

# El problema del mal y la libertad en Nietzsche

*César Arturo Velázquez Becerril\**

## *Resumen*

En este ensayo el autor se propone explorar la crítica nietzscheana a la metafísica nihilista occidental, en particular el problema de la moral compasiva cristiana a partir del nudo complejo de la relación entre el mal y la libertad; mediante el impulso creador de transvaloración de su filosofía de martillo, Nietzsche pretende establecer un “giro inmoralista” que posibilite –desde su invectiva fisiológica y política de jovialidad– la creación de nuevos valores y nuevas formas de valoración que repercutan directamente en el incremento de las fuerzas vitales. Por ello, el desarrollo de un auténtico “espíritu libre” que genere el arribo del superhombre resulta indispensable para superar algunos de los principales problemas del “fracaso de la secularización” en el que actualmente nos debatimos.

*Palabras clave:* mal, libertad, Nietzsche, secularización, superhombre.

## *Abstract*

In this essay the author will explore the Nietzschean critique of Western metaphysics nihilistic, particularly the issue of compassionate Christian morality from the complex knot of the relationship between evil and freedom; by the revaluation of creative impulse hammer philosophy, Nietzsche seeks to establish a “immoralist turn” –from enabling physiological and political invective joviality– creating new values and new forms of assessment that directly impact the increase vital forces. Therefore, the development of a true “free spirit” generated by the arrival of Superman is essential to overcome

\* Profesor-investigador, Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

some of the major problems of “failure of secularization” in which we debate today.

*Key words:* evil, freedom, Nietzsche, secularism, superman.

¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué*?

FRIEDRICH NIETZSCHE (1984, I:102)

Yo creo que es, más bien, el filósofo del *mal*. Es el atractivo, el *valor* del mal lo que, me parece, daría a sus ojos el sentido propio a lo que él pretendía hablando de poder.

GEORGES BATAILLE (1979:17)

## El “filósofo del mal” y el ingente problema moral

Pese a la reducción que significa volver una moda fácil y consumible la propuesta del pensador alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), cuyo efecto principal redundaba en la desactivación de la explosividad de los planteamientos de su filosofía de martillo, continúa siendo proscrito por la institución filosófica. Ya sea colocándolo en los márgenes del ateísmo recalcitrante, promotor de la “naturaleza verdaderamente radical del mal” del totalitarismo nazi (Arendt, 2004:11), pensador inmoralista que al proclamar la “muerte de Dios” deja abierta la puerta para la instauración del mal y filósofo dionisiaco que termina siendo apologista del furor de la locura enajenante del mundo. Pero la condena que sentencia su propuesta transvalorativa a los márgenes de la filosofía, por el carácter mismo de la “contradicción” en la que parece liarse hasta disolverse o a lo sumo queda rebajado en un simple producto para el dispendio inconsecuente, en el fondo no consigue desactivar del todo el *impulso liberador* de la subversión de sus ideas. Como quiera vérselo, Nietzsche resulta todavía un filósofo incómodo

por la fuerza incontenible de su peculiar creatividad y la autonomía de su pensamiento. Sin embargo, por la propia importancia del asunto moral que la filosofía nietzscheana toma como detonador de toda su reflexión y su propuesta transvalorativa que postula la superación del nihilismo metafísico que determina a toda la cultura moderna, resulta un planteamiento sedicioso digno de ser considerado.

Sin duda, “vivir peligrosamente” tiene su alto costo y Nietzsche estuvo siempre dispuesto a pagarlo –luego no sin protestar contra este oscuro *daimon* que lo acecha– asumiendo con la necesaria carga de *ironía* su hado trágico en la búsqueda por mantener frente a todo su libertad; incluso sufriendo el desprecio e incomprensión de sus coetáneos, padeciendo los embates de la descalificación rápida y de la “vergüenza del fracaso” a la que se ven condenadas sus opiniones provocadoras que pretenden evidenciar y combatir el quebranto paralizante del nihilismo occidental, lo que significa asumirse por completo y con todas sus contradicciones e insuficiencias a sí mismo, como asevera en un fragmento póstumo de verano de 1876:

El fracaso y el desprecio son buenos medios para llegar a ser libres. Uno opone a los otros su propio desprecio: ¿no me habéis dado nada! Así pues, soy como soy (Nietzsche, 2008; 17 [34]:248).<sup>1</sup>

Esta aceptación plena de sí mismo en el ejercicio abierto de su libertad con todas las inclemencias que la vida le imponga se establece en su perspectiva trágica como Amor fati [amor al destino], en tanto que el tratamiento crítico que realiza de la determinación metafísica del cristianismo, de la función dogmática de los nuevos teólogos que son los filósofos y de la moral que considera la Circe de los mismos, lo constituye –según G. Bataille (1979, Pref.:5:17)– en el “filósofo del mal” por la implicaciones que impulsa su concepción de la “voluntad

<sup>1</sup> También señala de la misma forma: “*En el fuego del desprecio*. Un nuevo paso hacia la independencia es atreverse a exteriorizar pareceres que pasan por vergonzosos para quien los abriga: hasta los amigos y conocidos suelen alarmarse entonces. La naturaleza dotada debe pasar también por este fuego: luego se pertenece mucho más aún a sí mismo” (cf. Nietzsche, 1996; § 619:258).

de poder”. En este sentido, las consecuencias energéticas de la voluntad como maximización de las fuerzas están suscritas a usos diferentes de la política —desde sustratos fisiológicos y prácticas de jovialidad—, que ante el credo de la hipócrita moralina predominante encierra en la estimación negativa del mal al ejercicio abierto de su libertad que pretende desenmascarar lo establecido e impulsar la creación de nuevos valores que consigan la irrestricta aceptación de la vida del mundo y el envite de la “excelencia humana”.

Lo que pretendemos realizar en el siguiente ensayo es una aproximación a la cuestión del mal y sus implicaciones para el ejercicio pleno de la libertad en la filosofía de martillo de Nietzsche, desde una perspectiva actual que nos coloque en la vía para superar algunos prejuicios morales que todavía imposibilitan nuestro desarrollo más pleno. Podemos partir de los siguientes cuestionamientos: ¿de qué forma las aportaciones de la transvaloración nietzscheana consiguen romper el reducido cerco moral que determinan nuestra actual concepción del mal y de la libertad?, ¿el proyecto inmoralista del “superhombre” logra dejar atrás las determinaciones metafísicas para instaurar desde sí mismo su propio *estilo de vida*? Para abordarlos analizaremos el proceso al que somete a la metafísica cristiana y algunas de sus principales implicaciones morales; luego, revisaremos la propuesta nietzscheana de la libertad a partir de sus implicaciones prácticas en forma de políticas de jovialidad; por último, realizaremos algunas reflexiones sobre los alcances de las propuestas transvalorativas para el problema del mal y la libertad, en la búsqueda por renovar estos planteamientos y algunos de sus efectos prácticos para la intensificación del poder en la íntegra realización vital.

Nuestra intención es contribuir en el debate sobre las aportaciones teórico-prácticas de la filosofía nietzscheana en la confrontación con algunos de los principales problemas en los que actualmente nos debatimos. Como todo ensayo que se sabe provisional y propositivo a la vez, tiene que estar por fuerza abierto a la crítica y a la discusión argumentada en la búsqueda por construir un conocimiento que además de ser válido sea necesario para la vida. Por lo menos así lo interpretamos a partir de las enseñanzas del propio Nietzsche:

La única crítica de una filosofía que sea posible y que también demuestre algo, esto es, que intente demostrar si se puede o no vivir según sus normas, jamás se enseñó en las universidades; allí sólo se ejerció la crítica de las palabras a las palabras (2007, 8:153; y Berkowitz, 2000:163-168).

## La metafísica cristiana al descubierto

El proyecto de transvaloración (*Umwertung*) de todos los valores que Nietzsche emprende con su filosofía de martillo, conlleva como ejercicio de preparación el trabajo psicológico y el análisis genealógico de los valores nihilistas; este enfoque tiene como finalidad desvelar para socavar los fundamentos que sostienen a la metafísica occidental y a la moral gregaria cristiana.<sup>2</sup> En este sentido, el tema del mal ocupa un lugar fundamental para comprender el *uso* de la contraposición entre valores que operan en la interpretación “monótono-teísta”<sup>3</sup> del mundo; en tanto que localiza en el idealismo platónico y en la moralidad cristiana como las principales causas de la decadencia que muestra la cultura occidental,<sup>4</sup> Nietzsche asume su postura abierta de inmoralista y anticristiano radical para someter a una renovadora contra-interpretación vital a la decadentista interpretación platónico-cristiana del trasmundo, que termina descalificando la vida del mundo y al cuerpo sentiente del placer. El ejercicio creativo de una hermenéutica agonística que confía en la base fisiológica de los valores para la vida

<sup>2</sup> “La *décadence*, para el tipo de hombre que en el cristianismo y el judaísmo desea el poder de una manera *sacerdotal*, sólo es un medio: este tipo de hombre tiene su interés de vida en hacer *enferma* a la humanidad, en voltear los conceptos ‘bueno’, ‘malo’, ‘verdadero’ y ‘falso’ de modo peligroso para la vida y calumniador para el mundo” (Nietzsche, 1997; § 24:46).

