

LA LECCIÓN DE NIETZSCHE: “CÓMO SE FILOSOFIA CON EL MARTILLO”^{*}

Jaime Sologuren L.
Universidad de Oriente, Venezuela
j.jsologuren@gmail.com

Resumen

Para Nietzsche se filosofa con el martillo cuando se lleva a cabo una crítica de la metafísica y de la moral. La crítica tiene como objetivo la transvaloración de todos los valores, concebida ésta como inversión de los valores supremos. La transvaloración se convierte en una crítica de la moral al interpretar a toda metafísica originándose a partir de una intención y desde una perspectiva moral que es falsa porque está basada en errores. El aspecto negativo de la crítica se transforma en afirmativo cuando la transvaloración realiza una inversión del error básico de toda tesis de la religión y de la moral (confusión de la causa con la consecuencia) y obtiene así una nueva valoración.

PALABRAS CLAVE: crítica, transvaloración, metafísica, moral, inmoral, errores de la moral, inversión, nueva posición de valores.

Abstract

Nietzsche philosophizes with a hammer when metaphysics and morals are criticized. The criticism has as an objective the transvaluation of all values, conceived this as the inversion of supreme values. The transvaluation is converted into a critique of morals by interpreting all metaphysics originating from one intension and from a perspective morals that is false and based on errors. The negative aspect of the critique becomes positive when the transvaluation performs an inversion of the basic errors of all religious thesis and morals (confusion of the cause with consequences) and in this manner obtaining a new valuation.

KEYWORDS: critique, transvaluation, metaphysics, moral, immoral, errors of moral, inversion, new position of values.

RE En los últimos años de su vida consciente el filósofo Nietzsche –presintiendo la irrupción de la demencia que lo excluiría definitivamente de la convivencia con los seres racionales, de la cual él mismo se había marginado casi totalmente– abandona el proyecto de elaboración de lo que debía ser su obra fundamental: *La*

^{*} Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Santiago de Chile entre el 6 y el 9 de octubre de 2009.

voluntad de poder (*Der Wille zur Macht*) y armado con su martillo, nos anuncia una “gran declaración de guerra” contra todos los “ídolos eternos”. En verdad, esta guerra Nietzsche la había iniciado silenciosamente hacía bastante tiempo; pero es solo ahora cuando necesita gritarla y declararla públicamente en el prólogo al *Crepúsculo de los ídolos*.

En relación con su instrumento el martillo, nos dice que actúa como un diapasón que ausculta a los ídolos eternos, quienes le responden con “aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire” (Nietzsche, KSA, vol. 6, pp. 57-58; trad., p. 28); cuando sucede esto, el diapasón tiene la dureza y la fuerza destructora del martillo.

Nietzsche se propone, por tanto, enseñarnos “cómo se filosofa con el martillo”. Si bien su instrumento bélico-musical es el martillo-diapasón; su estrategia está contenida en la fórmula *Umwertung aller Werte*, *transvaloración de todos los valores*. Recordemos que el subtítulo de la mencionada y nunca realizada obra fundamental de Nietzsche debía tener como subtítulo: *Versuch einer Umwertung aller Werte* (*Intento de una transvaloración de todos los valores*), donde la tarea indicada en la fórmula precedente se la considera como un intento, como un ensayo. Este último tendremos que comprenderlo como aquello que nos define la naturaleza misma de la tarea propuesta.

¿Qué significa la *Umwertung*, la transvaloración de todos los valores? Heidegger ha mostrado (Heidegger 1961, vol.1, pp. 110-111) que el primer paso de la *Umwertung* es la interpretación de las categorías como valores; es decir, de las determinaciones más generales del ser, que en la Época Moderna con Kant, se comprenderán como categorías de la razón.

