



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**  
**CAMPO DE CONOCIMIENTO: ÉTICA**

**EL PROBLEMA ÉTICO DE LA CRUELDAD EN LA FILOSOFÍA**  
**DE**  
**F. NIETZSCHE.**

**TESIS**  
**PARA OPTAR POR EL GRADO DE**  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**  
**PRESENTA:**  
**VÍCTOR IGNACIO CORONEL PIÑA**

**TUTORA: DRA. PAULINA RIVERO WEBER**  
**Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.**  
**COMITÉ TUTOR: DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA**  
**Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.**  
**DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO**  
**Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., , Febrero de 2022**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## **DEDICATORIAS**

A mi amado hijo, **León Emmanuel Coronel González**, por ser siempre motivo de amor, búsqueda y cuidado.

A mi madre, **Silvia Alcira Piña Cortes**, por todo su amor.

A mi abuela materna (*in memoriam*), **Carmen Cortes Díaz**, por cuidarme, por amarme y por enseñarme otra forma de mirar la vida.

A todos mis familiares, por acompañarme en la aventura de la vida. Especialmente a **Javier Piña Lopez**.

A mis amigos, pues la amistad es siempre un espacio de reencuentro.

A la Dra. **Martha Lilia Mancilla**, por escucharme.

A Deseo (NNN).

A todos los estudiantes y colegas con los que he tenido el gusto de dialogar en los últimos cuatro años.

A la vida por ser siempre el motor para la creación de una voluntad de poder que puede ser sublimada cada día.

## **AGRADECIMIENTOS**

### **Agradezco infinitamente:**

A la Dra. **Paulina Rivero Weber**, por su apertura al diálogo y por compartir su pasión en la necesidad de profundizar en la filosofía nietzscheana.

A la Dra. **Rebeca Maldonado Rodriguera**, por mostrarme la necesidad de pensar a Nietzsche desde otros horizontes.

Al Dr. **Crescenciano Grave Tirado**, por sus constantes críticas que me permitieron mirar los textos de Nietzsche desde otra perspectiva y de ese modo re-pensar mis propias ideas.

A la Dra. **Sonia Torres Ornelas**, por su apertura a las consideraciones nietzscheanas en torno a la crueldad y por su profunda apertura a la meditación.

A la Dra. **Rosaura Martínez Ruiz**, por compartir conmigo la senda que permite re-pensar la filosofía nietzscheana.

## ÍNDICE

Dedicatorias .....	2
Agradecimiento.....	3
Obras de Nietzsche.Siglas.....	6
Introducción general.....	10
Introducción metodológica.....	16
1. El método genealógico-hermenéutico.....	20
1.1 La imposibilidad del origen.....	15
1.2 El método genealógico: el sentido histórico.....	19
1.3 Genealogía y no verdad.....	31
II. La dimensión hermenéutica de la filosofía de Nietzsche.....	37
III. Genealogía-hermenéutica.....	46
<b>Capítulo I</b>	
<i>Ética dionisiaco-apolínea.....</i>	<i>49</i>
<b>Capítulo II</b>	
La concepción nietzscheana de la crueldad.....	65
<b>Capítulo III</b>	
Mala conciencia, culpa y deuda. Hacia la instauración de la segunda inocencia.....	91
3.1 La concepción nietzscheana de la culpa, la deuda y la mala	

conciencia.....	93
3.2 Más allá de la deuda, la culpa y la mala conciencia.....	107
<b>Capítulo IV</b>	
La crueldad sublimada .....	119
<b>Conclusiones.....</b>	143
Obras de Friedrich Nietzsche.....	152
Bibliografía complementaria.....	156

## **OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

### **SIGLAS**

A	<i>Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales.</i>
AC	<i>El anticristo. Maldición contra el cristianismo.</i>
CI	<i>Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo.</i>
CIT	<i>Consideraciones intempestivas.</i>
EH	<i>Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es.</i>
FTG	<i>La filosofía en la época trágica de los griegos.</i>
GC	<i>La gaya ciencia.</i>
GM	<i>La genealogía de la moral. Un escrito polémico.</i>
HH I	<i>Humano, demasiado humano, volumen primero.</i>
HH II	<i>Humano, demasiado humano, volumen segundo.</i>
MBM	<i>Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro.</i>
NT	<i>El nacimiento de la tragedia.</i>
PV	<i>Sobre el pathos de la verdad.</i>
CH	<i>El certamen de Homero.</i>
SE	<i>Schopenhauer como educador.</i>
FE	<i>Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas.</i>

UPH	<i>Sobre la utilidad y prejuicio de la historia para la vida.</i>
VM	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.</i>
VD	<i>La visión dionisiaca del mundo.</i>
ZA	<i>Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.</i>
FP	<i>Fragmentos póstumos.</i>
FP I	Volumen I (1869-1874)
FP II	Volumen II (1875-1882)
FP III	Volumen III (1882-1885)
FP IV	Volumen IV (1885-1889)



## **INTRODUCCIÓN GENERAL**

La filosofía debe comenzar no ya con el *asombro*, sino con el *horror*.

Friedrich Nietzsche, *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*.

El único tributo válido a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo gemir y protestar. Y si los comentaristas dicen después que estoy siendo fiel o infiel a Nietzsche, eso no tiene ningún interés en absoluto.

Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*.

Todo pensador profundo tiene más miedo a ser entendido que a ser malentendido.

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

Toda meditación filosófica comienza con una duda: ¿ante qué se horroriza el ser humano en la actualidad? El ser humano siente pavor ante la crueldad, tanto la que ejerce sobre otros como la que ejerce sobre sí mismo; incluso, de la que es testigo voluntaria o involuntariamente; para ser más preciso, el ser humano se horroriza ante la crueldad física y ante la crueldad psíquica.

Nietzsche exhorta a no limitarse al asombro (al hacerlo trastoca el modo con el que tradicionalmente se concibe a la

filosofía); a considerar el horror y preguntar ¿por qué horroriza la crueldad?, ¿por qué el ser humano la ejerce sobre otros y sobre sí?; ¿por qué su ejercicio se relaciona con el placer? Dar respuesta a dichas interrogantes constituye una labor fundamental, a la que la filosofía no puede renunciar, pues la crueldad no es únicamente una manifestación del pasado y una práctica actual; sino una constante en la historia de la humanidad.

El objetivo de la presente investigación se centra en el estudio de la concepción nietzscheana de la crueldad con la finalidad de profundizar en la comprensión del ser humano; para lograrlo, es necesario partir del reconocimiento de que la crueldad es constitutiva, o en palabras de Nietzsche, “una propiedad normal” del ser humano.

En el entendimiento cabal del ser humano se hace indispensable incluir la totalidad de sus experiencias y prácticas, sin ningún tipo de limitaciones morales, Nietzsche afirma, “¡ay, conocedores de hombres, aprended a conocerlos mejor!”<sup>1</sup>.

También, es condición necesaria para un conocimiento pleno del ser humano, considerar los aspectos que la cultura se empeña en negar y reprimir; es decir, a la crueldad y sus diversas manifestaciones.

La aproximación directa a la obra de Nietzsche es la base para mostrar su concepción de la crueldad; de igual manera, se dialoga con diferentes exegetas de su filosofía, sin pretender con esto limitarse a la exposición de sus interpretaciones y

---

<sup>1</sup> A §18, p. 500.

valoraciones. Resulta indispensable poner en práctica la dimensión crítica, siempre presente en la filosofía nietzscheana.

A partir de la filosofía de Nietzsche se han escrito un sin fin de obras, la gran mayoría aborda la totalidad de problemas que se desprenden directa e indirectamente de su propuesta filosófica; pero en lo que se refiere a la concepción nietzscheana de la crueldad, se estudia como una cuestión periférica o de segundo orden.

La presente investigación constituye una aportación significativa en el interior de los estudios de la filosofía nietzscheana, toda vez que el problema de la crueldad no ha sido tratado con la profundidad necesaria para mostrar su alcance y relevancia. Este trabajo tiene como propósito situar a la concepción nietzscheana de la crueldad en el centro de la reflexión; *no* constituye, en ningún sentido, una apología de la crueldad.

La propuesta de Nietzsche para aproximarse a la crueldad consiste en hacerlo desde una perspectiva no limitada al esquema moral, “más allá del bien y del mal”; lo cual implica reconocer que ésta es una manifestación enteramente humana.

Esta investigación se compone de una introducción metodológica, cuatro capítulos y un apartado de conclusiones.

En la introducción metodológica se presenta la *genealogía-hermenéutica*, esto es, el método filosófico puesto en práctica por Nietzsche. Se mostrará que su filosofía es genealogía acompañada por un conjunto de directrices hermenéuticas, las cuales hacen posible la creación de dicho método.

En el primer capítulo se muestra la dimensión ética de la filosofía de Nietzsche, a saber la *ética dionisiaco-apolínea*; dicha

concepción busca enaltecer la vida a partir de la integración de los fenómenos dionisiaco y apolíneo. Engrandecer la vida significa buscar el crecimiento de la voluntad de poder, lo que permitirá que el ser humano no sea reducido al *instinto de crueldad*.

En el capítulo segundo (el más importante y propositivo en conjunción con el cuarto), se expone la concepción nietzscheana de la crueldad; el *instinto de crueldad* pone de manifiesto que ésta es una “propiedad normal” del ser humano y que no es posible domeñarla. Lo cual no significa que éste se encuentre determinado por dicho instinto.

Lo significativo del capítulo estriba en la posibilidad de que el ser humano no sea reducido al *instinto de crueldad* mediante la búsqueda del crecimiento de la voluntad de poder; esto es, crear las condiciones para sublimar la crueldad.

El objetivo del capítulo tercero radica en mostrar la relación entre la concepción nietzscheana de la crueldad y; la culpa, la mala conciencia y la deuda. Se muestra que las primeras dos experiencias llevan al ser humano al ejercicio de la crueldad sobre sí, pues la prohibición del ejercicio de ésta sobre los otros no admite otra posibilidad.

De ahí la necesidad de superar la culpa, pues de esa manera es posible crear la instauración de una *segunda inocencia*; esto es, abrir otra posibilidad de la descarga del *instinto de crueldad*, que no sea ni sobre los otros ni sobre sí mismo.

En el último capítulo se expone la concepción nietzscheana de la sublimación, y se muestran las posibilidades que implica para el ser humano. La sublimación de la crueldad constituye la

capacidad de no limitarse al *instinto de crueldad* y poder desarrollar una voluntad de poder que, sin negar dicho instinto, pueda darle un cauce distinto, que no signifique ejercer violencia sobre sí o sobre otros.

Finalmente, se presenta un conjunto de planteamientos que abre la posibilidad de profundizar en las ideas desarrolladas en esta investigación y que invita a reflexionar sobre temas tales como el nexo entre la concepción nietzscheana de la crueldad con otros grandes problemas filosóficos: el de la violencia y la agresión.

La aportación del trabajo reside en situar a la concepción nietzscheana de la crueldad en el centro de la reflexión y mostrar la necesaria relación que guarda con la sublimación. Además, es significativo que a partir de la filosofía nietzscheana sea posible afirmar que el ser humano tiene otras posibilidades para desarrollar su existencia las cuales no se agotan en el *instinto de crueldad*.

22.07.21. 16:30

## **INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA.**

### **1. EL MÉTODO GENEALÓGICO-HERMENÉUTICO.**

Tengo letras que harán ver  
incluso a los ciegos.

Friedrich Nietzsche, *El  
anticristo*, §62.

Con esta introducción metodológica se busca mostrar la pertinencia de la “genealogía–hermenéutica” para el estudio del problema ético de la crueldad, tras lo anterior es necesario presentar, en primer lugar, las características fundamentales del método genealógico: la imposibilidad del “origen”, una idea de la historia y una posición crítica frente a la verdad, que implica la no-verdad; en segundo lugar, se expondrá la dimensión hermenéutica de la filosofía de Nietzsche y su importancia en el método genealógico.

No interesa plantear una “hermenéutica genealógica”, esta denominación presenta el problema de centrar todo desde la hermenéutica, lo cual constituye un error; una de las aportaciones más significativas de Nietzsche consiste en desarrollar el método genealógico con un conjunto de elementos hermenéuticos, los cuales se formulan desde *La visión dionisiaca del mundo* hasta los *Fragmentos póstumos*.

Tampoco se presenta una genealogía de la hermenéutica, es decir, un recorrido histórico por los momentos más importantes de su desarrollo; lo cual es del todo ajeno al propósito de la investigación.

La “Genealogía–hermenéutica” es la designación adecuada para el método desarrollado y aplicado por Nietzsche, dicha categoría permite ubicar la centralidad del método en la genealogía y, a su vez, reconocer e incorporar a ese método los rasgos propios de la hermenéutica nietzscheana.

## **1.1 LA IMPOSIBILIDAD DEL ORIGEN**

Siempre hay un comienzo, que debe inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionalmente demorado.

Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, “La genealogía de la Moral”.

La genealogía como método filosófico tiene un punto de partida primordial, “nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, -¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?”<sup>2</sup>, todos conocemos nuestra historia o creemos conocerla. El método genealógico brinda la posibilidad de

---

<sup>2</sup> GM, prólogo, §1, p. 21.



preguntarse por el comienzo.<sup>3</sup>

Por otro lado, el deseo de saber no es únicamente una manifestación de la filosofía sino un instinto humano. Al respecto, Nietzsche apunta sobre los peligros del saber: por un lado, la posibilidad de que se convierta en un deseo incontrolable o desmedido; por otro, el odiarlo, ¿para qué conocer? Para los filósofos presocráticos, según *La filosofía en la época trágica de los griegos*, lo importante no era el conocimiento sino la posibilidad de vivir ese saber.

En Nietzsche es valioso todo conocimiento que se ponga al servicio de la vida, por lo que su pensamiento constituye una crítica a la filosofía, en tanto que búsqueda desinteresada de saber. No hay tal desinterés porque todo conocimiento se encuentra marcado por el deseo de saber. Lo que llama más la atención es conocer qué es lo que se puede hacer con ese saber; cómo lo asume cada sujeto y, hasta qué punto puede ser un medio para transformar la existencia y el modo de habitar el mundo.

---

<sup>3</sup> Rosset afirma:

por genealogía hay que entender la perspectiva nietzscheana que aspira a establecer relaciones entre dos términos de un mismo fenómeno, sin ninguna preocupación histórica y dialéctica; ya que el acto de nacimiento genealógico no estaría en un tiempo anterior, sino en un origen subyacente que no difiere de su expresión actual, sino por su facultad de no expresarse -una diferencia según el lenguaje, no según el tiempo [...] De tal modo, se instaura una crítica sistemática de la filosofía, pues todo pensamiento expresado se vuelve posible de una interpretación genealógica decidida a no limitarse a la expresión en cuestión, y dispuesta a buscar un origen más allá de la palabra. (Rosset, Clément, *Schopenhauer, filósofo del absurdo*, El cuenco de plata, Argentina, 2012, p. 16.)