<sup>3</sup> Se trata de un concepto acuñado por Nietzsche: “¡subsistirá en los hombres este lamentable Dios del monótono-teísmo cristiano! ¡Este híbrido producto de la decadencia, creado del cero, concepto y contradicción en el que todo instinto de la *décadence*, toda cobardía y todos los cansancios del alma tienen su sanción!” (cf. Nietzsche, 1997; § 19:33 y 1982, “La ‘razón’ en la filosofía”; § 1:46).

<sup>4</sup> Recordemos que para Nietzsche el cristianismo no es más que “platonismo para el ‘pueblo’” (cf. Nietzsche, 1983, Pról.: 19).

natural del mundo y combate abiertamente las formas alucinadas de valoración del sobrenaturalismo cristiano.

Se trata de un ejercicio feroz y cruel de desmontaje de los prejuicios morales que realiza desde algunas de sus obras principales: *Humano, demasiado humano* (1878-1879), *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo* (1888). Sin embargo, la distinción inicial y de profundas repercusiones viene perpetrándola desde su primera obra importante, *El nacimiento de la tragedia* (1871); ahí Nietzsche busca desactivar el rasero de los valores superiores que terminan descalificando la vida misma y propone recuperar la plena inocencia del devenir mundano. Para ello es necesario transmutar la pesada visión moral por la actividad creadora de la “voluntad artística”, en tanto que al eliminar cualquier halo divino o sobrenatural de los valores y principios que califican la existencia, permitiendo que emerja una justificación de los mismos mediante su propio manifestarse; es decir: por el desarrollo que posibilitan de la vida misma y el incremento maximizador de las fuerzas vitales del ser humano. Este *giro* es viable mediante la recuperación de una *filosofía trágica*, en tanto que se admite el carácter absurdo de la existencia y de la persistencia del sufrimiento como parte ineluctable del mundo, sin embargo esto no debe conducir a la negación de la vida como algo revocable mediante su eliminación o por diferentes ardidés transmundanos.

Lo que pone al descubierto Nietzsche con este ejercicio transvalorativo es precisamente la “presencia nociva” que tiene en la cultura occidental moderna la extensión de la metafísica cristiana con sus múltiples repercusiones. Y en tanto que por diferentes razones no se han podido sacar todas las consecuencias necesarias de la anunciada “muerte de Dios”, resulta que el ser humano continúa debatiéndose con las diferentes “sombras de Dios” y padeciendo los inclementes embates de un nihilismo exacerbado. Esta compleja situación que diagnostica el pensador de la *ciencia jovial* imposibilita el ascenso del “superhombre” y evade lo que considera la confrontación básica entre Dioniso y el Crucificado, como máximo indicador de la “gran guerra” para

comenzar a desatar el nudo gordiano que permita en verdad trastocar el nihilismo para de ahí construir lo *diferente y superior*. Este hecho alimenta e impulsa la crítica que emprende R. Girard y G. Fornari en su libro titulado *Il Caso Nietzsche. La rebellione fallita dell'anticristo*.<sup>5</sup>

Sin embargo, consideramos que lo que los autores establecen como la rebelión fallida del anticristiano Nietzsche no habla tanto del equívoco de su diagnóstico crítico y menos aún de lo errado de su proyecto transvalorativo; más bien indica el fracaso e insuficiencia que mostramos los seres humanos para conseguir superar todos los lastres generados por la metafísica cristiana prevaleciente, con la que por desgracia terminamos identificándonos por completo. Esta *gran guerra* que emprende Nietzsche con el impulso crítico que lo caracteriza, en la última etapa de su vida lúcida toma el carácter de transvaloración radical con su “política fisiológica”, adquiere todo su envite sedicioso con obras como *Crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*. En esta última Nietzsche combina de manera creativa el análisis histórico-genealógico con la demoleadora crítica filosófico-política, estableciendo al cristianismo como origen de la jerarquía valorativa binaria que rige toda la cultura occidental hasta su agotamiento nihilista.

El cristianismo no debe ser decorado ni arreglado: se realizó una *guerra a muerte* contra este tipo *superior* de hombre y se proscribió a éste todos sus instintos básicos, de estos instintos él destiló lo malo, *al* malvado —el hombre fuerte como típico reprobado, el “hombre réprobo”. El cris-

<sup>5</sup> De forma sintética podemos destacar según estos autores tres aspectos que hay que considerar para entender mejor el proyecto nietzscheano y el carácter frustrado de su intento transvalorativo. Primero, Nietzsche es un filósofo que reflexiona a fondo sobre el fenómeno religioso —en cierto sentido es uno de sus principales motivos propiciadores de su reflexión devastadora—, reconociendo en la apuesta cristiana por las *víctimas* el núcleo fundamental que le da su sentido y articulando el carácter dionisiaco victimario como contraposición sobre la que él termina apostando y de esta forma “entendiendo mal” el carácter colectivo del primero. Segundo, la muerte de Dios se constituye en un acontecimiento de excesiva violencia, que luego se piensa que significa en realidad el cierre de un largo proceso y de esta manera se termina distorsionando su mensaje original. Tercero, Nietzsche es por completo un pensador de la “rivalidad mimética” y por lo mismo un gran resentido contra el cristianismo como nunca ha existido (Girard y Fornari, 2002).

tianismo ha tomado partido por todo lo débil, lo bajo, lo malogrado y ha hecho de la *contradicción* a los instintos de sobrevivencia de la vida fuerte un ideal; dañó, incluso, la razón de las naturalezas fuertes al hacer sentir que los valores más altos del espíritu eran pecaminosos, equívocos, *tentaciones* (Nietzsche, 1982; § 5:6-7).

En tanto que se trata de una religión de la compasión y el resentimiento que termina negando la vida y promueve la realización del nihilismo metafísico, resulta que hace de la *decadencia* una virtud que de forma sistemática va mermando las fuerzas hasta conseguir su exterminio en forma de “multiplicación de la miseria” con que nos acostumbra a existir de manera reducida. Y a esta resignación del *envilecimiento* lo denomina el “mundo verdadero y del bien” que se rige con la tiránica moral de los *débiles*.<sup>6</sup> Lo fundamental en esta visión idealista de valores superiores, que rechaza la naturaleza instintiva del cuerpo vivo de los placeres y necesidades fisiológicas que reclaman realizarse con plenitud en la vida del mundo, es el tipo de ser humano que promueve; en tanto que aquí se trata del “hombre débil” que termina imponiéndose ante el “tipo de orden mayor” al que siempre ha despreciado y odiado. Por eso, de manera histórica esta forma de hombre excepcional se ha producido sólo por *suerte* en el impulso del caprichoso azar y nunca como un proyecto por generar, de provocar su aparición pese al supuesto halo de maldad que lo envuelve desde la óptica enferma de la “moral de la compasión”.

<sup>6</sup> En la distinción energética que desde una perspectiva aristocrática Nietzsche realiza entre la “moral de señores” y la “moral de esclavos”, puntualiza respecto a esta última: “La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis ‘bueno’ y ‘malvado’: se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad, así como una cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que aparezca el desprecio. Así, pues, según la moral de esclavos, el ‘malvado’ inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el ‘bueno’ el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre ‘malo’ es sentido como despreciable. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al ‘bueno’ de esa moral —menosprecio que puede ser ligero y benévolo—, porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre *no peligroso*: es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme* [un buen hombre]” (cf. Nietzsche, 1983; “¿Qué es aristocrático?”, § 260:226).