Ahora bien, la *Umwertung* es posible porque se ha descubierto el principio de una nueva posición de valor (*Prinzip einer neuen Wertsetzung*). Éste era, precisamente, el título del tercer libro de *La Voluntad de Poder*. Esta nueva posición de valor es “nueva” en el sentido de que reconoce el principio que la hace posible; todas las posiciones anteriores desconocían este principio y en la medida en que lo desconocían, podían concebir los valores como algo incondicionado. Ahora que se ha identificado al principio de la “nueva” posición valor, se reconoce que este principio es el principio de toda posición de valor. Es decir, que los valores son algo condicionado, que son puestos desde ese principio. Los valores, todos los valores, los precedentes como los “nuevos”, son algo condicionado, nada absoluto; son condiciones condicionadas por la voluntad de poder, como condiciones para la conservación y acrecentamiento del poder (Heidegger 1961, vol. 2, pp. 102-104; Heidegger 1952, pp. 211-214).

Cuando Nietzsche, como hemos dicho (en septiembre de 1888), abandona el proyecto de su obra fundamental, *Der Wille zur Macht*, comienza a hablar de la elaboración de cuatro libros que, en conjunto tendrían como título *Umwertung aller Werte*, que era el subtítulo de la mencionada obra fundamental. He aquí el anuncio de los títulos de los cuatro libros.

(Umwertung aller Werte) TRANSVALORACION DE TODOS LOS VALORES

Primer libro

El Anticristo. Intento de una crítica del cristianismo.

Segundo libro

El Espíritu Libre. Crítica de la filosofía como un movimiento nihilista.

Tercer libro

El Inmoralista. Crítica de la moral, del modo más funesto de la ignorancia.

Cuarto libro

Dionisos. Filosofía del eterno retorno (Nietzsche, KSA, vol. 13, 19 [8])¹.

De estos cuatro libros, solo llegó a escribir el primero con el nombre de *El Anticristo*, y finalmente consideró que este libro constituía toda la *Umwertung*.

Sin embargo, en un fragmento póstumo (Nietzsche, KSA, vol.13, 23 [3]) que se considera un esbozo del prólogo al libro *El Inmoralista*, titulado *Nosotros los Hiperbóreos*, Nietzsche también anuncia que ese libro constituye una declaración de guerra contra la moral. Agrega por qué ha tomado como nombre para sí mismo el calificativo de “inmoralista”. Además, nos informa que su fórmula en esta guerra contra la moral es la divisa “más allá del bien y del mal”.

En este prólogo nos advierte que la *Umwertung* será costosa en consecuencias desastrosas para la humanidad y nos confiesa que la *Umwertung* que se propone como tarea, es una respuesta a otra *Umwertung*: la transvaloración nihilista “en el sentido del más allá”.

Por tanto tenemos: “*Umwertung*” contra “*Umwertung*”; “más allá” contra “más allá”; “inmoralista” contra “moralista”.

Contra la transvaloración nihilista que desnaturaliza a los valores naturales al ubicarlos en un mundo suprasensible de lo incondicionado; la transvaloración afirmativa devuelve a los valores su naturaleza, que permite verlos nuevamente como algo originado y como condiciones condicionadas por el principio de toda posición de valor: la voluntad de poder. Contra el “más allá” como “el mundo suprasensible”, que han inventado el platonismo y el cristianismo para calumniar al “más acá” del devenir, de la tierra: el “más allá del bien y del mal”, como más allá de ese mundo

¹ Los fragmentos póstumos de Nietzsche se citan según su ordenación original; así al número del volumen de KSA (Edición crítica completa) le sigue el número del manuscrito (en esta cita el 19) y, por último, un número entre corchetes que indica el lugar del fragmento en el manuscrito, en este caso el número 8. La traducción de los fragmentos póstumos citados es nuestra.

suprasensible, como vuelta al “más acá” revalorizado por eliminación del “más allá” metafísico.

Finalmente, el “inmoralista” contra el “moralista”. “Dionisos contra el Crucificado”. El inmoralista es quien realiza la *Umwertung aller Werte*. Y con esto volvemos a la *Umwertung*. Ella se realiza, en primer lugar, como *Umkehrung*, como inversión de los valores supremos, señalada ya en el nombre mismo “inmoralista”.

