhelado (el hombre del resentimiento quiere llegar al final y quiere ser considerado como el “bueno”). Esta búsqueda de reconocimiento de los “buenos” se ejemplifica de la siguiente manera:

¹¹ *Ibidem*, p. 52.

El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebatan corderitos. Y cuando estos corderitos dicen entre sí, “estas aves de rapiña son malvadas. ; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, - ¿No debería de ser bueno? ¹²

Que a los corderos no les agraden las grandes aves de presa no resulta raro y sí muy lógico, sólo que no proporciona ningún motivo para reprochar a las grandes aves de presa por llevarse corderitos, así que el rencor del que se dicen presos los corderos no está del todo perpetuado, porque de cierta forma el ave de presa da valía a los corderitos al “mirarlos con buenos ojos”, ya que le resultan un buen bocado. Lo raro sería que no hubiera ninguna oposición de los corderitos contra estas aves de presa, pues de alguna forma se tienen que defender.

Pero he aquí el error, pues a tales aves, las que sí están determinadas a ser fuertes, ¿cómo impedirles que lo sean? Ni siquiera han elegido ser aves, así como los corderos no han elegido ser corderos? Entonces, ¿qué hay de voluntario en esto? Si se es fuerte, no hay opción sobre esto. A lo más, la voluntad determinaría esencialmente hasta dónde se llega. Y si se tiene esa fuerza, ¿cómo aminoraríamos tal intención? Sería casi imposible, ya que esa fuerza va a empujar siempre hacia adelante (el poder siempre va en busca de más, y esto no hay que juzgarlo como malo, sino como una

¹² *Ibidem*, p.51.

actitud lógica hacia lo que se tiene y se quiere poseer), desde el presente que ha de trascenderse conscientemente. Y en esto consiste su libertad: en que no puede ser menos que su afirmación siempre de sí. La motivación de la valoración de los corderos, indica Nietzsche, es comprensible, pero él deja claro que sus juicios no tienen ningún peso para las aves de presa. Exigir al fuerte por naturaleza que no lo sea, es como pedir al débil por naturaleza que tampoco lo sea. Aunque sólo se trata de comprender que no hay una intención natural determinada en contra de alguien.

Como lo hemos entendido, el pastor y el rebaño son esclavos de una voluntad que se rige por preceptos trascendentales que no cuestionan razones; lo que necesitan son relaciones de poder y dominación para conjurar lo que llamaremos la angustia de la libertad. Lo que busca con esto el hombre del resentimiento es terminar de una vez con el falso dominio al que está sometido o por el que se siente sometido, pero se siente más cómodo siendo la víctima en esta lucha. Lo que nos revela aquí Nietzsche es la falta de confianza del individuo para singularizarse, es decir, para crear su propia visión del mundo y afirmar sus ideas con independencia de los demás. Es por eso que el marcado temor a la individualización que tiene el esclavo se ve favorecido, ya que la voluntad del esclavo manipula de cierto modo la conciencia del otro, así como la otra parte de su conciencia - la parte que lo define y lo asimila como el débil -, con el fin de introducirlo a la lógica del sometimiento. Es decir, actúa por resentimiento frente a la voluntad de diferenciación, y la moral que utiliza tiene en el resentimiento su origen específico.

A decir verdad, esta rebelión comienza cuando la moral de los esclavos se apoya en el resentimiento y ésta actúa a su vez como creadora y como engendradora de nuevos valores:

el resentimiento de aquellos a los que les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y se desquitan únicamente con la venganza imaginaria.¹³

Así pues, la moral de los esclavos va a acuñar unos valores que responden a su propia dificultad para actuar, afirmarse, y recrear originalmente el mundo, autoproducirse de manera singular. Y ante tantos defectos no puede ser otra cosa que una construcción negativa y con carencias, donde este sujeto construye su moral contra el otro (el noble).

El resentimiento, como vemos en este proceso de separación que maneja el esclavo, es una síntesis de procesos anteriores que no termina allí, ni en sus objetivos, ni en todas las determinaciones que la constituyen: falta decir más. Pero lo que sí nos ha quedado claro es que el resentimiento es la inversión de lo natural por medio de la aniquilación que es pensada e intencionada, es el concepto negro que a modo de pretensión, de deseo floreciente y creativo de hacerse de varios valores propios, tiene y tendrá como objetivo construir el mundo a como dé lugar de acuerdo con las características que le son convenientes, o sea, de la peor manera para llevar a cabo su venganza, o bien, la instauración de la embriagante neblina que no

¹³ *Ibidem.* p. 42.

sólo hace del “bueno” un malvado, sino que también hace del autentico malvado el “bueno” intencional.

3.2 EL RESENTIMIENTO COMO CREADOR DE NUEVOS VALORES

Con un acto de la más espiritual venganza por parte de los sacerdotes comienza el gran cambio, el cual se inicia cuando, haciendo uso de sus enseñanzas religiosas para una finalidad política trascendental, invierten y desnaturalizan los valores aristocráticos. Así que la creación de nuevos valores en la moral se presenta cuando el resentimiento florece junto con la rebelión de los esclavos. Los judíos, manejando un encadenamiento “lógico” que les beneficia (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios), han sido capaces de transformar los valores originales de la aristocracia, y así han puesto la primera piedra para construir nuevos valores. Con los judíos comenzará la moral de la rebelión de los esclavos.

Esto nos lleva directamente a reflexionar sobre la victoria de los esclavos, cómo brota este nuevo camino basado en el odio, y el resentimiento, y al gran sentimiento de venganza que llena a esta casta y que va de la mano de sus redentores que se llenan y llenan de bienaventuranza y de victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores, llevando de símbolo a un Dios en la cruz, a aquél que dio su vida para la salvación del hombre. Es de esta manera como se erige la victoria de esta casta; esta tarea será grande para los ascetas que han tomado las riendas; ¡la moral de los señores está liquidada!

La moral del esclavo ha vencido, este envenenamiento de la sangre ha vencido, ha llegado a tener éxito. Pero ¿dónde empieza todo este problema? ¿Cómo se da esta victoria? Lo que tenemos claro es que, al triunfar esta moral de esclavos, la “redención del género humano” encuentra en manos del sacerdote una ruta segura hacia su desarrollo. Pero eso no es todo, pues el envenenamiento de las almas débiles crece de forma incontenible, y su fuerza y poderío crece de igual forma: mientras más presencia más poder.

Ahora bien, la rebelión de los esclavos en la moral, señala Nietzsche alegóricamente, comienza con el resentimiento:

El resentimiento se extiende cuando surge una
disparidad entre el anhelo de un hombre y el
resultado de su esfuerzo. ¹⁴

Todos los hombres, al parecer por naturaleza, persiguen la expresión sin inhibiciones de sus deseos en forma de acciones. La debilidad física, la pereza mental y la cobardía arraigada impiden a la gran mayoría lograr la satisfacción; la frustración constante deforma los originarios anhelos humanos. Y, como mencionamos anteriormente, la voluntad del esclavo acuña una moral que responde a su propia dificultad para actuar, afirmarse, recrear originalmente el mundo, autoproducirse de manera singular. Esta moral no tiene bases sólidas para existir; esta moral no encuentra dentro de los esclavos un cimiento para edificarse, ya que el mundo en el que vive

¹⁴ Berkowitz, Peter. *Nietzsche, La ética de un inmoralista*. p 108.

y se desarrolla es un mundo de fantasía, una mentira. Es una moral que no puede crecer y desarrollarse en manos de seres (los esclavos) que no tienen fuerza para un desarrollo pleno. Entonces hablamos de una construcción negativa o carencial, es decir, donde el sujeto construye su moral contra el otro, y ese otro es el noble (el opuesto a la propia naturaleza del esclavo).

En *La Genealogía de la moral*, Nietzsche sentencia a la moral del esclavo como:

Aquella que dice no de antemano a un afuera, a un otro, a un no- yo, y eso no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores -es necesario dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita un mundo opuesto y externo, necesita de estímulos externos para poder actuar, su acción es de raíz, reacción.¹⁵

Con esta inversión de valores por medio del resentimiento comienza la rebelión de los esclavos en la moral, y el cristianismo comienza su franco desarrollo, ya que el mundo externo y opuesto que los cristianos necesitan para existir está frente a ellos en el mundo de los nobles, en el mundo de los fuertes por naturaleza. Nietzsche visualiza al cristianismo sólo como la aparición más poderosa de algo más general; es decir; la moral de los esclavos esta fundamentada en el cristianismo. Esta es la razón primordial de la

¹⁵ Ver *Genealogía*, p. 43.

lucha que enfrenta Nietzsche contra esta moral naciente, a la que toma ante todo como un sistema de valores y únicamente de valores que nada tiene que ver con una revelación divina.

El cristianismo significa el fin del mundo antiguo, no sólo temporalmente, sino también por la aniquilación de todas las formas y valoraciones más nobles de la vida; es decir, todo lo que tenía un sentido establecido dentro del mundo de los nobles es derruido y derrumbado en aras de un naciente sistema moral: la moral cristiana.