Nietzsche se plantea de manera contundente la urgencia de establecer “qué tipo de hombre se debe criar, se debe *querer* como más digno de vida, más seguro de un futuro”, en tanto contraparte enérgica que conduzca hacia el “final” del ser humano, tal como lo conocemos en tanto que es por antonomasia el “animal doméstico, el animal de rebaño, el animal hombre enfermo –el cristiano” (Nietzsche, 1997; § 3:5). La moral de la compasión del rebaño cristiano resulta lo más dañina posible, pues a partir de despersonalizar y establecer una validez universal del deber puro como “bien en sí” termina *rebajando* la vida y provocando la *reproducción* de simples “autómatas del ‘deber’”; según Nietzsche aquí se puede oler el espíritu decadente del teólogo protestante que la filosofía moderna –principalmente a partir del criticismo kantiano– ha asimilado hasta la médula. Lo mejor es, desde las bases materiales y fisiológicas que impulsan la filosofía nietzscheana, provocar una transvaloración que, de forma creativa, consiga generar nuevos criterios que partan de la “conservación y del incremento” de las fuerzas vitales como voluntad de poder afirmadora, que permitan la superación energética desde las bases de sí mismo con todos los impulsos orgánicos de las pasiones e instintos que reclaman revelarse.

Sin embargo, esto no significa el desorden y el imperio del caos de las pasiones que terminan aplastando todo lo que se encuentran a su paso, pues como dice Nietzsche:

Lo que no condiciona nuestra vida, le hace *daño*: una virtud que proviene sólo del sentimiento por el concepto de “virtud”, como lo quería Kant, es nocivo [...] ¿Qué destruye más rápido que trabajar, pensar, sentir sin una necesidad interior, sin una elección profundamente personal, sin placer [Por eso termina apostando la filosofía trágica nietzscheana porque] “todos inventen su virtud, su imperativo categórico. Un pueblo se extingue cuando confunde *su* deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profundamente, más intensamente que todo deber “impersonal”, que todo sacrificio ante *Moloch* de la abstracción (1997, § 11:18-19).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Así lo había señalado en una obra anterior: “Se ha alcanzado el punto peligroso e inquietante en que una vida más grande, más compleja, más amplia, *vive por encima* de la

Aquí se trata en realidad del aristocratismo dionisiaco de los espíritus libres y fuertes que como creadores de sus propias virtudes, de sus valores y de nuevas formas de valorar, Nietzsche opone a la moral del deber como imperativo categórico del cristianismo gregario.

La crítica transvalorativa a la idea moral del bien y del mal que emprende el autor de *Así habló Zaratustra* acomete evidenciar de forma *negativa* el alejamiento que dicha manera de valoración guarda con la vida —no sólo distanciándose de ella al utilizar el cortapisa del mundo ideal, sino que la termina descalificando y negando—, pero también comprende un impulso *afirmativo* de creatividad constructiva a manera de una moral afirmativa y que intensifique el poder de la vida como máximo criterio. Pero resulta que para poder *construir* con la seguridad y libertad indispensables que provoque el arribo de lo diferente que encarna el proyecto del “superhombre” (*Übermensch*) primero hay que desenmascarar y *socavar* como impulso creativo para transformar todo lo establecido.<sup>8</sup>

Sin duda la obra en la que Nietzsche aborda de manera más integral y profunda la cuestión valorativa es en *La genealogía de la moral*, ahí el autor realiza un importante desmontaje genealógico y psicológico del “problema moral”,<sup>9</sup> podría decirse casi una disección del fenómeno;

---

antigua moral; ahora el ‘individuo’ está forzado a darse su propia legislación, sus propias artes y astucias de autoconservación, autoelevación, autorredención (Nietzsche, 1983; “¿Qué es aristocrático?”, § 262:230).

<sup>8</sup> Por eso señala, en su particular autobiografía intelectual: “Yo soy, con mucho, el hombre más terrible que ha existido hasta ahora; esto no excluye que yo seré el más benéfico. Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi *fuerza* para aniquilar; en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *immoralista*: por ello soy el *aniquilador par excellence*” (cf. Nietzsche, 1984; “Por qué soy un destino”, 2:125).

<sup>9</sup> Anteriormente había planteado la cuestión total de la “moral como problema”, partiendo de la pregunta: “¿cómo es posible que todavía no me haya encontrado, ni siquiera en libros, a nadie que, ante la moral, haya adoptado esta posición como persona, que conociera la moral como problema y este problema como *su* personal necesidad, tormento, voluptuosidad, pasión?”, para continuar formulando: “No veo a nadie que se haya atrevido a realizar una *crítica* de los juicios morales [...] Nadie, por tanto, hasta ahora ha puesto a prueba el *valor* de esa medicina, la más famosa de todas, llamada moral: para ello se necesita fundamentalmente que alguna vez se ponga en cuestión. ¡Pues bien! He aquí precisamente nuestra tarea (Nietzsche, 2001; V, § 345:334-336).

el punto de partida que utiliza es interrogarse —no olvidemos que la *pregunta* está en los orígenes mismos de la filosofía (referido a *qué, cómo y para qué* se interroga)—<sup>10</sup> sobre los orígenes de los “prejuicios morales” que han constituido la cultura metafísica moderna. De hecho, en el prólogo Nietzsche nos confiesa que:

[desde los trece años lo] acosaba ya el problema del origen del mal y por lo que respecta a la ‘solución’ que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre* del Mal [...] Por fortuna aprendí pronto a separar el juicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo (2011; Pról., 3:28).<sup>11</sup>

Este resulta ser un *giro* fundamental que enfrenta a Nietzsche directamente con aquella tradición que al constituirnos de manera tan profunda luego terminamos confundiéndonos con ella, de tal forma que siempre le pareció un trabajo heroico subterráneo que simula un auténtico “descenso a los infiernos”, sin dejar de generar efectos y cobrar su alto costo.<sup>12</sup>

Así, la invención de los valores del bien y del mal pertenecen por completo al ámbito de lo “humano, demasiado humano”, en tanto que la valoración teológica que utiliza el deber ser apoyado por completo en Dios no tiene cabida ante la necesidad de generar formas de valoración para la existencia y con fuertes vínculos materiales.<sup>13</sup> Con el método

<sup>10</sup> “Cabe decir que de tales largas y peligrosas prácticas de dominio de uno mismo se sale convertido en un hombre nuevo, con algunos signos de interrogación de más, pero, ante todo, a partir de ahora, con la *voluntad* de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada, tranquilamente de lo que se ha preguntado hasta el momento” (Nietzsche, 2001; Pref., 3:67).

<sup>11</sup> De ahí también la afirmación que realiza en su obra fundamental: “En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y su mal” (Nietzsche, 1984; primera parte, “De las mil metas y de la única meta”: 96).

<sup>12</sup> Como señala en una carta del 18 de julio de 1880 a su amigo P. Gast: “A la vez, sigo cavando en mis minas morales y, a veces, me causo la sensación de ser completamente subterráneo; ahora me parece como si hubiera encontrado la galería principal y la salida, pero algo así se cree y se rechaza siempre cien veces” (Nietzsche, 1989; 145:262). También formula esta idea en el prólogo de *Aurora* (2000:57-64).

<sup>13</sup> Por eso genera como máximo criterio: “¿Qué es bueno? —Todo aquello que eleva la sensación de poder, la voluntad de poder, el poder mismo dentro del hombre [...] ¿Qué es malo? —Todo aquello que proviene de la debilidad” (cf. Nietzsche, 1997; § 2:4).

genealógico consigue hacer emerger tanto los orígenes como el “valor” de los valores que constituyen al ser humano y la cultura metafísica moderna. Se trata de un auténtico escrito “polémico” –como él mismo lo reitera– que indaga sobre la historia de la moral con la intención de establecer las razones políticas y psicológicas que condujeron a los seres humanos a dotarse con determinados valores morales para *regir* sus vidas; pero lo que en realidad pone en evidencia es el conflicto de la oposición entre dos formas de vida y el valor que las determina como rivales inconciliables. Pero no hay que perder de vista que para que se establezca dicha diferenciación tienen que existir “criterios reales” que permitan valorar las propuestas morales implicadas; aquí lo que en el fondo pone en juego el antagonismo de combate nietzscheano es la moral ideal cristiana *versus* la valoración existencial dionisíaca. La genealogía de la moral nietzscheana –que no se detiene en el rigor científico y la fidelidad histórica escrupulosa, sino que prefiere utilizar la intuición creativa, la metáfora artística y poetización del pasado como principales armas–,<sup>14</sup> emplea criterios como la “muerte de Dios”, la “voluntad artística”, el “superhombre” y el incremento superlativo de las fuerzas vitales.