Lo antes dicho sugiere que la genealogía, y el método genealógico, pretenden mostrar lo oculto en lo manifiesto, ¿qué oculta el hombre detrás de crueldad?, ¿qué es lo que trata de negar?

¿Por qué el deseo de conocer parece no centrarse en el ser humano?, ¿por qué el hombre centra su mirada y atención sobre lo externo a él olvidándose de preguntar por sí mismo? a lo que nos invita el primer *filósofo trágico* es a conocernos a nosotros mismos.

El método genealógico se construye a partir de un ejercicio crítico, el cual se manifiesta mediante la sospecha y permite avanzar en el saber sobre el hombre. No es posible resolver un problema, el cual no ha sido considerado como tal. Este es uno de los elementos constantes y más valiosos en la filosofía de Nietzsche: reconocer aquello que se presenta como evidente, perfectamente estructurado y libre de sospecha, como un problema. Este es el ejercicio que lleva a cabo con la moral, la verdad, el conocimiento y la razón.

La filosofía de Nietzsche constituye una filosofía de la sospecha, como él mismo apunta, “nadie ha escrutado nunca el mundo con una sospecha tan profunda”<sup>4</sup>. Todo debe ser sometido a un cuestionamiento radical y, de ese modo, mostrar lo oculto en aquello que aparece como manifiesto.

El ser humano ha logrado un conocimiento parcial de sí mismo<sup>5</sup>, por lo que se vuelve necesario plantearse: ¿qué puede conocerse del ser humano?, ¿cuál es el sentido de ese saber? El

---

<sup>4</sup> HH I, prólogo §1, p. 69.

<sup>5</sup> Otro problema fundamental es ¿qué hacer con ese saber? Rosset afirma:

Lo que resulta más significativo y notorio en la llamada condición humana, parece que reside justamente en lo siguiente: estar provisto de saber a diferencia de los animales o de los objetos inanimados – y, a la vez, desprovisto de los recursos psicológicos suficientes para hacer frente a su propio saber. (Rosset, Clement, *El principio de crueldad*, Pre-textos, España, 2008, p. 28.)

método genealógico vuelve a poner el signo de interrogación en el hombre y la relación que guarda con la verdad, la moral, el conocimiento, lo trágico, la vida, la crueldad y el origen.

Nietzsche enseña que el origen es una ilusión; sin embargo, ¿ésta es necesaria para la vida?, ¿es posible acceder al origen de la crueldad? No, esta puede ser la máxima enseñanza del método genealógico, no es posible acceder al origen de las cosas. La verdad última no existe, se trata de una ilusión y no hay un origen verdadero, tan sólo un conjunto de elementos históricos que se unen y generan un cambio específico.

La genealogía conduce invariablemente a la pregunta por el nacimiento, es decir, por el conjunto de circunstancias históricas que dan como resultado un acontecimiento. Nietzsche no se ocupa del origen de la tragedia, ni del de los valores, la religión o la crueldad; sino de su nacimiento.

No hay origen, y en su lugar hay que preguntarse, a partir de una aproximación crítica a la historia, por el nacimiento: “La idea de origen remite a una causa única que origina cierto efecto, mientras que la idea de nacimiento implica múltiples y complejas condiciones que, cambiadas, dan a luz el fenómeno en cuestión”<sup>6</sup>.

En efecto, la crueldad será comprendida en la medida que pueda reconocerse el conjunto de condiciones que hicieron posible su valoración por parte del ser humano; así como develar los cambios que ésta ha sufrido; en ese sentido, dicho entendimiento se torna necesario.

---

<sup>6</sup> Rivero Weber, Paulina, “Las notas de la verdad en la hermenéutica nietzscheana”, en *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, Rivero Weber, Paulina (coordinadora), UNAM/Ítaca, México, 2006, p. 17.

La afirmación *No hay origen* conduce a una concepción de la historia vinculada a la imposibilidad del mismo, como primera característica del método genealógico; pese a lo anterior, “el genealogista necesita la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos de las herencias”<sup>7</sup>. A continuación se presenta la concepción de la historia ligada al método genealógico.

## **1.2 EL MÉTODO GENEALÓGICO: EL SENTIDO HISTÓRICO.**

Tres aspectos hemos de resaltar en lo que respecta a la relación de Nietzsche con el tiempo: en primer lugar, que era un “intempestivo” en comparación con sus contemporáneos; en segundo, que estaba por encima de su propia época al ser el filósofo de toda una era; en tercer lugar, que era un amante de la “sabiduría” y como tal de la “eternidad”, de tal modo que ya no se le puede medir por su intempestiva adecuación a la época.

Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia*.

---

<sup>7</sup> Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, p. 12.

El método genealógico es muy revelador puesto que implica una concepción de la historia en la que ésta se encuentra siempre al servicio de la vida. Dicha concepción se desprende del método mencionado y permite superar la “ enfermedad de la historia ”; el ‘ sentido histórico ’ tan valorado en la modernidad, pues tomar todo ‘ objetivamente ’, [...] ‘ comprender ’ todo -a eso se llama ahora ‘ sentido histórico ’”<sup>8</sup>.

Nietzsche propone en la *Segunda intempestiva: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, dos antídotos para alcanzar la superación: lo ahistórico y lo suprahistórico.

Para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta [...] Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora tan necesaria como cosa dolorosa.<sup>9</sup>

La historia y la vida se requieren mutuamente; sin embargo, es necesario evitar el exceso de sentido histórico, pues éste implica un atentado contra la vida, ya que supone dejar de lado el presente y vivir en el pasado. La historia no debe ser pensada como algo muerto y alejado de la vida, sino como un referente que permita valorarla.

El método genealógico invita a mirar a la historia de otro modo, mediante una concepción ahistórica, pues en la medida

---

<sup>8</sup> FP I, 29 [57], p. 474.

<sup>9</sup> UPH, prólogo, pp. 695-696.

en que se reflexione sobre ella, será posible observar el profundo valor que tiene en la vida.

Nietzsche presenta tres modos de la historia: anticuaria, monumental y crítica, ¿en qué sentido estos tres modelos están al servicio de la vida? Las tres formas de historia producen un efecto en la vida, pues cada ser humano vive de acuerdo a una de estas tres posibilidades; pero únicamente la historia crítica es afirmación y creación-destrucción<sup>10</sup>, en tanto que brinda la posibilidad de reconocer el pasado sin venerarlo.

El pensar el pasado debe involucrar siempre, y ante todo, la posibilidad de hacerlo también con el presente y, comprender tanto los cambios que se producen, como la razón de los mismos, en ese sentido, ¿cuál de las tres formas de historia es la más relevante? “[el] trasplante irreflexivo es causa de muchas calamidades: el crítico sin apremio, el anticuario sin piedad y el conocedor de lo grande sin capacidad para lo grande son plantas que se han convertido en mala hierba, han sido enajenadas a su suelo maternal natural y, en consecuencia, están degradadas.”<sup>11</sup>

Cada concepción de la historia entraña un riesgo, de ahí que la propuesta radique en reconocer el valor de las tres, para conseguir que limiten los excesos entre sí.

En la perspectiva crítica se produce un cambio, en esta visión de la historia el arte tiene un lugar primordial (y ninguno en las otras):

---

<sup>10</sup> Resulta significativa la relación entre la concepción crítica de la historia y el proceso de creación- destrucción, pues nos remite a la figura de Heráclito y por tanto a la importancia del arte para la generación de una perspectiva de la historia más acorde con la vida.

<sup>11</sup> UPH, §2, p. 707.

El arte se opone a la historia: y sólo si la historia tolera ser transformada en obra de arte, es decir, si tolera tornarse en pura obra de arte, entonces quizá pueda preservar los instintos e incluso despertarlos. Pero una historiografía semejante estaría absolutamente reñida con la tendencia analítica y no-artística de nuestra época, más aún, sería sentida por ésta como una falsificación. Ahora bien, una historia que sólo destruye, sin que la guíe un instinto constructivo, termina por librar sus instrumentos al hastío y al artificio<sup>12</sup>.

Nietzsche invita a pensar y a vivir la historia desde la perspectiva del arte; esto es, participar en el proceso de creación-destrucción en el que se manifiesta de forma plena la existencia. Es esta una perspectiva ahistórica, por lo que aclara:

con el término ‘ahistórico’ designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un horizonte limitado; llamo ‘suprahistóricas’ a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el arte y la religión.<sup>13</sup>

Tanto lo ahistórico como lo suprahistórico se constituyen al situar la historia al servicio del arte; esta es en una noción de la historia vital y creativa.

Lo opuesto a esta visión artística de la historia es una científicista, en donde lo fundamental es mantener todos los hechos históricos para evitar que algo sea olvidado o destruido,

---

<sup>12</sup> UPH, §7, p. 725.

<sup>13</sup> UPH, §10, p. 746.

por lo que nos dice:

El conocimiento presupone la vida, quiere esto decir que está interesado en la conservación de la vida como todo ser lo está en su propia supervivencia. Así pues, la ciencia requiere una superior dirección y vigilancia; una *dietética de la vida* viene a situarse al lado de la ciencia; y una tesis de esa dietética de la vida rezaría: lo ahistórico y lo suprahistórico son los antídotos naturales contra el ahogo de la vida provocado por lo histórico, contra la enfermedad de la historia. Es probable que a los que tenemos esa enfermedad nos hagan sufrir también los antídotos. Pero el sufrimiento causado por éstos no es prueba en contra del acierto de la terapéutica elegida.<sup>14</sup>

Nietzsche también plantea una crítica a esa postura científicista de la historia y al valor otorgado a la objetividad y deja ver que para superar esta postura se torna necesario producir un sentido vital de la historia que permita dar cuenta de la existencia: “[la] ‘objetividad del historiador’ es un absurdo. Se cree que esto significa que un acontecimiento es contemplado de una manera tan pura en todos sus motivos y consecuencias, que ya no produce ningún *efecto*, es decir, que permanece como un proceso intelectual puro.”<sup>15</sup>

El método genealógico reconoce las formas con las cuales el hombre configura de manera activa su historia, de la mano del arte genera el proceso de creación-destrucción. La genealogía engendra una concepción crítica de la historia; un modo de pensar y relacionarse con la misma.

---

<sup>14</sup> UPH, §10, pp.746-747.

<sup>15</sup> FPI, § 29 [96], p. 487.



Es por ello que “en este tratado el ‘sentido histórico’, del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia”<sup>16</sup>, ¿por qué el sentido histórico sería una forma de decadencia? Básicamente porque ésta se centra en el pasado y deja de poner atención al presente. La historia requiere ser comprendida a partir de una perspectiva distinta:

con la motivación de un hombre no-(supra)histórico, que no ve la salvación en el proceso, sino que cree discernir en cada hombre y en cada vivencia, y de nuevo en cada periodo de tiempo vivido, en cada día, en cada hora, el sentido mismo de la existencia en general: de tal manera que para él el mundo en cada momento particular está completo y alcanza su fin.<sup>17</sup>

A propósito de la *Segunda Intempestiva*, Fink apunta que “el tema oculto del escrito es la historicidad del hombre. La crítica cultural parte de una degeneración del sentido histórico, de una hipertrofia de la vuelta al pasado, bajo la cual se marchita el programa vivo de una cultura.”<sup>18</sup>

Por lo que la vinculación de la historia con la vida se vuelve imprescindible; en la medida que la primera esté al servicio de la existencia del hombre, éste podrá desarrollarse, ya que “la historia, en tanto está al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico.”<sup>19</sup>

La concepción genealógica de la historia se configura a

---

<sup>16</sup> EH, *Las intempestivas*, §1, pp. 83-84

<sup>17</sup> FPI, §30 [2], p. 520.

<sup>18</sup> Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, España, 1984, p. 44.

<sup>19</sup> UPH, §1, p. 702.

partir de la visión del arte y de la vida, y al hacerlo, cancela toda teleología, pues no hay un sentido oculto que se desarrolle en la historia; ni existe un plan previamente determinado en ella. Todo puede cambiar, de ahí la importancia del proceso de creación-destrucción.

Foucault contribuye en la reflexión sobre la relación entre la genealogía y la historia al afirmar:

La genealogía no se opone a la historia como visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del 'origen'<sup>20</sup>

¿Qué implica oponerse a la búsqueda del origen? La genealogía se resiste a la búsqueda del origen, pues sabe que resulta inadmisibles. La historia se presenta tan compleja que sólo es posible descubrir cortes, hasta cierto punto arbitrarios, que se constituyen como principio. Como bien apunta, "el genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del 'origen' "<sup>21</sup>

Cabe mencionar que lo más notable de la relación entre el método genealógico y la concepción de la historia ligada al arte es la relación entre la memoria y el olvido. Esta es una cuestión sobre la cual Nietzsche volverá en *La genealogía de la moral*; el hombre se asombra de "sí mismo por no poder aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado: por muy lejos

---

<sup>20</sup> Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, p. 8.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 11.

y muy rápido que corra, la cadena corre con él.”<sup>22</sup>, y ¿por qué es necesario olvidar?

En toda acción hay olvido [...] Un ser humano que quisiera por entero sentir solamente de forma histórica se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño [...] En consecuencia: es posible vivir, y aún ser feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar.<sup>23</sup>

El ser humano necesita tanto de la memoria como del olvido para el desarrollo de su vida. Una vida que fija todo en la memoria resulta insoportable; se trata de mantener en la memoria y en el olvido lo que sea necesario para la vida.

¿Por qué es imposible vivir sin olvidar? porque de ese modo la vida hace insostenible la existencia en el presente, en tanto que el hombre que no olvida se sitúa siempre en el pasado.

La cuestión anterior supone que,

el hombre que ha de vivir su vida como una trágica obra de arte debe hacerlo en la conciencia constante del paso del tiempo; debe *vivir en la historia*. Por tanto, el problema consiste en determinar cómo el sentido de la historia, el sentido del paso del tiempo, actúa a la vez en forma creadora y destructiva en la dialéctica peculiarmente humana del recuerdo y del olvido.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> UPH, §1, p. 697.

<sup>23</sup> UPH, §1, p. 698.

<sup>24</sup> White, Hayden, “Nietzsche, la defensa poética de la historia en el modo metafórico”, en *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, FCE, México, 2010, p. 330.