La moral de los esclavos no sólo busca conjurar la amenaza de la singularidad invocando una identidad propia que pretende encarnar una esencia universal: quiere ejercer poder sobre esa diferencia, constituirse en su verdugo y así terminar de una vez por todas con esa moral noble que los sometía, y por lo tanto ser ahora ellos (los esclavos) los que sometan a los antes fuertes.

La genealogía nietzscheana se desprende de la confianza hacia todo aquel que afirma su singularidad y experimenta la diferencia de manera espontánea. Como el resentimiento despliega un discurso a la medida de la voluntad y la conveniencia, de los esclavos, los juicios universales quedan expuestos como forma de sospecha racional y enseguida se desprende el ataque moral contra lo singular; una vez más, la larga historia de lo universal contra lo singular, de la identidad contra la diferencia, del resentimiento de los débiles frente a los señores. De tal forma que la acción creativa del hombre servil consiste en invertir y negar los valores del hombre noble por que solamente así puede aquel existir. La moral del esclavo es en lo fundamental reactiva y derivada, pero fenomenalmente eficaz; su enorme éxito consiste en inducir a los aristócratas a aceptar sus valoraciones y jugar conforme a sus reglas.

Mientras que el hombre noble está marcado por la sinceridad, el hombre servil se engaña y prospera promulgando mentiras. La acción creativa de los esclavos es mala porque implica una falsificación de todos los conceptos originales del noble; implica la destrucción de una tradición moral antiquísima, de lo que es más elevado y merece respeto.

La táctica característica que los hombres serviles utilizan para insinuar sus valores entre la clase noble es hacer respetable los autoanálisis racionales y críticos. Mientras que los hombres nobles no tienen ninguna necesidad de justificar su felicidad, los hombres serviles establecieron la justificación racional como un apoyo indispensable de la felicidad. Aunque, a decir verdad, la exigencia de una justificación racional obscurece los motivos reales de la acción y de la excelencia humana.

Ahora bien, según Nietzsche, la decadencia y caída de la moral noble a manos de la moral de esclavos sólo refleja la distinción crítica entre lo bueno y lo malo, y los frustrados deseos y la creciente ambición del esclavo; una ambición que lo empuja a idear derechos, promulgar leyes, elaborar principios de igualdad y de justicia, y sobre todo el principio de predicar la caridad para que, así, el mundo sea seguro para los mansos, los pobres y los oprimidos.

Nietzsche define el rango de una moral por su grado de verdad, es decir, por la manera en la que se ajusta a la voluntad de poder y hasta dónde reconoce a ésta como principio de la creación de valores. Así, para Nietzsche, el problema moral, en última instancia, es un

problema de verdad, de adecuación a la voluntad de poder, que es la esencia de la vida.

Pero, ¿y que hay del hombre del resentimiento en la transvaloración? El hombre del resentimiento es fundamental dentro de la transvaloración por ser la materia prima con la que se cuenta para el choque decisivo en contra de los valores originales y establecidos de los señores. Surgen como la contraparte de los señores, sólo que con características diferentes y sobre todo con un rasgo que indudablemente lo hace ser más fuerte que los señores: nace cobijado por el “manto divino de la palabra de Dios y del cristianismo”, y de ahí se desprende su esencia:

El hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo, su alma mira de reojo y su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de guardar, de empequeñecerse y de humillarse transitoriamente. ¹⁶

Lo que no debemos olvidar es esto: el hombre de la rebelión posee destino libertario en su "resentimiento", ya que este es su fuerza motora, y le devuelve la posibilidad de ser por el simple hecho de que lo hace luchar por lo que cree. El resentimiento está ahí para que

¹⁶ *Ibidem*, pag. 45.

el devenir acontezca humanamente. El "resentido" busca, entonces, afirmar con la rebelión su verdadero ser. Cuando el "resentido" decide hacerse héroe, su cuerpo se ha convertido en el símbolo de la verdad y de la bondad y por su verdad, cualquiera que sea, es por la que vale la pena morir. Llega a ser mártir de una lucha desigual: el sacrificio hace crecer la fuerza de esta lucha. Esta raza de hombres del resentimiento termina por ser más prudente que la raza aristocrática, y esa prudencia le confiere una forma de existencia de primer orden.

Lo curioso del asunto (si así se puede decir) es que no sólo está presente el resentimiento en el esclavo y servil, sino que también está presente en los nobles, sólo que con características diferentes.

Quando este sentimiento se hace presente solamente se consume y se agota, o sea que así como aparece se diluye y de tal forma es incapaz de envenenar su alma.¹⁷

En el noble el resentimiento se presenta de forma momentánea, es decir, en el alma del noble el resentimiento no encuentra un desarrollo; así como llega se va. Por lo tanto, el noble no tiene que gastar su tiempo en venganzas que para él son inútiles e intrascendentes. El hombre del resentimiento (el esclavo) tiene que ser más inteligente que cualquier raza de nobles, ya que por su condición obscura y subterránea cuenta con elementos importantes para consumir sus metas (por ejemplo el ser catalogado como

¹⁷ *Ibidem*, pp 45 - 46

víctima de la “crueldad” del señor). Estos plebeyos buscan erigirse como una clase de dominación por medio de la sumisión de sus almas y espíritus.

¿Acaso el hoy no pertenece a la plebe? Pero la plebe no sabe lo que es grande ni lo que es pequeño, ni lo que es recto y honrado: la plebe es inocentemente tortuosa, miente siempre.¹⁸

Si bien hay algo que enaltece a los nobles sobre los plebeyos, ese algo es que los nobles los reconocen como enemigos, es decir, que les dan un lugar especial, los toman en cuenta y les dan su valor como tales, como rivales, como contrarios. Este acto es una muestra de un profundo amor y reconocimiento: los honran al escogerlos como enemigos. Por el simple hecho de que han encontrado en ellos dignos rivales a vencer, su pelea será frontal y digna, pero siempre con el reconocimiento de ser buenos contrincantes. El resentido, en cambio toma las cosas con más calma. Su paciencia es una virtud que no hay que dejar de mencionar: sabe que llegará el momento y tomará, según sus intereses, la postura de “bueno”, relegando la maldad a su oponente. Nietzsche condena esta postura del esclavo, ya que es equivocado, injusto y un crimen contra la jerarquía que los débiles esclavos utilicen su inteligencia y malicia para derrotar a la poderosa nobleza.

En el juego de la inversión de valores, el uso del lenguaje es fundamental, ya que al asumirse como “los buenos” los de la

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, *Del hombre superior*, ap. VIII, p. 338.

rebelión, los esclavos dicen: ¡seamos contrarios a los malvados, seamos buenos! Con esto nos demuestran su habilidad para estar un paso delante de los señores, ya que toman la iniciativa de denominarse buenos, mostrando características que deben tener estos hombres buenos:

El bueno es quien no hace violencia a nadie, ni ofende, ni toma represalias y deja a Dios el cuidado de la venganza; quien se mantiene escondido como nosotros, evita el encuentro del mal y espera poco de la vida, como nosotros, los pacientes, los humildes y los justos.¹⁹

El esclavo, al tomar esta postura, se muestra como la víctima y como la casta carente de recursos para enfrentar una batalla por sus ideales, como el que no es capaz de producir daño alguno y mucho menos un mal a nadie. Esta estrategia del uso del lenguaje resulta eficaz ya que pone al noble enfrente de todos como el malo y malvado. Están tan seguros de lo que hacen que dicen:

Nosotros, los débiles, somos decididamente débiles. Haremos bien no obrando nada de cuanto creemos que no somos bastante fuertes para realizar.²⁰

¹⁹ Delhomme, Jeanne. *Nietzsche*, textos escogidos, p 165.

²⁰ *Idem*, pág. 165.

La estrategia del lenguaje es una acción inesperada por los nobles, y sin embargo, al darse cuenta de las intenciones de los débiles, lo único que hacen es tratar de demeritar y no dar importancia a sus palabras, aunque sepan que son falsas y carentes de credibilidad.

El discurso es la espada de juguete del impotente; pero en la ausencia de palabras con significado profundo puede ser a veces dominante. El idioma o lenguaje puede ser una invención política de la "manada" (como Nietzsche sugiere en *La gaya Ciencia*), pero este es también el medio por el cual el poder verdadero, el poder real es expresado e intercambiado. La burla, la ironía, son el arma definitiva de resentimiento; es así como Sócrates tan hábilmente demostraba como cambiar la ignorancia en poder y la debilidad personal en una fuerza filosófica. Esto no es sorprendente, que Nietzsche tuvo algunos sentimientos mezclados acerca de sus predecesores en el armamento del resentimiento, quien creo "la tiranía de la razón" como una expresión exitosa de su propia capacidad de poder. Nietzsche uso la ironía y genealogía como Sócrates uso la dialéctica para socavar y últimamente dominar a otros en sus opiniones.²¹

²¹ Solomon, Robert C. *Morality and Moral Psychology, One hundred years of Ressentiment*, Nietzsche's Genealogy of Morals par. Seven. pág 105.

4 LA CULPA Y LA MALA CONCIENCIA

Con quien más deslealtad mostramos
es con Dios, al que no le permitimos
pecar.