Lo que permite instaurar estos procesos de discrepancia entre proyectos de formas de vida basadas en tipos disímiles de valores morales,<sup>15</sup> dando como resultado maneras de realización de diferentes tipos de hombres, son criterios aristocráticos que posibilitan por fuerza desarrollos vitales. Como señala en la considerada la “más sombría y cruel” de sus obras –nos referimos a *La genealogía de la moral*–, en donde la abierta oposición energética forma parte de su estrategia de

<sup>14</sup> Los bajos fondos sobre los que se sostienen y determinan los valores morales requieren por lo mismo nuevas formas de indagación e interpretación, así como también otros criterios de valoración. En el fondo, como en la superficie, no se trata de un debate teológico sino de una confrontación ética y ontológica, que sostiene una *guerra* de dos cosmovisiones irreconciliables.

<sup>15</sup> Por eso señala como criterio a considerar: “¿*Refutación de la moral?* La moral es asunto de quienes son incapaces de liberarse de ella: precisamente porque para ellos cuenta a título de ‘condiciones de existencia’. No se pueden refutar las condiciones de existencia: sólo se puede ¡no tenerlas!” (cf. Nietzsche, 2010; 1 [2]:27).

guerra: “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, como un ‘abajo’ –*éste* es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’” (Nietzsche, 2011; I, 2:42). Nietzsche hace referencia a los primeros nobles que establecieron los criterios de rangos de valoración que por sus propios orígenes se distanciaban de los advenedizos de estratos bajos, sin embargo esta distinción que se articula por medio del lenguaje desde una perspectiva de la vida política, funge como un criterio de diferenciación de naturaleza real.

Pese a todas las críticas que se le han hecho a la explicación sobre el origen de los prejuicios morales, no hay que olvidar que su invectiva interpretativa no busca la exactitud científica ni la fidelidad histórica –no significa que no tengan un nacimiento e importancia histórica–, lo que pretende es explicar un *uso* antitético que se ha realizado de los valores morales por medio de criterios como la creatividad e intuición artística en la búsqueda por establecer la ventaja de cierto tipo de valores para el desarrollo de la “excelencia humana”. Este referente valorativo impulsa el establecimiento de una “moral noble” en oposición a una “moral de esclavos”, que ante ponderaciones como el incremento de la vida y la realización de la excelencia humana, permiten hablar de valores vitales y antivitales. La genealogía de la moral tal como la presenta Nietzsche, parte de un conflicto entre dos visiones del mundo que afectan a formas de realización existencial diferentes entre seres humanos débiles y fuertes.

Ahora bien, la inversión ética que se produjo ante la extensión y predominio de los débiles –por cuestiones históricas que involucran el número y el contagio–, en función de una moral de esclavos que impuso la metafísica cristiana sobre una moral noble de los fuertes, transforma los criterios valorativos. La moral gregaria se impone por medio del resentimiento y la mala conciencia haciendo referencia a criterios ascéticos de los sacerdotes por sus parámetros rígidos de bien y mal que se imponen a partir de un sentido del “deber en sí” como visión jerárquica metafísica del mundo; en las manos de los espíritus débiles la moral se constituye en una cuchilla que intenta extirpar de la sociedad compasiva a los diferentes y fuertes –auténticos “espíritus

libres” que se salen de la norma valorativa impuesta y por ello resultan *peligrosos* para la sociedad— condenándolos a la terminante jaula del Mal.

Lo que establece la diferenciación en la interpretación genealógica nietzscheana es la cuestión “¿valioso *para qué?*” —auténtica hermana gemela de su “¿libre *para qué?*”—, dando pie a desarrollos excelentes y viles dentro de los diferentes escollos del devenir histórico. Por eso, poner al descubierto el “problema del cristianismo” es con la intención de que deje de parecernos algo obvio o dado por sentado, que resulte a todas luces incuestionable. Es decir, como aquello que se instala de forma persistente en nuestras vidas y se constituye en el horizonte moral determinante que nos horada lentamente hasta la inmolación, en tanto que requiere ponerse en entredicho al conseguir enrarecer lo suficiente y distanciarse de él para poder diagnosticarlo en un impulso creador de “ajuste de cuentas” superador, en la búsqueda enérgica por engendrar lo *diferente* mediante el ejercicio pleno de la libertad individual.

### **El problema de la libertad: poder saber y poder hacer**

Sin duda la cuestión de la libertad nos coloca de lleno en el “corazón de las tinieblas” de la filosofía nietzscheana, habrá que agregar: se trata de un tema que consideramos tiene que ir estrechamente vinculado con el problema moral del Mal para comprender su magnitud y todo el impacto que implica. Una de las metáfora preferidas —quizá de las más productivas y poderosas— que emplea Nietzsche para tratar esta problemática es la del *viajero*,<sup>16</sup> en tanto que se trata de un ejercicio

<sup>16</sup> En esta época incluso también habla del dotarse de una “segunda naturaleza”, como lo señala en una carta datada en el invierno de 1882-1883 dirigida a su amigo E. Rohde: “Por lo que a mí afecta, mi muy querido amigo, procura no caer en error precisamente ahora. Sí, tengo una ‘segunda naturaleza’, pero no para aniquilar la primera, sino para soportarla. Por razón de mi ‘primera naturaleza’ hubiera muerto ya hace tiempo, incluso casi he muerto” (Nietzsche, 1989; 182:300). Y también en otra carta fechada en diciembre de 1882, dirigida en esta ocasión al músico Hans von Bülow: “No quiero decir nada de la peligrosidad de mis sensaciones, pero una cosa sí tengo que decir: la distinta forma de pensar y de sentir, a la que en los últimos seis años he dado expresión, incluso por escrito, me ha mantenido en

saludable al permitir contrastar la moralidad que nos constituye con otras formas de “moralidades precedentes o futuras”; se trata de que el viajero como buen aventurero abandone su ciudad natal para que al conocer otras latitudes próximas y lejanas, pueda apreciar mejor las características de la propia. En este sentido, el abordaje creativo del problema de los “prejuicios morales” tiene que realizarse desde una decidida...

[...] posición *fuera* de la moral, algún más allá del bien y del mal, un lugar hacia el que se tiene que ascender, escalar, valorar –y, en cualquier caso, en lo que aquí respecta, un más allá de *nuestro* bien y mal, una libertad de toda “Europa”, entendiendo esa última como una suma de juicios de valor dominante que son parte de nuestra carne y de nuestra sangre [...] la cuestión es saber si uno *es capaz de* ir hacia allí arriba realmente. Esto puede depender de múltiples condiciones, pero, en su aspecto principal, la cuestión remite a nuestra levedad o pesadez, al problema de nuestro “peso específico”. ¡Se tiene que ser *muy ligero* para poder impulsar la propia voluntad de conocimiento hasta esa lejanía y, por así decirlo, por encima de su tiempo, a fin de crearse unos ojos capaces de mirar comprensivamente sobre milenios y además con un cielo puro en sus ojos! (Nietzsche, 2001; V, § 380:399-400).

Este viajero de extrema ligereza, que por fuerza tiene que soltar muchos pesos y superar diversos obstáculos que le imposibilitan desplazarse con la indispensable viveza, necesita impulsar su *voluntad de conocimiento* de los mejores valores de su época y conducirlos hasta un punto donde consiga “dominarla” como la mejor tentativa del grado de fuerza que puede alcanzar; se trata de un paseante de mundos extraños y lejanos para reencontrarse como un incómodo forastero en

---

la existencia y me ha devuelto casi la salud. ¿Qué me importa a mí que mis amigos afirmen que ésta mi actual ‘espiritualidad libre’ es una decisión excéntrica sostenida con los dientes y arrancada y forzada a mi propia inclinación? Sí, es posible que sea una ‘segunda naturaleza’; pero todavía he de probar que sólo con esta segunda naturaleza he entrado en la verdadera posesión de mi primera naturaleza” (Nietzsche, 1989; 184: 303. También véase 2001, V, § 380: 399-400; 2000, § 455: 255 y 1983, § 278: 243-244).

su propio mundo moral, que al permanecer fuera y de manera fastidiosa de aquello que lo ha formado pueda alcanzar la suficiente libertad de pensamiento y *voluntad de acción* para sentirse un “extranjero” dentro de su propia ciudadela moral. Aquí Nietzsche plantea la cuestión de los prejuicios morales vinculada con el problema de la libertad como asuntos que tienen que tratarse de manera simultánea si quiere asumirse en todas sus dimensiones y posibilidades el reto “esperanzador” del *superhombre*.<sup>17</sup>

El problema de la libertad que aborda Nietzsche desde diversas vertientes se inscribe también dentro del “método de la contradicción” que utiliza con profusión como instrumento de trabajo para mostrar y reflexionar con profundidad desde varias perspectivas sobre aquellos fenómenos que más nos afectan. Se trata de un tipo de estrategia sediciosa que pretende obligar que los factores nos muestren sus secretos más profundos; sin embargo, por más rasgos que presente y acumule, consideramos que se trata de un mismo elemento sólo que lo conduce hasta límites en los que resuena y logre mostrarse tal como es en toda su complejidad, en tanto se trata de un espinoso compuesto de numerosos rasgos –incluso aquellos que parecen más opuestos y contradictorios. Así, los diversos planteamientos y aproximaciones que utiliza el filósofo de la ciencia jovial pertenecen a la misma cuestión de la libertad que complementa una concepción mucho más liada y rica. De cualquier forma, esta intuición sorprendente quizá lo convierte en el “filósofo de la libertad” –mejor, el filósofo del “espíritu libre”–<sup>18</sup> *pese a y por* todas las contradicciones que asume con la necesaria *risa trágica*.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Este carácter complementario entre la libertad y el problema moral del mal, queda patente en este par de aforismos: “¿A quién llamas tú malo? —A quien siempre quiere avergonzarse”; “¿Cuál es el sello de haber logrado la libertad? —No sentir vergüenza de uno mismo” (Nietzsche, 2001; III, § 273 y § 275:264).

