

24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía**

EN TORNO A LA VIRTUD EN NIETZSCHE

T E S I S

**Que para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**p r e s e n t a :
GABRIELA RODRÍGUEZ JIMÉNEZ**

ASESORA: Dra. Lizbeth Sagols

México, D.F.

2000





Universidad Nacional
Autónoma de México



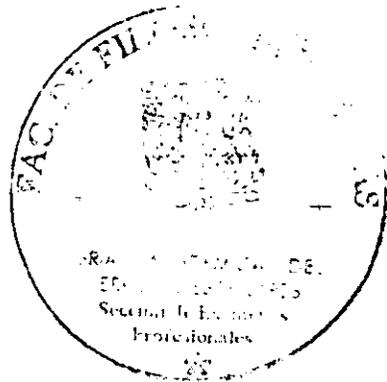
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres:
Rosalina y Lucio,
por todo su apoyo y amor.*



Una virtud tiene que ser invención *nuestra*, personalísima defensa y necesidad *nuestra*: en todo otro sentido es un peligro.

F. Nietzsche, *El anticristo*.

¿Nuestras virtudes? -Es probable que también nosotros sigamos teniendo nuestras virtudes, aunque, como es obvio, no serán aquellas candorosas y macizas virtudes en razón de las cuales honramos a nuestros abuelos... *si* es que debiéramos tener *virtudes*, tendremos presumiblemente sólo aquellas que hayan aprendido a armonizarse de manera óptima con nuestras inclinaciones más secretas e íntimas, con nuestras necesidades más ardientes: ¡bien, busquémoslas de una vez en nuestros laberintos! -En los cuales, como es sabido, son muchas las cosas que se pierden del todo. ¿Y hay algo más hermosos que *buscar* nuestras propias virtudes? ¿No significa esto ya casi: *creer* en nuestra propia virtud?

F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

Hay que defender la virtud contra los predicadores de la virtud, por tratarse de sus peores enemigos. Porque predicán la virtud como si se tratase de un ideal para todos; le quitan su raro encanto, ese raro encanto de lo inimitable, de lo excepcional y distinguido, vale decir, su encanto aristocrático.

F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. BASES DE LOS LINEAMIENTOS ÉTICOS DE NIETZSCHE FRENTE A LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL TRADICIONAL	
1. Destrucción de la moral occidental	14
2. La psicología y la historia como herramientas de la crítica	21
3. La vida como criterio de valor	24
4. El miedo como padre de la moral	28
5. Los valores como manifestación de poder de la vida	30
II. CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA VIRTUD DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL	
1. Aniquilamiento de la fuente de la auténtica virtud	36
a) La castración de la pasión realizada por la religión judeo- cristiana	38
b) La negación socrática de los instintos (pasiones)	42
2. La virtud de la tradición occidental como símbolo de debilidad	44
a) el hombre bueno o la hemiplejía de la virtud	50
3. La virtud de la tradición occidental como instrumento de nivelación	53
a) Crítica a la universalización kantiana de la virtud	53
b) Crítica a la universalización judeo-cristiana de la virtud	56

III. LINEAMIENTOS NIETZSCHEANOS DE UNA ÉTICA BASADA EN UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA VIRTUD

1. Origen y esencia de la virtud	63
2. La virtud como símbolo de fuerza y como medio de individuación (distinción)	65
3. La virtud como autenticidad y elevación	69
4. Las virtudes nietzscheanas	72
a) El valor	73
b) La lucidez	74
c) La simpatía	75
d) La soledad	76
e) virtud como voluntad de poder	78
5. <i>Distintos individuos y diferentes concepciones de la virtud</i>	79
6. <i>Hacia un nuevo planteamiento de una ética fundada en el amor a sí mismo</i>	82
CONCLUSIONES	87
BIBLIOGRAFÍA	95



INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Nietzsche es uno de los más acérrimos críticos de los valores propugnados por la cultura occidental. En el campo de la ética, Nietzsche se va a revelar contra la moral de la autorrenuncia, contra aquella moral que predica la renuncia a la vida, a las pasiones, por miedo al gozo (al crecimiento); así la novedad de su propuesta ética consistirá en afirmar el gozo de la vida como un valor, un gozo que incorpora el sufrimiento, pues la vida activa, fuerte -piensa él-, acoge como suyo el dolor mismo, el mal, la muerte, lo negativo en general, ya que esto no constituye lo originario, lo profundo es el sí, la fuerza, la afirmación de la vida, la afirmación de la voluntad de poder.

Decir sí a la vida significa afirmar el placer como más originario que el sufrimiento, ya que gracias a aquél se quiere el eterno retorno de todo cuanto es y ha sido, por él escapamos al anhelo de otro mundo distinto de éste y deseamos seguir perteneciendo a esta Tierra. Por el placer, cada cosa se descubre rica y sobreabundante. En última instancia, el descubrimiento nietzscheano de la eternidad del placer conlleva a una afirmación de la inmanencia y con ello a una ruptura de toda dualidad; en dicho descubrimiento Nietzsche encuentra aquello que le permite afirmar el todo de la vida, aún el sufrimiento.

Cabe aclarar desde ahora que Nietzsche no hace una distinción explícita entre ética y moral, pero por lo regular él opondrá a la moral tradicional, "la moral superior" o de los superiores, con lo cual quiere hacer una distinción entre la moral entendida como conjunto de normas que viene dado por algo o alguien exterior al sujeto, las cuales generan un

modo de ser particular, mientras que la moral superior -ética, para nosotros de acuerdo a la distinción de Juliana González en *El malestar en la moral*¹ - será entendida como surgiendo del interior del individuo mismo y es en este sentido precisamente como puede entenderse una crítica feroz contra la moral y, a pesar de ello una apuesta por una ética, una ética que como se puede colegir de lo anterior exige una base distinta a la moral entendida en el sentido ya referido, pues para él, la moral superior (ética) es "su necesidad, su tormento, su voluptuosidad, su pasión personal".² Como bien ha señalado Juliana González podemos decir que Nietzsche afirma la ética con la misma fuerza y pasión con que niega y pulveriza a la moral, cada una de estas palabras designan dos fenómenos antitéticos que es necesario separar y designar con dos palabras que nos permitan advertir la diferencia esencial que existe entre ambas:

La ética [...] se gesta de abajo hacia arriba [de adentro hacia afuera], en cambio, la moral se impone de arriba hacia abajo, de afuera hacia adentro. La una es superación, ascenso, elevación vital desde la vida y como expresión de vitalidad, la otra es represión, ruptura interior, enajenación del hombre.³

Por las razones antes señaladas es que hablaré a lo largo de este trabajo de *moral* judeo-cristiana y de *ética* en el pensamiento propositivo⁴ de Nietzsche apoyándome en dicha distinción.

¹ Véase J. González, *El malestar en la moral*, p. 39

² Citada en O Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, p. 58

³ Juliana González, *El héroe en el alma*, p. 9

⁴ Como ya lo han señalado diversos intérpretes, el filosofar nietzscheano apunta principalmente en dos direcciones: una que apuesta por un sentido para la existencia y otra que desconfía de cualquier sentido

En un primer acercamiento a la lectura de Nietzsche, principalmente si se empieza por las obras posteriores a *Así habló Zaratustra* e incluso en esta obra, sorprende que Nietzsche dirija una crítica feroz contra la virtud y, al mismo tiempo, sin embargo, ofrezca una apuesta apasionada por la ética y haga de la virtud una de las categorías principales de aquélla. ¿no parece esto contradictorio? Es esta aparente contradicción la que me motivó a emprender este trabajo, ya que junto con diversos intérpretes creo que la aportación del pensamiento ético nietzscheano no acaba en la crítica, sino que es precisamente aquí donde empieza. Nietzsche se había esforzado por librarse de la moral fundada sobre bases dualistas, pero eso era sólo un paso preparatorio para anunciar su propia propuesta, la cual lejos de cancelar la ética, se constituye en una defensa apasionada de la misma, pero montada sobre bases radicalmente distintas a las de la moral tradicional de occidente, por lo cual era necesario llamarla con otro nombre: ética.

Mi objetivo primordial en esta investigación es precisar el tema de la virtud, el cual parece quedar oculto frente a otros temas mayores como "la muerte de Dios", "el superhombre", "la voluntad de poder", y "el eterno retorno". Parafraseando a Bachelard⁵ podemos decir que nunca pensaremos bastante el concepto de virtud en Nietzsche. No importa cuántos intérpretes lo hayan tratado en la situación actual de pérdida de valores, cabe volver sobre este concepto que en mi opinión es tan

posible; una que es anuncio de un nuevo comienzo y otra cuyo signo predominante es el nihilismo y en la cual parece que a Nietzsche le interesa más destruir que construir. En el presente trabajo tomaré la primera como punto de partida para la interpretación que aquí pretendo desarrollar del concepto de virtud en la segunda fase.

⁵ Véase G. Bachelard, *El aire y los sueños*, "Nietzsche y el psiquismo ascensional", pp. 159-201

importante como otros grandes temas de la filosofía nietzscheana y guarda una íntima relación con ellos.

Para ello me centraré en las obras catalogadas por los estudiosos como pertenecientes al periodo de la filosofía negativa de Nietzsche como lo son: *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, *Ecce homo* y *La voluntad de poder*,⁶ obras en las cuales Nietzsche se dedica más a destruir que a contruir; sin embargo, me parece que a pesar de este marcado acento que efectivamente existe en dichos libros, a la vez está presente también una visión constructiva del hombre, que pienso yo, se puede leer tomando como hilo conductor el concepto de virtud, pero para ello veo la necesidad de remontarme a una obra del periodo afirmativo: *Así habló Zaratustra* pues es ahí donde Nietzsche se propone ofrecer un sentido a la existencia y, además, porque considero que a pesar de que en un filósofo podemos distinguir distintas épocas en las que en general se ven cambios en sus teoría (pues esto es prueba de un pensamiento vivo); sin embargo, también creo que en todo filósofo hay una línea de continuidad, un hilo conductor que guía todo su filosofar y en Nietzsche la afirmación de la vida es aquello que permite comprender su filosofía como un todo, ya que aún la parte considerada como destructiva de su pensamiento tiene como meta primordial la afirmación.

⁶ Nietzsche señala en *Ecce Homo* p. 107 que con *Más allá del bien y del mal* iniciaba su tarea destructiva, la parte de su filosofía que dice "no" y, esto es cierto si hablamos de un proyecto sistemático; sin embargo, no hay que ignorar el hecho, de que la crítica destructiva nietzscheana empieza desde *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, aunque quizá todavía como ráfagas de intuiciones no desarrolladas, que apenas se están gestando y que tendrán su pleno desarrollo en dicha obra.

Dicho lo anterior, puedo enunciar la hipótesis a probar en este trabajo de la siguiente manera: A pesar del nihilismo (signo predominante de las obras del periodo negativo de la filosofía nietzscheana) y de la crítica radical a la moral tradicional existe un planteamiento ético que tiene como objetivo principal vislumbrar una nueva dignidad del hombre basada en una concepción distinta a la de la tradición del concepto de virtud, la cual consiste en concebirla como voluntad de poder.

El trabajo se compone de cuatro capítulos: en el primero pretendo sentar las bases sobre las cuales descansa la crítica a la virtud tradicional y la nueva comprensión de la misma, bases que no son otras que la crítica más general a la moral de la tradición occidental y que a su vez nos *proporcionará las claves para comprender su planteamiento ético*; para ello presentaré una visión global de los principales problemas en torno a la moral según Nietzsche y las bases en que se funda su nueva propuesta, poniendo especial énfasis en el concepto de vida entendido como voluntad de poder, pues es de esta singular concepción de la vida de donde surge la crítica a la moral tradicional y a su vez la propuesta de una nueva ética opuesta a aquella; con ello pretendo que el lector tenga el panorama general en que se inscribe de manera más particular la crítica a la virtud tradicional.

En el segundo capítulo hago una revisión de los puntos principales a los que se dirige la crítica a la virtud tradicional en la cual se destacarán *dos elementos que según Nietzsche irían en contra de una virtud bien entendida*, a saber: ver a la virtud como un símbolo de debilidad en lugar de fuerza y; ver en la virtud un instrumento de nivelación de los hombres.

en lugar de una forma vital de distinción, de individuación. Aquí se destacarán principalmente tres blancos: la virtud cristiana, la socrática y la kantiana, todas según Nietzsche montadas sobre concepciones dualistas del hombre y del mundo.

En el tercer capítulo me ocupo propiamente ya de la nueva comprensión nietzscheana de la virtud, la cual radica en una manera que intenta ver integralmente al hombre, no como una dualidad de cuerpo y alma, sino como potencia vital que sintetiza lo espiritual y lo corporal, pues el cuerpo tiene como único objetivo "crear por encima de sí" y esto para nuestro filósofo ya es virtud.

Finalmente en el último capítulo realizaré una valoración personal para ver hasta qué punto y en qué medida se cumplió la hipótesis anunciada al inicio, también haré una revisión crítica del concepto de virtud nietzscheano señalando sus aportaciones y sus debilidades, así como las consecuencias que se desprenden de dicha concepción para la ética, pues esto permitirá tener una opinión mucho más fundada acerca del pensamiento ético en Nietzsche.



CAPÍTULO I

I. BASES DE LOS LINEAMIENTOS ÉTICOS DE NIETZSCHE FRENTE A LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL TRADICIONAL

1. DESTRUCCIÓN DE LA MORAL OCCIDENTAL

La tarea de destrucción de la moral de la tradición occidental parece que Nietzsche la ve como un deber de orden ético, pues con ello persigue nada menos que liberar al hombre, emanciparlo de las pesadas cargas que le impiden crecer y construir un modo de ser propio. Para proponer una nueva visión ética, Nietzsche ve la necesidad de realizar una crítica a la moral desde sus fundamentos, ya que para construir algo totalmente nuevo (lo cual es una de sus pretensiones), es menester derribar los cimientos en que aquella descansa, sólo a partir de esto se pueden anunciar las bases de un nuevo planteamiento ético, que tiene como fin, vislumbrar una nueva manera de concebir el ser, el hacer y la finalidad del ser humano sobre la Tierra. Es en el marco de esta crítica más general, que puede entenderse la crítica a la virtud tradicional y, a su vez, una nueva manera de comprenderla que apunta hacia una propuesta ética distinta.

Nietzsche dirigirá su crítica básicamente a la destrucción del ideal de vida que se sustenta en la idea de fundamento¹, la cual se manifiesta a

¹ Por fundamento se entiende, aquello que a lo largo de la historia de la metafísica occidental, sirvió como garante del conocimiento verdadero, a saber, el Ser, que posee las características de: unicidad, inmutabilidad, eternidad, no-contradictoria; ya que desde la tradición que arranca de Parménides, se pensó que si sólo existiera el mundo cambiante, el conocimiento no podría ser posible, pues si todo cambia y nada permanece, nada se puede conocer, ya que la razón únicamente puede conocer lo que *es* y no lo que *no-es*; de esta forma, el mundo cotidiano en el que vivía el hombre fue denigrado, considerándosele "mera apariencia" y, aquél en cambio (el mundo verdadero), se convirtió en legitimador del mundo considerado como aparente. Para referirse

través del afán de verdad que caracteriza la historia de la filosofía occidental; dicho afán es -según nuestro autor-, precisamente el que llevó a los filósofos a postular la idea de un "ser realísimo" opuesto a la idea de un "ser aparente", es decir, a postular la idea de dos mundos: un mundo verdadero y un mundo aparente.

Nietzsche dirá que a esta distinción ontológico-metafísica subyace una opción de tipo moral, esto es, una posición ante el mundo y ante la vida, pues se decide proponer la idea de un ser trascendente (que tiene las características de ser único, transparente, no-contradictorio, eterno, idéntico a sí mismo) con base en una concepción determinada de la felicidad, la cual percibe el cambio y la felicidad como fenómenos que se excluyen entre sí, de ahí que se considere el devenir como degradación del ser, pues se cree que la felicidad sólo podría estar garantizada por lo permanente, por lo que es. Es esta concepción de la felicidad como paz, como no-contradicción lo que lleva a ambicionar la identificación con el Ser, la cual -según Nietzsche- los filósofos ven la posibilidad de lograr mediante la distinción de conocimiento verdadero y conocimiento falso, mundo verdadero y mundo aparente.