La existencia del hombre requiere del olvido (sentir ahistórico) y de la memoria (sentir histórico). De tal manera, resulta fundamental:

que se sepa olvidar y recordar oportunamente, de que se discierna con vigoroso instinto cuándo se necesita el sentir histórico y cuándo el sentir ahistórico. Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas”<sup>25</sup>

El hombre moderno se centra en lo histórico y cancela todo lo demás. Nietzsche exhorta a una vida que pueda integrar los dos modos de la historia. Tanto lo histórico como lo ahistórico requieren de una mutua restricción. El único criterio de la historia es la vida, en tanto señala qué es necesario y cuándo se presenta un exceso:

El ser humano sólo llega a ser humano en la medida en que [...] restringe ese elemento ahistórico, llega a ser humano sólo como consecuencia de producirse dentro de aquel vaho envolvente un claro y radiante destello, es decir, sólo en virtud de la fuerza de usar lo pasado para la vida y hacer nueva Historia sobre la base de lo acontecido: pero cuando se da un exceso de historia el ser humano deja de serlo, y a no ser por aquella envoltura de lo ahistórico, nunca hubiera empezado a ser humano, no osaría serlo.<sup>26</sup>

¿Qué implica la restricción de lo ahistórico en relación con lo histórico y viceversa? el reconocimiento de la necesidad de

---

<sup>25</sup> UPH, §1, p. 699.

<sup>26</sup> UPH, §1, pp. 699-700.

ambas, pues se trata de “practicar la historia al servicio de los fines de la vida”<sup>27</sup>, lo cual es sólo posible en tanto se incorpore el sentido histórico al ahistórico.

Un exceso de historia implica saturar la memoria y cancelar el olvido; de tal modo que la propia existencia queda condenada.

Para poder vivir como hombre hay que tener memoria; pero para poder llegar a vivir, hay que olvidar. Y si queremos disfrutar de una relación verdaderamente originaria con cierta porción del pasado, hay que elegir, y, consecuentemente, hay que olvidar muchas cosas. El saber “objetivo”, para el cual todos los monumentos históricos investigados son igualmente importantes, es decir, igualmente indiferentes, está ciego tanto respecto al pasado vivo, como respecto a todo lo supratemporal. La hipertrofia de la ciencia histórica es una manifestación del esfuerzo del hombre moderno por escabullirse ante cualquier necesidad de decidir, una manifestación de la dolosa esperanza de que algún día “llegar a saberlo” de verdad.<sup>28</sup>

La concepción de la historia que Nietzsche ofrece es una visión trágico-ahistórica, en donde el presente sea lo fundamental, de ahí la idea de poder vivir una y otra vez la misma. Tales consideraciones constituyen una máxima ética que permite valorar la vida presente.

Para poder pensar genealógicamente la crueldad, recrear su historia o comprender de qué forma se fue construyendo dicha idea históricamente; qué efecto produce sobre el ser

---

<sup>27</sup> UPH, §1, p. 702.

<sup>28</sup> Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, España, 2009, p. 34.

humano en el plano de las ideas, pero sobre todo en el plano de la experiencia, se requiere reconocer el valor de lo ahistórico.

Esto es a lo que invita *La ciencia jovial*: “hasta ahora todo lo que ha proporcionado color a la existencia no ha tenido historia. ¿Dónde encontraría una historia del amor, de la avaricia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? Incluso hasta el momento falta por completo una historia comparada del derecho y del castigo”<sup>29</sup>.

El genealogista ha de pensar entonces su objeto como síntesis histórica, pero no síntesis en el sentido de una composición unitaria de acuerdo a reglas universales, sino como una integración de significados discontinuos bajo condiciones alternantes [...] Genealogía no es, por tanto, la historia de la evolución, sino la deconstrucción del objeto a través de la reconstrucción de aquellas condiciones.<sup>30</sup>

El proyecto nietzscheano pretende reconstruir estas condiciones históricas para comprender los cambios que se van generando en cada momento concreto. Tampoco es posible limitarse solamente a la exposición de la historia centrada en el momento presente, pues hacerlo implica la falta de comprensión del conjunto de elementos que lo posibilitaron, de ahí que pueda afirmarse que todo acontecimiento es producto de una formación humana histórica estructurada de un modo concreto.

---

<sup>29</sup> GC I, §7, p. 98.

<sup>30</sup> Carrión Arias, Rafael, “Nietzsche y el método crítico-genealógico”, en *Nietzsche y la moral, Estudios Nietzsche*, número 13, Trotta, España, 2013, p. 26.

Además, el método genealógico enseña que el hombre necesita de la historia, pero de un sentido histórico que conviva armónicamente con el sentido ahistórico. De esta manera, ésta se pone al servicio de la vida; el hombre es memoria y olvido, no puede recordarlo todo, pero tampoco puede olvidar todo.

La iniciativa nietzscheana busca participar creativamente en la construcción de la historia: “*¡No tengáis respeto ante la historia, sino de lo que debéis tener es el coraje de hacer historia!*”<sup>31</sup>; en ese sentido, el arte es un gran antídoto no sólo de la historia sino también de la verdad, la ciencia y el deseo incontrolable de saber.

Ahora bien, “la cuestión, entonces, es si esa capacidad de recordar no se ha desarrollado excesivamente hasta convertirse en amenaza para la vida misma. Y no se trata tanto de destruir la historia como de comprender cuándo está justificado el hombre en olvidarla.”<sup>32</sup>

El nuevo hombre del que habla Nietzsche, “contrariamente al hombre histórico que se engaña acerca del ‘significado de la existencia’, el hombre suprahistórico, sabe que la existencia excluye la salvación y que, a pesar de la gran variedad que hay en la historia de las naciones los individuos, la existencia es siempre la misma, un flujo perenne desprovisto de significación intrínseca.”<sup>33</sup>

De tal suerte que el arte es el recurso ideal para dotar de

---

<sup>31</sup> FP I, §27 [81], p. 452.

<sup>32</sup> White, Hayden, “Nietzsche la defensa poética de la historia en el modo metafórico”, en *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, *op. cit.*, p. 332.

<sup>33</sup> Berkowitz, Peter, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Cátedra, España, 2000, p. 56.

sentido la existencia y poder desplazarse entre lo histórico y lo suprahistórico, sin quedar atrapado en una de estas dimensiones.

### **1.3 GENEALOGÍA Y NO-VERDAD.**

Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no más bien, la *no-verdad*?

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §1.

El problema de la verdad es, sin duda alguna, una de las cuestiones fundamentales en la historia de la filosofía. El método genealógico adopta una posición ante la verdad: señala su imposibilidad y, a su vez, reconoce el valor fundamental de la *no-verdad* para toda la existencia.

La *no-verdad* es necesaria para la vida; aunque lo anterior no signifique que toda ilusión o falsedad sea igualmente necesaria para la vida y que, por lo tanto, se deba mantener. La vida requiere de la *no-verdad* y de la ilusión, pues “toda ilusión solo puede dar uno de dos resultados posibles: o engrandece la



vida o la deprime.”<sup>34</sup>, por lo que sólo deben mantenerse aquellas ilusiones que afirman la vida.

La filosofía de Nietzsche es una crítica a las ilusiones innecesarias para la vida, pero al mismo tiempo es exaltación de la *no-verdad*. La invitación nietzscheana es muy simple (y en eso reside su profundidad), pues consiste en considerar el valor de la *no-verdad* para la existencia.

Ante la *no-verdad* se presentan tres posiciones; según la consideración de Kouba, las dos primeras representan la parte que Nietzsche cuestiona y la tercera su propuesta:

Podemos reaccionar esencialmente de tres maneras ante la consideración de nuestro “ser en la no-verdad”. La primera es con la desesperación del pesimismo que ya no quiere saber nada más del mundo, y le da la espalda, encontrando en la inherencia de la vida y no-verdad motivos suficientes para despreciar a la primera. La segunda posibilidad es un “optimismo teórico”, que Nietzsche relaciona con la figura de Sócrates. Este optimismo considera que nuestra actual radicación en la no-verdad es el punto de partida para un conocimiento futuro de la verdad del mundo en sí, conocimiento que declara no sólo posible, sino necesario. En consecuencia, la no-verdad, en la que vivimos, es, según este punto de vista, algo no necesario y superable. El hombre teórico supone en su “*pathos* de verdad” que el pensamiento llegará un día que sea capaz de penetrar verdaderamente la esencia de las cosas, y entonces, gracias a ese conocimiento, podremos mejorar la forma de vivir del hombre en el mundo [...] la tercer posibilidad de reaccionar ante el reconocimiento de nuestra necesaria existencia en la no-verdad: la aceptación consciente de la ilusión en

---

<sup>34</sup> Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche: verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, UNAM/Itaca, México, 2004, p. 113.

el arte.<sup>35</sup>

Vivir en la *no-verdad* es la propuesta de Nietzsche, lo cual implica reconocer el valor del arte por encima de la verdad y el conocimiento para lograr el desarrollo de la existencia humana. A la superación del conocimiento y la verdad por medio del arte, Nietzsche la denomina *sabiduría trágica*, lo cual constituye una inversión de la filosofía moderna en tanto que sitúa al arte por encima del conocimiento y la verdad, sin que eso implique que se eliminen.

La intención del filósofo consiste en poner el conocimiento y la verdad al servicio del arte, de ahí que afirme: “tenemos el arte para no perecer en la verdad.”<sup>36</sup>

La tercera vía que propone Kouba supone una crítica al pesimismo de Schopenhauer, pero no a todo él: Nietzsche postula al *pesimismo dionisiaco* como respuesta a otros tipos de pesimismo y como vía para afirmar la existencia; afirmación que sitúa también frente al optimismo teórico el cual otorga valor absoluto a la razón y a la verdad.

Otra de las aportaciones de la filosofía nietzscheana reside en reconocer el valor de la ilusión, la falsedad y el error para la vida. El pensar filosófico se encontraba anclado fundamentalmente en la idea de verdad, esta filosofía la pone en crisis y la problematiza.

La falsedad y la ilusión son necesarias para la vida, pues la verdad pierde el dominio que tenía. Lo anterior constituye una

---

<sup>35</sup> Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, Barcelona, 2009, pp. 254-255.

<sup>36</sup> NT

transvaloración, toda vez que se muestra el valor de la *no-verdad*, y a su vez, se crítica la postura sobre la ciencia como único saber valioso; el modelo del conocimiento y de la verdad.

¿Qué es lo que inclina al hombre hacia la verdad? Una vez más, la sospecha aparece en escena, “suponiendo que nosotros queramos la verdad ¿por qué no más bien, la *no-verdad*? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aún la ignorancia?- El valor de la verdad se plantó delante de nosotros, - ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema?”<sup>37</sup>. Nietzsche problematiza el valor existencial de la verdad y de esta manera su filosofía permite reconocer que la *no-verdad* es vital para la existencia.

El hombre se mueve entre la verdad y la *no-verdad*. “¿Qué significa la voluntad de verdad?”<sup>38</sup>, el deseo de llegar a la verdad última de las cosas, ésta es una constante en la filosofía. Al plantear la cuestión anterior pretende comprenderse la causa de ese deseo. Es posible preguntar: “¿de dónde procede el *pathos de la verdad*? Este no quiere la verdad, sino la fe, la confianza en algo”<sup>39</sup>; de tal manera que el ser humano necesita depositar su confianza en algo firme y considera que eso puede ser la verdad.

El hombre no podría vivir sino admitiese ficciones lógicas, sino midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, sino falsease permanentemente el mundo mediante el número, -que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida. Admitir que la *no-verdad* es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los

---

<sup>37</sup> MBM, §1, pp. 22-23.

<sup>38</sup> GM, II, § 27, p. 184.

<sup>39</sup> FP I, §19 [244], p. 375.

sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.<sup>40</sup>

La reflexión acerca del valor de la verdad conduce necesariamente a la de la *no-verdad*; es decir, de la presencia vital de la ilusión, el error y la falsedad en la existencia. Por lo que no deja de ser significativo que “la novedad de nuestra posición actual respecto de la filosofía es una convicción que ninguna época ha tenido hasta ahora *que nosotros no poseemos la verdad*.”<sup>41</sup>. Contrario a todo lo que se pensaba antes sobre ésta, y después del cuestionamiento nietzscheano de la voluntad de verdad, se concluye que el ser humano no puede poseer la verdad.

Nietzsche afirma, en cambio, que “no hay verdad”. [...] la verdad tiene su origen en el error, en la *no-verdad*. Nietzsche dirá que la verdad es un tipo de error, pero no simplemente que es un error más desde la posibilidad generalizada de la auténtica verdad, sino que la idea misma de verdad es un error, una falsificación.<sup>42</sup>

No significan lo mismo el no poseer la verdad al reconocimiento de la *no-verdad*, pues son dos momentos distintos e íntimamente relacionados. En el primer caso, se busca la verdad porque se cree que es posible alcanzarla. En el

---

<sup>40</sup> MBM, §4, pp. 25-26.

<sup>41</sup> FP II, §3[19], p. 518.

<sup>42</sup> Vernal, Juan Luis, “Nietzsche. Verdad, interpretación y metafísica”, en *Nietzsche y lo trágico*, edición de Eugenio Fernández García, Trotta, Madrid, 2012, p. 221.

segundo, se acepta que ésta no existe, por lo cual su búsqueda carece de sentido. El admitir que no hay verdad da lugar a la *no-verdad*; y se vuelve necesario “abandonar la fe en la verdad”<sup>43</sup> ya que, en la medida en que esto se lleve a cabo, será posible reconocer el valor del arte para la vida.

Los temas sobre la verdad y la *no-verdad* están relacionados con la hermenéutica, por lo que se hace necesario dar lugar a las consideraciones acerca de la importancia de ésta en el interior de la filosofía de Nietzsche y de la genealogía-hermenéutica. Al aceptar que “nada es verdadero, todo está permitido...”<sup>44</sup>, se abre la posibilidad de construir nuevas interpretaciones.

---

<sup>43</sup> Fernández García, Eugenio, “Pasión y verdad”, en *Nietzsche y lo trágico*, edición de Eugenio Fernández García, Trotta, Madrid, 2012, p. 152.

<sup>44</sup> GM, III §24, p. 191.

## **II. LA DIMENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE.**

Nietzsche es un psicólogo genial que traspasa la superficie y descubre lo escondido, lo secreto, el desarreglo, lo no dicho. Enseña a interpretar lo que está en primer plano, la superficie, como máscara.

Gadamer, *Nietzsche el antípoda. El drama de Zaratustra.*

La filosofía de Nietzsche es, como señala *La genealogía de la moral*, un exhorto a interpretar; el filósofo pretende separarse de toda aproximación que suele ver a los problemas filosóficos como grandes edificios que impiden visualizar más allá. Su pensamiento incita a apartarse de todos esos grandes sistemas

para interpretar de modo libre.