<sup>18</sup> “Hay espíritus libres e insolentes que quisieran ocultar y negar que son corazones rotos, orgullosos, incurables: y a veces la misma necedad es la máscara usada para encubrir un saber desventurado demasiado cierto. De lo cual se deduce que a una humanidad más sutil le es inherente el tener respeto ‘por la máscara’ y el no cultivar la psicología y la curiosidad en lugares falsos” (Nietzsche, 1983; “¿Qué es aristocrático?”, § 270:240).

<sup>19</sup> “[...] yo me permitiría incluso establecer una jerarquía de los filósofos según el rango de su risa, hasta terminar, por arribar, en aquellos que son capaces de la carcajada *áurea*” (cf.

Como ya es costumbre en su propuesta filosófica, mediante este ejercicio que ensaya diversos flancos de entrada al asunto para metamorfosearlo en problema que permita *virar* el asunto tal como se ha tratado a lo largo de la historia de la “filosofía dogmática”; el hecho que destaca Nietzsche es el sustento *fisiológico* sobre el que realmente se ejerce la voluntad, en tanto que se impone la explicación intelectualizada de que la voluntad es por excelencia la facultad de la “vieja alma”<sup>20</sup> que dota de cualidades al sujeto cognoscente para determinar sus posibilidades de acción:

Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: ésta no dice yo, pero hace yo [...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo (1984; primera parte, “De los despreciadores del cuerpo”: 60-61).

Pero esta recuperación del “hilo conductor del cuerpo” en la construcción de una nueva confianza, conlleva una renaturalización de los valores mediante la “fidelidad a la tierra” en su devenir inocente, el cual no contiene *a priori* una forma de sentido impuesto sino que se tiene que construir en la inexorable marcha. A esta capacidad de *hacer* como manifestación de la autonomía para ordenarse a sí mismo como expresión de la voluntad de poder, para Nietzsche se suscribe

---

Nietzsche, 1983; “¿Qué es aristocrático?”, § 294:251). Como también señala M. Onfray: “Pas de rire sans douleur, pas de douleur sans lucidité. Pas de connaissance sans souffrances. Le rire occupe siècles: un instrument d’appropriation du monde, une rhétorique impérieuse. L’éclat est agressif, participe de l’infernal et de la course à l’abîme. Pas étonnant dès lors que le christianisme condamne le rire que Jésus ignore. Le sens de l’anathème est évident: avers d’une médaille dont le revers est magnifié par la religion mortifère –les larmes [...] Le rire œuvre dans le sens de la transmutation des valeurs: il veut le renversement des perspectives désolantes et du sérieux. La mort de la mort et la naissance de la vie. Eau et feu, le rire et Dieu sont incompatibles. Seul Dionysos génère l’éclat. Le Crucifié, lui, produit le deuil et la mélancolie, les pleurs et le cortège des adorateurs d’afflictions. Le rire fonde un eudémonisme athée” (2006:150).

<sup>20</sup> En este sentido afirma con el necesario tono sedicioso: “en realidad a lo que más se asemeja ‘el espíritu’ es a un estómago” (Nietzsche, 1983; “Nuestras virtudes”, § 230:179).

dentro de las actividades creativas de su hermenéutica agonística: “A la obediencia frente a la voluntad propia no se le llama coacción: porque hay placer en ello. Que tú te ordenes a ti mismo, a eso se le llama ‘libertad de la voluntad’” (Nietzsche, 2006; 1 [44]: 50). En las diferentes aproximaciones concéntricas sobre el problema de la libertad, realiza el punto de activación que se impulsa desde el “cuerpo propio” según la maximización de las fuerzas que interactúan constantemente para buscar imponerse y generar otras interpretaciones que se sustraigan al poder de la interpretación predominante para decidir sobre nuestras propias capacidades y formas de actuar.

Por tanto, para Nietzsche la libertad se refiere más que nada al despliegue de poder orgánicamente manifiesto tras continuos procesos de tensión acumulada, de avances y retrocesos, de subordinación y liberación, consiguiendo por fin la conquista agonal del suficiente poder para “llegar a ser lo que se es”.<sup>21</sup> Lo que podemos considerar como el *poder saber* y el *poder hacer* son partes complementarias del mismo fenómeno complejo de la libertad, que en el último periodo de su reflexión toma la forma de “espíritu libre”, sin perder de vista las referencias orgánicas, energéticas y estéticas que lo impulsan. Sin embargo, no hay que olvidar que la concepción de la libertad nietzscheana es por completo *combativa*, en tanto que la “libertad de la voluntad” se impone ante los diferentes obstáculos y oposiciones que le imposibilitan ser como potencia máxima; la libertad como superación de lo implicado conlleva a un aumento de las fuerzas activas que contribuyen en el elevamiento superlativo de la *vida del mundo*. En cierto sentido, el grado de libertad alcanzado se constituye en un tipo de catalizador que deja percibir la entereza energética que consigue el individuo para distanciarse lo suficiente de los determinantes morales y culturales que obstaculizan su impulso creador en la búsqueda de la “excelencia humana”.

<sup>21</sup> Se trata de un verso tomado de las *Píticas* de Píndaro que adquiere casi la forma de *grito de guerra* que recorre toda su obra; como se sabe, toma también la forma de subtítulo de su particular autobiografía intelectual, *Ecce homo*. Por ejemplo, así lo señala en una carta del 20 de agosto de 1882 dirigida a su amigo P. Gast: “¡Adiós! No hemos de cobrar disgusto por la vida, sino convertirnos cada vez más en lo que somos: los ‘alegres sabientes’” (Nietzsche, 1989; 179: 297 y 2001, § 270: 264 [“¿Qué dice tu conciencia?: ‘Debes llegar a ser el que eres’”]).

Por otro lado, el impulso hacedor de la libertad se constituye en una forma de indicador energético que muestra la implicación del “cuidado y dominio de sí mismo” como manifestación del grado liado de voluntad de poder activa que se ha alcanzado. El motivo de la “gran salud” va implicado en el esfuerzo por *curarse* de la infección generada por la *ficción moral* que ha terminado por imponer su interpretación de la renuncia a la vida, despreciadora del cuerpo y defensora de la piedad. Por eso habla del filósofo como auténtico “médico de la cultura” que realiza el trabajo de “limpieza” de la moral teológica de rebaño en un combate abierto desde lo exterior (*lejano*) hasta lo interior (*próximo*) que nos determina, pero nunca de manera absoluta y menos definitiva. De esta forma, para la crítica inmoralista nietzscheana el problema no es la moral en sí, pues en realidad también ha servido para el mejoramiento del ser humano y la cultura; la cuestión estriba más bien en que ha prevalecido en los últimos milenios una moral teológica que termina debilitando al ser humano y despreciando la vida. Como en todo, el criterio fundamental que hay que considerar es el de la utilidad y el perjuicio de la moral para la vida.