Una vez que Nietzsche ha llegado a estas conclusiones, el siguiente paso es preguntar ¿qué tipo de hombre es el que persigue este tipo de felicidad? Y contesta: Sólo una voluntad enferma y débil, contraria a la expansión de la vida es la que puede concebir a la felicidad como

a la idea de fundamento, Nietzsche utiliza la palabra Dios, término que no sólo hace alusión al Dios cristiano, sino que este nombre es usado como síntesis de toda idealidad trascendente: metafísica, moral y religiosa. Dios representa, pues, el mundo que está más allá de la Tierra, el mundo suprasensible, "el mundo verdadero"; significa el fundamento que sostiene todo lo existente, que otorga realidad y sentido a todas las cosas y al hombre mismo.

tranquilidad. Asimismo, únicamente una voluntad predominantemente negativa es la que puede postular la idea de dos mundos, pues se afirma el "mundo verdadero" no como un acto inicial y originario, sino como consecuencia de la negación, del desprecio del devenir y, por ende, de este mundo; de ahí que diga Nietzsche que tal voluntad es una voluntad nihilista y no afirmadora de la vida.

Ahora bien, los filósofos no son los únicos que han postulado la idea de dos mundos, pues Nietzsche cree que el Ser absoluto postulado por éstos constituye la representación abstracta de lo que la religión judeo-cristiana ha llamado "Dios"; de esta forma, metafísica y religión judeo-cristiana coinciden en la negación de este mundo (del mundo cambiante) y en la afirmación de uno suprasensible, como resultado de la negación de aquél y que es considerado el verdaderamente real.

Nietzsche se preguntará a su vez ¿por qué se hace derivar el sufrimiento del cambio, de la contradicción y no por el contrario la felicidad? Nuestro filósofo cree que sólo puede pensar así una especie decadente y doliente de hombre, un hombre cansado de la vida y sin fuerza para crear el mundo que quiere. Su impotencia para crear -piensa él- se pone de manifiesto en el hecho de admitir que el mundo que quiere (sin cambio, sin contradicción), existe como él lo quiere y que sólo tiene que encontrar el camino que conduce hasta él:

Inventar fábulas acerca de "otro" mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine 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 esta, "mejor" que ésta.²

Afirma Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* que para los seres débiles el placer o el dolor son los criterios que deciden sobre la bondad o maldad, sobre la verdad o falsedad de algo, mientras que para los hombres fuertes el placer o el dolor son algo secundario o subordinado, pues el criterio es la afirmación de la vida, el autotrecimiento, la capacidad de creación. Cabe señalar que Nietzsche suele valerse de la figura del artista para representar al hombre fuerte, al hombre capaz de hacer frente a la existencia sin dejarse dominar por el sinsentido:

Lo mismo el hedonismo que el pesimismo, lo mismo el utilitarismo que el eudemonismo: todos esos modos de pensar que miden el valor de las cosas por el *placer* y el *sufrimiento* que éstas producen, es decir, por estados concomitantes y cosas accesorias, son ingenuidades y modos superficiales de pensar, a los cuales no dejaré de mirar con burla, y también con compasión, todo aquel que se sepa poseedor de fuerzas *configuradoras* y de una conciencia de artista.³

De hecho nuestro filósofo señalará, que situar en el primer plano de la moral la búsqueda de la felicidad, revela un signo de cansancio y enfermedad y expresa un tipo de vida que ve a la moral como un medio para suprimir el dolor, mientras que para él -como señala Juliana González⁴- la ética aludirá a un fenómeno más esencial: la moralidad,

² F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 50

³ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 171

⁴ Cf. J. González, *El malestar en la moral*, p. 39

aquel hecho radical del que surge la vida ética y cualquier moral que para nuestro filósofo es el querer, el cual consiste en la no-indiferencia, en la necesidad de cualificación de la vida, en la afirmación de ella. Así, pues, se puede entender que Nietzsche nunca pondrá en primer término de la ética la supresión del dolor, pues la afirmación es lo primordial y ésta muchas veces conllevará dolor. Por esta razón, Nietzsche cree que es el cansancio de vivir y no el instinto de vida el que ha creado el otro mundo, por ello, metafísica, religión y moral son para nuestro filósofo síntomas de decadencia.

No hay que dejar de señalar que la crítica de Nietzsche se dirige hacia estos tres fenómenos espirituales, pues para él éstos guardan una relación estrecha, de ahí que la crítica no pueda socavar uno de estos ámbitos, sin hacerlo a su vez con los otros. Ahora bien, no es gratuita la relación que Nietzsche va a establecer entre estas tres formas espirituales, ya que

[...] en la raíz de todos los prejuicios, incluso los religiosos y los metafísicos, se halla para Nietzsche el problema de la relación "práctica" del hombre con el mundo, y en este sentido todo el ámbito de lo espiritual tiene que ver con la moral en cuanto práctica.⁵

La crítica nietzscheana no representa una mera inversión de la concepción platónica del Ser, en la cual el mundo verdadero pase a ser aparente y el aparente pase a ser verdadero, pues con ello se seguiría conservando el dualismo, y, por ende, la distinción entre los dos mundos,

⁵ G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, p. 62

que era precisamente lo que le interesaba destruir a nuestro filósofo, por ser dicha distinción la que trajo la devaluación y el desprecio de la Tierra y del hombre mismo. Así, pues, de lo que se trata, es de afirmar este mundo como el único existente; frente al cual, el ser de la tradición metafísica, el mundo verdadero, se descubre no como un menos ser, sino como pura nada, como "un ser que no tiene consistencia ninguna como polo correlativo del único mundo existente".⁶ De ahí que Nietzsche se pregunte: ¿al destruir el "mundo verdadero" nos quedamos con el aparente? Y él mismo responde: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente?... ¡No! ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!"⁷

A partir de lo anterior, puede entenderse que Nietzsche emprenda una transvaloración de todos los valores, entendiendo por ésta no sólo un cambio de valores o una sustitución de los anteriores valores por otros, sino que se trata como él mismo dice, de anular el lugar mismo de los valores tradicionales, lo suprasensible como dominio. La posición de nuevos valores requiere de otro principio que ya no es el mundo suprasensible, ahora hay que volver a la Tierra, hay que buscar el origen de los valores en la vida, ahora ella será no un valor más entre otros, sino el criterio de valor. Con esta operación Nietzsche quiere

[...] recuperar la dignidad propia de la inmanencia y hacer posible en ésta la trascendencia, la "elevación" del hombre, sin recurrir al "más allá"

⁶ D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre*, p. 147

⁷ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 52

propuesto por la tradición platónico-cristiana, o a la idea de Dios, pues "Dios ha muerto".⁸

Dado lo anterior, podemos decir que para Nietzsche el fundamento de la moral debe buscarse en la Tierra y en el hombre, en su mundo y en su interioridad,⁹ de ahí que señale en *Zaratustra*: "¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no"¹⁰. Por ello afirma que buscar el origen de la moral -de nuestro bien y nuestro mal como él dice- no significa salirse del mundo, sino dentro de éste indagar ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son la palabra bien y mal?; hay que responder ¿cuál es el valor de ellos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, ¿en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza; su futuro?¹¹ Como veremos a continuación Nietzsche piensa que la moral ha sido lo primero, es decir, un signo de decadencia, de impotencia vital, de falta de creatividad y de ahí su crítica a la misma.

⁸ L. Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, p. 17

⁹ En un sentido, el concepto de interioridad será sumamente criticado por Nietzsche al igualarlo al de conciencia, pues -según él-, esta última es resultado de la perversión de los instintos, es decir, es consecuencia de los instintos inhibidos del hombre, los cuales antes que desahogarse hacia afuera lo hacen hacia adentro; así, la conciencia resulta ser un conjunto de instintos reprimidos. Sin embargo, Nietzsche parece reivindicar otro sentido de interioridad, el cual estará ligado al de cuerpo, al de querer, en suma: al de voluntad de poder.

¹⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 34

¹¹ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, pp. 18-20

2. LA PSICOLOGÍA Y LA HISTORIA COMO HERRAMIENTAS DE LA CRÍTICA

Para emprender la crítica, Nietzsche se auxiliará de dos instrumentos: la psicología y la historia, una psicología de las ilusiones (de los ideales) que se concibe como tal

[...] no porque se proponga describir los síntomas de la vida anímica, sino porque trata de interpretarlos como síntomas que remiten al cuerpo, jerarquía de fuerzas cuya organización es índice de salud o enfermedad, de afirmación o de negación de la vida.¹²

Por otro lado, Nietzsche mostrará que toda moral queda expuesta a historizarse y a interpretarse como invención y que, por lo tanto, no hay nada absoluto que obligue a someterse a ella, ya que, como mostrará la revisión histórica, cada sociedad ha creado sus sistemas de valores, las tablas de su bien y de su mal, y la jerarquía de éstos no está dada de una vez y para siempre, de ahí que "La genealogía [...] violenta la moral al interpretarla precisamente porque perspectiviza la moral en su propia historia".¹³

Así, la moral que había sido considerada como un cuerpo de preceptos estáticos, en sí, dados de una vez y para siempre y que por ello, eran considerados incuestionables, ahora será vista desde una visión histórica, descubriendo que ella es relativa a una época y un lugar

¹² D. Sánchez Meca, *op. cit.*, p. 120

¹³ M. Hopenhayn, *Después del nihilismo*, p. 33

determinado; con ello se la violenta en su raíz misma, ya que se elimina precisamente el fundamento que le daba validez, a saber, su pertenencia a un mundo suprasensible de donde provenía su fuerza de obligatoriedad para los hombres, es decir, queda al descubierto que no existe nada sustancial en dichos preceptos que obligue a seguirlos de forma *irrestric*ta, ahora Nietzsche dirá que son "errores" útiles para la vida.

El autor de *Más allá del bien y del mal* dirá que las morales varían de una cultura a otra, de tal forma que cada una exaltarán como buenos los instintos que la favorecen y condenarán los contrarios. Así lo que es considerado como bueno en una sociedad, puede ser considerado como malo en otra, es decir, no hay moral universal, ni nada que indique lo que es bueno en sí o malo en sí.

Así, pues, Nietzsche atacará en la moral kantiana ante todo su universalismo y formalismo, el pretender pasar como un cuerpo de preceptos atemporales y fuera de todo espacio, la aspiración a ser universal y necesaria para todo individuo y en todos los casos; ya que Nietzsche va a privilegiar la individualidad de cada hombre y la particularidad de cada situación; por lo tanto, un mismo precepto no puede ser válido para todo hombre, ni mucho menos ser aplicable a toda situación.

Por otro lado, creer en preceptos universalmente válidos para todo individuo y en todo lugar supone un cierto molde al que todos deben ajustarse, por otro lado ~da por supuesto que hay algún punto universalmente válido, desde el que se puede contemplar moralmente el

conjunto de la actividad humana”;¹⁴ en tanto, a Nietzsche le interesa resaltar sobre todo el lado monopólico de esta interpretación, poniendo énfasis en que esta interpretación de la moral es relativa a un tiempo y a un espacio históricamente determinados, no es válida ni en todo tiempo ni en todo lugar, ni para todo sujeto. Es decir, no hay un criterio único a partir del cual se pueda decir en toda época y lugar: “esto es bueno”, “esto es malo”.

A Nietzsche le interesa, pues, poner de manifiesto la relatividad de las interpretaciones, con lo cual demuestra la imposibilidad de creer en una única interpretación como la “verdadera” y así poner en evidencia el monopolio de la interpretación realizado por la religión cristiana del mundo y de la moral que deriva de ella (ya que la voluntad de poder de ésta parece sentenciar: “o esta verdad o ninguna”) y con esto acabar con esa pretensión de *una* moral de constituirse en árbitro de todo sujeto. Por ello la moral tradicional, “la moral de rebaño” como él la califica

[...] no es más que *una* especie de moral humana, al lado de la cual, delante de la cual, detrás de la cual son o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales *superiores*. Contra tal “posibilidad”, contra tal “deberían”, esa moral se defiende, sin embargo, con todas sus fuerzas: ella dice con obstinación e inflexibilidad “¡yo soy la moral misma, y no hay ninguna otra moral!”.¹⁵

Es menester dejar claro aquí que Nietzsche no distingue sistemática ni rigurosamente entre moral y ética, sino que por lo general opone moral

¹⁴ F. Savater, *Nietzsche*, p. 150

¹⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 133

tradicional a moral superior y es a esta última a la que nosotros denominamos ética.¹⁶

Nietzsche mostrará que la moral sostenida hasta ese momento no es más que un discurso entre otros que han existido en la historia, en suma, dirá que no es más que una opción estratégica de dominio.

En última instancia -afirma Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*- la moral se autosuprime a sí misma, debido a una especie de lógica interna del discurso moral-metafísico mismo (el cual propone la idea de dos mundos), pues dado que el vínculo entre verdad y moral había sido sacralizado, ahora llevada la verdad hasta sus últimas consecuencias acaba revirtiéndose contra su fuente, mostrando a los valores morales como meras invenciones y, además, como estrategias de una voluntad de dominio: hacer débil al hombre conduciéndolo como rebaño.

3. LA VIDA COMO CRITERIO DE VALOR

La ética de Nietzsche partirá de la reconciliación y consiguiente afirmación de la vida y es precisamente este concepto uno de los fundamentales de la filosofía nietzscheana, el cual constituye el eje central a partir del cual cobran sentido y valor todos los demás conceptos:

[...] *el valor de la vida no puede ser tasado*. No por un viviente, porque éste es parte, más aún, incluso objeto de litigio, y no juez.

¹⁶ Véase p. 7 y 8 del presente trabajo.

Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida; la cuestión de si esa condena es justa o injusta no es suscitada en modo alguno con esto. Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida en cuanto tal; razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros.¹⁷

Lo anterior lo expresa en nuestros días Diego Sánchez Meca de la siguiente manera:

La vida, que no es un valor, que precede a todo valor como origen del valor -y que, en consecuencia, no puede, a su vez, ser objeto de *evaluación*-, constituye el criterio que hace posible la crítica radical. Vivir es evaluar, por tanto la vida no puede, a su vez, evaluarse a sí misma. Para evaluarse tendría que abstraerse, salir de sí, con lo que dejaría de ser vida y no podría evaluar.¹⁸

“Vida” por lo menos en las obras en que nos ocuparemos en este trabajo (véase introducción) es entendida siempre como voluntad de poder, por lo cual será menester esclarecer este último concepto. Como ya lo han hecho notar numerosos autores en distintas ocasiones, voluntad de poder es entendida de diversas maneras por Nietzsche. Fink distingue dos significados básicos:¹⁹ 1) *voluntad de poder desde un punto de vista*

¹⁷ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 38 y 57

¹⁸ D. Sánchez Meca, *op. cit.*, p. 125

¹⁹ E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 152

ontológico hace referencia al modo de la movilidad ascendente de todo ente en tanto existente, alude a aquel impulso de todo ente (organismo, vegetal, animal, cosa, hombre) por desarrollarse a sí mismo. 2) Voluntad de poder desde un punto de vista óntico, alude a aquel impulso de todo lo vivo por avasallar lo que le es extraño y débil.²⁰

El concepto de voluntad de poder que me parece útil para la ética es el sentido ontológico -referido al hombre y no al ser en general-, ya que considero que es a partir de éste que Nietzsche criticará a la moral por ser contraria a la vida,²¹ así pues, desde este punto de vista él dirá que mientras todo lo vivo quiere expandirse, la moral quiere empequeñecer; mientras lo vivo quiere imponer formas nuevas, la moral quiere poner límites a la libertad; mientras lo vivo quiere afirmar su fuerza, la moral quiere controlarla (e inclusive, afirma nuestro filósofo, ésta surge del miedo a esta fuerza); mientras lo vivo quiere actividad, la moral quiere pasividad (tranquilidad, seguridad); mientras lo vivo quiere afirmar su querer fundamental, la moral se empeña en negarlo; mientras la vida es voluntad de poder, la moral se empeña en negarla para afirmarse y con este acto afirma lo que ella misma está negando, a saber, que ella también es voluntad de poder.