El problema de la interpretación es fundamental en la filosofía contemporánea, de la que Nietzsche es precursor, puesto que esta cuestión ocupa un lugar destacado en su pensamiento.

Aunque su relación con la hermenéutica resulte imprescindible en la filosofía actual, esto no significa que haya un consenso sobre su inclusión en la historia reciente de esta metodología, ni sobre su importancia.

En el presente trabajo no pretendo hacer un recuento de lo dicho sobre el *primer filósofo trágico* y la hermenéutica filosófica; por el contrario, busco mostrar la manera como se constituye la hermenéutica nietzscheana y sus notas esenciales.

El punto de partida obligado en la hermenéutica<sup>45</sup> nietzscheana es la afirmación: “No existen fenómenos morales, sino una interpretación moral de los fenómenos...”<sup>46</sup>; con dicha sentencia se da entrada a la hermenéutica filosófica contemporánea.

El asumir la postura en la cual los hechos devienen lo más importante, implica situarse del lado del positivismo y del optimismo teórico; pero la filosofía de Nietzsche se posiciona en contra de estas corrientes de pensamiento, ya que afirma que no

---

<sup>45</sup> Jean Grondin entiende por hermenéutica:

Verdaderamente, uno de los posibles sentidos del término “hermenéutica” puede ser el designar un espacio intelectual y cultural en donde no hay verdad, ya que todo es cuestión de interpretación. Esta universalidad del dominio de la interpretación ha encontrado su primera expresión en el verbo explosivo de Nietzsche: No hay hechos, sino sólo interpretaciones. (Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, España, 2008, p. 14.)

<sup>46</sup> MBM, § 108, p. 344.

existe tal cosa como la verdad debido a que ésta es una interpretación, es decir “No se trata sólo de que sea siempre una interpretación y no la verdad misma, sino que la misma verdad (la idea de verdad) es una interpretación.”<sup>47</sup>. Por lo que la verdad es concebida sólo como una interpretación entre otras posibles.

Más tarde dirá:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”: quizás sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero eso ya es interpretación, el sujeto no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás.”<sup>48</sup>

De lo anterior se desprende que la interpretación es una constante lucha de voluntades, pues cada sujeto trata de imponer la suya. Foucault, retomando a Nietzsche, propone que toda relación es una relación de poder; y que todo acto de interpretar busca imponerse sobre los otros. Tras lo cual, se sigue que “la fuerza motriz de la interpretación es, en última instancia, la voluntad de poder”.<sup>49</sup>

La filosofía de Nietzsche posee una dimensión hermenéutica propia e innegable, más allá del reconocimiento que la comunidad de hermeneutas pueda convenir acerca de su

---

<sup>47</sup> Vernal, Juan Luis, “Nietzsche. Verdad, interpretación y metafísica”, en *Nietzsche y lo trágico*, edición de Eugenio Fernández García, Trotta, Madrid, 2012, p. 224.

<sup>48</sup> FP IV, §7 [60], p. 222.

<sup>49</sup> Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, Barcelona, 2009, p. 335.



propuesta.<sup>50</sup>; ésta supone un modo particular de interpretar la historia de la filosofía, a saber, como un movimiento permanente de voluntades que crea una visión del mundo, por lo que sólo es posible comprender dicha concepción al llevar al límite esta última idea.

La propuesta hermenéutica nietzscheana convive con otro tipo de interpretaciones pero también ha permitido que otras se desarrollen a partir de los avances generados por ésta.

Para Gadamer<sup>51</sup>, Nietzsche “siempre sostuvo que la interpretación no es descubrimiento de sentido, sino alojamiento de sentido, voluntad de poder, transformación creativa.”<sup>52</sup>

Cabe preguntarse, ¿cuál es la diferencia entre descubrimiento y alojamiento de sentido? Para Nietzsche “la interpretación no sería el descubrimiento de un sentido, sino un

---

<sup>50</sup> Jesús Conill, profundiza la compleja relación de Nietzsche con la hermenéutica. Tanto en su artículo “Hermenéutica filosófica desde el cuerpo”, en *Estudios Nietzsche*, 2009 (todo ese número de la revista está dedicado a la reflexión de la hermenéutica nietzscheana); como en su libro: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, de manera particular los primeros tres apartados del segundo capítulo “Nietzsche y la hermenéutica contemporánea”.

<sup>51</sup> Se han escrito diversos trabajos sobre la relación entre Nietzsche y Gadamer, sobre la influencia del primero en el segundo y sobre el lugar de cada uno en la historia de la hermenéutica. Sin embargo, es relevante tener presente lo que sostiene Gadamer: “No soy especialista en la investigación nietzscheana ni un pensador tan profundo como Heidegger, que se construyó su propio Nietzsche, pero soy un testigo contemporáneo”. Gadamer fue consciente de la influencia de Nietzsche durante todo el siglo XX, con todos los cambios que eso implica en términos de su recepción, reapropiación e influencia en toda la filosofía. Pero además “si se aborda la filosofía de Gadamer a partir de la de Nietzsche se amplía mucho el horizonte de su comprensión.” (Gutiérrez, Carlos, “Gadamer y Nietzsche”, en Rivero Weber Paulina, *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, FCE, México, 2015, p. 106).

<sup>52</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Nietzsche el antípoda. El drama de Zaratustra*, Textos de *me cayó el veinte*, México, 2011, p. 21.

acomodarse al juego de las perspectivas y las máscaras.”<sup>53</sup> , no se trata de descubrir un sentido, sino de alojarse en alguno de los ya existentes, que resulte significativo y consecuente con el criterio máximo de la interpretación: la vida.

¿Qué enseña Nietzsche en relación con la hermenéutica? “[la] primera gran aportación nietzscheana consiste en hacernos ver que no hay otro modo posible de seguir pensando más que de manera hermenéutica.”<sup>54</sup>; en ese sentido, ¿qué implica pensar hermenéuticamente? Reconocer que todas las ideas implican una interpretación.

¿Cuál hermenéutica propone Nietzsche? Conill sostiene que es una hermenéutica genealógica, pues “la hermenéutica genealógica, es cuanto que ‘historia genealógica del pensamiento’, [...] la ‘verdadera crítica de los conceptos’, que es capaz de conducirnos hasta la raíz de las *valoraciones* que están en juego en las interpretaciones.”<sup>55</sup>

La hermenéutica genealógica permite comprender críticamente los conceptos, aunque la propuesta de Nietzsche va más lejos: hablar de una genealogía-hermenéutica permite mantener la centralidad de la genealogía y reconocer notas hermenéuticas de ésta. ¿Qué es lo que se busca al aproximarse a la filosofía de Nietzsche? Crear una nueva experiencia: “toda interpretación de Nietzsche [...] está abocada a ir más allá del espacio y experiencia originaria en que se presenta su

---

<sup>53</sup> Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, España, 2008, pp. 135-136.

<sup>54</sup> Conill, Jesús, “Hermenéutica genealógica desde el cuerpo”, en *Nietzsche y la hermenéutica*, *Estudios Nietzsche* 9, Trotta, España, 2009, p. 15.

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 22.

pensamiento; sin embargo, al mismo tiempo, no puede dejar atrás y olvidar esa misma experiencia originaria.”<sup>56</sup>; ir más allá de la experiencia originaria significa vivir la obra, pues únicamente de esa manera es posible construir la interpretación.

¿Cuál es la importancia de la interpretación?, ¿por qué seguir interpretando?, ¿para qué buscar nuevas interpretaciones?

La esencia misma de la interpretación consiste en que aquello que somos capaces de decir de un filósofo sea lo mismo que él es capaz de decir sobre nosotros, o sea, aquello que hace que cambie nuestra visión, aquello por lo cual tenemos que reformularnos, nuestras propias preguntas. Por eso no buscamos una interpretación “definitiva” de Nietzsche, sino una interpretación que sea capaz de dar a nuestra situación una forma más clara.<sup>57</sup>

No es posible limitarse a la reproducción constante de las interpretaciones que ya han sido generadas; lo capital implica detenerse a pensar lo que Nietzsche manifiesta en la actualidad; a saber, qué es aquello que enseña sobre el ser humano.

Las interpretaciones univocistas son reduccionistas, por lo que el “trabajo de Nietzsche es un trabajo de ruptura con la univocidad de la tradición, recordando que la tradición, ya sea filosófica, literaria o religiosa, no es unívoca ni cerrada, sino

---

<sup>56</sup> Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, Barcelona, 2009, p. 12.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 16.

abierta a nuevas interpretaciones y transvaloraciones.”<sup>58</sup>

La acción de interpretar es una forma de transvalorar, pues al proponer una interpretación se patentiza que ésta es más importante respecto de otras. La interpretación (y la transvaloración) debe ser un movimiento permanente y necesario para la generación de un diálogo filosófico que permita ampliar el horizonte de comprensión.

Nietzsche propone una forma particular de interpretar en la cual no se limita al univocismo, pero tampoco se inclina a la afirmación del valor de todas las interpretaciones; a esto último le llama perspectivismo. Pero, ¿cómo se relaciona la interpretación y el perspectivismo?

El perspectivismo no es una cuestión aislada en el proyecto nietzscheano, más bien:

El carácter perspectivista e interpretativo de la comprensión humana es el tema alrededor del cual se ha concentrado prácticamente lo más significativo que ha producido la filosofía de nuestra época. El legado de Nietzsche, en ese sentido, supone uno de los impulsos más determinantes de la tradición filosófica en la que nos encontramos.<sup>59</sup>

De lo anterior se desprende que no hay hechos, sólo perspectivas diferentes que se contraponen, sin que eso implique que todas tengan el mismo valor. En la historia reciente de la hermenéutica Nietzsche propone el

---

<sup>58</sup> Maldonado, Rebeca, “Hermenéutica crítica, anticuaría y monumental de la historia de Occidente y el cristianismo en Nietzsche”, en Rivero Weber, Paulina (coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, FCE, México, 2016, p. 124.

<sup>59</sup> Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, Barcelona, 2009, p. 293.

perspectivismo; con el cual no implica al relativismo debido a que no todas las interpretaciones son igualmente válidas.<sup>60</sup>

El perspectivismo no es equivalente al relativismo. Pero el perspectivismo implica no favorecer ningún punto de vista particular porque permita a quienes lo suscriben una imagen más coherente del mundo tal como realmente es. Algunas perspectivas son, y así puede demostrarse, mejores que otras. Pero la mejor de las perspectivas no es una perspectiva en absoluto.<sup>61</sup>

Cabe señalar que el perspectivismo se opone al totalitarismo de la interpretación, pues esta posición cancela el carácter hermenéutico de la vida. Al interpretar se elige una forma de vida y ésta permite pensar en la posibilidad (o imposibilidad) de alcanzar una interpretación total de algo. Por lo que toda interpretación es siempre parcial, de ahí que se requiera valorar otras y sin encerrarse en el narcisismo de una sola.

Por otra parte, la relación entre perspectivismo e

---

<sup>60</sup> Uno de los más graves riesgos del relativismo para la vida es que aceptar esa posición implica la imposibilidad de diferenciar entre lo valioso y aquello que carece de valor. Si todo vale, nada vale. El perspectivismo anima el diálogo entre las distintas interpretaciones. De ese modo contribuye a la generación de nuevas interpretaciones.

<sup>61</sup> Nehamas, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura*, Turner / FCE, España, 2002, p. 71.

El estudio de Nehamas sobre el relativismo resulta relevante, sin embargo conduce a excesos, pues afirma: “el perspectivismo deriva hacia el relativismo conforme al cual son tan válidas unas ideas como otras; mantiene que las ideas propias son las mejores para uno mismo sin que ello implique que sean necesariamente buenas para todos.” (Nehamas, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura*, *op. cit.*, p. 97.) Eso es justamente lo que no se puede sostener sobre el perspectivismo. La idea es que el encuentro entre interpretaciones diversas permita reconocer que algunas son mejores que otras y que los participantes en ese diálogo lo pueden reconocer.

interpretación es decisiva. Si “la noción de perspectivismo se incluye en la de interpretación”<sup>62</sup>, está implicado que esta última abarca más. Mientras que el planteamiento de Nietzsche indica que perspectivismo e interpretación son una y la misma cosa. Su propuesta hermenéutica es el perspectivismo.

Cada perspectiva acerca del hombre y sobre el mundo permite configurar una forma de vida; en este sentido, el perspectivismo y la vida son inseparables. La perspectiva que el ser humano asume le permite realizar su existencia de un modo concreto, el cual considera superior a otros, pues no todas las formas de existencia son igualmente válidas.

---

<sup>62</sup> De Santiago Guervós, Luis, “Las Ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación.” *Thémata*, 27, 2001, p. 127.

### **III. GENEALOGÍA- HERMENÉUTICA.**

*¡Historia abscondita! [...] ¡Tal vez el pasado sigue todavía esencialmente sin descubrir!  
La gaya ciencia. §34.*

La *genealogía-hermenéutica* es un método filosófico propuesto por Nietzsche con el cual reconoce el valor de la hermenéutica o, con el que admite la necesidad de la misma para configurar la genealogía; esta última contiene el principio perspectivista que dicta, “no hay hechos, sólo interpretaciones”. Es más, dicho planteamiento se encuentra en absoluta sincronía con los presupuestos genealógicos fundamentales: imposibilidad del origen, sentido ahistórico y *no-verdad*.

Es decir, la genealogía muestra que no hay origen y la hermenéutica permite constatarlo, toda vez que se comprenda que aquello que se reconoce como tal, no es más que una interpretación impuesta.

Por otro lado, se necesita de la historia para manifestar que lo valioso se encuentra en la posibilidad de ubicar otras perspectivas centradas en la dimensión ahistórica de la existencia. No hay verdad, es la *no-verdad*, la que permite



construir interpretaciones<sup>63</sup> y ampliar el horizonte de comprensión.

La *genealogía-hermenéutica* es una estrategia centrada tanto en la crítica como en la interpretación. La crítica a los

---

<sup>63</sup> Sobre el principio hermenéutico de Nietzsche: “No hay hechos, sólo interpretaciones”, se han manifestado fundamentalmente dos posturas. La mayoría de hermeneutas reconocen el valor y la necesidad de esa afirmación, toda vez que nos permite reconocer la centralidad de la interpretación, que había sido negada por el positivismo.