El “hombre moral” de la decadencia metafísica es aquel que ha cedido su voluntad de libertad por el conformismo de la vida empobrecida del resentimiento, la culpa y la promesa por el trasmundo. El inmoralismo no significa la renuncia a toda forma de valoración que de una manera u otra el ser humano requiere; el combate de la transvaloración va dirigida de manera particular en contra de la moral de la resignación y renuncia del cristianismo nihilista, pero ante la crisis desatada es necesario generar una “nueva forma de valorar” para el incremento de las fuerzas vitales. La moral del Bien y del Mal que el impacto teológico ha extendido por la tierra termina negando propiamente lo humano al establecer parámetros antinaturales de exigencias que sobrepasan instintos, impulsos, deseos e intuiciones terrenales; por ello Nietzsche establece como máxima vital el envite de ir “más allá del bien y del mal” para acceder a valores netamente humanos de lo “bueno y lo malo” aplicados a cada situación particular que requiere de la necesaria fuerza de realización. Es decir, se apremia lo *inmoral* para poder acceder a la

auténtica *ética vital* que apoye la realización de la excelencia humana en relación directa con la terribilidad de la existencia.<sup>22</sup>

El combate contra el nihilismo exacerbado por la “muerte de Dios” requiere de la acción comprometida del “espíritu libre” que se asume como realización de sí mismo en el despliegue de lo cotidiano, en todo aquello que se encuentre “al alcance de la mano”.<sup>23</sup> El trabajo sobre sí mismo, que implica la libertad de espíritu desde su particular impulso fisiológico, requiere del abandono superador de la moral tal como ha funcionado en tanto instrumento encauzador y referencial para la sobrevivencia, sobre todo cuando este *apoyo* se ha atrofiado al punto de debilitar e imposibilitar toda realización fuera de sus rígidas acotaciones morales impuestas. Como señala de forma sediciosa Nietzsche:

A. Ganar poder sobre la naturaleza y *por añadidura* un cierto poder sobre sí mismo. La moral era necesaria para imponer al hombre en la lucha con la naturaleza y los “animales salvajes” [...] B. Cuando se *ha alcanzado* el poder sobre la naturaleza, se puede utilizar este poder para seguir formándose libremente a *sí mismo*: la voluntad de poder como autoelevación y fortalecimiento (Nietzsche, 2006; 5 [63]:163).

Esta lucha del “espíritu libre” contra todo aquello que termina empobreciendo, fragmentando y haciendo pasivo, frenando todas sus iniciativas y volviendo más enfermo y decrépito, se nutre de una voluntad de poder que se asuma plenamente para el proceso continuo de *formarse* a sí mismo con la mayor libertad posible. El trabajo

<sup>22</sup> Pero se trata de un conocimiento vivo: “La soberbia y la náusea espirituales de todo hombre que haya sufrido profundamente –la jerarquía casi viene determinada por el *grado* de profundidad a que los hombres pueden llegar en su sufrimiento–, su estremecedora certeza, que le impregna y colorea completamente, de *saber más*, merced a su sufrimiento [...] El sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres, separa” (cf. Nietzsche, 1983; “¿Qué es aristocrático?”, § 270:240).

<sup>23</sup> La filosofía de las “cosas más próximas”, cuya importancia atraviesa toda su obra, se encuentra, por ejemplo, de manera representativa en *El viajero y su sombra*, el segundo tomo de *Humano, demasiado humano* (1996. § 6:118-119). Véase también Montinari (2003, 3:98-99).

minucioso e insistente sobre el modelado, el cuidado y el mando para “llegar a ser lo que se es” tiene que pasar sobre el sometimiento a las tutelas morales impuestas; para ejercer la libertad de espíritu maduro se requiere asumir el *riesgo* latente continuo de la propia vida, sabiendo aprovechar el sometimiento y todos los obstáculos para impulsarse en el ejercicio soberano de la autonomía. Por eso se trata de un trabajo desde sí mismo, que consiga *ligar* con creatividad lo lejano con lo próximo y lo lindante con lo colindante, en tanto que para *conquistar* la auténtica libertad de “espíritu encarnado” se tiene que comenzar por aceptar y reconocer la extensión de la infección en uno mismo; la liberación de todas las ataduras que imposibilitan el desenvolvimiento pleno del espíritu libre resulta “desgarrador”, por tratarse de un proceso de extirpación de lo extraño y negativo que se ha instalado en uno mismo hasta encarnarse propiamente. Es un violento dolor de “parto” que se requiere para posibilitar el nacimiento de lo nuevo y diferente.

Sin duda se trata de un reaprendizaje de todo aquello que nos establece tal como somos, pero sobre todo –por cuestión de las profundas implicaciones– con las determinaciones morales de las que formamos parte como un agregado que lo engulle todo a su paso. Para Nietzsche el ejercicio de la libertad se juega en la confrontación con lo más próximo de lo lejano que nos establece con determinadas características e imposibilita el despliegue de otras, por ello emprende una “guerra a muerte” contra la moral de la compasión cristiana y su metafísica de la culpa que se instala de manera tan profunda que incluso en expresiones seculares como en la filosofía y la ciencia modernas opera. La pedagogía de la fortaleza trágica<sup>24</sup> se opone de manera regia al adoctrinamiento de la piedad teológica, en tanto que se trata de soltar de manera definitiva las dependencias pasadas para acceder al forjamiento del “carácter” propio que implica el cuidado formador de

<sup>24</sup> Como señala M. Onfray: “Nietzsche fait rendre l’âme aux fictions de la tradition occidentale: depuis lui, on sait que l’homme est seul, sans Dieu, soumis au fatum, sans liberté, uniquement composé de forces et d’énergie, qu’il est tourbillonnant dans un univers insensé et situé par-delà les dualismes. Le monisme nietzschéen invite à un dépassement de cette vieille figure rendue caduque par son travail au marteau” (2005:120).

sí mismo. Por lo tanto, la conquista de la “gran salud” y de un “nuevo tipo de saber” resultan fundamentales para generar la transvaloración que presupone el arribo del *superhombre*.

En efecto, lo que implica el *poder saber* tiene que entenderse no en el simplismo que reduce la propuesta nietzscheana a la jaula del irracionalismo; por el contrario, la crítica que realiza al conocimiento moderno es precisamente el funcionamiento cómplice que establece con la moral teológica pese a que haya roto de manera abierta con su saber y la visión del mundo. Algo que resulta mucho más peligroso y difícil de acometer, en tanto que se ha mimetizado a manera de una *moral invisible* en diferentes procesos que caracterizan la modernidad metafísica (la historial, la filosofía, la ciencia, la naturaleza, la razón...). En Nietzsche se trata más bien de la reivindicación de otra forma de saber que recupere y entre en contacto más estrecho con sus básicos procesos orgánicos que le dan su impulso: por eso el *saber corporal* se establece en el órgano articulador de la interpretación de la vida del mundo. El conocimiento en su vertiente fisiológica acomete con la intención de darle forma al caos de impulsos, instintos y deseos que activan de manera constante nuestro interior, pero la “organización” se realiza con finalidades prácticas. Es decir, desde la hermenéutica fisiológica nietzscheana el *poder saber* se relaciona de manera continua y complementaria con el *poder hacer*.

De nuevo esta forma de interacción psicofísica pretende ir más allá de la “ficción” del sujeto cognoscente, como agente de todos los procesos intelectivos que se empeña en que *perdure* lo que en realidad es un desarrollo tardío del cuerpo; el estado de “conciencia” alcanzado deriva en una especie de impostura que sustrae al *animal humano* de la fuerza de los instintos más propios que lo mantiene atado a la vida del mundo. Con la abstracción antinatural del saber como ciego desarrollo intelectualizado se termina fragmentando al sí mismo y algo que es secundario se impone como primordial. Este tipo de conocimiento en estrecho vínculo con el sí mismo se establece en forma de “gran razón” como arte para la vida; en tanto que el conocimiento es una de las formas que toma la voluntad de poder, éste dependerá de la cualidad de la fuerza que los impulsa hacia el establecimiento de una valoración

que indica una “verdad”. Pero dentro de este circuito de poder la verdad no es algo que el conocimiento descubra o encuentre, sino se tiene que *construir* de forma estética: por fuerza, la verdad tiene que medir su *utilidad* para la vida. No hay que perder de vista que se trata de una valoración, en tanto que el mundo es pura apariencia *interpretado* por determinados valores. Dicho de otra manera, el mundo está dispuesto según ciertos impulsos energéticos como voluntad de poder fuerte o débil que determinan formas de vida.

El *poder saber* adquiere aquí un interés y utilidad existencial como *poder hacer* que impulsa el proyecto de la transvaloración mediante el ejercicio libre de una voluntad de poder regia autoformadora de sí mismo, que consiga alcanzar la “gran salud” al sacudirse de los lastres generados por la moral teológica y la determinación metafísica del mundo.<sup>25</sup> En este proceso de inversión de la moral piadosa cristiana hacia una revaloración de la vida por medio de una ética del cuerpo, la cuestión abstracta del Mal y del Bien se desplaza al establecer su carácter ideológico manipulador dentro de una escala de disminución de la fuerza y despliegue de resentimiento hacia la vida. Dentro de una moral fisiológica—que tenga como interés principal el incremento superlativo de la fuerza, la realización plena de la libertad del pensar-hacer y el incremento de las energías vitales—, los criterios se deslizan hacia cuestiones concretas de lo bueno y lo malo para el desarrollo de sí mismo en la búsqueda de la “excelencia humana”.