²⁰ De este último sentido se desprende una variante que concibe a la voluntad de poder como una pluralidad de fuerzas en constante lucha, en la cual parecen diluirse tanto el sujeto como el objeto, pues sólo parece quedar una multiplicidad de fuerzas en incesante juego de interpretaciones, las cuales jamás alcanzan una permanencia, ya que inclusive el poder es una meta momentánea, fugaz, pues mandar y obedecer son posiciones que constantemente están cambiando, no hay predominio regular de unas fuerzas sobre otras, en este último no puede hablarse de ética.

²¹ No obstante no hay que dejar de hacer notar que, como lo señala Fink: “[...] con relación a la moral Nietzsche se mueve [...] en la ambigüedad de emplear de modo cambiante el concepto de ‘poder’: lo usa en el sentido de generalidad ontológica y, a la vez, también en el sentido de modelo óntico. Todas las morales son productos de poder: aquí la voluntad de poder es entendida en sentido ontológico. Existen morales de la vida ascendente, de la vida poderosa, y morales de la vida descendente, de la vida impotente: aquí el poder y la impotencia son vistos, más bien, desde el modelo óntico” (*op.cit.*, p. 152).

Es precisamente esta comprensión de la vida lo que llevará a Nietzsche a poner en crisis el sentido de la moral tradicional, pues según él, lo que debe dar fundamento a la moral es precisamente la voluntad, la cual, sin embargo, había sido negada -según nuestro filósofo- por la tradición moral de occidente²² o, en el mejor de los casos, se le había cargado con pesadas culpas, de esta manera, había sido considerado moralmente bueno, aquello que nos oponía a la misma, a la afirmación del querer, de las pasiones; que nos obligaba a negarla, que nos obligaba a rechazarla por considerarla como lo más ajeno a nuestra humanidad, de tal forma que ser verdaderamente humano, ser moral, significaba haber aprendido a dominar los "malos impulsos" de la voluntad, pues -según la tradición- ésta constituye ese algo perverso que todos llevamos dentro, ese algo fiero, insaciable y dominante a lo que hay que aprender a renunciar.

Dada la situación anterior, Nietzsche se propondrá desenmascarar a la moral, así mostrará que precisamente la negación con la que surge esta última toma su fuerza precisamente de lo negado, es decir, de la voluntad, ya que la fuerza con la que pretende imponerse la prohibición de la afirmación de la voluntad es ella misma voluntad, es por esta razón que Nietzsche llegará a afirmar que en el corazón de la moral se halla una hipocresía radical, pues pretende negar lo que precisamente con la prohibición se afirma.

²² Esta crítica, sin embargo, no es aplicable a Kant, ya que dentro de su sistema moral, la voluntad lejos de ser negada, se convertirá en el núcleo del mismo, pues según él, sólo la voluntad autónoma (que se da a sí misma su propia ley), puede legitimar como moral una acción.

Ahora bien, la voluntad puede ser para Nietzsche fuerte o débil, afirmativa o negativa y en el *Zaratustra* la inclinación hacia uno u otro lado radicarán en la capacidad del individuo de asumir el propio querer.

Dada esta concepción de la moral, partiendo de la voluntad de poder entendida en el sentido óntico (señalado anteriormente), Nietzsche derivará dos formas: la moral de señores y la moral de esclavos, así dirá que esta distinción se ha dado desde tiempos inmemoriales, ya que siempre han existido actitudes axiológicas que brotan de la vida superior, rebotante, de la vida que se prodiga y otras que nacen de la indigencia y de la miseria, sin nobleza, de los enfermos, de los débiles, de los agobiados por la vida.

Lo que en última instancia Nietzsche quiere reflejar a partir de esta distinción es la diferencia entre el hombre que sigue sujeto a Dios o a cualquier ídolo o autoridad por encima de él con todo lo que esto implica y la del hombre que se ha liberado de ellos. Como bien señala E. Fink: "Nietzsche lucha contra todas las formas de la humanidad esclavizada; quiere sostener la guerra liberadora de la libertad humana".²³ Por ello, no quiere concebir a la moral superior como temor, sino como autodisciplina de una voluntad, audaz y poderosa.

4. EL MIEDO COMO PADRE DE LA MORAL

Nietzsche piensa que la moral tradicional surge como un medio creado por y para ayuda de los débiles; en cambio, la vida (entendida

²³ E. Fink, *op. cit.*, p. 154.

como voluntad de poder afirmativa) es derroche de sí; la moral tradicional es mesurada, pone límites, por eso cree nuestro filósofo que hay que destruirla:

En mi criterio, todas las fuerzas e instintos por los cuales no sólo se conserva, sino que se desarrolla la vida están proscritos por la moral. Para liberar la vida parece evidente que hay que destruir la moral.²⁴

Hay que dejar claro que esto no significa que el individuo ético nietzscheano no reconozca límites, pues en *Zaratustra* Nietzsche señala que sólo aquel que es capaz de reconocer una ley por encima de sí es quien puede ser auténticamente libre, por ello pregunta de manera desafiante y como prueba de que se es auténticamente libre: “¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal, y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley?”²⁵; sólo que en el caso del planteamiento ético nietzscheano se trata de límites impuestos por el propio individuo y no provenientes de algo o alguien exterior como se trata en la moral tradicional y por lo que nuestro filósofo la critica.

Nietzsche piensa que la bondad o maldad de un acto está dada por la fortaleza o debilidad de quien lo ejecuta, así será bueno todo aquello proveniente de los hombres fuertes, poderosos, creadores de valores; malo en cambio, será todo aquello dispensado por los seres enfermos, débiles, cuya valoración no provienen de su fortaleza, de una voluntad de afirmación, sino que para valorarse requieren de algo externo a sí

²⁴ F. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, p. 205

²⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 10

mismos, no son capaces de darse por sí mismos sus valores, sino que se limitan a recibirlos de fuera y a definirse a partir de lo negado por ellos, así dicen: "Tú eres malo, luego yo soy bueno" en cambio los fuertes comienzan por una afirmación de sí mismos "yo soy bueno, luego, tú eres malo"; y es que bueno y malo en Nietzsche -principalmente en las obras posteriores a *Zaratustra*- hacen referencia ante todo a la naturaleza, a aquello que le es dado al individuo por herencia; alude a una salud.

Nietzsche afirma que lo que ha sido considerado como moral es todo aquello que aleja del peligro, aquello que da seguridad, tranquilidad, comodidad y, en cambio, se ha calificado como inmoral lo contrario de esto, todo aquello que trae peligro, que requiere esfuerzo, que exige fortaleza de espíritu, que pide actividad y no pasividad; por ello, dice él que el miedo ha sido el padre de la moral (específicamente de la moral cristiana), pues es el miedo el que ha decidido qué es moral y qué no lo es, así, es moral lo que no causa temor, lo que no genera peligro y, contrariamente, es inmoral lo que causa temor y genera intranquilidad.

5. LOS VALORES COMO MANIFESTACIÓN DE PODER DE LA VIDA

El autor de *Más allá del bien y del mal* piensa que todos los valores morales provienen de un origen considerado por la tradición como inmoral, y, que por lo mismo, ésta se ha empeñado en negar dicho origen, a saber, el querer más íntimo y radical de cada individuo.

Los valores son concebidos por Nietzsche de una manera radicalmente nueva: como una manifestación de poder de la vida, como una posición de valores de la voluntad de poder, de esta forma nuestros valores pueden ser producto de una voluntad afirmativa o negativa, así nos dice él que nuestras valoraciones sólo ponen al descubierto

Cuáles son los grupos de sensaciones que se despiertan más rápidamente dentro de un alma, que toman la palabra, que dan órdenes: eso es lo que decide sobre la jerarquía entera de sus valores, esto es lo que en última instancia determina su tabla de bienes. Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, su auténtica necesidad.²⁶

De ahí que nuestro filósofo afirme que una de las mentiras de la moral tradicional radica precisamente en pretender basarse en un fundamento racional, cuando en realidad aquella nace de fuerzas irracionales y según sus propios criterios, inmorales. Así, pues, los motivos por los cuales condenamos o aceptamos esto o aquello, según él, no residen en las razones o justificaciones que damos, sino en el instinto de conservación de la vida que trata de preservarse. De esta forma "un código moral nunca es autónomo: no es más que el *síntoma* de los instintos biológicos y sociales que nos empujan, fuerzas inmorales que nos llevan a actuar, pero que resultarían comprometedoras si fueran desveladas".²⁷

A partir de lo anterior podemos comprender las bases en que se funda la nueva propuesta ética de Nietzsche o su nueva moral, ésta se

²⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 236.

²⁷ O. Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, p. 63.

cifrará en una comprensión radicalmente distinta de la moral a la de la tradición, así nos dice en *La voluntad de poder*: "Comprendo cuando digo moral un sistema de valoraciones que se relacionan con las condiciones de vida de un ser".²⁸

La moral en Nietzsche viene a ser, la manifestación del querer más propio de cada individuo, de sus necesidades más íntimas; de esta forma, todo sistema de valores morales proviene de razones muy interesadas y siendo más radicales, de razones que sirven a determinados fines vitales y a la conservación de cierto tipo de hombre. A partir de esto, es como puede entenderse la crítica radical a toda moral que predique el desinterés o pretenda fundarse en él.

Así, pues, sólo por una profunda visión y pasión éticas puede producirse un desenmascaramiento de la moral, por ello Nietzsche señala en *Aurora* que si critica los grandes valores que han sido venerados a lo largo de la historia es por moralidad; concepto que marca una diferencia de nivel con respecto a la moral, pues aunque Nietzsche no lo aclara, me parece que está pensando en algo más radical que la tradición moral y que quizá corresponde a la fuente de la que surge la vida ética en general y cualquier moral posible y que podemos entender como la *no-indiferencia*, la necesidad de preferir, valorar, cualificar la vida y vivir de acuerdo a las preferencias propias²⁹. De esta forma su tarea destructiva contra la moral tiene como fin dotar al mundo de un sentido y no de uno cualquiera, sino de uno que conduzca al hombre a su elevación.

²⁸ F. Nietzsche, *Voluntad de poderio*, p. 165.

²⁹ Véase J. González, *op. cit.*, p. 39

Además, nuestro filósofo denunciará la mentira de la moral, por razones morales. En este sentido, podemos afirmar que la crítica implica ya vislumbrar un nuevo futuro y una nueva dignidad para el ser humano, por lo cual la crítica a la moral no la elimina, sino que constituye el primer paso que anuncia una nueva manera de concebirla que partirá de la autenticidad del individuo, de su querer radical, de su cuerpo cuyo único fin es su autodesarrollo y es aquí donde su propuesta ética conecta de manera directa con el concepto de virtud, según la interpretación que haremos en los capítulos que siguen.

En última instancia, podríamos decir que el fin último de la crítica nietzscheana es emancipatorio, es decir, busca crear las condiciones de discurso que hagan posible una ruptura real con la moral del esclavo, con el espíritu del rebaño, busca liberar al hombre de los sedimentos morales, metafísicos y religiosos que obstruyen la conquista de su autonomía, pero para ello se requiere de un espíritu fuerte.

No hay que dejar de señalar que lo primordial en el planteamiento ético de Nietzsche es la afirmación del querer, el cual es concebido como potencia vital, eminentemente individual y que permite al hombre conquistar su autenticidad. Y es este, en última instancia el objetivo último de la propuesta ética nietzscheana, pues si vivir es -como señala él- querer distinguirse y la voluntad de poder es esa voluntad de diferenciación, de distinción, la ética tienen que servir a este fin y concretamente a ese fin es al que tiende la práctica de la virtud tal y como nuestro filósofo la concibe. Así, pues, se trata de erradicar ese afán de

uniformidad de todos los individuos, así como ese afán de dar reglas válidas para todos.

El autor de *Más allá del bien y del mal* criticará a la moral tradicional principalmente por constituir un empequeñecimiento de la vida, por ponerle límites, pues si algo repugna a Nietzsche eso es el estrechamiento de la vida, la pequeñez de la mirada, pues con esto se pierde su riqueza, su fuerza, su creatividad y el desarrollo de la voluntad de poder. Es por esta razón que rechaza a la moral tal y como ha sido concebida por la tradición occidental, pues considera que ésta empequeñece al hombre, le impone horizontes, cauces limitados dentro de los cuales debe moverse y salirse de los cuales es malo; en tanto, Nietzsche ama la libertad, encuentra la realización del hombre no en la pequeñez, en la puesta de límites, sino precisamente en la ruptura y superación de éstos, en la autosuperación y afirmación de sí mismo y es en esto último en lo que radica la virtud. Por ello, podríamos afirmar que el fin último del hombre según Nietzsche es llegar a constituirse en un individuo virtuoso, en alguien que siempre intenta estar por encima de sí.

CAPÍTULO II

II. CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA VIRTUD DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

1. ANIQUILAMIENTO DE LA FUENTE DE LA AUTÉNTICA VIRTUD

Siempre que Nietzsche se refiere a la virtud se muestra sumamente cuidadoso y hasta, podría decirse, temeroso de pronunciar tal palabra y la mayor parte de la veces en que lo hace es para criticarla y sólo en ocasiones excepcionales utiliza el término de manera positiva. Ahora bien, cabe preguntarse ¿la crítica nietzscheana a la virtud se dirige contra *toda* concepción de la virtud? La respuesta es negativa, pues aquella parece minar los cimientos de la concepción cristiana de la virtud, aunque también es necesario señalar que otros de los “blancos” de su crítica son la virtud socrática y la kantiana.

Nietzsche dice que la virtud tradicional de occidente lejos de mejorar al hombre, lo que ha logrado y lo que realmente ha buscado es domesticarlo, debilitarlo, es decir, ella no perseguía su elevación, sino su permanencia en un estado de igualdad con los otros hombres también débiles, pues se trata de hacer al hombre inofensivo, tranquilo, para proteger al rebaño:

En todo tiempo se ha querido “mejorar” a los hombres: esto sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral. Pero bajo la misma palabra se esconden las tendencias más diferentes [...] Llamar a la doma de un animal su “mejoramiento” es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma. Quien sabe lo que ocurre en las casas de fieras pone en duda que

en ellas la bestia sea "mejorada". Es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas [...].¹

Nietzsche piensa que las virtudes no tienen un origen divino y exterior al hombre (como cree la tradición judeo-cristiana), sino que éstas no son más que pasiones, pero ante estas últimas se pueden tomar dos actitudes: dejarse llevar por las mismas de manera ciega, sin perseguir fin alguno, dejándose llevar como dice él mismo "por su estupidez" y así, más que constituirse en un medio de crecimiento del hombre se convierten en su verdugo, en su amo; sin embargo cabe aún otra posibilidad: el hombre puede servirse de ellas para acrecentar su ser ¿cómo? espiritualizándolas, es decir, aprovechando su sabiduría y dirigiéndolas con vistas a un fin: la elevación de sí mismo, y no convirtiéndose en esclavo de ellas:

¿Superación de las pasiones?. Mucho cuidado si ha de significar su debilitamiento y destrucción. El problema consiste en servirse de ellas, tiranizándolas por mucho tiempo (no como individuo, sino como comunidad, raza, etc.) Poniendo en ellas, en fin, como una libertad confiada, puesto que nos aman como buenos servidores, y nos acompañan diligentes en nuestras mejores actividades.²

Y es que las pasiones no son más que el querer fundamental o la voluntad de poder, la fuerza vital que quiere crear.

¹ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 72

² F. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, p. 222

a) LA CASTRACIÓN DE LA PASIÓN REALIZADA POR LA RELIGIÓN JUDEO-CRISTIANA

Nietzsche afirmará que la moral tradicional y en especial la judeo-cristiana, antes que servirse de las pasiones, antes que espiritualizarlas ha elegido el camino más cómodo: aniquilarlas, extirparlas a fin de conseguir una supuesta paz.