René Girard cuestiona el planteamiento al sostener que sí hay hechos y que “no tener más que interpretaciones es lo mismo que no tener ninguna” (Girard, René, “No sólo interpretaciones, también existen los hechos”, Vattimo, Gianni y Girard, René, *Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Madrid, 2011, p. 135.) Al respecto se pueden señalar varias cuestiones. Una lectura cuidadosa de la propuesta nietzscheana no conducen en ningún sentido al relativismo.

Una cosa es el perspectivismo y otra totalmente distinta el relativismo. Nietzsche no sostiene que todas las interpretaciones tengan el mismo valor. Por eso es equivocado y simplista sostener que la propuesta hermenéutica nietzscheana al final apunta al relativismo. Existe una lucha permanente entre las interpretaciones (que es también una lucha de voluntades) que buscan posicionarse.

¿Cuál es el criterio para determinar la interpretación que tiene más valor? La vida será siempre el criterio a partir del cual se articula todo. Por eso, por ejemplo, ante la perspectiva moral que tiene los antiguos griegos y la que postula el cristianismo, Nietzsche considerará que tiene un valor superior la visión griega toda vez que permite afirmar la vida en toda su dimensión trágica; mientras que cristianismo termina por negar la vida al postular la existencia de un más allá.

No es que Nietzsche niegue los hechos. Las cuestiones filosóficas decisivas no es posible explicarlas mediante hechos. La interpretación permite reconocer el sentido que se aloja en cada acontecimiento.

Girard parece entender mejor la propuesta de Nietzsche, pues considera que lo que se debe hacer es evitar los excesos “primero fueron las escuelas de pensamiento positivista, que adoraron los hechos, sintiéndose en contacto con éstos con tanto facilidad y firmeza que olvidaron las interpretaciones. A este exceso siguió la reacción opuesta. [...] Intentemos, por lo tanto, renunciar a todas las pseudo-radicalizaciones, procurando confiar de nuevo en la razón sin idolatrarla.” (*Ibid*, p. 155.) La propuesta hermenéutica nietzscheana no consiste en negar los hechos “simples” de la vida, sino en reconocer la necesidad de la interpretación para poder brindar una respuesta al conjunto de problemas que desbordan los hechos. La razón y la argumentación son los medios privilegiados para poder mostrar que una interpretación supera las otras, sin olvidar que Nietzsche es un “ilustrado anti-ilustrado”, toda vez que sin renunciar a la razón reconoce los límites de la misma y la necesidad de volver la crítica sobre ella.

conceptos y a los procesos históricos permite reconocer el sentido de la interpretación y cómo es que ciertas perspectivas predominan sobre otras. Este método no parte de evidencias o certezas, sino de interpretaciones.

Por su lado, el perspectivismo requiere del sentido histórico y ahistórico para reconocer las interpretaciones dominantes y a su vez crear nuevas. La interpretación más valiosa será aquella que permita engrandecer y afirmar la vida.

¿Es posible pensar la idea de fin en el método genealógico-hermenéutico? no, porque “la hermenéutica es un pensamiento posteleológico. Sólo hay una hermenéutica sin teleología”<sup>64</sup>; es decir no hay fin, pero tampoco hay origen.

La *genealogía y hermenéutica* constituyen una unidad, ya que “la historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.”<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Maldonado, Rebeca, “El círculo hermenéutico, un círculo vital. Sobre Dilthey, Heidegger y Gadamer”, en González-Valerio, María Antonia, Rivara Kamaji, Greta y RiveroWeber, Paulina (coordinadoras), *Entre Hermenéuticas*, UNAM, México, 2004, p. 78.

<sup>65</sup> Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, p. 28.

## **CAPÍTULO I. ÉTICA DIONISIACO-APOLÍNEA.**

Justo aquí es preciso comenzar a cambiar lo aprendido.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*,  
“Por qué soy tan inteligente”.

El presente capítulo tiene como finalidad exponer en qué consiste la *ética dionisiaco-apolínea*, es decir, mostrar la perspectiva ética propuesta nietzscheana; para lograrlo, se define qué es ética y se ofrece una explicación de los fenómenos dionisiaco y apolíneo, así como de su necesaria integración. Por último, se esclarecerá por qué la *ética dionisiaco-apolínea* es inmoralista, a partir del autonombramiento de Nietzsche como el “primer inmoralista”.

La ética es una meditación filosófica en torno a la moral y las implicaciones que ésta tiene para el ser humano, en el desarrollo de su existencia; ya que la segunda ejerce un poderoso influjo sobre su vida y la primera mencionada brinda las bases necesarias para comprender el efecto que ejerce sobre su actuar.

La reflexión ética coloca el signo de interrogación sobre la moral, pero no pretende sólo comprenderla o justificarla; sino, ante todo meditar sobre sus efectos, pensar en su utilidad y en lo nociva que puede ser para la vida; en su modalidad cristiana.

El situar a la ética únicamente dentro de un horizonte teórico y considerar que no tiene efectos sobre el comportamiento moral de cada sujeto, constituye un grave error; en tanto que reflexión, la ética permite crear las condiciones

para cambiar el actuar individual, por lo que teoría y práctica, en un sentido ideal, resultan inseparables.

Se sigue que, la ética no pretende establecer prohibiciones; al contrario, es una crítica al conjunto de ellas, establecidas por la moral, de tal manera que permita conocer el porqué de éstas; también reflexiona sobre la relación que establece el ser humano con la prohibición y de ese modo contribuir a su liberación.

La moral y la ética son independientes; la segunda permite superar a la primera para ampliar su perspectiva. No basta cumplir con el mandato moral, es necesario comprender la importancia que tiene en el devenir de la existencia de cada ser humano; en el plano individual y en su relación con los otros.

Nietzsche aplica la sospecha sobre la moral cristiana y, al hacerlo, descubre los funestos efectos de ésta para la vida.<sup>66</sup> Su principal aportación es cuestionarla y establecer las bases para producir otra que permita el crecimiento de la existencia.

No basta proponer imperativos morales que regulen el actuar; lo importante radica en comprender que la relación entre éste y la prohibición es fundamental para el ser humano. La ética permite reconocer un conflicto permanente para adecuar su acción individual a las normas.

---

<sup>66</sup> Por eso Stephan Günzel y Djavid Salehi, afirman que:

Nietzsche no habría rechazado toda la moral, sino sólo la que dominaba en su tiempo [...] Nietzsche considera en ella como fallida su fuerte orientación hacia la razón, la conciencia, la abstracción y la generalización; su extendido interés por la reglas comunes del comportamiento y los valores iguales y absolutos para todos los hombres. Él más bien se apoya en valores y en virtudes que fomentan la vida. (Günzel, Stephan y Salehi, Djavid, “La recepción de la ética de Nietzsche en la discusión filosófica reciente”, en Herbert, Frey, (edición y coordinación), *El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, Conaculta, México, 2015, p. 404.)

Lo anterior implica que las normas no se cumplen mecánicamente; más bien, en cada circunstancia, el ser humano elige lo que hace, y por tanto, debe asumir las consecuencias que se siguen de su actuar.

¿Hay una ética en la filosofía nietzscheana? Nietzsche postula una ética, esto es, un conjunto de consideraciones críticas y articuladas sobre la moral moderna y cristiana, como primer paso para alcanzar la transvaloración. Sin embargo, ésta no se agota en la parte crítica y negativa; propone una forma de vida que no se sujete a normas impuestas y que tiene como criterio último de acción la exaltación de la vida.

Nietzsche formula una serie de preguntas, ¿la moral debe regir nuestra existencia?, ¿cómo liberarse de la visión cristiana de la moral?, ¿cómo poner la moral al servicio de la vida? Exhorta de forma permanente a pensar en el efecto que tiene sobre la vida, y posterior a ese examen, a vislumbrar los posibles cambios para crear una moral al servicio de la vida.

No se discute si hay o no una ética en Nietzsche, este es un asunto resuelto, considerando el amplio y constante trabajo del filósofo sobre cuestiones éticas<sup>67</sup>.

*La genealogía de la moral* posee un lugar privilegiado en el *corpus* nietzscheano, en tanto que reflexiona sobre cuestiones éticas; pero sólo puede comprenderse a cabalidad en relación con sus demás escritos.

La ética nietzscheana es una *ética dionisiaco-apolínea*, toda vez que lo central en su proyecto filosófico reside en la dialéctica

---

<sup>67</sup> En el *Diccionario de Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, se apunta: “el debate con la ética atraviesa no solo los libros cuyos títulos están explícitamente dedicados a la ética (MBM, GM), sino casi todos sus escritos.” (p. 189.)

permanente de los fenómenos apolíneo y dionisiaco; pues resulta imposible comprender el alcance del segundo sin la presencia del primero; en otras palabras, ambos fenómenos requieren de su propia inclusión para una plena comprensión.

Desde sus primeras obras, Nietzsche muestra la profunda e inseparable interacción entre Apolo y Dioniso; y cuando se refiere al fenómeno dionisiaco, en sus obras posteriores a *La visión dionisiaca del mundo* y a *El nacimiento de la tragedia*, sostiene que éste permanece ligado al apolíneo. Ambos constituyen dos caras de una misma moneda.

El punto de partida para comprender la conjunción entre los fenómenos dionisiaco y apolíneo es *La visión dionisiaca del mundo*; a partir de esa obra se pone de manifiesto la unidad de estos fenómenos representados mediante Dioniso y Apolo. Estas divinidades permanecen juntas y en una lucha constante.

Esta coexistencia caracteriza la cumbre de lo helénico: originariamente sólo Apolo es un dios artístico en Grecia, y su poder fue el que a Dioniso, que irrumpía desde Asia, lo moderó de tal medida que pudo surgir la alianza fraterna más hermosa. Aquí se capta con máxima facilidad el increíble idealismo del ser helénico: lo que era un culto natural que en los asiáticos significa el desencadenamiento más grosero de las pulsiones inferiores, una vida animal panhetérica que durante un tiempo determinado disuelve todos los vínculos sociales, en ellos se convirtió [...] en un día de transfiguración. Todas las pulsiones sublimes de su ser se revelaron en esta idealización de la orgía<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> VD, §1, pp. 462-463.

La coexistencia de estos dos fenómenos pone de manifiesto que Dioniso es introducido en la cultura griega por Apolo, y desde ese primer encuentro de las dos divinidades, queda claro que éste contiene a aquel; el resultado de su conjunción es una unidad que no podrá romperse y que dota de sentido a todo lo existente.

Nietzsche menciona que “en dos estados, en efecto alcanza el ser humano la sensación deliciosa de la existencia, en los sueños y en la embriaguez. La bella apariencia del mundo onírico, en la que el ser humano es artista completo.”<sup>69</sup>, en este sentido, Apolo se manifiesta en los sueños y en la apariencia del mundo de los sueños.

Mientras que el fenómeno dionisiaco se representa a través de la embriaguez:

Así como la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, así la obra de creación del artista dionisiaco es el juego con la embriaguez. Este estado [...] es algo similar a cuando uno sueña y se está dando cuenta que los sueños, sueños son. De este modo el servidor de Dionisio ha de estar en plena embriaguez y, [...] al acecho detrás de sí mismo como observador. El rasgo distintivo de los artistas dionisiacos se muestra no en el cambio entre el dominio de sí y embriaguez, sino en la coexistencia de ambos.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> VD, §1, p. 461.

<sup>70</sup> VD, §1, p. 462.

Pero la concepción de la embriaguez que Nietzsche presenta no se agota en eso pues “en la ebriedad dionisiaca están la sexualidad y la voluptuosidad: ninguna de ellas falta en lo apolíneo” (FP IV 14[46], p. 522.) La presencia de la voluptuosidad y la sexualidad nos permite recordar que en la filosofía de Nietzsche lo apolíneo y lo dionisiaco son partes complementarias y no opuestas.

Dicho fenómeno implica la integración de dos momentos que desde fuera pueden considerarse antitéticos, embriaguez y dominio de sí, ya que supone el instante en el que es posible reconocer ambas experiencias condensadas.

Con la palabra “dionisiaco” se expresa un ímpetu hacia la unidad, [...] un extasiado decir-sí al carácter total de la vida, como lo igual en todo cambio, lo igualmente poderoso, lo igualmente feliz; la gran participación panteísta en la alegría y en el dolor, que prueba y santifica incluso las propiedades más terribles y más problemáticas de la vida, partiendo de una eterna voluntad de procreación, de fecundidad, de eternidad: como sentimiento de unidad de la necesidad de crear y de destruir.<sup>71</sup>

Lo arriba descrito constituye el reconocimiento de la vida como totalidad, pues en ella todo se integra. El fenómeno dionisiaco no busca dejar fuera algunos aspectos de la vida para exaltar otros, se trata de hacerlo con todo: la felicidad y el dolor; la vida y la muerte; en la duplicidad de los estados dionisiaco y apolíneo.

Dicho a manera de aforismo: “el decir sí a la vida incluso en sus más extraños y duros problemas; la voluntad de vivir, complaciéndose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados, - a eso fue a lo que llamé dionisiaco.”<sup>72</sup>

La duplicidad de fenómenos apolíneo y dionisiaco implica la afirmación plena de la existencia, ya que se exalta tanto lo bueno como lo malo, pues todo está igualmente justificado.

La coexistencia de los estados apolíneo y dionisiaco pone

---

71

72 EH, “El nacimiento de la tragedia”, §3, p. 819.



de manifiesto que:

Ambas pulsiones tan diferentes van en compañía, las más de las veces en abierta discordia entre ellas y excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos, con el fin de que en ellos se perpetúe la lucha de aquella antítesis, sobre la cual la palabra “arte” tiende un puente sólo en apariencia; hasta que, finalmente, se manifiestan, gracias a un milagroso acto metafísico de la “voluntad” helénica, apareadas entre sí, y en ese apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es dionisiaca en la misma medida que apolínea.<sup>73</sup>

El Dioniso al que se refiere Nietzsche es griego y no bárbaro; la introducción de esta divinidad en la cultura griega sólo fue posible mediante su vinculación con Apolo, ya que al ser insertado en un contexto cultural distinto los atributos del dios se modificaron. Por su parte, Apolo al entrar en contacto con Dioniso, experimentó también una transformación.

El resultado del encuentro entre estas dos divinidades se hace patente en la tragedia, en tanto que conjunción del estado dionisiaco griego y de un estado apolíneo modificado por la inclusión del fenómeno dionisiaco.