Al oponer “inmoral”, “inmoralidad” a “moral”, “moralidad”, se invierte una valoración, la única predominante hasta el momento en la filosofía occidental. Como resultado de la inversión, los valores más altos, los valores supremos, pasan ahora a ocupar el lugar de los valores inferiores. Los primeros aparecen ahora como valores antinaturales frente a los valores naturales que ocupan el lugar más alto en la jerarquía establecida por la nueva valoración. Sin embargo, sería un error considerar que la transvaloración termina aquí; la inversión solo es un paso que permite la eliminación de los valores supremos precedentes.

En el breve e importantísimo capítulo “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” del libro *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche, con una sorprendente economía de palabras, narra en sus momentos decisivos lo que sería la historia del pensamiento occidental que va de Platón al mismo Nietzsche. Después de haber señalado y caracterizado: el momento de la filosofía platónica, el momento cristiano, el momento kantiano y el momento positivista, Nietzsche nos habla de un quinto momento, que es ya una formulación de su propia filosofía (Cfr. análisis en Heidegger 1961, vol.1, pp. 234-242).

Este quinto momento queda caracterizado así:

5.- El “mundo verdadero” –una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga,– una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente*, una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 81; trad., p. 52).

Cuando se toma conciencia de que las metas y fines que contiene el “mundo verdadero” y que debían orientar a la existencia humana, han perdido su fuerza y su carácter obligatorio, se patentiza la inutilidad y superfluidad de tal mundo; se puede, entonces, sacar la conclusión de que este mundo (la vieja Idea) está refutado y se formula un nuevo imperativo que obliga a eliminarlo.

¿Qué significa la eliminación del “mundo verdadero”? ¿qué significa “la aniquilación del mundo de lo ente”?

La única valoración vigente hasta ahora en el pensamiento occidental establecía un arriba y un abajo, es decir, el “mundo verdadero” y el “mundo aparente”, donde el mundo aparente del devenir resultaba desvalorizado en su relación con el mundo verdadero de lo auténticamente ente. Si ahora se patentiza la inutilidad y el carácter superfluo de este último, es decir, si este último se desvaloriza; ello no significa que el mundo aparente haya ganado en valor, porque sigue existiendo el mundo verdadero como lugar que puede servir para recibir nuevos contenidos. Este período es lo que Nietzsche llamará “nihilismo incompleto”. Se impone, entonces, la eliminación del

mundo verdadero como lugar; esto es, la aniquilación de un lugar que está más allá y sobre la existencia humana.

Cuando se ha eliminado el “mundo verdadero” podríamos pensar que lo que resta es el “mundo aparente”, pero esto sería una equivocación. En el sexto y último momento de la “historia de un error” que describe, Nietzsche nos dice:

“6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente?...No ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”

Cuando eliminamos el mundo verdadero eliminamos al mismo tiempo el mundo aparente, porque este último solo se concibe como tal en contraposición con el primero, es decir, dentro de una valoración que ha desvalorizado como aparente, por tanto, sin valor y sin realidad al mundo del devenir; al compararlo y subordinarlo a otro mundo, cuyo valor estriba en poseer las propiedades opuestas a lo que deviene, cambia y parece; esto es, a un mundo de lo permanente, estable e imperecedero, en suma, a lo ente.

Ahora bien, lo que siempre hay que tener presente es que Nietzsche constantemente está hablando de una inversión y desde una inversión, de la *Umwertung* entendida como inversión. Y esto antes y después de la eliminación del mundo verdadero. Así, del “mundo verdadero” nos dice que es “un mundo aparente de hecho en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*” (Nietzsche, KSA, vol. 6, p.78; trad. p. 50). Aquí tenemos la valoración precedente invertida: el “mundo verdadero” se ha degradado hasta llegar a ser concebido ahora como apariencia y el mundo que en esa valoración se consideraba como aparente, ahora resulta ser el único real; por tanto, verdadero en otro sentido en que lo era el anterior. Este nuevo sentido solo se hará patente plenamente cuando se haya eliminado el uno y el otro y el único mundo que haya quedado se muestre sin valor y sea necesaria una nueva posición de valor donde una vez más encontraremos una inversión.

En la nueva posición de valor se establecerá un orden y una jerarquía de los valores donde la verdad, que era el valor supremo, ocupará un lugar subordinado al valor que antes estaba en la situación inferior: el arte, con lo cual encontramos nuevamente la perspectiva invertida.