Los hombres del rebaño quieren elevación, pero una elevación pequeña que no cueste trabajo obtener, que no exija esfuerzo. A esta "virtud" de la comodidad, de la pasividad, Nietzsche opondrá la virtud de la lucha, pues él quiere la gran virtud no la virtud pequeña, ya que "con la comodidad no se aviene más que la virtud modesta";³ es decir, o se quiere con toda el alma o no se quiere, no puede haber término medio en el querer auténtico, de ahí que sólo puedan aspirar a una virtud grande "aquellos que se dan a sí mismos su propia voluntad y apartan de sí toda resignación".⁴

Por otra parte -piensa Nietzsche- que los hombres que pretenden aniquilar sus pasiones, no son más que seres inauténticos que cumplen con una "virtud" no por convicción y entrega, sino por convención y miedo a las posibles represalias que pudiera traer su incumplimiento; se trata de seres que no se mueven por sí mismos, sino por otros, son individuos que no se apropian de su voluntad de poder y, por ello, son incapaces de autodeterminarse; en este sentido todas sus acciones "virtuosas" son realizadas por una imposición del exterior y no por un convencimiento

³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 239

⁴ *Ibid*, p. 241

auténtico. Por ello, dirá nuestro filósofo que los hombres virtuosos cristianos son seres cobardes, que no conocen la afirmación, el gozo, la expansión, el incremento de las propias capacidades, incapaces de asumir el dinamismo de su ser para enfrentar una y otra vez el riesgo y la posibilidad de no-ser

Por otro lado, el autor de la *Genealogía de la moral* señala que si la Iglesia cristiana hubiera sido inteligente, antes que ordenar la extirpación y negación de las pasiones las hubiera espiritualizado, las hubiera vuelto en su provecho, pero antes bien, ha preferido arrancarlas de raíz, borrarlas del mapa de las cosas contra las que se tiene que guerrear, pues se busca que el hombre evite lo más posible la inquietud, el desasosiego, se busca la paz del espíritu:

Aniquilar las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy nos parece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a dentistas que *extraen* dientes para que no sigan doliendo [...] La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina: su "cura" es el *castradismo*. No pregunta jamás: "¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?"⁵

Es menester aclarar aquí, que cuando Nietzsche habla de espiritualización, alude a la "humanización" de las pasiones, pues éstas ya no serán concebidas como impulsos ciegos, sino dirigidas a la

⁵ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 53- 54

afirmación y superación de sí mismo, para lo cual debemos estar dispuestos a vivirlas y a aprender de ellas.

La espiritualización supone siempre un esfuerzo, una lucha constante, consigo mismo, pues es ésta -piensa Nietzsche- la única que puede enriquecer al hombre, la única que puede llevarlo a una superación de sí mismo, a su elevación y crecimiento:

Sólo se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis; sólo se permanece *joven* a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la "paz del alma", la aspiración *cristiana* [...]⁶

Para Nietzsche el motor de la vida ética reside en las pasiones, las cuales suponen siempre conflicto en el interior del hombre y es precisamente éste, el que posibilita su crecimiento. En cambio, "la paz del alma" remite a Nietzsche a la tranquilidad, a la seguridad, cualidades que él asocia por lo regular, con el conformismo y la mediocridad.

Y en *La voluntad de poderío* señala:

Se trata de una lógica igual a la que dice: "Si un miembro te duele, arráncalo".

Igual ocurre con la locura del moralista, cuando, en vez de intentar que las pasiones sean dominadas, pide que se las extirpe.

⁶ *Ibid.*, pp. 55-56

Este espíritu estrecho y nefasto en sentido moral, en vez de utilizar las grandes fuentes de energía, esos torrentes anímicos frecuentemente peligrosos que brotan con impetuosidad, trata de que desaparezcan [...]⁷

Así como el médico que sabe, no indica al paciente arrancar un miembro que duele antes de haber indagado el por qué de dicho dolor, de la misma forma parecería decir Nietzsche, que antes que negar nuestras pasiones por el sufrimiento que pudiesen causarnos, habría que observar en qué nos pueden servir; es decir, aún cuando conlleven dolor, tendríamos que aprovechar su energía para nuestro crecimiento como seres humanos, extrayendo la enseñanza que su vivencia pueda proporcionarnos, en suma, tendríamos que encontrarles un sentido.

Así, pues, el desbordamiento propio de la pasión no es un elemento válido para aniquilarla o prohibirla a todos, pues esto sólo es necesario para aquellos seres que no son los suficientemente fuertes de carácter para aprender de ellas, para aquellos hombres incapaces de ser señores de sus pasiones, incapaces de buscarle un sentido a sus impulsos; de ahí que repugne tanto a nuestro filósofo generalizar, ya que del hecho de que nosotros seamos débiles, incapaces de darnos a nosotros mismos órdenes y obedecerlas, no se debe creer que todos lo sean y, que, por lo tanto, haya que prohibirlas para *todos* ya que esto sólo es necesario hacerlo para quienes "no saben obedecerse a sí mismos".⁸ Es en esta capacidad para dirigirse o dejarse llevar por las pasiones donde se pone de manifiesto la fortaleza o debilidad de una voluntad:

⁷ F. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, p. 222

⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 170

El desbordamiento no es una objeción válida más que contra aquel que no tiene derecho a él; y casi todas las pasiones no han sido censuradas más que a causa de aquellos que no tienen fuerza suficiente para volverla en su provecho.⁹

b) LA NEGACIÓN SOCRÁTICA DE LOS INSTINTOS (PASIONES)

Es precisamente también por esta lucha contra los instintos que Nietzsche criticará a Sócrates, pues -según él- el filósofo griego es quien realiza una inversión fatal, ya que con él, los instintos que originariamente eran una fuerza afirmativa y creadora pasan a convertirse en una instancia crítica y negativa; mientras que la conciencia, que antes era esto último, pasa a ocupar el lugar de aquellos, es decir, constituyéndose en creadora. Dado lo anterior, la virtud se convierte para Sócrates en la práctica que la conciencia adecuada dicta para ser dichoso. Es precisamente a esta equiparación entre "razón, virtud y felicidad" a la que Nietzsche se opondrá, ya que él piensa que ésta es absurda y tiene en su contra todos los instintos del heleno antiguo.

Así, pues, a partir de Sócrates, la virtud se convierte en renuncia a las pasiones, a los goces predatorios del guerrero, a los honores, al orgullo de la vida pública, sin embargo -dice Nietzsche- lo que se busca aquí a través de la renuncia es la fuerza, la fortaleza, sólo que sin conciencia de ello. De esta forma, la fórmula de la decadencia es: "tienes que combatir

⁹ Citada en F. Savater, *Nietzsche*, pp. 148-149

los instintos", mientras que la vida en tanto ascendente es: felicidad igual a voluntad de poder.

Nietzsche piensa que antes de que apareciera la conciencia -con Sócrates- y con ella la racionalidad, los instintos eran los que daban seguridad al hombre, pues éstos estaban ligados por un instinto dominador. Sin embargo con la llegada de aquélla, la vida se disuelve y entonces requiere de la razón como una tirana, pues de lo contrario se disgregaría en la anarquía de sus impulsos contradictorios.

Como ya han señalado numerosos intérpretes de Nietzsche, la crítica que éste dirige a Sócrates es sumamente sospechosa, pues como ha hecho ver entre ellos Juliana González, aquella parece retomar únicamente al Sócrates de *Diálogos* como el *Fedón* o *República* obras en las cuales efectivamente existe una separación tajante entre alma y cuerpo, pero si retomamos los diálogos platónicos de juventud nos encontraremos con un Sócrates más cercano a la visión nietzscheana misma de la vida ética, pues hay en él una tendencia más que de separar, de integrar alma y cuerpo. Sócrates como queda claro en la *Apología* no anhela un más allá, fuera de este mundo, ya que el valor de la vida para él, parece radicar en lo que el hombre haga con ella en este mundo, pues acerca del otro mundo, el filósofo griego dice, no poder afirmar ni negar nada, sin embargo, ello no importa, pues le basta la suficiencia que posee el hombre de bien frente a los males externos. Para Sócrates al igual que para Nietzsche -aunque este último no lo reconozca- el valor de la vida radica no en su conservación, sino en la intensidad con que se vive.

La crítica a Sócrates se basa en una mala comprensión de la conciencia socrática, pues si bien es cierto ésta otorga seguridad al hombre, sin embargo, esta última no se funda en el saber -como interpreta Nietzsche-, sino en el no-saber, es decir, en ese estado de vigilia constante sobre sí mismo, que va generando un conocimiento del propio ser, lo que a su vez, va otorgando cierta seguridad al hombre, al irlo afianzando en sus decisiones y convicciones.

La sabiduría socrática no es un estado permanente, no es la Norma, el Deber, ni la Ley que se imponen desde fuera y que por tanto carecen de vida, sino que es constante nacimiento, es conciencia vital que no se opone a los instintos como Nietzsche pretende, pues en Sócrates existe una armonía entre el pensar y el vivir.

2. LA VIRTUD DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL COMO SÍMBOLO DE DEBILIDAD

Nietzsche dirá que la virtud constituye sólo el ideal de los seres pequeños y débiles, pues éstos han transformado todas sus debilidades en virtudes, así hay quienes "llaman virtud al hecho de que sus vicios se vuelvan perezosos"¹⁰, así como hay otros que "¡a su freno llámanlo virtud"¹¹; incluso hay los que por adecuarse a las normas que todos siguen quieren que se les llame virtuosos: "hay otros semejantes a relojes a los que se les ha dado cuerda; producen su tic-tac, y quieren que al tic-

¹⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 144

¹¹ *Ibid.*, p. 145

ta- se le llame virtud"¹². Este texto también nos remite a la crítica de una vida mecanizada que ha perdido la pluralidad, la creatividad, la potencia vital en suma. Finalmente, nos señala nuestro filósofo, existen otros que "no son capaces de ver lo elevado en los hombres y llaman virtud a ver ellos de cerca su bajeza: así llaman virtud a su malvada mirada".¹³

El autor de la *Genealogía de la moral* dirá que los seres serviles llaman virtuoso a todo lo que es apto para sostener su propia debilidad, preservarla de daños y hacerla soportable; así, alabarán en los débiles (en sus iguales) su espíritu inofensivo, exhortarán a los demás al ánimo pacífico y al amor al prójimo, a fin de no tener que temerlos. Además, para asegurar a su propia debilidad el auxilio de los otros, pregonarán como suprema virtud la compasión a los débiles, enfermos y desmedrados. Por otra parte, para desviar todo peligro que pudiera amenazarlos por parte de los fuertes, reclamarán de ellos también: bondad, mansedumbre, humildad, tolerancia, moderación, sacrificio y constante prestación de ayuda. Por el contrario, estos individuos condenarán como malas, todas aquellas actitudes que denoten fuerza, poder y crítica, es decir, que representen un peligro para su conservación y estabilidad. En tanto, los fuertes precisamente se realizan en la medida en que saben de su poder y lo manifiestan sin temor alguno, sin ocultarlo.

La mirada del esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderosos: esa mirada posee escepticismo y desconfianza, es *sutil* en su desconfianza frente a todo lo "bueno" que allí es honrado-, quisiera convencerse de que

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

la misma felicidad no es allí auténtica. A la inversa, las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes sufren son puestas de relieve e inundadas de luz: es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra, pues éstas son aquí las propiedades más útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad [...] 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 [...] 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 *banhomme* (un buen hombre).¹⁴

Lo que Nietzsche critica no es que la moral del esclavo sea de la utilidad, sino que ésta pretenda pasar, por el contrario, como una moral desinteresada, que oculte la fuente de la que surge. Por otra parte, no hay que dejar de señalar que muchas veces Nietzsche parece obviar el hecho de que si bien es cierto hay maneras inauténticas de los hombres de practicar las virtudes, sin embargo, esto no las descalifica como tales, es decir, Nietzsche no analiza en valor de las virtudes cristianas por sí mismas, sino que las excluye sin más como actitudes inauténticas, producto de una voluntad débil.

Nietzsche señalará también que las almas débiles predicarán la igualdad de los hombres:

¹⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, pp. 225-226

Todos los enfermos [...] tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo desplacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina ese instinto y lo fomenta [...] por necesidad natural tienden los fuertes a *disociarse* tanto como los débiles a *asociarse* [...]¹⁵

Así, pues, toda moral que prediquen los hombres del rebaño, piensa Nietzsche, es una moral del miedo y las que pretenden hacer pasar como sus virtudes no son más que un fraudulento trueque de debilidades en virtudes que, más que engrandecer la vida como ellos pretenden, la envilecen, tienden a aniquilarla, pues la vida en tanto voluntad de poder, parece propugnar virtudes contrarias a éstas.

Nietzsche cree que en el fondo de las virtudes cristianas hay pasividad; éstas, lejos de ser un estímulo para el acrecentamiento de la vida, para su afirmación, se constituyen en un freno de ella, pues, según él, con ellas se opta por la comodidad y seguridad que ofrece lo ya dado, lo que no se cuestiona, ya que es más cómodo obedecer que crear, así señala: "preferimos obedecer una ley existente a crearse otra, imponerse a sí propio y a los demás el temor del mando: mejor someterse que reaccionar"¹⁶. Se prefiere confiar en lo dado, ya que la creatividad requiere afirmación, crítica de lo establecido y, por ello mismo de tensión, observación, reflexión, en suma, actividad.

Dice nuestro filósofo que es más fácil situarse en la simpatía que en la crítica:

¹⁵ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, pp. 157-158

¹⁶ F. Nietzsche, *Voluntad de poderio*, p. 175

Situarse a igual nivel, tratar de experimentar el mismo sentimiento, aceptar un sentimiento que ya existía -qué alivio- es algo pasivo frente a la actividad que se garantiza y utiliza constantemente los derechos más propios de la evaluación: esta actividad no permite reposo.¹⁷

Para Nietzsche, virtuoso y superior sólo es aquel ser que crea a partir de su fortaleza vital, por ello, un hombre virtuoso a la manera cristiana pertenece a una especie inferior, pues no crea, sino que se adhiere a las virtudes consideradas por la mayoría como tales y, en el caso de que lo haga, lo hace desde el resentimiento suscitado por la impotencia, que bajo la acción de la voluntad de poder, es capaz de engendrar valores, ideales e interpretaciones.¹⁸

Las virtudes del hombre bueno de la tradición moral occidental, se caracterizan por ser pasivas, por evitar la guerra y buscar ante todo la comodidad, la tranquilidad, el bienestar; mientras que para Nietzsche, como ya lo habíamos señalado en el capítulo anterior, lo valioso está en todo aquello que nos obliga a estar activos, a medir nuestra fuerza, que supone por lo tanto guerra.

Un hombre virtuoso [...] pertenece a una especie inferior, porque no es una persona, y su valor procede de haberse conformado a un esquema

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Es necesario aclarar que para Nietzsche, Cristo fue creador de una nueva manera de vivir, pero basado no en la fortaleza, sino en los instintos débiles, de ahí que lo caracterice como el gran apacible, el hombre manso, el "bueno", aquél que lleva "el reino de los cielos" en su corazón suave. Dicha fe no es conquistada con la lucha, sino que está ahí desde el principio, es una fe que goza de la mansedumbre y en eso consiste su bienaventuranza. Jesús trae la buena nueva de la mansedumbre y la dulzura, representa el viraje máximo hacia la interioridad del corazón, que no requiere de ninguna organización porque tiene dentro de sí el reino de Dios, de ahí que -según Nietzsche-, Jesús no sea creador de ninguna Iglesia y que esto haya sido obra de Pablo.

humano, fijado de una vez para siempre. No tiene valor en sí: puede ser comparado, tiene semejantes, no debe ser único.