Nietzsche

4.1 LA CULPA Y EL RESENTIMIENTO

Según Nietzsche, el pecado y la culpa no son fenómenos que como tales pertenezcan a la existencia humana, sino que sólo tienen *ser* en cuanto *significan*. Tienen existencia en la conciencia del pecado y de la culpa; el ser de éstos últimos depende de una estructura de la conciencia y de una comprensión ya sea verdadera o engañosa del ser. Hay diversas causas del sufrimiento: ellas dependen de la repetitiva o reiterada actitud de conciencia que el hombre pueda tomar con respecto a sí mismo.

El cristianismo interpreta el sufrimiento humano por el pecado. El cristianismo, al romper con la tradición griega, ha producido un

mundo de pecado a partir de otro que carecía de él: ha hecho culpables a la mayoría de los hombres, ha convertido al enfermo en pecador y culpable, ha creado la desdicha del hombre. Ahora el pecado existe, ciertamente, pero ¿cómo no oír la voz de lamento de la humanidad que espera su redención, su salvación y su camino hacia la divinidad y el perdón divino de su falta? El culpable es Dios: el bien (y no el mal) es la causa de nuestra desgracia. Bendito bien que hace desgraciados a los hombres al poner sobre sus espaldas esta pesada carga moral y psicológica que los aniquila en vida.

De la culpabilidad se ha construido la Iglesia, de tal forma que el hombre religioso, el que está sometido a las leyes de la Iglesia y del cristianismo, sólo es un tipo decadente, ya que se necesita estar bastante enfermo para desear estar sometido de tal forma, se necesita tener una necesidad muy grande de creer en algo o en alguien supremo para empeñarse en expiar las propias culpas y las deudas con Dios:

Esta idea de una obligación para con Dios se ha constituido en el peor instrumento de tortura, que transforma los mismos instintos en faltas para con él. El advenimiento del Dios cristiano, la más alta expresión de lo divino nunca alcanzada hasta entonces, hizo despuntar también sobre la Tierra el máximo sentimiento de obligación.²²

²² Lacroix, Jean. *Filosofía de la culpabilidad*, p. 15.

El hombre de la culpabilidad está celoso de la vida. Este hombre de la culpabilidad es, sin remedio, el hombre del resentimiento. Y el hombre del resentimiento es un negador, un calumniador, un corrupto de la vida. Todo esto lo hace ya por profesión, y a la larga le reditúa una gran ganancia: pasa por ser un individuo superior y se llama a sí mismo verdadero, lo cual es perjudicial para la vida misma. Cabe mencionar que esta constante se repite en los sacerdotes por ser guías de este tipo de hombres del resentimiento: al tomar a Dios como estandarte, el hombre del resentimiento y el sacerdote no dan un paso en falso, ya que al asumirse ellos mismos como los débiles y los que sufren, de alguna forma toman el sufrimiento de Dios como si fuera un sufrimiento “representativo” de ellos mismos. Es decir, Dios crucificado significa que todo aquello que sufre (como sufren los débiles, como sufren los enfermos, como sufre el hombre del resentimiento o el sacerdote), todo lo que está crucificado, es divino. Entonces, el hombre del resentimiento y los sacerdotes son seres divinos que están protegidos por el manto de la divinidad de Dios, de este Dios protector que avala de alguna forma su posición de seres buenos que, por su “sufrimiento”, merecen un rango que no les pertenece y que sin embargo se han ganado por gracia divina. Esto nos lleva a creer que la verdadera fórmula del cristianismo es la cruz, la decadencia.

Este Dios cristiano es el Dios que ha degenerado en su contradicción con la vida al permitir tal atrocidad en contra de los valores originales y atentar contra la moral natural, la moral de los señores. En suma, el resentimiento ha hecho su trabajo y ha actuado nuevamente según sus intereses.

El sentimiento de culpabilidad tiene en consecuencia una doble fuente: la ante la autoridad y, posteriormente, la angustia ante el super-yo (la interioridad del individuo, esa parte que inyecta en la conciencia el sentimiento de deuda y que lo lleva a martirizarse en un nivel más elevado). Pero la primera no hace más que obligar al individuo a renunciar a sus pulsiones, mientras que la segunda lo empuja, además, a castigarse.

En el origen, la renuncia a las pulsiones es la consecuencia de la angustia que inspira la autoridad externa: se renuncia a determinada satisfacción para no perder su amor. Hecho esto, el sentimiento de culpabilidad, si ha tenido la tendencia a manifestarse, puede desaparecer. No sucede igual con el super-yo, que conoce el yo por dentro, que lee en él desde lo interno, que es como una prolongación de la conciencia en lo inconsciente. Así, el deseo persiste en el yo y no puede ser ocultado al super-yo; produce un sentimiento de falta, a despecho de la denuncia realizada. Hay de esta forma adecuación entre la mala acción y la mala intención, el sentimiento de culpabilidad y la necesidad de castigo. La agresión por la conciencia perpetúa y agrava la agresión por la autoridad.

Sören A. Kierkegaard ilustra esta problemática del pecado y la culpa en *Temor y temblor*. Toma del *Génesis* de la *Biblia* la historia de Abraham y su deuda divina con Dios por el favor recibido para concebir junto con su esposa Sara a Issac, su hijo. La relación Dios –Abraham se complica en el momento en que Dios pide a Abraham una muestra de su fidelidad y su fe, demandando un sacrificio en su nombre: quiere la vida de Issac. Con la disyuntiva moral del pago de una deuda divina que se considera sagrada y, por otro lado, el

pecado encarnado en él, Abraham trata de matar a Isaac para saldar esa deuda. Viola, pues, todos los estatutos morales cristianos con tal de saldar su deuda divina. No lo hace al final de cuentas, pero sí nos muestra la angustia de una deuda inserta en el alma que puede llevarnos a un gran sentimiento de culpa y cuyo pago implica cometer muchas atrocidades y violentar los valores.

4.2 ORIGEN DE LA MALA CONCIENCIA

Entre todos los dispositivos de poder de la moral del esclavo, la culpa es el más eficaz. El acto en que se funda el triunfo de la moral del esclavo es la formación de la mala conciencia en el otro. Es un resorte funcional de toda la integración basada en la moral del esclavo, por cuyo expediente se busca instituir una subjetividad autorrepresiva en el otro. Esto se hace con el objeto de tenerlo (o, más bien, mantenerlo) bajo la protección del pastor (es decir, bajo control y a las órdenes del pastor).

Nietzsche rastrea y busca la mala conciencia en figuras a las que atribuye un valor emblemático, y la más representativa es la del sacerdote, quien genera en el depositario (el servil) el sentimiento de una deuda que de ninguna manera es cancelable. La sensación de inconmensurabilidad de la deuda se logra en el proceso mismo de su introyección en la conciencia del sujeto. Es así como la deuda se convierte en culpa: al interiorizarse se convierte en algo que es impagable y que no se puede olvidar. Y Nietzsche nos dice:

Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria.²³

²³ Ver *La genealogía de la moral*, p. 69.

Esta característica Nietzsche se la atribuye directamente al culto religioso, ya que para él toda ascética pertenece al campo de la tortura del alma y la conciencia. De esta lucha entre voluntades surge una forma peculiar de dominio que quiere liquidar toda nueva lucha mediante el recurso de una introyección sin fondo. Ya no el pago de la deuda para liberarse, ni la vivencia del dolor para subsanar la falta, sino un dolor y una deuda que más crecen cuanto más se pagan. Deuda impagable para con la divinidad, con la historia o con una institución vicaria de Dios o de la Razón.

La mala conciencia universaliza de esta forma la moral del esclavo. Una vez introyectada, esta culpa no puede exorcizarse, y tal inconmensurabilidad es la trampa, el examen de conciencia ante el cual el sujeto siempre va a fracasar, pero del cual ya no puede prescindir. La inconmensurabilidad atasca la deuda en la interioridad:

Todo el mundo interior, originariamente delegado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia afuera fue quedando inhibido [...] ese es el origen de la mala conciencia.²⁴

Al recurrir al dispositivo de la mala conciencia, la moral represiva neutraliza la singularidad y a la vez construye un sujeto. Es decir, se

²⁴ *Ibidem*, p.69.

vuelve creativa: reactiva, pero constitutiva de una nueva forma de conciencia.

Es inmensamente productiva, pues la voluntad que domina mediante la mala conciencia economiza sus propias fuerzas para ejercer poder aprovechando las fuerzas del otro y tornándolas contra él mismo. No es sólo un mecanismo de poder de integración gregaria (que sigue las ideas o iniciativas ajenas) utilizado para inhibir lo singular del sujeto (es decir, al sujeto en su diferenciación respecto a la sensibilidad común o del espíritu de rebaño); sirve también para movilizar las propias energías singularizantes en detrimento de sí mismas, aprovechando esa dosis de energía para forjar una sensibilidad domada.

Cabe mencionar que, mediante la generalización de la mala conciencia, la voluntad del esclavo recurre a una interpretación moral del mundo con el fin de configurar un universo de esclavos; ante lo cual, acreedores y deudores deben quedar anclados, al resentimiento unos, y a la culpa otros, pero todos indignos.