<sup>25</sup> La inmersión de la moral teológica tradicional no está del todo inspirada—como pudiera pensarse— en la moral trágica griega y en las diferentes escuelas morales helenísticas (cínicos, estoicos, epicúreos, escépticos), sino sobre todo en el *gay saber* de los provenzales. Así lo señala en uno de sus libros esenciales: “Una última diferencia fundamental: el anhelo de *libertad*, el instinto de la felicidad y de las sutilezas del sentimiento de la libertad forman parte de la moral y de la moralidad de esclavo con la misma necesidad con que el arte y el entusiasmo en la veneración, en la entrega, son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar. Ya esto nos hace entender por qué el amor *como pasión*—es nuestra especialidad europea— tiene que tener sencillamente una procedencia aristocrática: como es sabido, su invención es obra de los poetas-caballeros provenzales, de aquellos magníficos e ingeniosos hombres del ‘gai saber’, a quienes Europa debe tantas cosas y casi su propia existencia” (Nietzsche, 1983; “¿Qué es aristocrático?”, § 260:226).

Por eso, el “espíritu libre” es aquel que ha conquistado con pasión sus propias miserias nihilistas y las ha transformado en el esfuerzo de su individual realización creadora; lo que significa *ser libre*, en el sentido que le otorga como prerrogativa el sistema político-filosófico de la metafísica ortodoxa, no aporta nada valioso, en tanto que es una simulación que proporciona sólo la sensación de dejar un poco más suelta la cadena, lo auténticamente importante es *hacerse libere* en un proceso abierto de conquista y trabajo sobre sí mismo que le proporciona todo el “sentido” a la cuestión del *para qué* de la libertad. Como suele decirse: no vale mucho la libertad como un fin en sí y que se aprecia como un don otorgado por una autoridad impuesta, sino lo que puede hacerse con la libertad desde la fuerza superlativa alcanzada. La libertad se *juega* en cada momento en una práctica cotidiana mediante el ejercicio creativo como poder saber y poder hacer, por eso el valor de la moral resulta fundamental para establecer el grado de autonomía que podemos alcanzar y todo lo que podemos hacer con ella.

Nietzsche pretende —a la manera del ingenioso Ulises que pide ser atado al mástil de su navío para no sucumbir ante los embates del seductor canto de las sirenas— aproximarse de forma crítica a la moral cristiana predominante para comprender su poder de fascinación y practicarle la autopsia necesaria con la intención de entender el efecto pernicioso de su contagio. El cuestionamiento como base del quehacer filosófico lo lleva a problematizar el sistema moral teológico para determinar los valores sobre los que se sustenta, pues son las condiciones de emergencia las que establecen propiamente su valor de uso para facilitar u obstaculizar las energías vitales que le dan cuerpo. Una ética sana en clara armonía con sus bases fisiológicas, que consiga acrecentar las fuerzas como voluntad de poder activa, tiene que servir para el incremento de la libertad como posibilidad autorrealizadora. El malvado inmoralista que por el ejercicio cínico de su *egoísmo* contribuye a la expansión del mal, según el uso maniqueo valorativo de la moral del resentimiento teológico y de la piedad debilitadora, en realidad es el que ejercita la acción creadora de valores como “espíritu libre” por fin reconciliado con la vida del mundo.

El hombre libre es inmoral, porque quiere depender en todo de sí mismo y no de una tradición: así, en todos los estados primitivos de la humanidad, el calificativo “malvado” significa lo mismo que “libre”, “individual”, “arbitrario”, “desacostumbrado”, “imprevisto” o “impredecible” (Nietzsche, 2000; I, § 9:67).

## Nietzsche, la genealogía del Mal y el reto de la libertad

Si es verdad que actualmente se vive un tipo de “malestar en la moral” por los flujos nihilistas que deterioran la existencia como parte de los efectos negativos de una prolongada “muerte de Dios” que ni se consigue superar y mucho menos generar un “orden diferente”, el nihilismo parece recluarnos como sombríos penitentes en una especie de “espantoso limbo” que imposibilita resolución alguna, en un mundo secular que aún se sustenta en una moral invisible teológica. Esto ha redundado en un tremendo agotamiento y marcado desencanto ante un *vacío* que se expande sin control en el gran escenario de la “comedia de la existencia” que de cierta forma sigue atrapada por el predominio del “tiempo de la tragedia, el tiempo de las morales y de las religiones” (cf. Nietzsche, 2001; I, § 1:87). Aquí puede ubicarse precisamente el actual debate sobre el llamado “reencantamiento del mundo” como parte de la época postsecular o “retorno de la religión” que vivimos, abriendo posturas extremas luego aparentemente inconciliables entre creyentes y ateos, en las que consideramos que Nietzsche tiene aún algo importante que decir y puede servir de guía para sortear ciertos escollos que nos mantienen atrapados.

Lo que se considera dentro de una perspectiva de sociología de la religión desde mediados del siglo pasado como la “religión invisible” (T. Luckmann), en tanto fenómeno de *interiorización* de la fe religiosa producto del proceso moderno de secularización extendida, muy pronto se transforma en lo que desde la segunda mitad de la década de 1970 se denomina como la “revancha de Dios” (G. Kepel), el “reencantamiento del mundo” (M. Berman, M. Maffesoli), el proceso de “deseccularización del mundo” (P. Berger) o el “fracaso de la secularización” (U. Beck), como fenómeno inesperado que nos habla

del “retorno” del espíritu religioso a múltiples ámbitos de la vida, entre ellos el público a nivel global. También hay que considerar lo que pensadores como M. Gauchet (2005) han denominado como “la religión de la salida de la religión”, que tiene que ver con el acabamiento de la organización religiosa del mundo como forma de poder pero que no significa el “final de las creencias religiosas”; otros, como M. Onfray (2008), afirman que la “ética judeocristiana” se constituye en el sustento del laicismo moderno, que por un complejo proceso de inmanencia es asimilado hasta confundirse con las diferentes morales seculares cristianizadas.

Pero también —lo que nos parece más considerable— otras propuestas como las realizadas desde el “pensamiento débil” del posmoderno G. Vattimo (2011), que al asumir valores como la “caridad” y la “no violencia” termina por aceptar a “título personal” la importancia de una “vuelta a la religiosidad cristiana”, sobre todo por la incapacidad de la razón ante situaciones límites y la problemática moral establecida por el vacío nihilista; también el antropólogo de la religión R. Girard (2011) se pronuncia por el magisterio de la Iglesia católica, considerando realidades como la violencia terrorista, las injusticias sociales, y el vacío moral generado por las patologías del individualismo radical contemporáneo; por último, el sociólogo alemán J. Habermas (2006) hace uso de lo que se ha denominado como la “moderna razón religiosa”, que consiste en *reconsiderar* el papel moral de la religión para dotarnos de valores indispensables ante la severa crisis del sentido y de la identidad en las actuales sociedades capitalistas “posmetafísicas”, entrampadas en cuestiones como el espectáculo inconsecuente, el consumo y el desecho pormenorizados, el hedonismo superficial y el predominio de las tecnociencias.

Ante esta *situación de indigencia*, cabe repetir el cuestionamiento provocador de Nietzsche: “¿No es el hombre un animal que venera?” (2001, V; § 346:337). Lo que sin duda coloca en el centro del debate la *cuestión moral* que deja abierta la crisis de sentido y la dificultad para mantener una identidad que amenaza con disolverse a cada momento, sobre todo con el duro impulso de la modernidad que busca romper con los rígidos lazos tradicionales, el peso de las costumbres y las formas de vinculación que mantienen la cohesión social; pero también

la exacerbación de la libertad individual que atenta contra la unidad colectiva, la falta de orientación de la conducta que se adquiere con la regulación social, la incapacidad de establecer esquemas interpretativos que consigan orientar el comportamiento y darles significado a sus acciones; es decir, la incapacidad del ser humano de dotarse a sí mismo de un *proyecto vital*. En fin, el reencuentro con la religión cristiana en puja se establece ante la prolongada angustia proveída por la falta de fundamentos abierta por el nihilismo profano estimulado por la “muerte de Dios” y ante la incapacidad que muestra el pensamiento racional para solucionar los múltiples problemas que aquejan a las sociedades contemporáneas. Se trata de un reencantamiento del mundo que dota al ser humano de la necesaria “esperanza” de la que está indigente, pero también le proporciona una brújula moral ante los actuales tiempos de inclemencia *deshumanizante*.