Contrastar las cualidades del hombre bueno ¿Por qué nos gustan? Porque no nos obligan a guerrear, porque no necesitan desconfianza, precauciones, recogimiento y severidad; nuestra pereza, nuestra bondad del alma, nuestra aligereza celebran fiesta. Este sentimiento de bienestar que se proyecta fuera de nosotros mismos para brindárselo al hombre bueno, para hacer de él una cualidad, un valor.¹⁹

Nietzsche va a criticar el ideal de comodidad y seguridad, por ser éste el que está detrás de las virtudes exhaltadas por el hombre bueno (débil) de la tradición, ya que lejos de permitirle afirmarse a sí mismo, lo conducen a la mediocridad, a la conformidad con un esquema de valores ajenos a su querer; lo cual a su vez, impide al individuo ser auténtico, pues al perseguir dicho ideal no cuestiona los valores heredados por la tradición y así cancela la posibilidad de ser creador de sí mismo, de sus propias leyes y valores, ya que esto último requiere de un estado de vigilia constante sobre sí mismo, el cual no garantiza ni la comodidad, ni la seguridad del individuo.

Es menester señalar aquí que una de las principales virtudes propugnadas por la tradición cristiana y kantiana es el desinterés, es decir, el actuar sin que nuestra intención sea obtener un beneficio de la acción y sólo con vistas a hacer un bien al prójimo, de ahí que sea sumamente condenado el egoísmo. Sin embargo dirá Nietzsche que esta prerrogativa lleva implícita un interés, una utilidad, ya que según él, si se busca hacer el bien al otro es para evitar que éste nos haga daño y para

¹⁹ F. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, p. 193

evitar mirarnos a nosotros mismos, guerrear con nosotros mismos, de ahí que también se predique el amor al prójimo, como si fuese algo desinteresado, cuando en realidad lo que se persigue en dicha práctica es la conservación de los débiles.

El desinterés según el autor de *La genealogía de la moral* es la virtud exigida por el egoísmo de los débiles e imponerla como un deber equivale a mutilar a los fuertes; así afirmará que es la impotencia de los débiles lo que se troca en desinterés.

a) EL HOMBRE BUENO O LA HEMIPLEJIA DE LA VIRTUD

El hombre virtuoso de la tradición no es más que un "hemipléjico de la virtud", un ser que se priva de la mitad de su vida, que extirpa la mitad de su existencia por completo, pues antes que guerrear prefiere castrar todos sus instintos de agresión, cólera, crueldad, los cuales cuando son resultado de la afirmación de la voluntad de poder y no de su negación -piensa Nietzsche- no rebajan la virtud, sino que la ennoblecen, se convierten en fuerza para el fuerte.

Para todos los hombres que han conservado el vigor y han permanecido cerca de la Naturaleza, el amor y el odio, la gratitud y la venganza, la bondad y la cólera, la acción afirmativa y la acción negativa, son inseparables. Se es bueno, si de alguna manera sabemos ser malos; se es malo porque de otra forma no podríamos ser buenos; ¿De dónde procede, por tanto, ese estado enfermizo, esa ideología contranatura, que rechaza una doble tendencia, que enseña como virtud suprema no poseer más que

un semivalor? ¿De dónde viene esa hemiplejía de la virtud, inventada por el hombre bueno...? Se exige del hombre la amputación de los instintos que le permitan llevar la contraria, hacer daño, montar en cólera, exigir venganza... A esta desnaturalización corresponde luego esa concepción dualista de un ser puramente bueno y de un ser puramente malo [...]

Semejante tendencia, desarrollada por un tipo particular de hombre, deriva de una suposición absurda: considera el bien y el mal como realidades en contradicción la una con la otra (y no como valores complementarios, lo que respondería a la realidad); aconseja tomar el partido del bien; exige que el hombre bueno renuncie y resista al mal hasta sus más profundas raíces; siendo ésta la forma de que niega absolutamente la vida que en todos sus instintos tiene tanto de 'sí' como de 'no' [...] -la vida que no sabe separar la negación de la afirmación- ¿Para qué poner toda nuestra fuerza en declarar que la guerra es mala, tratando de no perjudicar, de no decir 'no' cuando a pesar de todo se hace porque no puede hacerse otra cosa...? El hombre bueno que ha renunciado al mal, afligido, pues ese es su deseo, con esta hemiplejía del mal, no deja nunca de hacer la guerra y tener enemigos, de decir 'no' por tanto, de obrar negativamente.²⁰

A Nietzsche le interesa poner de manifiesto la naturaleza problemática y trágica del hombre, al albergar en su ser la capacidad tanto para el bien como para el mal; por ello, no basta con hacer caso omiso del mal o negar su existencia para acabar con él, sino que sólo el reconocimiento del mismo puede hacer que el hombre lo afronte y obtenga sabiduría de él. Ahora bien, es menester dejar claro que el mal del que habla Nietzsche no es un mal absoluto, reconocido independientemente de la experiencia, al igual que tampoco lo es el bien;

²⁰ *Ibid.*, pp. 207- 209

de esta manera, no puede haber un bien ni un mal en sí y por sí mismos, totalmente opuestos y separados uno del otro, sino que éstos se tornan relativos a cada situación, así lo que en una determinada situación puede ser malo en otra puede ser bueno y viceversa.

Es dentro de este contexto que debe entenderse cuando Nietzsche dice que hay que situarse "más allá del bien y del mal", pero esto no quiere decir -aclara- "más allá de lo bueno y lo malo"²¹, es decir, bien y mal aluden a una concepción abstracta de estos valores y además es la visión del sacerdote cristiano, una concepción que los ubica fuera del tiempo y del espacio del hombre y que, por tanto, es un ideal en el que dichos valores niegan la vida: es precisamente esta concepción la que hay que superar. Lo cual no significa que se caiga en un inmoralismo, sino que ahora nos ubicaremos en este mundo (en el tiempo y el espacio del ser humano) en el que está lo bueno y lo malo (concretos) y, en el que ambos no se excluyen totalmente, dicha aceptación y conciencia es signo de una moral de señores, Nietzsche dirá de los nobles; en cambio, la moral de los débiles es fundamentalmente dualista, en ella "bien" y "mal" se excluyen por completo. En este sentido, podemos decir, que Nietzsche pugna porque el hombre se ubique "Más allá de un ideal que niega la vida; pero no más allá de la vida".²²

²¹ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 61

²² O. Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, p. 74

3. LA VIRTUD DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL COMO INSTRUMENTO DE NIVELACIÓN

La universalización de la virtud, piensa Nietzsche que la convierte en un instrumento de nivelación que impide buscar la autenticidad humana, por ello criticará a la virtud kantiana.

a) CRÍTICA A LA UNIVERSALIZACIÓN KANTIANA DE LA VIRTUD

La virtud para Kant debe buscarse en los actos desinteresados, en los actos que se realizan por el deber y no conforme al deber, pues él ve claramente que hay acciones virtuosas que, sin embargo, se realizan no por deber, sino por motivos que nada tienen de virtuosos, de ahí que los motivos no deben ser otros que el deber por el deber, es decir, tienen que ser desinteresados.

Para Kant el fundamento determinante de la voluntad moral no puede residir en la consideración que el individuo haga de lo que va a suceder si cumple o no cumple con determinada norma, pues en tal caso se menoscaba la pureza del mérito moral. En cambio, el acto adquiere plenamente carácter moral cuando la persona lo realiza únicamente porque es ese el acto debido y, sabemos que es tal -según Kant-, porque la ley en que se basa es necesaria y universalizable.

Debe quedar claro que lo meritorio o virtuoso de una acción para Kant no radica en ajustar la conducta a tal o cual precepto, sino en el por

qué se ajusta la conducta al mismo, es decir, por el grado de universalidad y necesidad, no del contenido de la ley, sino de la ley misma.

Kant rechaza la pasión subjetiva por no ser susceptible de universalizarse y, por ende, comunicarse, pero para Nietzsche precisamente lo esencial de la virtud radica en este carácter singular e incommunicable, pues él cree que todo lo que implica comunicación con los otros necesariamente rebaja al hombre, ya que, según este último, como bien señala Reboul:

La comunicación es el valor típico de los débiles [...] Una moral aristocrática renuncia a divulgarse, mancilla su deberes convirtiéndolos en los de todo el mundo; la nobleza tiene su responsabilidad por privilegio y el mantenimiento de ese privilegio por una tarea sagrada. La moral de los débiles nació de la necesidad de comunicar la experiencia interior, de hacerla común, vulgar, en beneficio de la solidaridad del rebaño; así quedan fijadas las experiencias más triviales y mediocres; sin embargo, las que no se pueden comunicar, las raras, las nobles, resultan descalificadas. Por otro lado, Nietzsche ve en el secreto en el pudor las condiciones de todo pensamiento auténtico. *El valor de un pensamiento o de una virtud no reside en que sea común, sino en que sea mío.*²³

En suma, Nietzsche criticará a Kant por poner el valor de la virtud en algo externo al hombre, en algo ajeno a sus necesidades y por ende, creer que es desinteresada; ya que si bien es cierto, el valor moral de una acción para Kant proviene de ser expresión de una voluntad autónoma

²³ *Ibid.*, p. 77. El subrayado es mío.

-como en el caso de Nietzsche-, sin embargo dicha acción debe ser ajena a todo interés que contamine su pureza, es decir, una acción es virtuosa, en la medida en que el individuo que actúa lo hace por respeto al deber, independientemente de los beneficios o perjuicios que tenga para los demás e incluso para sí mismo, esto es, sin tomar en cuenta las necesidades e intereses que lo mueven a actuar en determinado sentido.

Por el contrario, para Nietzsche el valor de una acción radica precisamente no en adecuarse a algo ajeno a los intereses del individuo, sino en responder a una necesidad radical del mismo, pues en cualquier otro caso se convierte en algo peligroso para él, de esta crítica deja constancia de manera muy bella en *El anticristo*

Una palabra todavía contra Kant como moralista. Una virtud tienen que ser invención *nuestra* personalísima defensa y necesidad *nuestra*: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida la *daña* una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto "virtud", tal como Kant lo quería, es dañosa. La "virtud", el "deber", el "bien en sí", el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal -ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería Königsberguense. Lo contrario es ordenado por las leyes más profundas de la conservación y del crecimiento: que cada uno se invente *su* virtud, *su* imperativo categórico... ¿Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir sin necesidad interna, sin una elección profundamente personal, sin *placer*?, ¿como un autómeta del deber?...²⁴

²⁴ F. Nietzsche, *El anticristo*, pp. 35-36

b) CRÍTICA A LA UNIVERSALIZACIÓN JUDEO-CRISTIANA DE LA VIRTUD

Nietzsche se revelará también contra la moral judeo-cristiana por tratar de universalizar *sus* virtudes, por querer hacerlas pasar como las únicas existentes y verdaderas, siendo que, según Nietzsche, éstas no son más que un medio de expresión de un tipo de vida (de una vida decadente). Nietzsche pondrá de manifiesto que el cristianismo quiere con esto agenciarse el monopolio de la interpretación, quiere hacer creer que *su* interpretación de la virtud es la única válida, lo cual queda revelado como una mentira al historizar la moral, pues con esto se mostrará que las virtudes, al igual que los valores y la morales son *relativas* a una sociedad y época y, en última instancia, a un tipo de vida que la sostiene, a una voluntad afirmativa o negativa.

El estudio histórico de la moral revelará a Nietzsche que las virtudes que en el momento en el que él vive eran consideradas buenas e incluso se consideraban las virtudes en sí, en otras épocas fueron consideradas malas, fueron sentidas como peligrosas, pues eran símbolo de pasividad, mientras que lo que era alabado es ahora censurado, considerado como malo, a saber, lo que era expresión de fortaleza, de fuerza, en suma, de poder:

Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original [...] Los sentimientos dulces, benévolo, indulgentes, compasivos -los cuales alcanzaron más tarde un valor tan alto que casi son "los valores en sí"- tuvieron en contra suya,

durante larguísimo tiempo, precisamente el autodesprecio: el hombre se avergonzaba de la mansedumbre, como hoy se avergüenza de la dureza [...] ¡cuando en todas partes se consideraba el sufrimiento como virtud, la crueldad como virtud, el disimulo como virtud, la venganza como virtud, la negación de la razón como virtud, y en cambio, el bienestar como peligro, el deseo de saber como peligro, la paz como peligro, el compadecer como peligro, el ser compadecido como ultraje [...] ²⁵

Hay que dejar claro, que dicha univesalización proviene de una imposición, mientras que Nietzsche piensa que las prohibiciones no deben venir desde fuera, no deben ser meras negaciones, sino que nuestra acción misma es la que debe señalarnos qué es lo que seleccionamos y qué es lo que eliminamos, es nuestra acción la que debe determinar nuestras omisiones, nunca alguien externo al hombre y a su hacer. Es decir no se pueden prohibir o prescribir de manera impersonal determinados vicios o determinadas virtudes, pues éstos deben ser encontrados por cada sujeto, no pueden ser de ninguna manera universalizables. Así, pues, señala Rebut:

Mientras que el deber impersonal condena cualquier virtud que sea expresión de nuestros instintos, de nuestra fuerza original, la voluntad creadora trasciende todo código de valores exteriores y fijo, más allá del bien y del mal. Sólo el creador sabe, o mejor, sabrá qué son el bien y el mal. ²⁶

²⁵ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, pp. 132-133

²⁶ O. Rebut, *op. cit.*, p. 98

La voluntad creadora del hombre, es la voluntad que quiere afirmarse a sí misma, construyendo un modo de ser único a partir de la invención de sus propias leyes, las cuales sólo pueden brotar de la vida misma, del querer más íntimo de cada individuo y no ser impuestas de manera externa al mismo; de esta forma, quien debe determinar qué es un vicio y qué una virtud es el hombre que valora, que sopesa, el hombre activo, creador, el que no se conforma con una tabla de virtudes fijas, dadas de una vez y para siempre.

Lo que da valor y dignidad a nuestras acciones es el alma noble, así el mal puede quedar justificado a condición de que no se piense con bajeza, pues pensar de esta forma para Nietzsche, significa asumir de manera pasiva y acrítica los valores que nos son transmitidos por la tradición, ya que el verdadero mal para él, es el empequeñecimiento del alma, el cual consiste en no ejercer la fuerza vital, afirmativa, en convertirse en un sujeto pasivo, negativo, que no crea, que se limita a imitar a los demás y que, por ende, no busca su autenticidad, su afirmación.

Es necesario aclarar aquí que el deber impersonal que tanto repudia Nietzsche tiene que ver con su rechazo a la comunidad, pues él cree que toda forma de estar con ésta implica necesariamente nivelación de los hombres, de ahí que rechaze que las virtudes auténticamente humanas sean las comunitarias, las que nos hacen iguales a los demás, las que nos uniforman, las que son útiles al rebaño, pues contrariamente él piensa que lo auténticamente humano es aquello que nos distingue de los

demás, que nos separa; por ello criticará el que se considere que lo único digno de existir sea el hombre gregario, el hombre del rebaño.

Esta crítica vale para el cristianismo, el cual al propugnar como una de sus más importantes virtudes "el amor al prójimo", impele a concentrar nuestro interés en la otra persona, ignorándonos a nosotros mismos, impidiendo ocuparnos de nuestra propia existencia:

La idea, en primera instancia desconcertante, de que el individuo tiene que tener en más la acción que realiza con su prójimo que la acción que realiza consigo mismo, y que este otro, a su vez, debe hacer lo mismo, etc. (que las acciones se deben llamar buenas cuando al realizarlas sólo pensamos en el bien del prójimo, en vez de en nosotros mismos), tiene un sentido: es, en efecto, el instinto del sentimiento de la comunidad, basado en el criterio de que el individuo vale poco por sí mismo, y que vale mucho en unión con los demás, admitiendo que los individuos formen una comunidad con sentimiento y conciencia común. Es decir, que estamos ante una especie de ejercicio de la mirada en una misma dirección, o de la voluntad de una óptica con la cual tratase de hacer imposible el mirarse a sí mismo.