Se puede creer que es, más que nada, una especie de demencia de la voluntad, una crueldad anímica que no tiene igual. Es decir, la voluntad del hombre de encontrarse culpable o reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación; su voluntad de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa; su voluntad de establecer un ideal (este ideal que puede ser el del Dios Santo) para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su propia y absoluta indignidad. Este ideal se convierte, de esta forma, en principio de organización y perpetuación de la mala conciencia; la mala conciencia requiere que este ideal entre en su itinerario.

La genealogía de la mala conciencia trasciende la función de la exégesis (explicación, interpretación de los libros de la Sagrada Escritura), pues no se restringe a la mera construcción histórica del sujeto moral-cristiano, sino que se extiende al problema nuevo de la heteronomía de la voluntad.

La crítica de la moral judeocristiana alcanza así a las nuevas formas de dominio en la Modernidad, en lo cual la mala conciencia se interpreta como el dispositivo de deuda introyectada que trunca toda voluntad de individuación (entendiendo como individuación la autoafirmación del sujeto como sujeto singular, es decir, su afirmación en aquello que tiene de inédito y que es irreductible a su sensibilidad). Lo que es más, constituye la interioridad en oposición a la individuación; y la lucha contra la mala conciencia deviene lucha contra las formas vigentes de interiorización del poder.

En esta interiorización se consolida un alma platonizada que opera como dispositivo multifuncional, es decir, desvaloriza el cuerpo que encarna, convierte al sujeto en una presencia degradada con respecto a un ideal universal que el alma reconoce como un origen y obliga al sujeto a someter su cuerpo y su vida a una disciplina moral a fin de reunir el alma extraviada con su realidad original.

Cuerpo degradado, vida vicaria y disciplina moral son los tres engranajes del sujeto portador del alma que construye la tradición moral metafísica. Y si para el platonismo el cuerpo es la prisión del

alma, para Nietzsche es al revés: el alma es un invento discursivo de la moral que acaba por encapsular las pasiones del cuerpo, es decir, las interioriza impidiendo su salida, su expresión plena, evitando de esta forma las expresiones libertarias de la voluntad, esta voluntad que permanece reprimida y sometida:

Ese instinto de la libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo es eso, en su inicio, la mala conciencia.²⁵

Nietzsche se dedica plenamente a la crítica de la moral cristiana para restituir la posibilidad de la libertad del sujeto que la mala conciencia niega. Y para lograr esta libertad tan añorada tiene que desnudar a esta mala conciencia, es decir, mostrarla tal cual es al realizar esta labor, ya que la intensidad de la liberación es proporcional al peso que la inhibe. Llegar a un triunfo sobre la mala conciencia abre espacios para libertades de espíritu que son y serán más vastas: y al ser liberada, la conciencia crece dejando atrás todas las culpas que la afectan y que la condenan a permanecer inhibida y sumisa.

²⁵ *Ibidem*, p. 99.

5 LOS IDEALES ASCÉTICOS

El hombre que ha nacido con espíritu de maestro toma las cosas en serio para beneficio suyo y de sus discípulos.

Nietzsche

5.1 DEL IDEAL ASCÉTICO AL REVOLUCIONARIO

En esta parte del ascetismo, Nietzsche abandona toda pretensión de escribir historia rigurosa. La retórica de la ciencia y la erudición ceden el paso al “médico” del alma.

El ideal ascético ha significado muchas cosas. Para muchas personas es la mejor manera de entender su historia en términos de un hecho básico de la voluntad humana, un hecho ahistórico. Es decir, necesitan un objetivo, y prefieren la nada antes que no desear.

Como sucede con la conciencia, Nietzsche juzga el ideal ascético a la luz del objetivo al cual sirve.

Y de igual forma que Nietzsche veía una relación entre la conciencia y el individuo emancipado, el hombre libre, también vincula los ideales ascéticos con la independencia. Nietzsche dice:

No se puede aprender de un artista nada acerca de los ideales ascéticos porque los artistas son seres independientes que siempre están al servicio de alguna moral, filosofía o religión; prescindiendo totalmente, por otro lado, del hecho de que, por desgracia, han sido muy a menudo los demasiado maleables cortesanos de sus seguidores y mecenas, así como perspicaces aduladores de poderes antiguos o de poderes nuevos y ascendentes.²⁶

Así, igualmente, Nietzsche consideraba que el más apto para descubrir el verdadero nivel superior de los ideales ascéticos sólo se encontraba en el auténtico filósofo, y estos auténticos filósofos consideran que la castidad, y por extensión los ideales ascéticos, proporcionan otros puentes hacia la independencia. Aquí, a mí parecer, es donde se gesta la revolución del pensamiento y el ideal ascético revolucionario: “a los espíritus libres tendrá que llegarles una hora de reflexión”.

²⁶ Ver *Genealogía*, pp. 118 – 119.

Ahora bien, la soledad lograda por medio de los ideales ascéticos, comparada por Nietzsche con un desierto (la soledad y el desierto hacen referencia a la decisión que toman los hombres de marcharse de un lugar donde no están de acuerdo con su sujeción y, como espíritus fuertes, se van), es parte representativa de la liberación de la servidumbre de las exigencias de la vida familiar y política. Se rompe con un balance social con cierta armonía, para erigirse como individualidad, con una independencia. Y cuando los filósofos rinden homenaje al ideal ascético, honran la independencia, que conciben como una condición de la excelencia humana, y afirman la vida filosófica como una vida suprema y como causante de una liberación del espíritu y del pensamiento.

De hecho, es tan grande la impiedad de los filósofos, que creen que el ideal ascético, adecuadamente concebido y ejecutado, da lugar a un jubiloso ascetismo, combinado con una libertad y una elevación que los hace, por así decirlo, divinos. Y es así que el ideal ascético, en el sentido filosófico, en el sentido más elevado (según los filósofos), está al servicio de una ética de la autodeificación.

Está visto que estos filósofos no son jueces y testigos incorruptibles del ideal ascético porque piensan en ellos mismos. De esta forma, les es imposible fijar su mente en otro ente que no sean ellos mismos y sus acciones y pensamientos. Sólo piensan en lo que para ellos resulta indispensable; tratan de estar libres de todo aquello que los pueda mantener sujetos a algo o a alguien; rehúyen los deberes y las preocupaciones. Es por eso que adoptan los tres grandes votos del ideal ascético: pobreza, humildad y castidad, que corresponden a las severas condiciones en las que florecen no sólo los filósofos, sino todos los espíritus grandes, fecundos e inventivos.

Sin embargo, Nietzsche mantiene puesta su mira en los filósofos, estos filósofos que se muestran reacios a la independencia; y evitan todo lo que tiene que ver con el presente, con todo lo que sea una conexión con las relaciones sociales y personales. Está convencido de que, si llegaran a inmiscuirse mucho con la vida social, serían absorbidos por la marejada de problemas que éstos representan, esto es, se encadenarían a una posesión que no tienen y que no les interesa: ellos desean la libertad y la independencia que han encontrado. Incluso evitan tres cosas “brillantes y ruidosas”: la fama, los príncipes y las mujeres. Estas tres cosas irradian una luz tan intensa que iluminaría su anonimato y pondría en peligro su humildad.

Asimismo, el filósofo se abstiene de presentarse como un mártir de la verdad e incluso evita usar esta palabra: “verdad”. El evitarla no es precisamente por aversión, sino que le tiene tanto respeto a la verdad que siente que la palabra ha degenerado en su uso genuino por estar sometida al uso común, que le da asco. La devoción a la verdad impulsa al filósofo a mantener una respetuosa omisión voluntaria de lo que se debería decir sobre el objeto de su devoción.

El ascetismo aparece en aquellos hombres que están poseídos por una cierta necesidad de ejercer su poder y tendencia al dominio. Los ascetas son seres dominantes que han fracasado en tal empeño y, una vez que han tomado conciencia de este fracaso, vuelven la dirección de su voluntad contra sí y tratan de tiranizar partes de su propio ser. Por lo tanto, la voluntad ascética es el reverso de una voluntad tiránica que se expresa en un desenfreno masoquista. El asceta busca la tortura, trata de burlarse de sí mismo y de su propia naturaleza, se

empeña en destruir aquella parte vegetativa de sí mismo en la que vive la semilla de toda concupiscencia (atracción natural hacia los bienes sensibles y placeres sexuales). Terminará por no reconocerlos como parte de su propio ser; los considera como algo que debe desechar, expurgar, como si se tratara de un mal, y cuando lo logra, lo considera como un triunfo más de su naturaleza, como si escalara un peldaño más rumbo a su divinidad. Es decir, se tiraniza para alcanzar la perfección que busca, y cuando la tiene, esta voluntad ascética pasa a ser un enmascaramiento de la voluntad de poder. De esta forma, el ascetismo representa un modo de establecer la división del hombre:

La ascética misma es un recurso de la vida débil y enferma para seguir viviendo; es preciso renunciar al estallido de las pasiones, de los grandes sentimientos: es preciso refrenar las pasiones, si es que se quiere salir bien de las dificultades; el sacerdote es aquí, para Nietzsche, el médico y el salvador falso, que mantiene en su sufrimiento a la vida baja y miserable, de poco aliento, a la vida enferma; y que cura y a la vez envenena las heridas de esa vida fracasada, de tal manera que la herida necesite siempre de curación.²⁷

La crítica del ideal ascético tiene como objetivo liberar la conciencia de las huellas o señales ideológicas y morales que quedan en el ánimo y que obstruyen la conquista de la autonomía en el

²⁷ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, p.158.

sujeto. Mientras que para los filósofos el ideal ascético sirve de estímulo a las formas superiores de vida, en las manos de los sacerdotes se convierte en un arma que es empleada contra la vida. El sacerdote es, para Nietzsche, el hombre que va a modificar la dirección del resentimiento: convence al hombre enfermo de que él es el culpable de su propia enfermedad, le da consejos y ahí comienza su labor de envenenador de almas.