La verdad era el valor supremo que hacía posible hablar de “mundo verdadero”, que ocupaba la posición más alta en cuanto permitía el acceso a la auténtica realidad, al dominio del ente. El arte y la belleza eran valores subordinados y más bajos, a causa de su referencia a lo sensible, a la sensibilidad y al devenir, los cuales tenían menor rango ontológico.

Desde la perspectiva de la nueva valoración después que se ha eliminado el “mundo verdadero”, el valor más alto, la verdad, que era tal debido a que se lo concebía como incondicionado, ahora se lo concibe junto al arte por primera vez y en todo su alcance como *valores*, es decir, como condiciones y estas condiciones como condiciones condicionadas *por y para* el principio de toda posición de valor: la

voluntad de poder. El valor más bajo, pero en todo caso necesario, es la verdad, como aquella condición que posibilita la conservación de posibilidades perspectivísticas para la voluntad de poder; pero el valor más alto, por lo tanto más valioso, es el arte; puesto que él es creador, ya que abre nuevas posibilidades perspectivísticas para el acrecentamiento de la voluntad de poder.

Si Nietzsche ha afirmado que el “mundo verdadero” es “un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*”, esto significa que él realiza una interpretación moral de todo el pensamiento occidental; de lo que generalmente se ha llamado “metafísica”. Todo este pensamiento surgiría de una intención moral y desde una perspectiva moral que es falsa, que está basada en errores.

¿Cuál es esa intención y cuáles son esos errores?

Nietzsche interpreta el sentido de la postulación del “mundo verdadero” refiriéndola a un tipo de vida. A esta vida la identifica con la decadencia y a la necesidad de dividir la realidad en dos mundos distintos y contradictorios, como un síntoma de la vida *descendente*. Ella se caracteriza por una negación del devenir, por un decir *no* a la vida. En el otro tipo de vida, la vida *ascendente*, decimos *sí* a la vida, afirmamos y bendecimos el devenir como la única realidad. Así si domina en nosotros “un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de ‘otra’ vida distinta de ésta, ‘mejor’ que ésta” (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 78; trad., p. 50).

La vida descendente es una vida que no puede elevarse, que no puede ascender en la afirmación de sí misma y del mundo del devenir. Una vida que sufre de su impotencia frente a los instintos más fuertes de su existencia y del carácter perecedero, inestable, pasajero de todo lo que existe. Una vida que sufre y cuyo sufrimiento le impulsa a la denigración y a la venganza contra lo que le produce sufrimiento: los hombres que representan a la vida ascendente y al mundo real del devenir. Este tipo de vida quiere por tanto escapar a un sufrimiento y a lo que le causa ese sufrimiento; y la manera que ha encontrado para lograrlo ha sido el fantasear otra vida distinta de ésta, ‘mejor’ que ésta, donde no exista el sufrimiento o donde sea posible vivir sin sufrimiento.

Ahora bien, si el “mundo verdadero” es finalmente “un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*”, por tanto, una falsa perspectiva moral sobre algo que no existe, que es nada ¿cuáles son los errores que producen esta falsa perspectiva? ¿Cuáles son, en suma, los errores de la moral?

En un fragmento de septiembre de 1888 que tiene el título *El Inmoralista*, y como subtítulo: “Psicología de los *errores* sobre los que se apoya la moral”, Nietzsche enumera tales errores como sigue:

1. Confusión de la causa y el efecto
2. causas imaginarias para sentimientos fisiológicos generales
3. la causalidad de la voluntad como libre albedrío singular

4. el hombre tiende al placer y evita el displacer (“todo mal es involuntario”)
5. egoísmo y no-egoísmo (falsas oposiciones)
 - falsa psicología de la “abnegación”, “sacrificio”, “amor”

Psicología de los medios por los cuales la moral llega al poder, la pía fraus (Nietzsche, KSA, vol. 13, 19[9]).