No necesitamos hablar sólo de manera probable cuando se debe poner al descubierto el abismo enorme que separa a los *griegos dionisiacos* de los *bárbaros dionisiacos*. [...] Casi en todas partes el punto central de esas festividades consistía en un desbordante desenfreno sexual, [...] aquí se desencadenan precisamente a las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella

---

<sup>73</sup> NT, §1, p. 338.

mezcla abominable de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre la auténtica “pócima de brujas”. Contra las febriles agitaciones de esas festividades, cuyo conocimiento penetraba hasta los griegos por todos los caminos terrestres y marítimos, ellos estuvieron durante algún tiempo, como parece, completamente asegurados y protegidos por la figura de Apolo [...] Más arriesgada e incluso imposible se hizo esta resistencia cuando desde la raíz más honda de lo helénico se abrieron paso finalmente pasiones similares: ahora la actuación del Dios délfico se limitó a quitar de las manos de su poderoso adversario, mediante una reconciliación concertada a tiempo, sus armas aniquiladoras. [...] Aquella repugnante pócima de brujas hecha de voluptuosidad y crueldad carecía aquí de fuerza: sólo la maravillosa mezcla y dualidad en los afectos de los entusiastas dionisiacos la recuerdan -como las medicinas hacen que recordemos los venenos mortales.<sup>74</sup>

Nietzsche lo articula del modo más contundente al afirmar que “¡Apolo no podía vivir sin Dioniso!, [lo] “titánico” y lo “bárbaro” eran en última instancia, una necesidad exactamente igual que lo apolíneo.”<sup>75</sup>

De lo anterior se desprende que “de este modo, la difícil relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso.”<sup>76</sup>; ambos fenómenos versan sobre la vida y poseen la capacidad de unificar las más diversas manifestaciones de la existencia. En última instancia:

---

<sup>74</sup> NT, §2, p. 343.

<sup>75</sup> NT, §4, p. 350.

<sup>76</sup> NT, §21, p. 426.

El *hecho fundamental* del instinto helénico sólo se expresa en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco del ánimo - su “voluntad de vida”. ¿Qué se garantizaba a sí mismo el heleno con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante a la vida, por encima y más allá de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como la perpetuación colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. [...] Yo no conozco ningún simbolismo griego, el de las Dionisas. En él está experimentado religiosamente el instinto más hondo de la vida, el instinto de futuro de la vida, de la eternidad de la vida, - el camino mismo hacia la vida, la procreación, está experimentado como el camino *sagrado*... Sólo el cristianismo, con su *ressentiment* contra la vida en el fondo, ha hecho de la sexualidad algo impuro: lanzó *lodo* sobre el comienzo, sobre el requisito de nuestra vida... <sup>77</sup>

Ahora bien, el fenómeno dionisiaco es voluntad de vida pues al afirmarla es necesario también hacerlo con el cuerpo, la sexualidad y el erotismo. Dicho de otro modo, el fenómeno dionisiaco se manifiesta en la voluptuosidad del cuerpo y en la presencia de lo sensible que se muestra sin ninguna mediación.

En la revisión final elaborada por Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* comenta: una de “las dos innovaciones decisivas del libro [es] la comprensión del fenómeno *dionisiaco* entre los griegos”<sup>78</sup>, la cual permite crear otra visión del mundo helénico y, a su vez, constituir una de las aportaciones decisivas a la filosofía; pues inaugura una nueva manera de pensar, centrada en la totalidad de la existencia y en la condensación de

---

<sup>77</sup> CI, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, §4, pp. 689-690.

<sup>78</sup> EH, “El nacimiento de la tragedia”, §1, p. 817.

las dos divinidades.

Cada vez que alude al fenómeno dionisiaco, tras haber explicado la integración de ambos, tiene claro que en el interior de éste *late y circula* el apolíneo. El aforismo con el cual concluye *Ecce homo* pone de manifiesto esta integración y, al mismo tiempo, aquello a lo que se opone: “¿Se me ha comprendido?- *Dioniso contra el crucificado...*”<sup>79</sup>

El fenómeno dionisiaco es fundamental en toda la filosofía nietzscheana, y a su vez, constituye la más abierta oposición a la dimensión cristiana de la existencia.

Dioniso contra el crucificado, aquí tenéis la auténtica antítesis. No es una diferencia en cuanto al martirio, éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación [...] En el otro caso el sufrimiento, el “Crucificado en cuanto inocente”, sirve como una objeción contra esta vida, como una fórmula de su condena.<sup>80</sup>

De ahí que su filosofía puede ser comprendida como el despliegue de la oposición entre Dioniso y el crucificado, entre la afirmación de la existencia y el empeño por degradarla; es más, la unión de ambos fenómenos manifiesta que son “dos mundos contrapuestos y sin embargo correlativos.”<sup>81</sup>; que generan una relación dialéctica, en la que no hay lugar para la superación.

La lucha constante entre estos fenómenos es lo único que se mantiene; la sostienen “en abierta discordia entre [ellos] y

---

<sup>79</sup> EH, “Por qué yo soy un destino”, §9, p.859.

<sup>80</sup> FP IV, §14 [89], pp. 538 - 539.

<sup>81</sup> FP I, §10 [1], p. 269.

excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos cada vez más vigorosos.”<sup>82</sup> El resultado de esta lucha lo constituyen todas las manifestaciones de la vida. A partir del aforismo de Heráclito, podemos decir que todo cambia y lo único que permanece entre esas dos pulsiones es la discordia que permite animarlo todo.

La ética *dionisiaco-apolínea* afirma todos los aspectos constitutivos del ser humano, pues intenta reconocer la importancia cabal de las manifestaciones humanas; incluso aquellas que parecen antitéticas, pero que no es posible negar. Al mismo tiempo aspira a comprender plenamente al ser humano; es decir a presentar una concepción no reducida a la dimensión racional de éste último, sino que permita mirar también su lado natural y sensible.

En el “Ensayo de autocrítica” de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche enfatiza la importancia de la ética al cuestionarse por el valor de la moral: “¿Qué significa, vista con la óptica de la vida, - la moral?...”<sup>83</sup> poner la moral al servicio de todos los fenómenos de la vida es fundamental para la ética nietzscheana.

La pregunta recién presentada conduce a plantear que la *ética dionisiaco-apolínea* es inmoralista, como Nietzsche apunta: “Yo soy el primer inmoralista.”<sup>84</sup> Una vez asumida esta postura queda manifiesta la ruptura con la moral predominante, pero también la posibilidad de pensar a ésta desde otra perspectiva.

---

<sup>82</sup> NT §1, p. 338.

<sup>83</sup> NT, “Ensayo de autocrítica” §4, p. 332.

<sup>84</sup> EH, “Las intempestivas”, §2, p. 823.

Por lo cual dirá:

Soy [...] el hombre más terrible que ha existido hasta la fecha; lo cual no excluye el que llegaré a ser el más benéfico. Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que se ajusta a mi *fuerza* para aniquilar, - en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *inmoralista*: por ello soy el *aniquilador par excellence*.-

85

El deseo de aniquilar a la moral cristiana es lo propio del inmoralista, quien considera que ésta, la dominante, constituye un atentado contra la vida, de ahí que adoptar esta postura implica crear las condiciones para defender la vida; para limpiarla de la contaminación de la moral imperante.

De esta manera, el inmoralismo conduce a la transvaloración, siempre y cuando, sea posible criticar a la moral cristiana para mostrar sus funestas consecuencias y postular otra que contribuya al engrandecimiento de la vida.

Por otro lado, el inmoralista no niega la importancia del universo moral para el ser humano pues su gran tarea es ponerla al servicio de la vida, ¿qué significado tiene el que Nietzsche se asuma como inmoralista?

[son] dos las negaciones que contiene en sí mi palabra *inmoralista*. Por una parte, niego un tipo de hombre que hasta ahora ha sido considerado como el tipo más alto, el de los *buenos*, los *benévolos*, los *benéficos*; por otra, niego una especie de moral que ha alcanzado validez y ha dominado como moral en sí, - la moral de la *décadence*, o por hablar de forma

---

<sup>85</sup> EH, “Por qué soy yo un destino”, §2, p. 854.

más palmaria, la moral *cristiana*.<sup>86</sup>

La *ética dionisiaco-apolínea*, por ser inmoralista, salva al ser humano de la moral cristiana, debido a que esta concepción es la vía para superar la decadencia y, de esa forma, crear también un nuevo modelo que no se ajuste al canon impuesto por el cristianismo.

Pero también en otro sentido diferente he escogido para mí la palabra *inmoralista* como insignia, como emblema; estoy orgulloso de tener esa palabra para distinguirme de la humanidad. Nadie aún ha sentido todavía la moral *cristiana* como algo situado *por debajo* suyo; para esto hace falta una altura, una agudeza visual, una profundidad y una hondura psicológicas completamente inauditas hasta ahora.<sup>87</sup>

En tanto inmoralista, Nietzsche asume como uno de sus principales objetivos denunciar el efecto de la moral cristiana sobre la humanidad; y al hacerlo, busca reivindicar la vida en sus diferentes manifestaciones.

Este inmoralismo constituye una postura crítica y una muestra concreta de su proyecto de transvaloración, ya que ser el primer inmoralista implica buscar el reverso de la moral y empeñarse en dejar de mirarla desde una óptica que simplemente la afirma y asuma.

Hoy los inmoralistas tienen que consentir que los tachen de inmoralistas, pues diseccionan la moral.

---

<sup>86</sup> EH, "Por qué soy yo un destino", §4, p. 854.

<sup>87</sup> EH, "Por qué soy yo un destino", §6, p. 856.

Pero quien quiere diseccionar tiene que matar, aunque sólo para que se sepa mejor, se juzgue mejor, se viva mejor; no para que todo el mundo diseccione. Pero desgraciadamente los hombres siguen suponiendo que todo moralista tiene que ser también, en todo su actuar, un modelo que los demás tendrían que imitar; lo confunden con el predicador moral.<sup>88</sup>

En el pensamiento nietzscheano negar la moral predominante se convierte en una acción necesaria, pero no es la finalidad; es el primer paso para hacer posible la máxima afirmación de la vida. Por lo que dice: “nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto, por el contrario nuestro corazón a toda especie de intelección, de comprensión, de aprobación. No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*.”<sup>89</sup>; éstos enaltecen

---

<sup>88</sup> HDH II, §19, pp. 380.

Por eso plantea en *Aurora*:

Niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos: más *no* el que haya habido alquimistas que creyeron en tales presupuestos y que actuaron según ellos. - Niego también la inmoralidad: no el que haya un sinnúmero de personas que se *sientan* inmorales, sino el que hay una razón de *verdad* para sentirse así. No niego como es obvio [...] que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que se haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco, que haya que practicar y que promover muchas de las que se llaman morales, - lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*. Tenemos que *reaprender*. - para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera*. (A II, §103, p. 542.)

Nietzsche *no* exhorta a nadie a ser inmoralista o moralista, lo que hace es invitarnos a pensar en las implicaciones que tienen esas posturas, sin que eso signifique dejar de reconocer que existen actos reprobables y otros que son loables y, por tanto, es deseable practicar.

<sup>89</sup> CI, “La moral como contranaturaleza”, §6, pp. 64-65.



la vida y todas las expresiones derivadas, son afirmadores de una nueva moral.

Con lo dicho, la ética propuesta es inmoralista dado que se opone al proyecto de regulación moral impuesto por el cristianismo, fundamentalmente por el daño que éste genera al ser humano y su desprecio por la vida.

De igual manera, el ser inmoralista implica el deseo de otorgar un nuevo sentido a la moral, y “la crítica nietzscheana de la moralidad presenta esta radical alternativa: o no hay ética o ésta se constituye sobre otras bases, esencialmente distintas y opuestas a las que ha tenido dentro de la tradición racionalista.”<sup>90</sup> El punto es concebir la ética desde una perspectiva distinta, pero sobre todo pensarla más allá de los límites impuestos por la época, e incluso en contra de ella.

Por lo que Berkowitz afirma, “la propensión antimoral de Nietzsche [...] está enraizada en una contramoral, una ética contraria, una concepción alternativa de lo que es bueno, correcto y adecuado para un ser humano. Así, su crítica de la moral es de hecho en última instancia moral, o, para evitar la confusión, ética. [...] la ética de un inmoralista”.<sup>91</sup>

Con el objetivo de hacer patente la relación entre lo dionisiaco y lo apolíneo, Sloterdijk afirma que “ciertamente, no hay ética apolínea sin desfondamiento dionisiaco, pero tampoco hay ética dionisiaca sin ficciones apolíneas de autonomía.”<sup>92</sup> Se

---

<sup>90</sup> González, Juliana, *Ética y libertad*, FCE / UNAM, México, 2007, p. 177.

<sup>91</sup> Berkowitz, Peter, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 75-76.

<sup>92</sup> Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pretextos, España, 2009, p. 162.

sigue que la *ética dionisiaco-apolínea* no cancela en ningún sentido la dimensión apolínea, sino que la integra:

La filosofía dionisiaca [y la *ética dionisiaco-apolínea*] buscada por Nietzsche, la que debería ser la primera filosofía no infectada por el ideal ascético y no condicionada por el magisterio del sacerdote, tiene como enemigo supremo con quien no cabe paz alguna, ni tregua, ni acuerdo ni posibilidad de coexistencia, menos aún de convivencia, al cristianismo, el más influyente corruptor del hombre. Con el cristianismo sólo cabe una guerra a muerte.<sup>93</sup>

En todo caso, la *ética dionisiaco-apolínea* toma distancia de todos aquellos aspectos que implican la contaminación de la vida; lo anterior con la finalidad de devolver al hombre la inocencia perdida y, en ese sentido, ponerlo en condiciones que le permitan realizar su existencia en condiciones de plena libertad.

Por último, Dioniso y Apolo se manifiestan con la misma fuerza en la propuesta ética de Nietzsche, por lo que al final de *El nacimiento de la tragedia*, dice que sólo queda rendir culto en el templo de ambas divinidades.

---

<sup>93</sup> Esteban Enguita, José Emilio, "Ecrazez l'infame!" *Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche*, en *Estudios Nietzsche*, 6, Unicaja, España, 2006, p. 25.

## **CAPÍTULO II. LA CONCEPCIÓN NIETZSCHENANA DE LA CRUELDAD.**

Si este escrito resulta incomprendible para alguien y llega mal a sus oídos, la culpa, según pienso, no reside necesariamente en mí.

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

La crueldad es la “cosa” más antigua que tenemos.

E. M. Cioran, *Cuadernos (1957-1972)*.

El presente capítulo tiene por objetivo esclarecer la concepción nietzscheana de la crueldad; un conjunto de preguntas guían el desarrollo del mismo: ¿es la crueldad constitutiva del ser humano?, ¿es ella una muestra de deshumanización?, ¿qué motiva al ser humano a ejercerla?

Comprender la naturaleza de la crueldad es la base para construir una reflexión ética que permita reconocer los efectos de ésta sobre la vida humana. Asimismo, dicho análisis contribuirá a operar cambios sobre su exteriorización e interiorización, es decir, encontrarle otro destino, que no implique la descarga de ésta sobre sí o sobre otros.