La crítica del ideal ascético expone la astucia de este ideal, vale decir, desentraña sus enclaves (territorios o grupos humanos incluidos en otro con el que tienen diferencias étnicas, políticas, etc.) allí donde se pretende erradicado. En ese terreno, Nietzsche dice: el ideal ascético no muere en las proclamas antirreligiosas del Iluminismo.

La compulsión de renuncia del sujeto en aras o en interés de un ideal absoluto es diestra en el arte de la metamorfosis; expresa él conjuntos de medios por los cuales la enfermedad del resentimiento y el sufrimiento de la mala conciencia se hacen vivibles, se organizan y propagan; por lo tanto, el sacerdote ascético es a la vez jardinero, educador, pastor, médico, etc. Es decir, “desgarra su corazón para cumplir con su deber”.

A pesar de todo, se crea una necesidad en el enfermo (esclavo o siervo) por este tipo de gente que envenena el alma y el espíritu: necesita curas constantes para sus males y así poder sentir que existe como parte importante en un equilibrio moral del que se siente parte fundamental. Para el sacerdote, de lo que se trata es de desgarrar el corazón para cumplir con su deber, liberar la acción moral de cualquier motivación sensible, promover la religión desinteresada de la moral, el deber de abnegación absoluta.

El ideal ascético subyace en versión secularizada bajo la marcha de la razón moderna, sí bien Nietzsche cree reconocer en la mistificación de la misión histórica del revolucionario moderno una nueva forma del ideal ascético. Atado a su causa infinita e inagotable, el revolucionario moderno parece tributario de la matriz ascética. No huye de la apariencia a la esencia, sino del presente hacia el futuro, pero el movimiento tiene el mismo efecto de negación del presente. Con ello se reproducen los cimientos del nihilismo, que supuestamente niega al apelar a ideales.

Curiosamente, en un espíritu cargado de proyección hacia el futuro se incuban los cimientos del más profundo desencanto. No es casual que el derrumbe de los últimos discursos y apuestas de la revolución ponga al desnudo esta caída vertical del utopismo al desencanto.

Este fondo de nihilismo se nutrió y enmascaró de esperanzas redentoras por más de un siglo. La causa infinita (es la verdad de los límites reales del esclavo y tras la frustración de su poder, la constante decepción con su realidad que le produce desencanto) fue la expresión de esta huida infinita fuera de sí por parte del sujeto del cambio total o de la integración total. Cuando la infinitud de la causa revela la verdad de sus límites reales, queda explícito el vacío tras la apelación a la espiritualidad redentora.

Roto el ideal, se desnuda (por así decirlo) la compulsión autonegadora del actor que hace de protagonista. En la misma proporción en que dicho actor pudo confiarse a la infinitud de su causa, ahora padece la infinitud del desencanto. Este desencanto se

muestra en dos partes: se da por el fracaso de un proyecto extremista y radical, y por el reconocimiento en su apuesta heroica a la fuga de sí que operaba por abajo. Por lo que a este sujeto le espera un duro aprendizaje para soportarse a sí mismo.

Ahora bien, la historia nos va a revelar una doble cara: la de la causa redentora y la del infinito desencanto. La radiografía del ideal ascético -ideal en que remata la mala conciencia como forma dominante/dominada de subjetividad- apunta a este corolario: cuando el ascetismo sobrevive en el discurso, en la cultura y en la subjetividad, las figuras de la emancipación (liberar o liberarse de la sujeción o subordinación) y de la plenitud tienen como desenlace su opuesto, a saber, la alienación y el desencanto. En estos discursos encarnados de liberación se perpetúa la ideología como prédica (o sermón), el redentorismo (que redime) y la negación del carácter singular del sujeto.

Lo anterior no significa que los movimientos populares de la Modernidad hayan carecido de componentes emancipatorios (de liberación); lo que se da en la práctica es la contradicción: mayor capacidad para el despliegue de capacidades subjetivas, pero también nuevos nichos para que se incube la matriz del esclavo. Todo este proceder nos recuerda claramente a una moral de pastor, a una moral basada en la idea de un ser superior como guía para todos. Lo cierto es que el discurso moral pasa de un tono revolucionario a un tono profético e imperativo; de un discurso individual de libertad y rebelde a un discurso donde se promete el reino perdido y la renovación de la esperanza de la humanidad.

Como hemos visto, los filósofos se ven arrastrados al ideal ascético porque creen que éste fomenta la forma más destacada y poderosa del florecimiento espiritual. (Se toma esa opción, ya que las corrientes filosóficas de la época se ven desplazadas con el naciente furor del cristianismo y para mantener de alguna manera la vigencia.) A fin de crecer, el espíritu filosófico tuvo que disfrazarse, enmascararse, para que debajo de esa sombra el filósofo fuera posible. El ideal ascético ha servido desde hace mucho tiempo como trampolín al filósofo (como una plataforma de existencia dentro del naciente cristianismo, sin ser satanizado), como representación, como presupuesto de su existencia, para que, a fin de cuentas, en el propio infierno de este filósofo, que se ha torturado durante milenios para adquirir tal sentimiento de poder y de confianza en sí mismo, se disponga con un gran esfuerzo a edificar un nuevo cielo. De algo tiene que servir tal sacrificio.

5.2 EL SUJETO REPRESENTABLE Y EL SUJETO CONMENSURABLE

Si con el racionalismo moderno el mundo pudo devenir un conjunto de representaciones subordinadas a las categorías de la razón, nada impedirá que el mismo procedimiento se aplicara a la propia conciencia del sujeto. La idea de una naturaleza eternamente representable se deslizó hacia la de un sujeto análogamente representable, aunque este deslizamiento tiene su lado utópico y su lado siniestro. Por una parte, la utopía de una comunidad universal, hecha posible por un lenguaje común, una sensibilidad compartida y una comunidad sin límite. Por otra parte, la amenaza de los mecanismos de control que multiplican su eficiencia al inducir a todos los sujetos a autorrepresentarse bajo la misma figura. Las antípodas (contrario u opuesto a otra persona o casa) se desprenden del mismo principio de sujeto representable: sociedad de masas; moral de rebaños; diálogo racional o racionalización del dominio. De modo que la autorrepresentación es resonancia subjetiva de una racionalización impuesta por la cultura, por la tradición o por el poder.

Ahora bien, al consagrarse el sujeto como representación del sujeto, se consagra como introyección de una idea, de un rol que se le asigna al sujeto. Lo que tratamos de mostrar es cómo en el ideal ascético el sujeto que toma las riendas del “representable” es el

sacerdote, y por lo tanto, el que asume el rol de “conmensurable” no es otro sujeto que el esclavo. Y así, nuevamente tenemos la relación pastor–rebaño. El sujeto moral (sacerdote) y el sujeto conmensurable (rebaño) se funden en una compulsión de autorrepresentabilidad. De esta forma, uno somete al otro, y esto lo logra introduciendo en el alma y la mente del débil el concepto de deudor perseverante, ya que mientras algo se debe se está sujeto a pagar de cualquier forma que sea requerida.

Tras haber definido la posición de los sujetos representables y conmensurables, vislumbraremos al sacerdote ascético y su poder en el rebaño. Empero como en todas las cosas, el ideal ascético puede ser mal utilizado. Mientras que para los filósofos el ideal ascético sirve de estímulo a las formas superiores de vida, en manos de los sacerdotes se convierte en un arma empleada contra la vida. Por lo tanto, el uso del ideal ascético puede reflejar elementos elevados o bajos dentro del hombre mismo. Los elementos elevados hacen que el hombre supere su enfermedad natural, muestre su valor y ejercite su poder de ser: es cuando el ideal ascético está bien utilizado. Los elementos bajos hacen que el hombre se deje arrastrar por su enfermedad esencial o la exacerban (la agravan o la agudizan); aquí el ideal ascético representa un abuso y demuestra un resentimiento arraigado contra el sujeto débil.

Ahora bien, el ideal ascético sacerdotal crea y construye sujetos confiables para sus fines. Y el poder de esta construcción viene dado, en gran medida, porque el sujeto necesita creer que dicha construcción es su propia naturaleza y que opera en él como esencia genérica o como reflejo de un mundo objetivo y válido para él:

El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser - de-otro- modo, de estar-en-otro-lugar, es en verdad el grado sumo del deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo; pero justo el poder de su desear es el grillete que aquí lo ata, justo con ello el sacerdote ascético se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser-aquí y ser-hombre, justo con este poder el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño de los mal constituidos, destemplados, frustrados, lisiados, pacientes-de-sí de toda índole, yendo instintivamente delante de ellos como pastor.²⁸

Bien es cierto que, bajo la tutela del ideal ascético sacerdotal, la enfermedad del hombre débil se vuelve más que evidente y normal entre la humanidad:

Los enfermos son el máximo peligro para los sanos; no de los más fuertes les viene la desgracia a los más fuertes, sino de los más débiles.²⁹

Nietzsche arremete contra los débiles porque corrompen a los sanos y fuertes, porque su enfermedad puede ser epidémica, y no sólo en la Modernidad, ya que no es privativa de ninguna época

²⁸ Ver *Genealogía*, p 140.