En el capítulo 6 del *Crepúsculo de los ídolos* que tiene por título “Los cuatro grandes errores”, se analizan los tres primeros errores enumerados en el fragmento recién citado; pero no se consideran los errores números 4 y 5 nombrados en el mismo. Además, en este capítulo no se habla de la *pía fraus*, de la mentira piadosa, es decir, de esos medios por los cuales la moral llega al poder. De ella se tratará en el capítulo siguiente titulado: “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”.

En el capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* los cuatro errores que se consideran y explican son los siguientes:

1. Error de la confusión de la causa con la consecuencia;
2. Error de una causalidad falsa;
3. Error de las causas imaginarias y
4. Error de la voluntad libre.

Es indudable que en los cuatro errores precedentes, el concepto clave es el concepto de causa y, por tanto, la causalidad. Porque si en el cuarto error no se ha nombrado a la causa o a la causalidad, en el número 3 del fragmento póstumo, este error estaba caracterizado como “la causalidad de la voluntad como libre albedrío singular”. Además, el segundo error (“Error de una causalidad falsa”) del capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* que no correspondía a ninguno de los errores nombrados en el fragmento póstumo, es en realidad el centro de este capítulo, pues en él se realiza una crítica general de la causa y de la causalidad. Es, por tanto, el error básico que explica y posibilita a los demás errores. Sin embargo, Nietzsche no pone en primer lugar a este error, sino que comienza explicando el error que domina: “Error de la confusión de la causa con la consecuencia”. Esta elección de Nietzsche no puede ser arbitraria; suponemos que tiene buenas razones para ello (como lo veremos a continuación).

¿Qué significa y cuál es el alcance de este error que confunde la causa con la consecuencia? Según Nietzsche este es el error más peligroso y, por ello, lo llama “la auténtica corrupción de la razón”. Agrega que

sin embargo, ese error es uno de los hábitos más viejos y más jóvenes de la humanidad: entre nosotros está incluso santificado, lleva el nombre de “religión”, de “moral”. Toda tesis formulada por la religión y la moral lo contiene, los

sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 88; trad., p. 61).

¿Por qué *toda* tesis de la religión y de la moral contiene este error? Porque este error está presente en lo que sería “la fórmula más general” que subyace a ambas y que dice: “Haz esto y aquello, no haga esto y aquello- ¡así serás feliz! En otro caso.....” (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 89; trad., p. 62). En este imperativo que es inherente a la religión y a la moral, la felicidad es consecuencia de la virtud. La felicidad es un estado que se obtiene como resultado de ciertas acciones consideradas correctas o buenas. La virtud es la capacidad o la disposición de realizar estas acciones. En lo anterior se da por supuesto que la felicidad es un bien que no se posee inicialmente; que para ser feliz hay que llegar a ser feliz. La felicidad se obtiene, por tanto, a partir de una situación de infelicidad, de sufrimiento, de insatisfacción. Llegar a ser feliz exige además, un conocimiento de lo que se requiere para llegar a ser de esta manera y un esfuerzo para lograrlo.

¿Qué se propone Nietzsche al enfrentarse a esta fórmula, a este imperativo de toda religión y de toda moral? ¿Cuál es la transformación nietzscheana de esta fórmula y de este imperativo?

Escuchemos la respuesta saliendo de la boca del primer immoralista declarado: “En mi boca esta fórmula se transforma en su inversión (*Umkehrung*)- primer ejemplo de mi ‘transvaloración de todos los valores’” (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 89; trad., p.62)².

Si la fórmula de la religión y de la moral afirmaba que la felicidad es consecuencia de la virtud, la misma fórmula pero invertida tendrá que decir: la virtud es *consecuencia* de la felicidad.

En realidad, la fórmula en que se expresa el imperativo religioso y moral: “Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello- así serás feliz. En otro caso.....”, es la respuesta a una pregunta.

Tal pregunta y la respuesta de Nietzsche se formulan así: “‘*Was muss ich thun, damit ich selig werde?*’. ‘*Das weiss ich nicht, aber ich sage dir: sei selig und thu dann, wozu du Lust hast*’”, ¿‘Qué debo hacer para llegar a ser bienaventurado (feliz: selig) ?’. Eso yo no lo sé, pero yo te digo: sé feliz y haz luego aquello que tengas gana” (Nietzsche, KSA, vol. 10, 5[1], 69).