¡Mi idea es que faltan los fines y que estos tienen que ser individuales! En el criterio de la tendencia general, cada individuo es sacrificado y sirve de instrumento. Id por las calles y encontraréis puros "esclavos". ¿Dónde van? ¿Qué quieren?²⁷

Nietzsche cree que la comunidad es la pérdida del hombre, de su autenticidad y que ésta antes que elevarlo, lo hunde, pues no le permite ser él mismo, distinguirse, individualizarse, es decir, afirmar un modo de ser propio. Sin embargo, el concepto de autenticidad bien entendido en

²⁷ F. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, p. 170

Nietzsche, no tiene por qué excluir a la comunidad, pues auténtico -según él- sólo es aquel que se conoce a sí mismo y quien logra esto, es capaz de relacionarse con los otros conservando lo propio de sí; así pues, si no se es capaz de hacer esto, queda claro que no se poseía un conocimiento real de sí mismo y mucho menos un modo de ser auténtico, por lo cual considero que sólo en este último caso el contacto con los otros hombres puede ser perjudicial.

Como bien señala Savater:

Quando la moral se convierte en un instrumento de *manipulación gregaria* en manos del resentimiento, que siempre es odio contra lo diferente-superior, lo diferente-hostil o inasimilable, dicta leyes generales que pretenden constreñir lo irrepetible de cada acción a la homogeneidad de lo común y la diversidad de perspectivas potenciadas por cada tipo de fuerzas a unos principios absolutos, por tanto abstractos. *La lucha contra el formalismo moral es el combate liberador por volver a convertir la virtud en fuerza ... para el fuerte.*²⁸

Nietzsche va a conferir una gran importancia a la idea de diferencia, de distinción, pues él piensa que sólo al distinguirnos de los otros es que somos seres auténticos: "Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos... lo que puede ser común tiene siempre poco valor".²⁹

El autor de *Más allá del bien y del mal* dice que el *pathos de la distancia* (la soledad) -al que volveremos con mayor detenimiento en los

²⁸ F. Savater, *op. cit.*, p. 152

²⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 67

capítulos siguientes- entendido éste como el tomar distancia de los seres que son inferiores , elevarse por encima de ellos, es una condición para que surja aquel otro *pathos* misterioso que consiste en tomar distancia de nuestra alma, en elevarnos por encima de nosotros mismos, consiste en

[...] aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma [en] la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores en una palabra, justamente la elevación del tipo "hombre", la continua "autosuperación del hombre"[...] ³⁰

A Nietzsche le interesa distanciarse del rebaño no como un fin en sí mismo, sino como un paso para la elevación del alma misma, para el crecimiento del ser propio y es a esto último a donde tiende su planteamiento ético.

Como podemos ver Nietzsche no rechaza tanto el ideal de la virtud, sino su pretensión de imponerlo a todos por igual, así, al denunciar a la virtud de la tradición occidental, busca que ésta sea el ideal de cada uno para distinguirse y no para volverse semejante a los otros. Lo que le parece absurdo es que se predique una virtud para todos, sin embargo, de ahí no concluye la inutilidad de *toda* virtud.

³⁰ *Ibid.*, p. 219

CAPÍTULO III

III. LINEAMIENTOS NIETZSCHEANOS DE UNA ÉTICA BASADA EN UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA VIRTUD

1. ORIGEN Y ESENCIA DE LA VIRTUD

Nietzsche establecerá un vínculo indisoluble entre el cuerpo o pasión y la virtud, así a la pregunta ¿cuál es el origen de la virtud? Él responderá: el cuerpo, el cual es aquello que constituye íntegramente al hombre. Es un cuerpo que no se contrapone al alma, sino que sintetiza en sí mismo la pasión y el espíritu, la fuerza y la creación, es energía tanto corporal como espiritual, el cual tiene como meta: "crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo".¹

El cuerpo para nuestro filósofo nunca es mera materia, sino que él es el mejor guía del hombre, en él se encuentra su mejor sabiduría, él es impulso de elevación y creatividad, el alma es actividad, fuerza, pero también es debilidad. Es en esta síntesis de cuerpo y alma en lo que consiste la virtud: "El goce de tales cuerpos y de tales almas en sí mismas se da a sí este nombre: 'virtud'".²

En la auténtica virtud el hombre goza de sí, de ese estado de plenitud, de ahí que la virtud nietzscheana no requiera de recompensas extras como las virtudes cristianas. Por otro lado, Nietzsche señala que la virtud debe ser expresión de lo más propio, algo íntimo, por ello dice

¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 62

² *Ibid.*, p. 266

que es nuestro cuerpo: "Que vuestra virtud sea vuestro sí-mismo, y no algo extraño, una piel, un manto [...]".³

Cabe hacer notar, que Nietzsche va a establecer en *Así habló Zaratustra* una estrecha relación entre el mundo, el sí-mismo y la virtud, así, es poseedor de una virtud grande, aquél que se mantiene abierto al mundo, aquél que se adentra en su vastedad, aquél que experimenta y comprende la totalidad como infinitud temporal, es decir, como eterno retorno de lo mismo. Por el contrario, se tiene una "virtud empequeñecedora" cuando el hombre se cierra al mundo, cuando ya no anhela la altura, lo lejano, lo profundo y se establece en lo próximo, en lo inmediato, cuando se busca la pequeña felicidad, la comodidad y la satisfacción.

Nietzsche afirma que las virtudes surgen de las pasiones y más específicamente de la pasión fundamental que es la voluntad de poder, así señala:

En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes: ellas han surgido de tus pasiones.

Pusiste tu meta suprema en el corazón de aquellas pasiones: entonces se convirtieron en tus virtudes y alegrías.⁴

A la pregunta ¿qué es la virtud? el autor de *Así habló Zaratustra* contestará: el amor a sí mismo, la libertad, la voluntad, en suma *el querer*, el cual es pasión. De hecho, Nietzsche dirá que las virtudes no son más

³ *Ibid.*, p. 144

⁴ *Ibid.*, p. 64

que nombres con los cuales designamos nuestras elevaciones, no son más que símbolos de nuestras superaciones, son símbolos del querer, el cual no quiere sino una nueva meta:

Hacia arriba vuela nuestro sentido: de este modo es un símbolo de nuestro cuerpo, símbolo de una elevación. Símbolos de tales elevaciones son los nombres de las virtudes.⁵

Nietzsche atribuirá a la virtud, entendida de manera positiva dos características: la distinción y la elevación, aunque tanto vicio como virtud provienen ambos de la misma raíz: la pasión y, lo que hará la diferencia será la capacidad de cada hombre de adueñarse de su voluntad de poder, de su querer, de asumirlo de manera activa o pasiva, de decidirse a ser sí mismo o renunciar a ello.

2. LA VIRTUD COMO SÍMBOLO DE FUERZA Y COMO MEDIO DE INDIVIDUACIÓN (DISTINCIÓN)

Nietzsche piensa que la virtud no debe convertirse en nuestro amo, en nuestro empequeñecimiento, sino que debemos convertirla en nuestra pasión, en un símbolo de afirmación de ésta y no en su negación.

Recordemos que la tradición cristiana concebía a las virtudes como un conjunto de acciones dadas de una vez y para siempre, a cuya práctica el sujeto debería adherirse si es que quería ser un hombre bueno

⁵ *Ibid.*, p. 119

y de ahí su crítica a la misma y defensa de una visión opuesta, no a su cancelación.

Nietzsche cree que adherirnos a alguna virtud, es decir, creerse ya instalado en ella, sin cuestionarla constantemente, hace que terminemos por estancarnos, por ser personas que no crecen ni mucho menos crean, terminamos estando al servicio de tales virtudes, por volvernos víctimas, esclavos de ellas.

Por otro lado, el autor de *Más allá del bien y del mal* señalará: hay que saber cuándo hacer uso de nuestra virtud, ya que no va a prodigarse con cualquiera ni en cualquier momento, a pesar de que este derroche sea propio de las almas de elevado linaje:

Tenemos que darnos a nosotros mismos nuestras pruebas de que estamos destinados a la independencia y al mando; y hacer esto a tiempo. No debemos [...] quedar adheridos a nuestras propias virtudes ni convertirnos, en cuanto totalidad, en víctima de cualquiera de nuestras singularidades, por ejemplo de nuestra "hospitalidad": ése es el peligro de los peligros para las almas de elevado linaje y ricas, las cuales se tratan a sí mismas con prodigalidad, casi con indiferencia, y llevan tan lejos la virtud de la liberalidad que la convierten en vicio. Hay que saber *reservarse*: ésta es la más fuerte prueba de independencia.⁶

En contraposición a la tradición, Nietzsche piensa -como señala Savater- que

⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 66

[...] la *virtud* debe perder su carácter genérico y abstracto para volver a convertirse como era en un principio la fuerza, en esa fuerza propia que impulsa a cada cual hasta su cumbre más alta, no ser un instrumento educativo de nivelación que haga más manejable y homogéneo el rebaño.⁷

Para Nietzsche la virtud es fuerza, -no así para la tradición cristiana- asunción radical de las pasiones, del querer más íntimo y de la propia individualidad.

El autor de *Más allá del bien y del mal* luchará contra el formalismo moral para convertir la virtud en fuerza para el fuerte, así concebirá a ésta como aquella manera de comportamiento autónomo para conseguir lo supremamente valioso para cada uno. Aquí cabe preguntarse, sin embargo, ¿qué pasa si en esta búsqueda tengo que ejercer crueldad hacia el otro? Nietzsche parece reconocer que esto es posible a condición de que con ello se consiga la propia afirmación y singularidad.

La virtud nietzscheana no consiste como para Kant en el cumplimiento del deber formal y válido para todos los hombres, sino que es un asunto personal, individual; depende del punto de vista de cada sujeto. Ser virtuoso consiste en ser fuerte, en afirmar el propio querer, en ser dueño de sí y, por tanto, no tener necesidad de negar al otro como medio de afirmación, no ser un sujeto resentido, sino tener un ser activo para el cual la negación del otro (inevitable al parecer) sea una consecuencia secundaria de la propia afirmación, pero nunca el punto de apoyo de su actuar. Al respecto señala Sagols:

⁷ F. Savater, *Nietzsche*, p. 151

Gracias a su actividad, el "noble" no da cabida a la venganza ni al resentimiento, no quiere cobrar nada a los otros ni a sí mismo sino que vive en el "goce de sí" en el disfrute de su capacidad de crecimiento, es decir, en la alegría, en el éxtasis de haber despertado a su propia voluntad de poder. Y justo en esto parece consistir su virtud.⁸

La virtud no implica, pues, de ninguna manera renuncia de sí mismo, del querer, de las pasiones, no supone de ninguna manera resentimiento hacia los otros, ya que éste surge de no poder hacer lo que verdaderamente se quiere y por esto se culpa al otro de esta impotencia.

Nietzsche va a criticar, pues, a la virtud de la tradición occidental, para eliminar todo lo que débil, enfermo y decadente tiene, pero como un paso para salvar lo valioso de ella.

Hay que defender la virtud contra los predicadores de la virtud, por tratarse de sus peores enemigos. Porque predicán la virtud como si se tratase de un ideal para todos; le quitan su raro encanto, ese raro encanto de lo inimitable, de lo excepcional y distinguido, vale decir, su encanto aristocrático.⁹

Nietzsche piensa que las virtudes no son las que nos hacen buenos, sino que nuestra bondad (bondad que consiste en afirmar el propio querer) es la que las legitima como tales; es decir, la virtuosidad de una acción no viene dada por adecuarse a un esquema ya prefijado de preceptos, sino por la entrega y autenticidad con que es realizada; es en

⁸ L. Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, p. 162

⁹ F. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, p. 192

última instancia, la fuerza y la pasión con que es efectuada dicha acción lo que le confiere tal carácter.

Ahora bien, no hay que olvidar que la virtud nietzscheana está íntimamente ligada con la felicidad, no porque esta última sea resultado o premio de la práctica de aquella, sino porque no es separada de la actividad, pues es concebida no como un estado que se alcanza, sino como un proceso que implica un continuo esfuerzo por autogenerarse a sí mismo. En *El Anticristo* Nietzsche nos define qué entiende por felicidad:

¿Qué es felicidad?- El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.

No apaciguamiento, sino más poder, no paz, ante todo, sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina).¹⁰

3. VIRTUD COMO AUTENTICIDAD Y ELEVACIÓN

Nietzsche busca todo aquello que afirma la vida, que la hace gozosa, que la hace crecer, por lo tanto tener una moral superior para él es evitar estancarse, encasillarse en un sólo disfraz, por ello dice que si la honestidad ha de ser la única virtud de los espíritus libres hay que cuidarse de que no se convierta en su vanidad, en su orgullo, pues entonces ya no se busca crecer. Tampoco debe convertirse en algo externo, es decir, en un adorno y vestido de gala, ya que no debe ser algo

¹⁰ F Nietzsche, *El anticristo*, p. 28

que nos sirva para exhibir ante los demás, para que los demás nos aprueben y nos alaben, sino ante todo deber ser la expresión más profunda y auténtica de nuestro ser y antes que satisfacer a los demás debe satisfacernos a nosotros mismos, afirmar lo que somos, armonizarse con lo que somos; así, no debemos hacer de ella nuestra limitación, sino nuestro crecimiento.

A Nietzsche le importa el crecimiento del ser propio, de ahí que señale que no debemos quedarnos estancados en ninguna de nuestras singularidades, sino que nos impele a seguir indagando dentro de cada uno de nosotros; por otro lado, está tratando a través de la virtud de rescatar la posibilidad de un sentido para la existencia, la autonomía del individuo.

El autor de la *Voluntad de poder* piensa que las virtudes no son un conjunto dado de una vez y para siempre que se imponen al hombre desde el exterior, sino que éstas debe encontrarlas cada individuo; deben ser expresión de lo más propio, expresión de una voluntad que se posee a sí misma, en este sentido cada sujeto debe ser dueño de ellas y no su esclavo:

Las virtudes son tan peligrosas como los vicios, siempre que nos dominen como autoridad y ley y no sean engendradas por nosotros mismos, como sería lo justo, a manera de necesidades personales y como condición de nuestra existencia y de nuestro desarrollo, conocida y reconocida por nosotros, independientemente de si otros se desarrollan en nuestras mismas condiciones.¹¹

¹¹ F. Nietzsche, *Voluntad de poderío*, p. 195

Las virtudes que debe desarrollar cada individuo son, según Nietzsche, sólo aquellas que sean capaces de armonizarse con sus inclinaciones más íntimas y secretas, por ende, éstas no vendrán dadas por la comunidad, sino por el querer propio de cada individuo, así cada quien deberá buscarlo en su laberinto.

En un párrafo de *Más allá del bien y del mal*, considero que es donde Nietzsche reúne su visión más positiva y afirmativa de la virtud y donde se refleja de manera más clara su oposición a la tradición:

¿Nuestras virtudes? -Es probable que también nosotros sigamos teniendo nuestras virtudes, aunque, como es obvio, no serán aquellas candorosas y macizas virtudes en razón de las cuales honramos a nuestros abuelos [...] *si* es que debiéramos tener *virtudes*, tendremos presumiblemente sólo aquellas que hayan aprendido a armonizarse de manera óptima con nuestras inclinaciones más secretas e íntimas, con nuestras necesidades más ardientes: ¡bien, busquémoslas de una vez en nuestros laberintos! -En los cuales, como es sabido, son muchas las cosas que se pierden del todo. ¿Y hay algo más hermoso que *buscar* nuestras propias virtudes? ¿No significa esto ya casi: *creer* en nuestra propia virtud? [...] ¹²

En este pasaje Nietzsche parte de una interrogante en la cual muestra su asombro acerca de la pertinencia de hablar todavía de la virtud, pues acaso ¿no parece éste un concepto aniquilado por su crítica? Sin embargo, al asombro le sucede la certeza de que la virtud es necesaria para el hombre, claro que ya no será un virtud concebida como la tradición, producto de lo establecido e incuestionable, sino por el

¹² F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 161

contrario, resultado del ejercicio de la propia libertad, de la afirmación de la voluntad de poder. Así, pues, al final de este texto, Nietzsche parece afirmar que si algo valioso tiene todavía la virtud para el hombre, sólo lo será como expresión de su más íntimo y propio querer, como expresión de sus auténticas necesidades, al ser generada por cada individuo y no ser impuesta de manera impersonal desde el exterior; es sólo en ese sentido que la virtud cobra una importancia decisiva en la configuración de sí mismo y, sólo es en la virtud así concebida, que Nietzsche puede mostrar todavía su confianza en la misma.