²⁹ *Ibidem*, p.141.

histórica concreta: ya que puede salpicar cualquier ámbito de la vida política y social, actúa en todas las familias, organizaciones, etc. Nietzsche cree que hay una voluntad de los enfermos de representar una forma cualquiera de superioridad. Por instinto buscan encontrar caminos tortuosos que conduzcan a una tiranía sobre los sanos. Y basta con echar un vistazo a los trasfondos de cada familia y cada corporación para darse cuenta de que encontramos en todas partes la interminable lucha entre enfermos y sanos, lucha que puede ser abierta o silenciosa.

Por eso es que Nietzsche vuelve al análisis del resentimiento desarrollado en su primer ensayo, sólo para reafirmar que el arma principal de los débiles es inducir a los fuertes a adentrarse y abrazar una falsa jerarquía de valores. Ese será su más grande triunfo cuando logren introducir en la conciencia de los sanos su propia miseria. Pero lo superior no debe degradarse a ser un instrumento de lo inferior; ésta es la resistencia que hay que poner y sobre todo mantener a distancia las tareas respectivas tanto de unos como de otros. El sano no está predestinado para ser un médico de almas enfermas; tiene que mantenerse al margen de su situación y no entrar en ese círculo vicioso. Para curar esas almas tiene que haber médicos igual de enfermos, y es aquí donde entra la tarea del sacerdote ascético.

El sacerdote ascético es considerado como el predestinado salvador, pastor y defensor del rebaño enfermo: sólo así se comprende su enorme misión histórica. Él mismo tiene que estar enfermo y tener la misma enfermedad para entenderlos, pero, eso sí, ser más fuerte y más hábil para mantener intacta su voluntad de poder sobre el otro. Tiene que entenderlos y a la vez someterlos, es decir, mantener su confianza y su miedo para poder ser su apoyo y a

la vez su Dios: el sacerdote es el que, con su astucia y habilidad, cambia y modifica la dirección del resentimiento.

Este “médico” inyecta en las venas del enfermo un “suero” que envenena y que somete la conciencia, le hace ver que él es el culpable de su malestar, le crea una mala conciencia y le introduce la idea de culpa y pecado con la finalidad de hacerlo nocivo contra él mismo y modificar y reorientar, como hemos dicho anteriormente, el resentimiento.

La mala conciencia es el antecedente de construcción de la subjetividad y, en cuanto precedente, prepara el terreno para la posterior racionalización del sujeto. La continuidad se da por una operación que subyace (en un trasfondo de algo más) tanto a la culpa como a la razón porque ambas pueden modelar (le dan carácter artístico y “bonito” al discurso) la sensibilidad desde un discurso universal. Es aquí donde el sujeto representable asume la responsabilidad de lo que ha creado; es decir, asume la tarea de criar un animal al que le sea permitido, por la ley o la moral, hacer promesas. Incluye en sí condición y preparación hasta cierto grado para hacer al hombre necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a ciertas reglas y, en consecuencia, calculable; todo esto con la ayuda de la eticidad, de las costumbres, de la presión social. Así se crea al hombre que es predecible, calculable y fácil de manejar:

La existencia de rebaños humanos es inmoral y siempre ha habido un gran número de hombres que obedecen a un pequeño número de jefes. La obediencia ha sido lo que mejor se ha ejercitado y cultivado entre los hombres. Se

podría deducir que cada uno de nosotros posee la necesidad innata de obedecer, como una especie de conciencia formal que ordena: “harás esto o aquello, sin discutir”; te abstendrás de esto o aquello, sin objetar; en una palabra, es un “tú harás”. La evolución marcha, por lo tanto, de una manera tan limitada como titubeante, lenta y a menudo regresiva, ya que el instinto gregario de la obediencia es el que se hereda más fácilmente y prospera a costa del arte.³⁰

³⁰ Nietzsche, Friedrich. *Mas allá del bien y del mal*. De la quinta parte, “Contribución a una historia natural de la moral”, p.110 – 111.

5.3 LAS MÁSCARAS Y LA RACIONALIDAD EN EL ASCETISMO

Hemos llegado a un punto donde las verdades con las que gobierna el ideal ascético sacerdotal se ponen en duda, y se desentrañan, donde se muestran las caras debajo de las máscaras que portan. ¿Qué es lo que oculta realmente el ideal ascético sacerdotal debajo de esa máscara? ¿Cómo trabaja el veneno de su “verdad” en el rebaño? ¿Está permitida la racionalidad en el ideal ascético sacerdotal? Es una tarea complicada la que Nietzsche realiza, pero la intención es clara: mostrar el veneno que corre en las palabras del sacerdote en favor de una moral y una ética trabajadas con el engaño y la falacia.

La objeción de Nietzsche no se refiere a la mentira en sí, sino a las mentiras deshonestas y perjudiciales, mentiras que se basan en el auto-engaño y lo fomentan; esas mentiras que llevan al sofocamiento global del sentimiento de vida; esas mentiras morales que han sumido en la “inocencia” (la incredulidad y la inseguridad pueril) al rebaño y, lo que es peor, han arrastrado al hombre sano también a ser parte de esa mentira moral que aturde los sentidos de la racionalidad. La auténtica mentira, la mentira genuina, resuelta, sería para ellos (los sacerdotes) algo demasiado fuerte, demasiado riguroso; exigiría algo que no es lícito exigirles a ellos, a saber, que abran los ojos contra sí mismos, que distingan entre lo verdadero y lo falso en ellos mismos:

Lo único que a ellos les va bien es la mentira deshonesto: todo el que hoy se siente “hombre bueno” es totalmente incapaz de enfrentarse a algo a no ser con deshonesto mendacidad, con abismal mendacidad, pero con inocente, candorosa, cándida, virtuosa mendacidad.³¹

Esos hombres buenos que ahora están moralizados de los pies a la cabeza, y, en lo que respecta a la honestidad, han quedado malogrados y estropeados para toda la eternidad... ¿por qué? ¿Quién de estos hombres soportaría una auténtica verdad sobre el hombre? No es conveniente para el sacerdote despertar al rebaño a la conciencia, hacerlos pensar como seres independientes y autónomos de una red de engaños y de falsas morales cristianas: sólo derrumbaría su imperio y su imagen de salvador de almas quedaría derruida. Lo que sí es cierto es que, antes de que este sujeto enfermo piense por sí mismo, lleva ya dentro de su alma y su espíritu una gran carga emocional y una pesadez moral cristiana que lo obliga a abrirse con temor y culpa hacia algo nuevo. Es tanto el sentimiento de culpa que arrastra que siente que, al rebelarse contra lo establecido por el sacerdote cristiano y el cristianismo, traiciona a su “médico”, a su “salvador”. Tiene un sentimiento de culpa enorme, se siente pecador, lo que lo hace regresar al rebaño al cual pertenece. Y la finalidad del sacerdote queda consumada una vez más: poner más enfermo al enfermo. La moral fluye hacia el cuerpo al que le pone límites:

El desventurado ha escuchado, ha comprendido: ahora le ocurre lo que a la gallina

³¹ Ver *Genealogía*, p. 160.

en torno a la cual se ha trazado una raya; no vuelve a salir de ese círculo de rayas: el enfermo se ha convertido en el pecador...³²

La racionalización del castigo en la Modernidad tiene algo en común con la interiorización de la culpa en la conciencia del rebaño. Racionalizar el castigo es desplazarlo cada vez más de su vivencia directa en el cuerpo a su representación. Trabajando sobre la conciencia, la lógica en cuestión maximiza en ella la eficacia preventiva del poder.

Esta máscara mostrada por el sacerdote es la máscara de la “comprensión” al esclavo. El sacerdote recibe nuevamente a su esclavo, al débil, con los brazos abiertos, como un padre cuando recibe a un hijo que ha tenido una derrota; está ahí para curar sus heridas y para decirle: “ya ves, te lo dije”, haciéndole sentir el peso de sus palabras y haciéndole ver que por desobedecer es culpable de arriesgarse por caminos desconocidos. Él es el culpable de su malestar, de su enfermedad, así que la ascética del pecado se apunta una victoria más, es decir, destruye el vigor de la vida sana y el vigor racial. El sacerdote ascético corrompe la salud anímica en todos los sitios que ha llegado a dominar y, en consecuencia, corrompe también el gusto por el conocimiento y la racionalidad, insistiendo en que Dios no perdonará al que no se arrepienta.