² Modificamos parcialmente la traducción de Andrés Sanchez Pascual. La frase de Nietzsche dice: “In meinem Munde verwandelt sich jene Formel in ihre Umkehrung”(Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 89; trad., p. 62), Sanchez Pascual traduce: “En mi boca esa fórmula se transforma en su contraria”. Sin embargo, Nietzsche ha hablado de “*Umkehrung*” que significa “inversión” y, como hemos visto, éste es un concepto clave cuando se habla de la “*Umwertung*”, lo cual se pierde en la traducción de “*Umkehrung*” por “contraria”.

La pregunta está entre comillas para indicar que debe distinguirse de la respuesta y para hacer notar que ella es una pregunta que se está citando o que tiene una historia y una connotación que debe tenerse en cuenta. Efectivamente, como han indicado Heidegger (Heidegger 1961, vol. 1, p. 490) y Birault (Birault 1967, p. 18) al escuchar la pregunta, inmediatamente la identificamos con una pregunta evangélica, donde un discípulo interroga a su maestro sobre qué debe hacer para ser bienaventurado, feliz; en otras palabras: ¿qué debe hacer para obtener la bienaventuranza eterna en el más allá?

Ahora bien, si la pregunta nos remite al centro de la experiencia cristiana de la vida, la respuesta, por su parte, nos saca violentamente de esta tradición. Pues, aquí tenemos a un maestro que no quiere, que se resiste a ser maestro y que invierte la respuesta que tradicionalmente se daba a esa pregunta.

La respuesta tiene dos partes, en primer lugar: “Eso yo no lo sé”, donde este extraño maestro niega o reconoce no conocer la respuesta a la pregunta del discípulo. Aquí tenemos un problema: ¿por qué tanto el discípulo como el maestro no saben y, quizás, no pueden saber, qué hay que hacer para ser bienaventurado, feliz? Esto último tiene una grave consecuencia, porque si no se sabe o no se puede saber en qué consiste una vida virtuosa, qué sea la virtud, entonces la felicidad que se busca como consecuencia de esta vida virtuosa no es posible, no es realizable ni en esta vida, ni en la otra vida en el más allá.

La respuesta del maestro continúa: “pero yo te digo: sé feliz y haz luego aquello que tengas gana” (“*wozu du Lust hast*”). Aquí el maestro después de haber declarado su ignorancia sobre el hacer que antecede y que produciría la felicidad, reconoce que puede decir algo, que puede enseñar algo, que de cierta manera sigue siendo maestro; y lo que dice es un imperativo que invierte la relación entre felicidad y virtud. Lo que puede sorprender y hasta inquietar, es que aparentemente la acción quede librada a la gana, a lo que le plazca al discípulo; pero como ha señalado Heidegger, lo anterior no significa una autorización para el desenfreno de los instintos, sino que lo decisivo está en el “sé feliz” (Heidegger 1961, vol. 1, p. 490).

Anteriormente, cuando Nietzsche decía que en su boca el imperativo que subyace a toda moral y a toda religión se transformaba en su inversión, entendía que ese nuevo imperativo significaba que “un hombre bien constituido, un feliz, *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y con las cosas el orden que él representa fisiológicamente” (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 89; trad., p. 62).

Aquí recibe un sentido el imperativo que antes, en el fragmento póstumo, se expresaba con el “sé feliz y haz luego lo que tengas gana”. Ser feliz, la felicidad se determina por el orden que un hombre, un “feliz”, representa fisiológicamente. Este “orden fisiológico” está constituido por la jerarquía de los instintos y por el instinto dominante que establece la jerarquía. Ahora bien, este hombre “tiene que realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otros”. El obrar, la acción responde, por tanto, a una necesidad (el *tiene que*) instintiva. Actuar significa llevar a las cosas y a

los hombres el orden fisiológico que nos constituye; en otras palabras, actuar, es un ordenar, un imponer a las cosas y a los hombres el orden que nosotros mismos somos.