En el concepto de virtud nietzscheano se encuentra presente la concepción de un sujeto que después de la muerte de Dios reconoce su carácter creador, para el cual no existe un mundo ya listo y lleno de sentido el cual hay que habitar y al cual hay que ajustarse sin más, sino que éste sujeto lo debe de dotar de un sentido, marcarse metas, aventurarse a trazar un nuevo proyecto para sí mismo.

A través del concepto de virtud se trata, pues, de recuperar la esencia creadora del hombre y el afán de ascenso, la recuperación de su libertad.

4. LAS VIRTUDES NIETZSCHEANAS

Rara vez Nietzsche habla de virtudes concretas que deba cultivar el hombre superior, sin embargo en *Más allá del bien del mal* nos dice lo siguiente:

[...] permanecer dueños de nuestras cuatro virtudes: el valor, la lucidez, la simpatía, la soledad.¹³

Veamos a continuación qué sentido tiene cada una de dichas virtudes en Nietzsche.

a) EL VALOR

La creencia en un mundo sin contradicciones, perfecto, que se encuentra fuera de este mundo y, que incluso da validez a éste, ha hecho que el hombre pierda su capacidad de riesgo y aventura, pero una vez que aquél ha devenido una fábula y que la Tierra se revela como el único mundo existente, se requiere de otras virtudes distintas a las generadas por dicha creencia, que permitan al individuo moverse en un suelo que no es firme ni estable y del cual no se puede huir, sino en el cual se tiene que aprender a vivir, para ello se requiere de la virtud de la valentía: para vivir en la Tierra sin nostalgia de fundamento, para decir sí a la vida incluso en sus aspectos más duros y contradictorios.

Convertirse en un sujeto auténticamente ético requiere de valentía, pues solamente esta virtud es capaz de matar toda desesperanza y mover a luchar contra lo imposible, por ello dice Nietzsche:

[...] hay algo en mí que yo llamo valor, hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento...

¹³ Ibid., p. 246

[...] El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y en qué lugar no estaría el hombre junto a abismos!

[...] El valor es el mejor matador: el valor que *ataca*: éste mata la muerte misma, pues dice: ¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!¹⁴

Encontrarse a sí mismo exige internarse en el laberinto de la vida, para alcanzar un saber de aquello que hasta ahora -como dice Nietzsche- "nos ha sido ahorrado"¹⁵ y, para ello, se requiere de la virtud de la valentía, la cual tiene que ver con la fuerza, el coraje, el arrojo, que son cualidades necesarias para vivir en las condiciones inéditas en que el hombre se encuentra asentado, al tener que transitar constantemente por nuevos caminos (internos y externos), exponiendo la vida más de una vez, penetrando en lo desconocido que entrafña cada nueva experiencia, ya que la vida humana es un ir haciéndose y en la misma medida un ir descubriéndose a sí mismo .

b) LA LUCIDEZ

Para Nietzsche la virtud de la lucidez consiste en la capacidad de ver las cosas como son, ser honesto consigo mismo, osar vernos a nosotros mismo en lo que de más bello y monstruoso tenemos. Esta virtud está ligada a la anterior, pues vernos a nosotros mismos en lo que realmente somos, requiere de valentía, de ahí que Nietzsche diga en *Ecce Homo*:

¹⁴ *Así habló Zaratustra*, p. 225

¹⁵ *Ibid.*, p. 220

¿Cuánta verdad *soporta* cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida [...] Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo...¹⁶

Nietzsche dice que la mayor parte de los hombres huyen frente a la realidad, pues les aterra el dolor; sin embargo, el hombre realmente virtuoso se atreve a verla con veracidad y valentía, pues sólo esto puede traer la elevación y grandeza del hombre. En este sentido, el hombre virtuoso, lúcido, es aquel que

[...] concibe la realidad *tal como ella es*: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, es *la realidad misma*, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta, *sólo así puede el hombre tener grandeza...*¹⁷

Nietzsche afirma en *Ecce Homo* que la doctrina de Zaratustra "y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema -esto significa lo contrario de la *cobardía* del 'idealista', que, frente a la realidad huye[...]"¹⁸

c) LA SIMPATÍA

La virtud de la simpatía en Nietzsche alude a una comunidad de sentimientos, comunidad de sentimientos que no puede existir entre todos los hombres, pues los hombres -señala Nietzsche- no son iguales, sino

¹⁶ *Ecce Homo*, p. 17

¹⁷ *Ibid.*, p. 128

¹⁸ *Ibid.*, p. 125

sólo entre aquellos que poseen el mismo rango, así la simpatía sólo puede darse entre iguales, entendiendo por iguales las personas que poseen la misma altura (fortaleza vital) y no con los seres inferiores (débiles). Sin embargo -como afirma Sagols-¹⁹, esta comunidad de sentimientos, esta búsqueda del otro, no surge de la insuficiencia, de la carencia, sino que al otro sólo se le acepta en la medida en que se puede incorporar al ser propio, precisamente porque se parte de la idea de un ser suficiente, que originariamente no requiere de los otros, pues es un ser completo.

d) LA SOLEDAD

Pareciera ser que Nietzsche encuentra en la práctica de la soledad una virtud indispensable del hombre superior a partir de la cual se puede elevar el hombre (concretamente el noble), purificarse del rebaño y comenzar la limpieza consigo mismo. Por el contrario, parece encontrar en la unión con los otros el vicio, ya que, según él, vivir con los otros nos impide buscar en nosotros mismos, elevarnos. Los demás son un obstáculo para nuestra elevación, pues se constituyen en un medio de evadirnos de nosotros mismos.

Nietzsche va a contraponer a las virtudes cristianas la práctica de la soledad, quizá la más importante para elevarnos del tipo hombre, tal vez la condición indispensable para el ascenso.

¹⁹ Véase L. Sagols, *op. cit.*, pp. 95-134

La soledad a la que también Nietzsche llama "pathos de la distancia" la entenderá en un doble sentido: por un lado como aquel estado de lucha propia de la voluntad de poder y que lleva al individuo al afán constante de superarse a sí mismo, supone pues, la reflexión, el encuentro con lo que se es, el cuidado de sí mismo. Por otro lado nos encontramos con una concepción de la soledad que implica un alejamiento y rechazo de los otros (del rebaño), esta última concepción es la que Nietzsche refleja en lo siguiente:

[...] la soledad es en nosotros una virtud, en cuanto constituye una inclinación y un impulso sublimes a la limpieza, los cuales adivinan que en el contacto entre hombre y hombre - "en sociedad" - las cosas tienen que ocurrir de una manera inevitablemente sucia. Toda comunidad nos hace de alguna manera, en algún lugar, alguna vez -"vulgares".²⁰

Nietzsche -como bien lo ha hecho notar Sagols-²¹ reconocerá al *otro* sólo en tanto sea del mismo rango y sólo en la medida en que pueda incorporarlo a su totalidad y no porque necesite de él para crecer y aumentar su fuerza creativa en un diálogo acorde y discordante con el otro; esto es así porque aquél sigue concibiendo al individuo como autosuficiente, por ello la unión con el otro se da pues desde la suficiencia del fuerte y así Nietzsche acaba encerrando al individuo en la cárcel de la soledad, encerrado en sí mismo e incomunicado con los otros hombres, *de esta forma el otro se le presenta como un extraño.*

²⁰ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 246-247

²¹ Lizbeth Sagols, *op. cit.*, pp. 95-134

e) VIRTUD COMO VOLUNTAD DE PODER

La virtud por excelencia para Nietzsche parece consistir en la apropiación de la voluntad de poder, lo cual significa asumir el propio querer de manera activa, decidirse a ser sí mismo, explorar las propias capacidades, lo cual implica un esfuerzo constante por conquistar la autenticidad; pero también conlleva un riesgo, pues en esta búsqueda como señala Heidegger: el hombre puede “ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo ‘parece ser’ que se gana”²², sin embargo, paradójicamente la asunción de este riesgo es lo único que puede permitir al hombre crear y afirmar un modo de ser propio.

Para Nietzsche apropiarse de la voluntad de poder, decirle sí al querer más íntimo compromete el ser entero del hombre, y esa es la única vida que a nuestro filósofo le interesa, ya que ella es vida activa, como dice Bachelard “es la vida de un gran valor, de una larga preparación, el símbolo de una paciencia agresiva, tenaz y vigilante”²³

La meta suprema del hombre es asumir la propia voluntad de poder, crear por encima de sí y ello significa afán de una vida nueva, plena, auténtica; en suma, conquista del propio ser. Únicamente esto es lo que puede traer la felicidad grande, pero para ello se requiere también de una voluntad grande, de una voluntad cuya fuerza no se amedrente ante el sufrimiento, sino que por el contrario lo integre en sí misma, pues como afirma Bachelard “Quien triunfa del vértigo integra la experiencia del vértigo en su triunfo mismo. Si su triunfo no es una vana historia, el nuevo

²² M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 54

²³ G. Bachelard, *El aire y los sueños*, p. 161

día vuelve a traer el combate, el ser se encuentra siempre ante la misma necesidad de afirmarse surgiendo".²⁴

5- DISTINTOS INDIVIDUOS Y DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA VIRTUD

Lo dicho hasta aquí nos lleva a preguntarnos qué tipo de individuo²⁵ está presuponiendo esta visión de la virtud, pues como es sabido Nietzsche no va a hablar de un único individuo, sino que lo va a comprender de distintas maneras, de cada una de las cuales se desprenderán consecuencias distintas en la manera en que se conceptualice a la virtud.

Desde el *Zaratustra* y a lo largo de la obra posterior a ésta, Nietzsche nos hablará del noble -figura de la que hemos venido hablando hasta ahora-, el cual es un ser autoafirmativo, valiente, veraz, poderoso, activo, creador de sentido, cuya meta es la elevación o superación de sí mismo y que encuentra su realización en la manifestación de su fuerza tanto física como psíquica.

En segundo lugar, Nietzsche nos hablará de la bestia rubia, la cual también es noble, pero expresa su fortaleza no en la creación como el noble de *Zaratustra*, sino en la destrucción. Esta figura aparece por

²⁴ *Ibid.*, p. 197

²⁵ En Nietzsche me parece más adecuado hablar de individuo que de sujeto, pues este último concepto está muy unido a la tradición metafísica occidental, de la que nuestro filósofo quiere desprenderse, ya que alude a la idea de sustancia, de conciencia, conceptos contra los cuales Nietzsche emprenderá una crítica radical.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

primera vez en *La Genealogía de la moral* y se la caracteriza como un individuo que es feliz

[...] dejándose guiar por la ceguera de sus instintos, desarrollando el afán de dominio, aniquilando a cualquier hombre que le sea extraño, haciendo de su subjetividad arbitraria el centro único de su existencia.²⁶

La bestia rubia no supone una conciencia del crecimiento, sino sólo una mera exteriorización del poder, siendo que en Nietzsche, me parece, es aquélla una de las notas de la virtud (conciencia del crecimiento=felicidad). Dicha exteriorización no supone una conciencia de elevación por parte de este ser, sino sólo un mero seguimiento de sus impulsos desmesurados y en ese sentido pareciera ser que no existe una auténtica actividad. Cabría preguntarse aquí, si no es que la virtud vista desde la perspectiva de este bárbaro no consiste precisamente en lo que para Aristóteles significaba el vicio, es decir, el exceso, así, en lugar de ser la virtud el justo medio, sería el extremo ocupado por los vicios; aunque eso implique pasar por encima de los otros hombres para afirmarse a sí mismo, aunque en realidad de esta afirmación de su voluntad de poder no sea consciente la bestia rubia y, por lo tanto, la virtud pierde aquí todo posible afán de elevación.

En tercer lugar nos encontramos con un sujeto que es concebido como una pluralidad de fuerzas que se encuentran en un momento determinado y que después se disuelven, donde no hay permanencia y

²⁶ L. Sagols, *op. cit.*, p. 143

aquí en sentido estricto el sujeto no existe, pues se disuelve, ya que lo único que queda es una multiplicidad de fuerzas en constante oposición.

Solamente del primer tipo de sujeto es que puede sostenerse una interpretación positiva y enriquecedora de la noción de virtud, ya que con esta última concepción parece perderse toda visión ética y con ella todo posible significado que pudiera tener la virtud para el hombre, pues si el individuo se diluye o éste sólo consta de una pluralidad de fuerzas, entonces qué queda de la virtud, ya que "si todo es variable y plural, no podemos pensar en un individuo que tenga que crearse a sí mismo".²⁷

Por otra parte, la bestia rubia no parece poseer virtud alguna, ya que si bien es cierto, comparte con el "noble creador" la veracidad, sin embargo en él ésta es entendida como espontaneidad (no oposición a los impulsos naturales y en esa medida es "neta", sin falsedad), vive en la inmediatez fugaz del instante; mientras que para el noble creador la veracidad consiste en la búsqueda de lo que es más propio a cada individuo, supone un esfuerzo y un sentido. Este bárbaro no conoce la alternativa, su fuerza no revela la "guerra consigo mismo", el esfuerzo por construirse, el riesgo, la conciencia del peligro, la disposición de morir y renacer en favor de una obra, un valor un para qué. El bárbaro en suma no conoce la negación.²⁸

Mientras el vigor en el bárbaro (noble destructor) es entendido como la mera exteriorización y afirmación de la fuerza, del poder, de manera ciega y sin otro fin; en el noble creador también es afirmación de la fuerza, pero con el fin de elevarse y acrecentarse a sí mismo.

²⁷ *Ibid.*, p. 150

²⁸ *Ibid.*, p. 172

En el noble -sobre todo en la concepción que de él se desprende de *Zaratustra*- o en la figura del artista presente en *La voluntad de poderío* encontramos la búsqueda del sentido de la existencia y el intento de dar forma al individuo,²⁹ pues la voluntad de poder aquí es entendida no como la mera exteriorización arbitraria del poder, de la fuerza (como en la bestia rubia), sino que aquí el hombre es aquel ser que asume la pluralidad de fuerzas de la voluntad de poder (concebida ésta no como desestructurante) y las *organiza* de acuerdo con sus propios objetivos, los cuales no buscan otra cosa que la afirmación, con ello se recupera la capacidad de tener una meta, de luchar por ella y de dar forma al individuo.³⁰

6. HACIA UN NUEVO PLANTEAMIENTO DE UNA ETICA FUNDADA EN EL AMOR A SÍ MISMO

Ser virtuoso, es sólo una posibilidad para quien se ama a sí mismo por ello afirmará Nietzsche: "quien quiere hacerse ligero y transformarse en un pájaro tiene que amarse a sí mismo"³¹ y para amarse a sí mismo

²⁹ En obras posteriores a *Zaratustra* Nietzsche parecerá ir acentuando el carácter de noble no por esta capacidad de crear valores y ser auténtico, sino que este linaje se da desde el nacimiento, de ahí que Nietzsche irá poniendo énfasis en la oposición insuperable y originaria entre señores y esclavos, entre fuertes y débiles.

³⁰ No hay que dejar de advertir, como lo señala Sagols (*op. cit.*, pp. 95-134)- que aquí el individuo es concebido como sobreplenitud (y no con el carácter contingente y finito del hombre), como un ser autosuficiente que realiza la superación de sí mismo a partir de él y no con los otros, y aunque en esta idea del noble éste parece superar el conflicto y con ello la ética, sin embargo el noble es incomprensible si no suponemos que existe un querer originario que se afirma en la actividad, en la decisión, y de esta forma por lo menos al principio tiene que reconocer el conflicto, así como la incompletud, la carencia, ya que es consciente de que tiene que esforzarse y ascender, por sobrepasarse a sí mismo y evitar el descenso, por ser virtuoso y evitar el abandono de sí.

³¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 269

antes se requiere conocerse a sí mismo, lo cual es una tarea -nos advierte Nietzsche- difícil, quizá la más difícil de todas, pues a menudo el espíritu de la pesadez³² miente a propósito del alma y dice al individuo que no hay diferencias, que todos somos iguales, que no hay que preocuparse por buscar lo propio, ya que sólo existen cosas buenas para *todas* y malas para *todas*. Sin embargo, contra el espíritu de la pesadez señalará que únicamente quien ha logrado descubrir *su* bien y *su* mal, sólo ése se ha encontrado a sí mismo; por ello dirá: "[...] a sí mismo se ha descubierto quien dice: este es *mi* bien y este es *mi* mal: con ello ha hecho callar al topo y enano que dice: 'bueno para *todas*, malvado para *todas*'".³³

Virtuosos son aquellos que han afirmado su querer, que han valorado, que han creado, que han dotado al mundo y a sí mismos de un sentido, aquellos que no son indiferentes, aquellos que poseen "estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir 'yo' y 'sí' y 'no'".³⁴

Para Nietzsche el empeño por la virtud es la apuesta por la autenticidad; así, cada quien debe descubrir lo más propio, su propio bien, su propio mal y para ello no sirve de nada preguntar a alguien o algo externo a nosotros, sino que es necesario que cada quien recorra sus propios caminos, cada quien debe encontrar sus propias virtudes y sus propios vicios y para ello se debe uno internar en sí mismo, transitar por

³² El espíritu de la pesadez es el símbolo de una vida oprimida, que se llena de cargas de moral, transmundo y religión, que no cuestiona, que es acomodaticia; representa a las fuerzas que dominan al hombre de forma impersonal desde el exterior, de las fuerzas que no crean. Por otra parte, el espíritu de la pesadez en *Zaratustra* representa el conocimiento de la infinitud del tiempo, que impide que la existencia salga al espacio abierto de la amplitud cósmica, al respecto ver E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 102.

³³ *Así habló Zaratustra*, p. 271

³⁴ *Idem*.

las sendas del bien y del mal, se debe someter a prueba a los caminos mismos, para así poder afirmar: "este es *mi* bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero *yo* el bien".³⁵ Por ello Nietzsche señala: "Si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie".³⁶

Así, pues, bien y mal, virtud y vicio son términos relativos y sólo puede hablar de ellos y poseerlos o rechazarlos quien se ha internado en el laberinto de sí mismo, quien ha vivido, quien ha transitado los caminos, el creador de sentido, por esta razón Nietzsche afirma: "lo que es bueno y lo que es malvado *eso no lo sabe todavía nadie* -¡excepto el creador!"³⁷.

Nietzsche, como ya hemos visto, se va a oponer a toda forma de hipocresía o inautenticidad del hombre y a toda forma de comportamiento que enajene su dignidad, que la coloque en algo externo a él; por ello criticará a la virtud de la tradición occidental que la ve como un mero cumplimiento de una orden externa al hombre, mientras que para nuestro filósofo la virtud debe ser nuestra necesidad, reflejo máximo de nuestra autonomía, símbolo de lo más auténtico y propio de cada uno de nosotros, la muestra más férrea de valentía, pues ser virtuosos supone atrevernos a vernos a nosotros mismos, en lo que de más monstruosos y vil tenemos, así como en lo que de bello poseemos; de esta forma, tenemos que lo que hace al hombre -según Nietzsche- un ser digno es la capacidad de ser él mismo, de asumir su querer, la capacidad de "ser lo que se es", pero esto que se es no está dado desde un principio ni es una

³⁵ *Ibid.*, p. 63

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 274

forma común a todos, sino que hay que buscarla. El ser propio hay que conquistarlo y precisamente la búsqueda de la virtud consiste en la búsqueda de lo más propio, de aquello que permite elevarnos por encima de nosotros mismos y que permite distinguirnos de los demás, así como en la lucha por defenderlo, construirlo y mantenerlo.³⁸

³⁸ Me parece pertinente en este capítulo señalar que hasta aquí sólo hemos explorado una posible interpretación o lectura de la virtud en Nietzsche en la que esta parece ser posible para todos los hombres, siempre y cuando ellos se comprometan auténticamente en su búsqueda y realización, pues ésta nos parece dentro de las lecturas posibles la más fructífera para el esclarecimiento del concepto de virtud, sin embargo es menester dejar claro que puede hacerse otra lectura quizá menos alentadora para los hombres, pues supone una visión elitista de la virtud, una visión que sólo la hace posible para unos cuantos hombres, para los fuertes los cuales lo son desde su nacimiento.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Mi interés al iniciar este trabajo radicaba en probar que a pesar del nihilismo y de las obras posteriores a *Así habló Zaratustra* que son consideradas como obras negativas, en las que Nietzsche no propone *aparentemente* nada constructivo sobre el hombre y sólo se dedica a destruir, sin embargo aún ahí no dejaba de estar presente la preocupación ética que caracteriza las obras del periodo positivo en las cuales al igual que en estas últimas, Nietzsche se propondrá reivindicar la dignidad del hombre en la Tierra a partir del concepto de virtud -entendido como voluntad de poder-, lo cual espero, haya quedado demostrado en el capítulo anterior. Lo que me propongo ahora es valorar a qué nos conduce la reivindicación de la dignidad del hombre tal y como Nietzsche la concibe a partir de su concepto de virtud.

Nietzsche ha dado cuenta de manera magistral del aspecto individual, interno y personal de la virtud, de ese aspecto único e irrepetible, de la fuerza y entereza con que cada individuo es capaz de querer y actuar, sin embargo le va a conferir a ese aspecto un carácter absoluto, desentendiéndose de su carácter social igualmente importante e imprescindible para todo aquel que quiera abordar seriamente el tema de la virtud, ya que, si bien es cierto, el aspecto interno de la virtud es indispensable para conceptualizarla, sin embargo no basta para explicarla de manera completa, pues también hay que reconocer su dimensión social.

Si bien es cierto las virtudes son cualidades, modos de ser particulares que adquieren un matiz distinto en cada individuo, como Nietzsche lo ha puesto de manifiesto suficientemente, no obstante, es igualmente cierto que éstas tienen -como sabemos desde Sócrates- "una dimensión necesariamente pública, porque están dirigidas a los demás"¹. En este sentido una concepción completa de la virtud tiene que incluir necesariamente la referencia a los otros individuos a los cuales se dirige y no solamente por eso, sino también porque son ellos quienes nos ayudan a constituirnos como individuos y, más allá, como individuos virtuosos.

Nietzsche nos dice que el afán de elevación se encuentra ya en nuestro cuerpo, este querer originario, dice él; es nuestro más alto deseo: "crear por encima de sí", por ello, en ese sentido el cuerpo es ya virtuoso, pues él es afán de ascenso y poder de creación, pero Nietzsche conferirá a ese querer un carácter radical -como ya lo han señalado varios autores- que lo llevará a concebir al individuo como un ser sobrepoderoso a tal grado que por esta misma razón no requiere de vínculo alguno con los otros hombres, además de que él considera que toda unión con la comunidad significa la pérdida de autenticidad y autonomía, la pérdida de individualidad, la caída y confusión en una masa sin forma de elementos concatenados, pero sin rostro propio. Son precisamente estos supuestos los que llevarán a Nietzsche a proponer como única vía transitable para el individuo auténtico la soledad, la cual se constituye en la única manera en que puede ser conquistada la virtud. Sin embargo este supuesto es

¹ Victoria Camps, *Virtudes públicas*, p. 26

cuestionable, pues cabe preguntarse si efectivamente toda forma de estar con los otros lleva al hombre a perder su singularidad, pues siendo consecuente con lo que él mismo ha afirmado, podríamos nosotros señalar que si un hombre se conoce realmente a sí mismo, si se ama a sí mismo -en el sentido que él le da a esta virtud- puede estar con los otros sin dejar de ser él mismo.

Quizá como señala Lizbeth Sagols

Desde la visión erótica de las relaciones humanas hay una dialéctica individuo-comunidad por la cual la auténtica individualidad es aquella que, mientras más se adueña de su propio ser, de su libertad, más reconoce que esta libertad se conquista eróticamente, con los otros, y adquiere su justo significado en una comunidad determinada. Afirmarse a sí mismo con autenticidad, en los deseos verdaderamente humanos, es inseparable de la afirmación de la comunidad. Y a la vez, la auténtica comunidad es aquella que produce individuos autónomos; no es simplemente la suma de sujetos uniformes sino que permite la diferencia, pues sólo a partir de ésta se da la comunicación. Si no se da la diferencia, solo encontramos vidas mecánicas que se imitan unas a otras y que no son propiamente individuales y autónomas, de tal suerte que individualidad y comunidad se corresponden: se fortalecen mutuamente o se debilitan una a la otra.²

Se trataría, pues, de rescatar la autenticidad del individuo, pero no en detrimento de la comunidad, como en muchos momentos lo hace Nietzsche.

La búsqueda de la virtud o el ansia de elevación, no es un afán vacío, sino que responde a esa necesidad originaria de todo hombre de

² L. Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, p. 117

completar su ser, necesidad que antes que separar al hombre del *otro* lo lleva a él. De esta manera, en tanto que Nietzsche no reconoce este afán radical, enraizado en el ser del hombre, es por ello, que el "noble" busca el ascenso y elevación, pero esta búsqueda lejos de conectarlo con los otros hombres lo aleja.

Nietzsche ve en la necesidad de los otros un símbolo de debilidad, pero esto es así porque él supone un individuo sobreponderoso, autosuficiente que por ende no requiere de los demás. Es cierto que Zarathustra en varias ocasiones busca a los hombres, pero siempre vuelve a su montaña dejándolos atrás, por otro lado, su búsqueda no responde a una carencia, sino que si busca a los hombres es por sobreplenitud, por necesidad de dar a alguien su riqueza.

El autor de *Más allá del bien y del mal* piensa que en todo sujeto está latente el ímpetu originario de crecimiento y elevación, sin embargo, él no reconoce que hay ciertos ambientes que propician o no su surgimiento, por ello sostengo que el *otro* está supuesto siempre en toda concepción y práctica de la virtud, no sólo porque a ellos se dirijan nuestras acciones, sino porque por ellos es que este anhelo se despierta y se actualiza a cada momento.

Por otra parte, Nietzsche criticará todas las virtudes judeo-cristianas, por considerarlas prácticas hipócritas, engañosas, que llevan al hombre a su enajenación, pero él las descalifica sin investigar si hay algo valioso en esas virtudes propugnadas por esta religión, ya que si bien es cierto hay formas inauténticas de practicar las virtudes, sin embargo de ahí no se sigue que ellas sean descalificables en sí mismas, que no posean valor

alguno independientemente de que sean cristiana o no e independientemente de que haya personas que hagan de ellas prácticas hipócritas.

Considero que a pesar de las objeciones que se le pueden hacer a la propuesta ética nietzscheana, sin embargo es necesario rescatar el mensaje de fondo de la idea del individuo que nos propone, pues nos invita a la conquista de la propia autonomía y de la autenticidad; siempre que se lee a Nietzsche parece hacernos un llamado para dirigir nuestra vida y para asumarnos como seres únicos e irrepetibles. Parece impelirnos a buscar y hacer un camino propio, a buscar nuestra propia virtud, a encontrar nuestro bien y nuestro mal. Como acertadamente ha afirmado Bachelard: ha trocado "lo pesado en ligero... lo terrestre en aéreo. Nietzsche ha hecho hablar a los abismos el lenguaje de las cimas".³

En suma, quizá todo el esfuerzo nietzscheano de lucha contra la moral y propuesta de una nueva ética basada en una comprensión distinta del concepto de virtud, pueda entenderse como ese esfuerzo denodado por crear verdaderos individuos, individuos auténticos y, con ello, rescatar su dignidad, ponerla en sus manos.

En esa lucha titánica para erradicar la abnegación y proponer la autoafirmación, Nietzsche logra conquistar la afirmación del individuo, contra la imposición exterior, también logra afirmar la actividad interior, la dimensión personal de la virtud, en oposición a una práctica inauténtica de la misma; sin embargo -como ya lo han señalado múltiples autores- en

³ G. Bachelard, *El aire y los sueños*, p. 200

ello se cifra su mayor aportación pero también su mayor debilidad al caer en el extremo, convirtiendo a la voluntad del individuo en un poder ilimitado que no reconoce la necesidad de renuncia y mucho menos la necesidad del vínculo con los otros hombres y convertir a la virtud en una práctica que sólo puede conquistarse en soledad.

A pesar del nihilismo, del filosofar negativo, podemos decir que aún existe en Nietzsche esa preocupación originaria que caracteriza toda su obra: su preocupación por el hombre y, más allá, una propuesta que encierra muchas problemáticas y cuyo principal valor radica en esa búsqueda incansable de la libertad, en una lucha titánica por conquistar la autonomía, la salud, la dignidad del hombre en la Tierra.

La apuesta radical de Nietzsche es por una ética que recobre la capacidad afirmativa del hombre y, a su vez, responda a las exigencias humanas de felicidad y satisfacción en este mundo, lo cual implica entre otras cosas: amor a sí mismo, conquista de la libertad, afirmación del querer. Cabe ver aquí -como lo han señalado Juliana González y Lizbeth Sagols- una lucha por engendrar el *ethos* (el carácter), la segunda naturaleza del hombre, que es en lo que radica lo más valioso de él, ya que es lo que más trabajo cuesta construir y mantener, de él pudiera decirse lo que Nietzsche dice acerca de la libertad:

A veces el valor de una cosa reside no en lo que con ella se alcanza, sino en lo que por ella se paga, -en lo que nos *cuesta* [...] Por la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo que cuesta permanecer *arriba*.⁴

⁴ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 114-115

A esta lucha, a este esfuerzo, a esta voluntad de crear “por encima de sí”, propia de nuestro querer, de nuestro cuerpo y a esa voluntad de mantenerse ahí es a lo que Nietzsche llama virtud. Quizá una de las mayores aportaciones del filósofo alemán a la problemática de la virtud sea, por un lado, poner de manifiesto este carácter interno de la misma y, señalar por otro, que ese querer es ya virtud, pues tal carácter se lo confiere la fuerza con la que queremos.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, Gastón, *El aire y los sueños*. Ensayo sobre la imaginación del movimiento, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Barcelona, Espasa-Calpe, 1990.

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1976.

GONZÁLEZ, Juliana, *El héroe en el alma* tres ensayos sobre Nietzsche, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1996.

_____ *Ética y libertad* México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1989.

HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

HOPENHAYN, Martín, *Después del nihilismo* De Nietzsche, a Foucault, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997.

MALDONADO RODRIGUERA, Rebeca, *Profundidad y superficie en la obra temprana de Nietzsche y sus implicaciones para la ética*, Tesis de maestría, México, UNAM, 1997.

NIETZSCHE, Federico, *El Anticristo* Madrid, Alianza, 1974.

_____, *Así habló Zaratustra* Madrid, Alianza, 1989.

_____, *Crepúsculo de los ídolos* Madrid, Alianza, 1996.

_____, *Ecce Homo* Madrid, Alianza, 1996.

_____, *La Genealogía de la moral* Madrid, Alianza, 1991.

_____, *Más allá del bien y del mal* Madrid, Alianza, 1987.

_____, *La voluntad de podería* Madrid, EDAF, 1981.

REBOUL, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant* Barcelona, Anthropos-UAM, 1993.

SAGOLS, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?* México, FFyL-UNAM, 1997.

_____, "Nietzsche y el lenguaje del cuerpo", en *Theoría* Revista del Colegio de Filosofía, No. 2, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1995, pp. 51-63

_____, "La muerte de Dios y los límites de la ética en Nietzsche" en *La muerte de Dios y el fin de la metafísica* Simposio sobre Nietzsche,

Herbert Frey (ed.), México, UNAM, Facultad de Filosofía / Universidad de Artes Aplicadas de Viena, 1997, pp. 141-160.

SÁNCHEZ MECA, Diego, *En torno al superhombre*, Nietzsche y la crisis de la modernidad, Barcelona, Editorial Ánthropos, 1989.

SAVATER, Fernando, *Nietzsche*, México, Facultad de filosofía y Letras, UNAM / Aquesta Terra Comunicación, 1994.

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1996.