El ideal ascético es fuerte, tiene poder de ser, expresa una voluntad de igual magnitud y no encuentra oposición. El ideal ascético tiene una meta y ésta es lo bastante universal como para que, al ser

³² *Ibidem*, p. 163.

comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos. No acepta ninguna imposición y confía únicamente en su sentido de interpretación de las cosas, causas y hechos: la meta es el dominio absoluto de la escena moral. Pero este ideal sí tiene un antagonista que es un digno rival, que ha crecido y se ha fortalecido. Esta oposición es la ciencia moderna, que tiende a ser toda una filosofía de la realidad; una ciencia que no cree en nadie más que en sí misma y que se las ha arreglado bastante bien sin Dios y sin virtudes negadoras:

La ciencia –dice Nietzsche- 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.³³

Aunque por ahora se trabaje con rigor en la ciencia, eso no significa en modo alguno que la ciencia en su conjunto posea hoy una meta, una voluntad, un ideal, una pasión propia como la de la misma fe. Entonces, la ciencia es un escondrijo para toda especie de mal humor, de incredulidad, desprecio de sí; es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta de amor hacia sí misma, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria, en pocas palabras: la ciencia carece de alma. Así, la ciencia es tomada como un medio para aturdirse a uno mismo. Eso es lo que causa temor, ya que la gente que la rechaza (esclavos), son seres que sufren y que no

³³ *Ibidem*, p.170.

quieren confesarse como lo que son, seres aturdidos, irreflexivos, que sufren y temen una sola cosa: cobrar conciencia de lo que esconden sus rostros detrás de sus máscaras, de su verdadera realidad.

Con esto queda asentado que la ciencia es un antagonista del ideal ascético, pero para ser válida necesita de una filosofía, una fe que le dé dirección, sentido, un límite, un método y derecho a existir, para así contribuir a eliminar esa creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina.

Las mentiras basadas en el conocimiento de uno mismo son legítimas, incluso útiles, pero el hombre moderno es quien carece de honradez y de la valentía que se necesita para llegar al conocimiento de uno mismo. El análisis de las formas del autoengaño en el cristianismo lleva a Nietzsche a ocuparse de las cuestiones fundamentales relativas al significado de la ciencia y el problema de la verdad; con ello busca asentar una nueva base para emprender el conocimiento de uno mismo y del propio entorno.

Lo que Nietzsche quiere mostrar es que la ciencia y la racionalidad son tan importantes como la religiosidad; quiere poner a la ciencia como relevo de Dios, pero del Dios cristiano en particular. Nietzsche intenta llegar a un punto donde el individuo sea tomado, no como una analogía del Dios infalible que lo crea y al cual debe todas sus gracias, sino como objeto de un mismo saber infalible que se aplica tanto al mundo como a la subjetividad. La autorrepresentación racional incorpora elípticamente (algo sobreentendido) la figura del pastor; no del hablante vicario que norma en

nombre de Dios, sino del observador directo que habla desde el saber cierto de las cosas. Aun así, cabe mencionar que la voluntad del rebaño no desaparece al desvanecerse la imagen del pastor, sino que se hace parte de la naturaleza, es decir, adquiere la legitimidad que le otorga su recubrimiento de objetividad y verdad. De esta forma, la historia natural sustituye a los mandamientos de la ley de Dios.

Lo que intentamos explicar es que el concepto de ascetismo, en Nietzsche, puede ser interpretado de una manera doble: en primer lugar, dado que está ligado a una moral del resentimiento, este ascetismo conduce al nihilismo; en segundo lugar, el ascetismo es también la disciplina que produce la obra de arte y, así, tiene una función positiva. Estas son las dos máscaras del ascetismo.

Pero, al igual que sucede con todas las cosas, el ideal ascético puede ser mal utilizado. Como ya se dijo, mientras que para los filósofos el ideal ascético sirve de estímulo a las formas superiores de vida, en manos de los sacerdotes se convierte en un arma empleada contra la vida. Que los usos opuestos a los cuales se puede someter el ideal ascético puedan reflejar elementos elevados y bajos dentro del hombre mismo se debe a que el hombre es un animal enfermo, pero un animal inquieto que busca experimentar consigo mismo para luchar por un dominio definitivo.

6 CONCLUSIONES

En estas páginas he intentado presentar las distintas ideas que Nietzsche tuvo a lo largo de *La genealogía de la moral*. De la misma manera, procuré destacar los que, para mí, fueron los rasgos más característicos de esta obra: la genealogía, el resentimiento y el tema central de su crítica: el cristianismo. Cabe destacar que no es una tarea sencilla por la complejidad del tema y porque la tarea se complica cuando se quiere comunicar el sentido exacto de los ensayos y las notas de Nietzsche.

En estas páginas quise sostener el siguiente punto de vista: que el concepto de resentimiento, aunado a la crítica atea al cristianismo, es uno de los ejes centrales a lo largo de los tres ensayos.

La genealogía es un libro para conocedores que poetiza la historia de la moral para explicar el carácter de la excelencia humana, una excelencia edificada sobre las columnas de los grandes hombres de la historia, de la nobleza superior, de los grandes jefes, abandonando a su suerte a las bajas escalas de la sociedad, a los pobres, a los mendigos, etc. Su crítica a la moral de los esclavos es dura y cruel en muchos aspectos. No la considera original y carece de validez ante sus ojos: y, por ende, debe quedar desacreditada

porque su origen es el resentimiento y por estar fundada en las más bajas escalas y pasiones humanas. Nietzsche reconoce, a la vez, que es la perfecta oposición que necesitaba la moral de los nobles, esa que se origina en las almas robustas y bien constituidas, porque sólo así podrían ser apreciadas en toda su magnitud las bondades que esta moral tiene dentro de sí.

Es bien cierto que la personalidad y el pensamiento de Nietzsche deben ser comprendidos dentro de un contexto religioso, pero no en el estricto sentido de la divinidad. La religión puede ser entendida de dos maneras totalmente opuestas: como la relación íntima e individual del hombre con lo sagrado, o bien como una estructura objetiva que posee su metafísica, su dogma, su culto, su iglesia, su dios personal. En el primer caso, la relación es inmediata; en el segundo está de por medio una institución. Por lo tanto, el hecho religioso se presenta en forma individual (las creencias personales) y comunitaria (la creencia religiosa colectiva, la cual lleva el nombre de religión objetivada) y, por lo tanto, podemos decir que la religiosidad de Nietzsche corresponde al primer plano.

La crítica de Nietzsche se dirige contra la religión objetiva, y con ella ha demostrado que muchas de sus formas son “errores” de razón, ilusión, enmascaramiento de la impotencia y del desprecio de la vida. Es decir, ha demostrado que lo que aparece como la revelación de una religión objetivada no tiene otro origen que un resentimiento profundo: la miseria humana que da como resultado una religión que es producto neto del hombre enfermo, del hombre resentido y falso.

Por lo tanto, Nietzsche rechazó una religión que niega la vida y con ello todas las manifestaciones espontáneas y afirmativas de la vida, que extrema la oposición entre lo profano y lo sagrado y concibe un Dios lejano que nada tiene que ver en forma directa con el hombre y que se erige como un amo tirano que exige al hombre una dependencia absoluta y que hace del pecado un dato constitutivo de la naturaleza humana.

Lo que creo que hace Nietzsche fundamentalmente es tratar de ponernos dentro del camino de una actitud religiosa que procura disminuir el abismo que existe entre Dios y el hombre. Se trata de una religión afirmativa de la vida que glorifica las formas más bellas de la existencia. El objetivo de Nietzsche es apuntar a una religión interior fundada en la inocencia del devenir y en la intuición de que todos los seres son divinos, para acercar realmente al hombre con Dios (aunque ello implique concebir al hombre también como creador y emulador del juego divino de la creación).

Así pues, en la crítica nietzscheana, la religión es considerada como un producto (si así se le puede llamar) histórico del hombre enfermo y resentido, disminuido, alienado, etc. Esto se convierte en el antecedente indispensable de una reafirmación del hombre creador. La muerte de la forma religiosa conduce al ateísmo como signo positivo y afirmativo de la dimensión creadora del hombre. En este sentido, Nietzsche fue uno de los fundadores del humanismo ateo.

Toda esta idea del ateísmo nietzscheano surge porque no hay otra forma de detectar las fallas y los engaños del cristianismo que

siendo crudos en el análisis de lo que se encuentra en sus adentros. La finalidad de Nietzsche es que su ateísmo pueda representar el fin de la religión cristiana objetivada y se dé el paso definitivo hacia una religión interior. Este movimiento encarnará un acto de saludable purificación religiosa.

En *La genealogía de la moral*, uno de los objetivos es desentrañar los orígenes de la religión cristiana, descubrir cómo se dan los cambios en nombre de Dios creador y cómo los sacerdotes son representantes reales de intereses perversos y malignos, cómo son estos mismos sacerdotes el punto de partida del envenenamiento de voluntades y almas con un solo fin: lograr poder sobre los débiles y resentidos y oponerse a la moral de los nobles. La misión de Nietzsche (por así decirlo) es derruir ese edificio (el cristianismo) que se ha levantado sobre bases fangosas y falsas, donde no existe más que mentira y podredumbre en su base. *La genealogía* presupone que la nobleza, la salud del alma y la justicia no están socialmente construidas, sino que, por el contrario, los modelos de la perfección y de la corrupción humanas preexisten en el lenguaje y en su inclusión en las instituciones sociales y políticas.