Ahora bien, en este momento habría que hacer una distinción: no toda moral o toda ética preguntan por la felicidad –como era el caso de la pregunta evangélica–; a menos de que se trate de una ética eudemonista que considera a la felicidad como la meta y como el bien supremo para el hombre. Lo que sí pregunta toda ética y toda moral es: ¿cómo se debe obrar? (*Wie soll gehandelt werden?*). Para Nietzsche, la clave de esta pregunta está en la palabrita ¿cómo?, pues con ella se pregunta por los motivos de la acción (Nietzsche, KSA, vol. 10, 7[201]). Pero que se actúe por motivos, movido por motivos, entendidos como los antecedentes de la acción que encontraríamos en la conciencia, esto es un error. Ya veremos por qué esta suposición sería un error.

Volvamos a la respuesta del maestro: “Eso yo no lo sé”, como respuesta a la pregunta del discípulo sobre qué debía hacer para ser feliz. Esta respuesta y su segunda parte, no lo olvidemos, es la respuesta *de* Nietzsche ¿cuál es ese saber del no saber del maestro Nietzsche? Lo que sabe Nietzsche y que le permite responder “no sé”, es que para responderle a su discípulo y a todo hombre “se *debe* obrar así”, es preciso previamente, estar en condiciones de afirmar: “el hombre *debe* ser así y así”. Pero afirmar esto último supone conocer o establecer un ideal de hombre, un hombre deseable, como meta posible hacia donde se dirija la humanidad. Efectivamente: “Ser moral, significa, *poner una meta* y de ahí deducir lógicamente todas nuestras acciones” (Nietzsche, KSA, vol. 9, 7[73]). Toda ética y toda moral proceden de esta manera. “Pero, agrega Nietzsche, nuestra naturaleza no tiene *ni esta meta*, ni tiene *esta misma lógica*”.

Se ha hablado de una deducción lógica que realiza la moral. Esta deducción tiene que partir de una proposición que enuncie la meta de la humanidad (por ej.: “la mayor felicidad posible para el mayor número de hombres”: la tesis del utilitarismo). De la meta se deriva el imperativo: “el hombre *debe* ser así y así” y el bien supremo (por ej., la felicidad) es un medio para alcanzar la meta de la humanidad. A partir de la meta se puede deducir una proposición que es un imperativo: “se *debe* obrar así y así”; este imperativo tiene que ser obligatorio para todo hombre en particular.

Nietzsche piensa que esta deducción lógica y los supuestos de la ética son erróneos. En primer lugar, porque niega que la humanidad tenga una meta: “La humanidad no tiene una meta del mismo modo como no la tenían los saurios; pero ella tiene una *evolución*: es decir, su final *no* es más *importante* que cualquier punto de su trayecto” (Nietzsche, KSA, vol. 9, 6[59]). Esto tiene como consecuencia que no se puede proponer a los hombres “se *debe* obrar así y así”, porque esto solo sería posible si la humanidad tuviera tal meta reconocida universalmente, lo cual se ha negado.

En segundo lugar, respecto al imperativo “el hombre *debe* ser así y así”, Nietzsche piensa que toda concreción de este imperativo “nos pone una pequeña ironía en la boca, que perseveramos absolutamente en que, a pesar de todo solo *se llega a ser* lo que se *es* (a pesar de todo: quiero decir educación, instrucción, milieu, azares y accidentes)” (Nietzsche, KSA, vol. 13, 14[113]). Recuérdese que el subtítulo de su obra *Ecce homo* era, precisamente, *Como se llega a ser lo que se es* (*Wie man*

wird, was man ist). La afirmación anterior, Nietzsche la entiende nuevamente como una inversión de la relación entre la causa y la consecuencia que han sostenido todos “los antiguos creyentes de la moral”. Para Nietzsche, tanto el vicio, la virtud, como la enfermedad y el error no son causas sino consecuencias de una “degeneración fisiológica”. Con esta inversión, los valores morales “bueno” y “malo” son reinterpretados en un sentido “fisiológico”. La “degeneración fisiológica” se entiende como “degeneración de los instintos”, como “una disgregación de la voluntad”. Así, “todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con esto queda casi definido *lo malo*”. Por su parte, “todo *lo bueno* es instinto y por consiguiente, fácil, necesario, libre” (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 90; trad., p. 63).