La presente meditación parte y toma como fundamento algunos apartados del tratado segundo de *La genealogía de la moral*; sin embargo, resulta necesario *rumiar* las diferentes afirmaciones de Nietzsche; por lo que también se llevará acabo la interpretación de algunas partes de *Más allá del bien y del mal*, *Ecce homo* y los *Fragmentos póstumos*, en las que el autor se refiere a la crueldad para presentar su concepción de forma

unitaria.

Este trabajo sitúa a la obra de Nietzsche en el centro de la reflexión y, a su vez, establece un diálogo con sus principales exegetas; en particular con aquellos que se han pronunciado sobre la concepción nietzscheana de la crueldad, aunque ninguno haya profundizado en ella.

La concepción nietzscheana de la crueldad *no* constituye una apología de ésta, Nietzsche propone como condición de posibilidad para su comprensión, ubicarse “más allá del bien y del mal”; esto es, renunciar a la condena moral de esta noción y alcanzar una aproximación plena.

La aportación principal del presente capítulo radica en mostrar la profundidad y alcance de la concepción nietzscheana de la crueldad, pues el filósofo permite reflexionar sobre ella de manera realista y descarnada.

Como primer planteamiento, fundamental en la concepción nietzscheana sobre la crueldad (*Grausamkeit*), el filósofo sostiene que ésta constituye una manifestación humana; lo cual no significa que todo ser humano esté determinado a ejercerla y tampoco implica que Nietzsche pretenda hacer una defensa de la misma y de sus múltiples manifestaciones en la historia de la humanidad.

Sólo resulta necesario partir del reconocimiento que el ser humano ejerce la crueldad, dicho con una fórmula nietzscheana: la crueldad es “humana, demasiado humana”. En ese sentido, Nietzsche se opone a las concepciones que tienden a separarla del ser humano, es decir, que sostienen que toda expresión de ésta implica necesariamente la pérdida de

humanidad.

¿Por qué el ser humano no pierde su humanidad al ejercer la crueldad? porque ésta constituye una “propiedad normal” en él y por tanto, no puede quedar desprovisto de ella, lo cual no significa estar condenado a ejercerla.

Cuando Nietzsche afirma, “debemos abrir los ojos y cambiar nuestra opinión respecto de la crueldad.”<sup>94</sup>; se dirige a algunas perspectivas moralizantes que tienden a rechazar las expresiones de la misma al ubicarlas fuera del ámbito humano, lo cual impide su comprensión.

De igual manera, el *abrir los ojos* ante la crueldad significa reconocer que ésta implica una posibilidad en el actuar del ser humano (de hecho, es parte constitutiva de él); dicho reconocimiento supone la posibilidad de encontrarle un destino distinto, el cual no derive en violencia sobre otros o sobre sí mismo.

El adoptar una posición ante la crueldad “más allá de bien y del mal” implica una mirada filosófica distinta; la propuesta nietzscheana se aproxima a este problema ético desde una perspectiva que supone una comprensión profunda para conocer qué es lo que anima al ser humano al ejercicio de ésta; sin negar al mismo tiempo, el placer que puede generar el ejercerla directamente sobre alguien más, sobre sí o, situarse como espectador frente a ella.

El primero y quizás el mayor problema en la concepción nietzscheana de la crueldad parece ser lo que el filósofo denomina la “bestia rubia”, ¿cómo comprender al ser humano

---

<sup>94</sup> MBM, §229, p. 389.

representado bajo esa figura?, ¿puede la cultura contener la crueldad enunciada en la “bestia rubia”?

No se puede negar que en el fondo de todas estas razas nobles se encuentra el animal de rapiña, la espléndida *bestia rubia* que merodea codiciosa de presa y de victoria; de cuando en cuando se hace necesario que ese fondo oculto se descargue, que vuelva a salir la fiera, que recupere su estado salvaje. [...] Suponiendo que fuera cierto lo que hoy, en cualquier caso, se cree que es la “verdad”, esto es, que el *sentido de toda cultura* es hacer del animal de rapiña “hombre”, por medio de la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico, sin duda alguna habría que considerar que el verdadero *instrumento de la cultura* son aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuya ayuda se había logrado llevar al oprobio a los linajes nobles junto con sus ideales y así vencerlos; con esto, sin embargo, no se estaría diciendo que los *portadores* de dichos instintos fuesen a su vez los representantes de dicha cultura. Lo contrario sería más bien no sólo lo más probable -¡no!, ¡hoy en día es *obvio!* <sup>95</sup>

Nietzsche reconoce a la “bestia rubia” en el interior de cada ser humano y a la cultura como el medio para lograr que ésta no predomine (en un primer momento); sin implicar su eliminación. La cultura busca controlar a esta bestia, pero al hacerlo utiliza la crueldad como mecanismo para grabar en la memoria de los individuos la prohibición de la *crueldad física* sobre los otros.

Sin embargo, la “bestia rubia” se mantiene al acecho, a la espera de manifestar su crueldad sobre los otros, por lo que es imposible eliminarla. Mediante esta figura, el autor remite a la crueldad en un doble sentido; por un lado, como una cuestión

---

<sup>95</sup> GM I, §11, p. 472-473.

anterior a la cultura, es decir, como constitutiva del ser humano, y por el otro, como algo permanente en el fondo de toda la cultura.

Por medio de la “bestia rubia”, Nietzsche pone de manifiesto la necesidad humana de descargar la crueldad vinculada a la voluntad de poder y al *instinto de vida*. Este aligeramiento se muestra, en un primer momento, circunscrito y limitado al ejercicio de la crueldad sobre los otros.

Nietzsche establece una relación entre la cultura y la “bestia rubia”, al hacerlo, propone la cuestión, ¿cuál es la finalidad de la cultura? Como primera respuesta, la cultura tiene por cometido central evitar las diversas expresiones de *crueldad física* sobre otros y así erradicarlas. Pero con dicho cuestionamiento hace patente que la cultura no puede eliminarla por ser ésta constitutiva del ser humano.

Así mismo, reconoce que la cultura utiliza la crueldad como una herramienta para que el ser humano no la ejerza contra los otros.

En ese sentido, la crueldad sobre el ser humano se convierte en un mecanismo mediante el cual la cultura graba en la memoria de éste la prohibición del ejercicio de la *crueldad física* sobre los otros.

En la filosofía nietzscheana la “bestia rubia” no admite el ejercicio de la crueldad del sujeto sobre sí, pues se opone a la prohibición de la cultura y admite como única posibilidad el ejercerla sobre los otros.

¿Qué ocurre con la crueldad cuando todas sus expresiones son vedadas por la cultura? En la “bestia rubia” se manifiesta el efecto de ejercerla sobre el otro, pues:

el *sentimiento de bienestar* de aquel a quien se le permite descargar su poder sin el menor escrúpulo sobre alguien impotente, el goce *de faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el regodeo de hacer la violencia [...] La compensación consiste, por lo tanto, en un derecho y una orden que autorizan la crueldad.<sup>96</sup>

Se sigue que la “bestia rubia” reconoce únicamente la descarga de la crueldad sobre los otros y, de esa descarga se genera un *sentimiento de bienestar* o placer. Lo anterior no debe conducir al error de pensar que Nietzsche exalta y considera a dicha bestia como un modelo para ser replicado; *no*, la bestia de la que habla el filósofo presenta al individuo limitado por la misma crueldad.

Se puede señalar que la voluntad de poder no se limita a estas expresiones, en tanto que busca el propio crecimiento, sin permanecer en las manifestaciones más inmediatas.

El proyecto de la filosofía nietzscheana apunta a la sublimación de la crueldad por medio de la concreción del *Übermensch*; a saber, del hombre que tiene la capacidad de sublimar sus instintos y ponerlos al servicio de la creación y no de la destrucción de los otros o de sí.

Reboul apoya la idea anterior cuando afirma que “lo que orienta la ética nietzscheana no es la bestia rubia, sino el sobrehombre [*Übermensch*],”<sup>97</sup> de ahí que la propuesta de Nietzsche apunta al crecimiento del ser humano, por lo que no

---

<sup>96</sup> GM II, §5, p. 490.

<sup>97</sup> Reboul, Oliver, *Nietzsche, crítico de Kant*, UAM/Antropos, España, 1993, p. 79.



se limita a la concepción de éste representado mediante la “bestia rubia”, sino que considera otras posibilidades. Lo anterior tampoco significa que la “bestia rubia” deba ser eliminada o erradicada en el interior del ser humano, pues “todo lo que hay de animal de rapiña y de serpiente en el ser humano sirve a la especie “hombre” tanto como su contrario.”<sup>98</sup>

Por lo consiguiente, “la verdadera amenaza no está en la animalidad, sino en un cierto tipo de humanidad; la auténtica fosa no está entre el hombre y la bestia, sino entre el animal de presa y el animal enfermo, presentes uno y otro en el hombre.”<sup>99</sup>

El animal de “rapiña” o de presa remite a la “bestia rubia”, mientras que el enfermo, al ser humano bajo el influjo de la culpa y la mala conciencia. Ambas figuras deben ser sublimadas para poder construir una senda distinta que permita el dominio de sí.

Si la propuesta nietzscheana no se centra en la exaltación de la “bestia rubia”, sino del *Übermensch*, cabe preguntarse ¿cómo se obtiene el *derecho a la crueldad*?

Nietzsche lo circunscribe en la relación deudor – acreedor; y en ese sentido, no es un derecho que posea todo ser humano, sino el producto del incumplimiento del deudor, el cual permite al acreedor obtener una compensación distinta a la que supondría con el pago material de la deuda.

Es fundamental entender cómo concibe Nietzsche el derecho y así comprender de forma plena el *derecho a la crueldad*; como punto de partida, traza una relación directa

---

<sup>98</sup> MBM, §44, p. 327.

<sup>99</sup> Reboul, Oliver, *Nietzsche, crítico de Kant, op. cit.*, p. 140.

entre derecho y poder o, para ser más precisos, entre derecho y voluntad de poder.

Nietzsche explica que mientras el sujeto posea más voluntad de poder, mayor será su derecho; lo cual no significa que el más débil no tenga derechos, sino por el contrario “el más débil sigue teniendo derechos, pero inferiores.”<sup>100</sup>

Cabe destacar que en esta propuesta filosófica existe la posibilidad de crear una relación distinta en la voluntad de poder, es decir, la opción de pasar de siervo a señor es permanente y abierta<sup>101</sup>

La voluntad de poder y, en ese sentido, el derecho implican un movimiento constante, “los derechos son: grados de poder reconocidos y asegurados. Si las relaciones de poder se transforman considerablemente, entonces éstos desaparecen y se configuran otros nuevos.”<sup>102</sup>

En el mismo orden de ideas, los derechos se van transformando y los que tienen mayor voluntad de poder son los que marcan la senda del derecho; de ahí que “otorgar derechos es algo que sólo puede hacer quien posee el *poder*.”<sup>103</sup>

El concederlos y mantenerlos depende del grado de despliegue concreto de la voluntad de poder en cada ser humano; por lo que es posible afirmar que el derecho es

---

<sup>100</sup> HDH I, §93, p. 113.

<sup>101</sup> En éste mismo capítulo exploraremos la relación entre crueldad y voluntad de poder.

<sup>102</sup> A, §112, p. 548.

Es relevante notar el uso de la categoría “relaciones de poder”, que Foucault recuperará para explicar la relación entre el sujeto y el poder. Además de contraponer *relaciones de poder* y relaciones de dominación.

<sup>103</sup> A, §437, p. 654.

inseparable de la voluntad de poder y, en ambos casos, existe la posibilidad de un movimiento constate.

En el *derecho a la crueldad* no parece existir ese movimiento que se da en el derecho, de ahí que queda circunscrito al acreedor la posibilidad de exigir el pago por otros medios; lo anterior no significa que el ejercicio de la crueldad se siga necesariamente, pues la voluntad de poder que posee el acreedor y el dominio de sí, abren la posibilidad de obtener un beneficio que puede no limitarse al ejercicio de la *crueldad física* sobre el deudor.

Dentro de los márgenes del derecho se genera la relación entre culpa y sufrimiento; por lo que Nietzsche pregunta, “¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de las ‘deudas’? [...] En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en grado sumo, en la medida en que el perjudicado trocaba el daño, así como el displacer asociado que éste le producía, por un contra-goce extraordinario: el *hacer* sufrir [...] ¿cómo puede ser una satisfacción el hacer sufrir?”<sup>104</sup>

El producir sufrimiento sobre otro implica bienestar y goce, ya que el sufrimiento del otro parece generar una compensación en el sentido de obtener un beneficio de orden anímico.

Cabe mencionar, “por otro lado, con qué inocencia se presenta esa necesidad suya de crueldad, de qué manera más elemental dicha humanidad considera esa ‘maldad desinteresada’ [...] como una propiedad *normal* del ser humano: por tanto, ¡como algo a lo que la conciencia dice decididamente

---

<sup>104</sup> GM II, §6, p. 490.

sí!”<sup>105</sup> Nietzsche equipara la *maldad desinteresada* con la crueldad, por lo que surge la duda, ¿cómo entender la noción de *maldad desinteresada*? Como el ejercicio de la crueldad desprovisto de toda valoración moral.

El afirmar que la *maldad desinteresada* es una característica normal implica comprender la noción de propiedad; supone poseer algo y disponer de ello; en ese sentido, la propiedad es una cualidad esencial del ser humano y se trata de un atributo que sirve para distinguir al ser humano de los demás seres vivos.

En otro orden de ideas, retoma que la crueldad supone el goce provocado por el sufrimiento del otro:

Ver sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar aún - es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano, demasiado humano [...] pues se cuenta que en tal concepción de crueldades inusitadas los monos anuncian ya en buena medida al hombre y por decirlo así, lo “preludian”. Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la parte más antigua y más larga historia del hombre.<sup>106</sup>

En el ejercicio de la crueldad, Nietzsche distingue dos formas de bienestar: es mayor el bienestar producido en el sujeto que genera la crueldad, que en aquel que sólo se sitúa como espectador del sufrimiento del otro; se sigue que quien produce activamente el sufrimiento del otro experimenta mayor bienestar y placer.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>106</sup> *Idem.*

En *Más allá del bien y del mal* se pone de manifiesto la tercera vía para el ejercicio de la crueldad y su consecuente obtención de placer, a saber, la que el sujeto puede ejercer sobre sí. Para comprender esta idea es necesario:

expulsar a la torpe psicología de otros tiempos, que sobre la crueldad solo supo enseñar que surgía en la visión del sufrimiento *ajeno*: también hay un goce abundante, sobreabundante en el propio sufrimiento, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo, [...] es su crueldad la que secretamente lo atrae e impulsa hacia adelante a través de aquellos peligrosos estremecimientos de la crueldad vuelta contra uno mismo.<sup>107</sup>

Recapitulando, el goce que genera la crueldad no se limita únicamente a la posibilidad de ejercerla sobre otros o al espectador de dicho ejercicio. Nietzsche invita a la meditación sobre el goce que genera el sufrimiento provocado sobre sí, pues el placer generado por el ejercicio de la crueldad sobre el otro, puede ser igual de agradable que el ejercido sobre sí.