Esto no equivale a negar, sino a afirmar la ambigüedad de la versión nietzscheana de la moral y el conflicto entre los elementos fundamentales que constituyen su manera de cultivar la genealogía. Así como en el primer ensayo de *La genealogía* Nietzsche revela una ambivalencia hacia la moral basada en reflexiones sobre la sinceridad y la creatividad, es decir, la sinceridad marcada en la moral del noble, y la creatividad de los esclavos; en el segundo, la ambivalencia es hacia la conciencia basada en la autonomía y la

justicia, mientras que en el tercero, muestra la ambivalencia de los ideales ascéticos apoyándose en la concepción de la excelencia humana que sitúa a la filosofía en lo más alto de la jerarquía. Y si hemos de fijarnos claramente en el contenido concreto de *La genealogía* no veremos otra cosa que puntos concretos: en el primer ensayo defiende es un tipo superior de moral (los nobles); el segundo se refiere a una forma superior de conciencia, y el tercero honra una forma superior del ideal ascético. De lo que Nietzsche está consciente y lo que pretende es erigir un nuevo ideal, y para eso ha de derribar los viejos ideales, superar en forma positiva todas las formas morales y religiosas ya existentes.

La experiencia religiosa, por lo tanto, nada tiene que ver con el llamado “sentimiento de dependencia” ni con la vivencia del “estado de criatura”, nociones que se han empleado para definirla. Tampoco se hace posible a partir de la intuición angustiada de la condición “pecaminosa” del ser humano. La experiencia religiosa, para Nietzsche, se funda en la *inocencia* (ingenuidad) y en el sentimiento de la plena *libertad* humana concebida como capacidad creadora. No está desgarrada por la obsesión de la culpa original y se hace posible sólo cuando un hombre descubre que por encima suyo no impera ninguna protesta, cuando ningún señorío paternal lo disminuye. Lo divino, en la religión interior, deja de ser sublimación de un principio autoritario.

El fin de la religión objetivada representa, para Nietzsche, el fin del judeocristianismo institucionalizado. Este fin anuncia el comienzo de la religión interior en la forma de una liberación de la “sensibilidad religiosa”. Para ella, se hace indiferente el contorno confesional de la religión objetivada. Se trata de una religiosidad

que actúa a través de experiencias muy diversas: incluso a través de los modos de la voluntad atea. Es una religiosidad que puede dejar de ser, práctica, enunciado e intención, para instalarse en el fondo silencioso de nuestros actos, allí donde se originan. Lo divino vive en el silencio; todo lo demás, lo que es la palabra o pensamiento, puede ser el olvido y la negación de lo divino. Para la religión interior lo divino no es objeto sino mirada (percepción del mundo). La religión interior no es conocimiento de lo divino sino conocimiento de las cosas, acción sobre el mundo, desde la silenciosa mirada de lo divino.

La religión interior, para Nietzsche, se plasma en la soledad, Nietzsche es un solitario que niega todos los caminos conocidos porque quiere encontrar su propio camino. Necesita rechazar la protección tradicional (la que brinda el núcleo social), los dogmas y la iglesia, los diversos sistemas de amparo comunitario, y *quedarse solo*. Tiene, como ningún hombre en su siglo, la conciencia de lo divino que hace experiencia luego de una larga ducha solitaria contra sus imágenes conocidas y objetivadas. Viene a señalar que la negación de Dios es la condición de su reencuentro. Que no hay auténtica religiosidad sin ateísmo, que no hay modo de reconocer que Dios vive sin que en algún momento hayamos soportado sus cenizas.

Nietzsche sostiene que sólo se accede al Dios verdadero después de haber asesinado aquellas imágenes que no sentimos como propias, que nos han sido dadas, que no surgen de nuestro solitario enfrentamiento con el misterio. El camino de la autenticidad exige esta purificación. El Dios verdadero renace después de este sacrificio, luego de que hayamos tenido el coraje de destruir en nosotros mismos las objetivaciones escleróticas o rígidas, la letra

muerta, las fórmulas vacías, los pensamientos sin vida. Lo sagrado resucita cuando desde las ruinas de nuestro ser sentimos ascender una emoción embriagadora y lúcida que nos lleva a plasmar el rostro de Dios desconocido y a darle un nuevo nombre: El nombre de lo sagrado, en el de cada ser humano, en el de cada individuo aislado. Se reinicia eternamente la dura lucha por otorgar a lo sagrado un nuevo nombre.

La experiencia religiosa no consiste en nada distinto: es una aventura que el hombre acomete con el objeto de descubrir aquella tierra desconocida. Quiere colonizarla, quiere nombrarla. Nadie puede emprender por él esta aventura, nadie puede brindarnos los planos de esta exploración: ni las doctrinas, ni las iglesias, ni las filosofías. Nietzsche llevó a cabo esta hazaña. A solas y empeñosamente, recorrió las lejanas estribaciones de lo sagrado. Y tanto en las extremas tensiones de su lucidez, como desde las sombras de su locura, quiso saber cuál era su secreto nombre, conocer el verdadero rostro del Dios desconocido. Esto, todo esto es lo que Nietzsche plasma en *La genealogía*: la idea del cristianismo y las verdades del Dios cristiano, el repudio de la falsa moral y de los líderes sedientos de poder y maldad, y todos y cada uno de los pasos que el resentimiento dio en la naciente religión cristiana. Como hemos dicho anteriormente, por medio de estos elementos que rodean al cristianismo, Nietzsche buscó conocer el verdadero rostro de Dios, del Dios cristiano que tanto ha juzgado y criticado.

No podemos juzgar a Nietzsche por intentar establecer sus ideas acerca del cristianismo, por muy duras que éstas sean. Lo que hay que ver es la opción que nos presenta con esto: la opción de que no hay más religión y no hay más Dios que el que se encuentra en uno

mismo y con el que tenemos contacto directo, sin necesidad de intermediarios y falsos Mesías que nos someten a su voluntad y con engaños en nombre de Dios. La opción de un ateísmo que nos lleva a creer en la vida y en todo lo que ésta lleva consigo es un buen intento por mostrar su postura y su crítica, pero hay que saber que el que quiera retomar sus ideales se enfrentará a un mundo lleno de traumas y de oponentes que se escandalizan por una crítica a la religión más extendida en el mundo occidental, a la religión fundada y desarrollada (según Nietzsche) no bajo el cobijo de Dios y sus ideales, sino bajo el cobijo del resentimiento humano.

7 BIBLIOGRAFÍA

Abbnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 1974.

Berkowitz, Peter. *Nietzsche, La ética de una inmoralista*, Teorema, Madrid, 1989.

Biser, Eugen, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Ediciones Sígueme, 1974.

Cano, Germán, *Como un ángel frío, Nietzsche y el Cuidado de la Libertad*. Pre-textos, Valencia, 2000

Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1978.

Consulta en Internet:

<http://www.Nietzsche.com>

<http://www.Ivansilens.com>

Delhomme, Jeanne, *Nietzsche o el viajero y sus sombra*, EDAF, Madrid 1974.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1989,.

Foucault Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 1997.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

Foucault, Michel, *Saber y verdad*, La Pipueta Madrid, 1991.

Frey, Herbert (Editor), *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1997.

Hernández Pacheco, Javier, *Friedrich Nietzsche, Estudio sobre vida y trascendencia*, Editorial Herder, Barcelona, 1990.

Jiménez Moreno, Luis, *Hombre, historia y cultura desde la ruptura Innovadora de Nietzsche*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Kancyper, Luis, *Resentimiento y remordimiento, Estudios psicoanalíticos*, Paidós, Buenos Aires, 1991.

Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, FCE, México, 1972.

Lowith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, Marx y Kierkegaard*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1989.

Quesada, Julio. *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.

Lacroix, Jean, *Filosofía de la culpabilidad*, Editorial Herder, Barcelona, 1980.

Moro Abadía, Oscar, “*La perspectiva genealógica Nietzscheana y la escritura de la historia,*” en Éndoxa 16, UNED, Madrid, 2002, pp. 291 – 311.

Meléndez Germán (comp.) *Nietzsche en perspectiva*, Siglos de Hombre Editores, pontificia Universidad Javeriana y Universidad de Colombia, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Editorial Bruguera, Madrid, 1974.

Nietzsche Friedrich, *La gaya ciencia*, Edición Sarpe, Madrid, 1984.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1996

Nietzsche, Friedrich, *Mas allá del bien y del mal*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1986.

Solomon, Robert C., “*One hundred years of Resentiment: nietzsche’s Genealogy of morals*, en Richard Schacht (comp.), *Nietzsche, Genealogy, morality*, University of California Press, Berkley, 1994, pp. 95-126.

Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre, Nietzsche y la crisis de la Modernidad*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1980.

Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1987.

**UNIVERSIDAD AUTONOMA
METROPOLITANA**

IZTAPALAPA
DIVISIÓN: C.S.H.

NIETZSCHE: LA GENEALOGÍA Y EL RESENTIMIENTO

T E S I S

PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIATURA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A:

LEONARDO MONTAÑO MONTES DE OCA


ASESOR: MTRO. JORGE ISSA GONZÁLEZ.

LECTOR: MTRA. GUADALUPE OLIVARES LARRAGUIVEL.



MARZO 2004