En este complejo contexto lleno de retos es donde las reflexiones del inmoralista Nietzsche recobran toda su actualidad para problematizar y reflexionar de otro modo un asunto de importante calado y que determina de forma directa aquello que podemos llegar a ser. En tanto que el ser humano es un *animal moral* por excelencia, requiere de algunos indicadores valorativos y apoyos éticos que sirvan para su realización práctica. En este sentido, señalemos algunas de sus principales aportaciones en mutua implicación.

1. La indispensable problematización de la moral, que incluye cuestiones como el mal y la libertad, requiere de una recuperación desde una perspectiva histórica de los “prejuicios morales” y las formas de valoración; implica un ejercicio abierto de genealogía de las formas de valoración y una psicología que consiga desentrañar los bajos fondos sobre los que se sustentan. La intención de este proceso de análisis crítico es destacar el soporte puramente humano de las formas morales –de la elección del bien y del mal– en la visión del mundo que les da cuerpo, y los efectos cognitivos y ontológicos que implican. Además, este proceso de indagación sediciosa tiene que incluir en su inventiva tanto lo más lejano externo como lo más próximo interno que se lían en un proceso continuo.

2. Es preciso *no* confundir el “juicio teológico” con el “juicio moral” ya que de esta forma se pierde de vista que al hablar de valores morales se hace referencia a una construcción netamente humana, en donde las atribuciones de lo que es bueno y malo responden propiamente a necesidades existenciales de tipo terrenal. Cualquier forma de delirio teológico que idealice una serie de valores sobrenaturales que no consigan impulsar la libertad individual y la superación de sí mismo resultan más que inútiles, porque enferman y debilitan. Ese ejercicio de simple justificación –lo que han hecho de manera reiterado los “filósofos dogmáticos”– de valores absolutos y generales se constituyen en una muralla moral invisible que no posibilita el desarrollo vital.
3. De esta forma nuestra reducida concepción que tenemos del mal y la libertad está enmarcada en prejuicios morales que parten de idealizaciones que imposibilitan desarrollos diferentes al canon establecido como límite de regulación, normalidad, bondad, belleza... Se generaliza para aplicarlo de manera difícil por su abstracción a situaciones concretas, pero lo que Nietzsche defiende en contra de estas posturas “monistas” de la realidad es una *visión pluralista* que consiga desarrollar la autonomía individual que desde sus propias bases fisiológicas conforme sus propios valores dentro del desarrollo de una cultura con fines superiores. En este sentido, Nietzsche se constituye en un libertario individualista que en la interacción con los demás busca establecer en el ejercicio de su autonomía valorativa el perfeccionamiento de sí mismo en su afán autoformador bajo el impulso de la *excelencia humana*.

El referente de la búsqueda insistente en la “excelencia humana”, que rompe directamente con la tendencia de “mediocratización” de la especie que la invisible moralización metafísica cristiana impone, pretende desarrollar un individuo que en el dominio de su propia libertad consiga el incremento superlativo de su fuerza y reconciliarse plenamente con la existencia del mundo para el desarrollo de su particular *estilo de vida*. Por supuesto se trata de las fuertes implicaciones que abre el reto del “superhombre” para impulsar nuevas posibilidades vitales que parten asimilando en buena medida el

nihilismo de la moral teológica para generar lo diferente que establecen tipos óptimos de vida. Pero como se señaló más arriba, para poder construir con creatividad lo nuevo primero hay que demoler lo anterior que por lo general se cierra y obstruye para impedir la contaminación de lo *diferente*. Incluso haciendo referencia al último periodo de la reflexión nietzscheana se habla de la “filosofía de Zaratustra”<sup>26</sup> –en tanto que este aciago personaje es por excelencia el “*aniquilador* de la moral”– (Nietzsche, 1984; “Por qué escribo tan buenos libros”, 1:57), que resulta impulsada de manera efectiva por la sabiduría de la afirmación irrestricta de la vida, que toma toda su fuerza subversiva en *La ciencia jovial* de 1882, su proyecto de filosofía de martillo no sólo se realiza dejando de lado la nefasta tentación moral sino que adquiere con toda claridad su forma de transvaloración desde la libertad de la formación de sí mismo.

En tanto que el conocimiento tiene que ser útil para comprender el funcionamiento del mundo y el tipo de vida que permita el desarrollo del ser humano, en el momento en que la existencia toma la forma del sistema de valores imperante y una vez que se atrofia genera vidas enfermas, pasivas y disminuidas en este “manicomio” que es el mundo (cf. Nietzsche, 1997; § 51:09 y 2011, III; 14:179). Por eso, el ejercicio de la *libertad* como “poder saber y poder hacer” tiene que servir para impulsar con potencia una interpretación –sin olvidar que también es una forma de *creación*– diferente de un mundo nuevo con otros valores que permitan dejar por fin la “jaula de la metafísica” para generar vidas activas, más plenas y sanas. La fuerte pasión por la libertad que impulsa de manera incontenible al inmoralista Nietzsche –como gustaba caracterizarse a sí mismo– pretende generar otra forma de valorar y otra ética individual diferente para superar el inmovilizador grillete de la moral invisible teológica que estigmatiza hasta la inmovilidad, siempre buscando recobrar la política de jovialidad como arte de vivir.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Para una caracterización puntual de la etapa llamada “filosofía de Zaratustra”, véase Montinari (2003:97-118) y Vattimo (2012, 3:93-143).

<sup>27</sup> Para un mayor acercamiento a lo que denominamos *políticas de jovialidad*, véase Velázquez (2013).

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (2004). *Los orígenes del totalitarismo* (traducción Guillermo Solana). México: Taurus.
- Bataille, Georges (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (traducción F. Savater). Madrid: Taurus.
- Berkowitz, Peter (2000). *Nietzsche. La ética de un inmoralista* (traducción María Cándor). Madrid: Cátedra (Col. Teorema / Serie Mayor).
- Gauchet, Marcel (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (traducción Esteban Molina). Madrid: Trotta.
- Girard, Rene y Giuseppe Fornari (2002). *Il Caso Nietzsche. La rebellione fallita dell'anticristo*. Génova/Milán: Marietti.
- Girard, René y Vattimo, Gianni (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (traducción R. Rius Gatell). Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión* (traducción Pere Fabra et al.). Barcelona: Paidós.
- Montinari, Mazzino (2003). *Lo que dijo Nietzsche* (traducción Enrique Lynch). Barcelona: Salamandra.
- Nietzsche, Friedrich (1984). *Así habló Zaratustra* (introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 377).
- (2000). *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales* (traducción German Cano). Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 3).
- (1989). *Correspondencia* (selección) (ed. Felipe González Vicen). Madrid: Aguilar Maior.
- (1982). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con martillo* (introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, 467).
- (1984). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 346).
- (2005). *El anticristo. Maldición contra el cristianismo* (traducción Martha Kovacsics Mészáros). Colombia: Panamericana Editorial (Col. Filosofía y Política).
- (1981). *El nacimiento de la tragedia* (introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 256).
- (2008). *Fragmentos póstumos II* (introducción, traducción y notas: Manuel Barrios y Jaime Aspiunza). Madrid: Tecnos.

- (2006), *Fragmentos póstumos IV* (introducción, traducción y notas: Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares). Madrid: Tecnos.
- (1996), *Humano demasiado humano*, vols. I y II (traducción Alfredo Brotons Muñoz). Madrid: Akal (Clásicos del Pensamiento, 2).
- (2001). *La ciencia jovial. La gaya ciencia* (introducción, traducción y notas: Germán Cano). Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 6).
- (2011), *La genealogía de la moral* (introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 356).
- (1983), *Más allá del bien y del mal* (introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 406).
- (2007), *Schopenhauer como educador* (traducción, prólogo y notas: Luis Fernando Moreno Claros). Madrid: Valdemar (El Club Diógenes, 125).
- Onfray, Michel (2006). *La Sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*. París: Le Livre de Poche.
- Onfray, Michel (2008), *Tratado de ateología* (traducción Luz Freire). Barcelona: Anagrama.
- Safranski, Rüdiger (2013). *El mal o el drama de la libertad* (traducción Raúl Gabás). México: Tusquets (Col. Fábula, 246).
- Vattimo, Gianni (2012). *Introducción a Nietzsche* (traducción Jorge Binaghi). Barcelona: RBA.
- Velázquez Becerril, César A. (2013). *Nilismo y políticas de jovialidad. Lecturas de Nietzsche*. México: UAM-Xochimilco.