Si en verdad, tanto lo bueno como lo malo son instinto, y por consiguiente, necesarios, lo malo no es fácil, ni es libre, como lo es lo bueno. Se es necesariamente bueno, como se es necesariamente malo. Bueno, significa un sentimiento desbordante de fuerza que espontánea y necesariamente tiene que liberarse en la relación con los hombres y con las cosas (lo que antes se había caracterizado, como el “orden fisiológico” que representaba el bueno, el feliz). La palabra y el concepto “malo”, por su parte, expresan aquí, nos dice Nietzsche,

ciertas *incapacidades* que están fisiológicamente asociadas con el tipo de la degeneración: por ejemplo, la debilidad de la voluntad, la inseguridad e incluso la pluralidad de la “persona”, la impotencia para suspender la reacción ante un estímulo y para “contenerse”, la falta de libertad ante todo tipo de sugestión de una voluntad extraña (Nietzsche, KSA, vol. 13,14[113]).

Lo malo, entonces, si bien es necesario, no es fácil ni libre, a causa de estas *incapacidades* que se han mencionado y que están “fisiológicamente asociadas con el tipo de la degeneración”. Por ello, “hoy ya no podemos pensar a la degeneración moral separada de la fisiológica: ella es un simple conjunto de síntomas de esta última” (ibid.).

En tercer lugar, el maestro en cuestión para poder responder positivamente a su discípulo, tendría que saber cómo se realizan las acciones humanas, es decir, debería tener un conocimiento sobre la esencia de una acción. Pero esto es imposible, según Nietzsche, pues las acciones son incognoscibles. Lo contrario ha sido y sigue siendo la opinión generalizada. Nietzsche considera a esta creencia como el “más funesto de los prejuicios”, el “más profundo de los errores” (Nietzsche, KSA, vol. 3, *Morgenröte*, §116), que compartían, incluso Sócrates y Platón. A ellos les parecía “impensable y descabellada” la posibilidad de que se pudiera dudar o negar su convicción ética fundamental. El único argumento que ellos presentaban para probar dicha convicción se expresaría en palabras de Nietzsche: “Sería por cierto *terrible* que si del examen de la esencia del acto justo no resultara el acto justo” (ibid.) ¿Por qué esto sería terrible? Porque si no tiene lugar tal resultado, esto significa que la libertad y la responsabilidad no son posibles; que no existen actos morales y con ello, la ética pierde su fundamento y la posibilidad de constituirse en un saber sobre la conducta moral del ser humano.

Justamente es esto lo que piensa Nietzsche, que ello se demuestra continuamente y lo afirma por medio de una pregunta: “¿No es precisamente la “terrible realidad: que lo que uno puede saber en general de un acto, *nunca* basta para ejecutarlo; que hasta ahora en ningún caso singular se ha podido tender el puente desde el conocimiento al acto?” (ibíd.).

Nietzsche explica este fracaso en el tender el puente entre el conocimiento y el acto por lo llama el “fenomenalismo del mundo interior”. Al igual que las cosas del mundo exterior, habría que considerarlas como apariencias, como fenómenos; los pretendidos “hechos internos” que encontramos en la conciencia, como, por ejemplo, los motivos de la acción, serían también apariencias de una realidad no consciente que se nos escapa; pero que representaría la zona donde se deciden nuestras acciones.

Referencias bibliográficas

- Birault, Henri (1967), “De la béatitude chez Nietzsche”, en Les Editions de Minuit, *Nietzsche*. Paris: Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 4; pp. 13-18.
- Heidegger, Martin, (1961), *Nietzsche*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 2 vols.
- _____ (1952), *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Nietzsche, Friedrich (KSA), *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: de Gruyter, 1980. 15 vols.
- _____ (1980), *Morgenröte*. KSA, vol. 3, 9-331.
- _____ (1980), *Götterdämmerung*. KSA, vol. 6, 55-161 (*Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. 1975).