Como consecuencia, la cuestión por determinar es la razón que lleva al ser humano al ejercicio de la crueldad sobre sí, además de los riesgos que entraña ésta vuelta contra sí. Una pregunta se impone en este punto, ¿qué crueldad es más peligrosa la que se ejerce sobre otros o sobre sí?

Los planteamientos de *Así habló Zaratustra* resuenan con fuerza en *Más allá del bien y del mal*, y posteriormente en *La genealogía de la moral*, pues “el hombre es el animal más cruel consigo mismo.”<sup>108</sup>; afirma Nietzsche, al reconocer el ejercicio

---

<sup>107</sup> MBM, §229, p. 390.

<sup>108</sup> ZA III “El convaleciente” §2, pp. 208-209.

concreto de la crueldad en el ser humano y la voluntad que tiene para volverla toda sobre los otros o sobre sí.

Para Nietzsche, la cultura prohíbe al ser humano la exteriorización de la crueldad y tal prohibición es la razón por la cual se abre otra posibilidad de ejercerla sobre sí; lo anterior puede ser explicado de dos formas distintas.

En *Más allá del bien y del mal*, obra anterior a *La genealogía de la moral*, Nietzsche reconoce la posibilidad de experimentar un profundo placer al ejercer la crueldad sobre sí; se podría pensar que es el deseo lo que mueve al sujeto a ejercerla, aunque ciertamente la motivación a llevarla a cabo responde más a las prohibiciones de la cultura.

Pero, es hasta los apartados 4, 16 y siguientes, del tratado segundo de *La genealogía de la moral*, que Nietzsche introduce la idea sobre la *interiorización del hombre* y la mala conciencia; por lo que ésta es la razón fundamental que lleva al ser humano al ejercicio de la crueldad sobre sí, sin que eso cancele el placer que pueda alcanzar por esa vía.

Lo anterior conduce a la pregunta, ¿por qué es placentero infligirse sufrimiento?

Aquella voluntad de torturarse a sí mismo, aquella crueldad retirada del hombre-animal hecho interior, ahuyentando en sí, aprisionado en el “Estado” a fin de ser domesticado, que, tras haber quedado obstruida la *vía más natural* de salida el querer-hacer-daño, ha inventado la mala conciencia para hacerse daño [...] Esta enajenación de la voluntad en crueldad psíquica es de un género que, decididamente no tiene igual: la voluntad del hombre de encontrarse a sí mismo tan culpable y reprobable

que resulte imposible la expiación.<sup>109</sup>

De la *crueldad física* ejercida sobre los otros o sobre sí, se sigue al predominio de la *crueldad psíquica* como producto de la mala conciencia o de la enajenación de la voluntad, ambas están vinculadas a la introspección de la culpa y a su interiorización en el ser humano.

El *instinto de crueldad* exige que ésta pueda expresarse en el exterior, pero con la imposición de la mala conciencia, el único camino de esta expresión parece reducirse al interior del ser humano. De ese modo se produce la tortura del hombre por el hombre, la compleja (y parece insuperable) *crueldad psíquica*.

Hoy en día, cuando alguien inflige cualquier tormento a un cuerpo ajeno, [...] se desata de inmediato la indignación contra quien es capaz de hacer algo así; es más el sólo hecho de pensar en algún tormento que se pudiera infligir a personas o animales hace que nos pongamos a temblar, y nos resulta verdaderamente insoportablemente el oír que algo así se ha dado efectivamente. Estamos, sin embargo, muy lejos de que ese sentir se dé de manera tan universal y en concreto cuando se trata de los tormentos del alma, del horror de que se inflijan.<sup>110</sup>

Por ende, es posible distinguir entre *crueldad psíquica* y *crueldad física*. En las sociedades actuales predomina una tendencia generalizada a “cuestionar” toda forma física de crueldad, aunque no pasa lo mismo con la dimensión psíquica de ésta, pues es ignorada, en tanto que no es visible. Pero es en

---

<sup>109</sup> GM II, §22, pp. 509-510.

<sup>110</sup> A I §77, P. 530.

la dimensión psíquica en donde se manifiesta el mayor problema de la crueldad.

En la filosofía nietzscheana se reconoce la dimensión psíquica de la crueldad y es en ella que se concreta la reflexión, en ese sentido la *interiorización de la crueldad* equivale a la *crueldad psíquica*.

Derrida apunta que la *crueldad física* se puede detener, en cambio para la *crueldad psíquica* no parece existir forma de detenerla, pues “podemos detener la crueldad sangrienta [...], pero según Nietzsche [...] una crueldad psíquica la suplirá siempre inventando nuevos recursos. Una crueldad psíquica siendo desde luego una crueldad de la *psyché*, un estado del alma, por tanto, de lo vivo, pero una crueldad no sangrienta.”<sup>111</sup>

Sin duda alguna, el centro de atención de las sociedades actuales reside en la crueldad sangrienta (en tanto que *crueldad física*); en cambio, parece que se genera un “olvido” de la *crueldad psíquica*, toda vez que en apariencia no deja ningún rastro sobre el cuerpo. La obra de Nietzsche constituye una denuncia del daño que genera la *crueldad psíquica*.

Desarrollos posteriores a la filosofía de Nietzsche, pero en concordancia con sus ideas, han llevado a Byung-Chul Han a afirmar que, “en la modernidad, la violencia [y la crueldad] toma una forma psíquica, psicológica, interior. Adopta formas de interioridad psíquica.”<sup>112</sup>, lo cual es producto de la fuerza de la mala conciencia y la culpa.

De ahí que “en la modernidad, la interiorización física es

---

<sup>111</sup> Derrida, Jacques, *Estados de ánimo del Psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2010, pp. 10-11.

<sup>112</sup> Han, Byung-Chul, *Topología de la violencia*, Herder, España. 2016, p. 15.



uno de los desplazamientos topológicos fundamentales de la violencia [y la crueldad]. Ésta toma la forma de un conflicto interior.”<sup>113</sup>

El punto medular no reside en la denuncia de este conflicto interior, pues Nietzsche ya lo reconocía desde finales del siglo XIX, sino en cambiarlo; es decir, dejar de lado la culpa y la mala conciencia, en tanto que instancias que producen la crueldad interior.

¿Qué efectos produce sobre la existencia el hecho de que el ser humano se avergüence de sus instintos? Nietzsche no se refiere a la totalidad de éstos, sino al *instinto de crueldad*. De tal manera que explica: “Aquellos tiempos en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más animada que ahora que hay pesimistas. El cielo que hay encima del hombre ha ido oscureciéndose según aumentaba la vergüenza que el hombre sentía por el hombre.”<sup>114</sup>

En este sentido, se hace patente distinguir dos grandes momentos en la relación entre el ser humano y la crueldad; en el primero, el hombre reconoce el ejercicio de la crueldad, incluso su disfrute y permite diferentes expresiones de ésta, entonces se reconoce al *instinto de crueldad* en su naturaleza más inmediata y abierta.

En el segundo momento, por causa del cristianismo, la moral y la cultura, el *instinto de crueldad* es reprimido. La cultura obliga al ser humano a renegar de él y es ahí, cuando el hombre comienza a avergonzarse del mismo. Aunque la

---

<sup>113</sup> *Ibíd*, p. 19.

<sup>114</sup> GM II, §7, p. 492.

“vergüenza” es reprimida y negada, no significa que la crueldad sea eliminada, sino que es interiorizada.

La *genealogía-hermenéutica* de la crueldad permite reflexionar sobre los profundos cambios en la relación que el ser humano establece con ésta última, que van de la aceptación hasta la represión, producto de la mala conciencia, la culpa y la cultura. Lo cual no quiere decir que todo se circunscriba al pasado. Gracias a las ideas de Nietzsche es posible pensar en el desarrollo de un destino distinto para la crueldad.

En *Ecce homo*, Nietzsche afirma que el tratado segundo de *La genealogía de la moral*, “ofrece la psicología de la conciencia: ésta no es, como se cree habitualmente, ‘la voz de Dios en el ser humano’ -es el *instinto de crueldad*, que se revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia el exterior. La crueldad, develada aquí por primera vez como uno de los más antiguos e insoslayables trasfondos de la cultura”<sup>115</sup>.

De este modo, el *instinto de crueldad* constituye la posibilidad a partir de la cual el ser humano exterioriza y ejerce la crueldad sobre los otros; pero, cuando el peso de la cultura prohíbe su exteriorización, la única senda a seguir consiste en llevarla al interior del sujeto.

Sin duda alguna, el *instinto de crueldad* es común a todos los seres humanos; mientras que el *derecho a la crueldad* sería exclusivo a unos cuantos. Dicho derecho es comprendido y se limita a la relación deudor - acreedor. Este derecho sólo puede ponerse en práctica cuando el deudor incumple con la deuda.

Como ya se mencionó antes, *no* se trata de hacer una

---

<sup>115</sup> EH, “La genealogía de la moral,” p. 845.

apología de la crueldad y sostener que es menester manifestarla; se vuelve imperativo reconocer que su represión no es un mecanismo efectivo para detenerla, pues implica olvidar los funestos efectos que produce la *crueldad psíquica*; de tal suerte que “todos los instintos que no se descargan hacia afuera se vuelven hacia dentro - esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre.”<sup>116</sup>

La represión de la crueldad implica también que el sujeto no se permite reconocerla; aunque ésta posibilita la comprensión del pasaje de la *crueldad física* a la *crueldad psíquica*; lo cual no significa que el ser humano sólo ejerza *crueldad psíquica* sobre sí, pues también puede presentarse la descarga sobre el propio cuerpo.

Sofsky sostiene: “no es la reflexión lo que hace que los hombres se vuelvan pacíficos, sino la conciencia de la culpa imborrable. No son los contratos los que impiden la violencia, sino la tiranía de la conciencia. [...] Lo que cada uno gana en protección lo pierde en armonía psíquica. La violencia parece domada, el impulso agresivo sofocado. Pero los impulsos continúan obrando en el fondo de la psique.”<sup>117</sup>

Por tal motivo el *instinto de crueldad* no puede ser domeñado o eliminado, sino únicamente desplazado al interior del ser humano.

El paso de la *crueldad física* a la *crueldad psíquica* se lleva a cabo para ocultarla ante los otros y colocarla en el fondo del sujeto, en otras palabras “[la] violencia se mantiene constante.

---

<sup>116</sup> GM II, §16, p. 504.

<sup>117</sup> Sofsky, Wolfgnag, *Tratado sobre la violencia*, op. cit., pp. 210-211.

Simplemente pasa al interior. [...] La violencia sufre una interiorización, se hace más psíquica y, con ello, se invisibiliza. Se desmarca cada vez más de la negatividad del otro o del enemigo y se dirige a uno mismo.”<sup>118</sup>

No existe la crueldad por sí misma, pues no puede estar desprovista del placer al que se encuentra vinculada; en caso contrario, sería una crueldad mecánica, como la que experimentara un robot al asesinar a un ser humano, sin experimentar emoción alguna.

La crueldad es una manifestación humana provista de placer y, en su interior se genera la dialéctica entre sufrimiento y placer.

Por su lado, Derrida propone una serie de preguntas fundamentales, “¿dónde comienza y dónde termina la crueldad?, ¿una ética, un derecho, una política puede ponerle fin?”<sup>119</sup> No hay forma de eliminar el *instinto de crueldad*, en tanto que es parte constitutiva de las manifestaciones de la vida; la única alternativa reside en crear las posibilidades de sublimarla.

La ética *dionisiaco-apolínea* tampoco pretende ser una defensa de la crueldad, sino partir de la necesidad de reconocer el efecto que produce en el ser humano y de ahí, establecer las condiciones para encontrar otra forma de relacionarse con este instinto; que no se agote en la crueldad sobre sí o sobre los otros. Según la interpretación de Derrida, para,

El Nietzsche de *La genealogía de la moral*, [...] la

---

<sup>118</sup> Derrida, Jacques, *Estados de ánimo del Psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2010, p. 11.

<sup>119</sup> *Ibid*, p. 52.

crueldad no tiene contrario, [...] está ligada a la esencia de la vida y de la voluntad de poder. [...] Una crueldad que no tendría término contrario o que en todo caso, sería irreductible, de manera que todo término contrario tendría que vérselas sólo con ella. [...] hay sólo diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la *misma* crueldad.<sup>120</sup>

El *instinto de vida* no es el contrario del *instinto de crueldad*, pues éste último no lo contiene. La crueldad es una manifestación de la vida y de la voluntad de poder, es irreductible porque no hay forma de eliminarla; lo cual no implica que todo esté limitado a las expresiones externas o internas de ésta.

En la filosofía nietzscheana es fundamental comprender las nociones de vida, voluntad de poder e *instinto de vida*, por el momento no se trata de agotar el sentido de éstas, sino de entender la relación que mantienen con la crueldad.

Recapitulando, la crueldad es constitutiva del ser humano sin que eso implique necesariamente su exteriorización ni su interiorización; en el fondo, Nietzsche cuestiona la interiorización de ésta, lo cual no significa, en ningún sentido, que la propuesta del filósofo resida en proponer el ejercicio de la crueldad sobre los otros o sobre sí mismo.

Por otro lado, se reconoce que la crueldad forma parte de las manifestaciones de la vida humana, pero éstas no pueden reducirse a aquella. En tanto que expresión de la vida, no es posible dejarla de lado, por lo que guarda una estrecha relación

---

<sup>120</sup> *Ibid*, p. 68.

con ésta última y con la voluntad de poder, de tal modo que no se pueden comprender de forma separada.

La filosofía de Nietzsche dice sí a la *vida*; por ello pretende afirmarla y al mismo tiempo realiza una crítica a las formas que la degeneran. El *instinto de crueldad* es una expresión de la vida, pero es únicamente su manifestación más inmediata y no su única ni su máxima posibilidad.

Aun cuando Nietzsche equipara vida y voluntad de poder, no debe entenderse que son una y la misma cosa. Por un lado, la voluntad de poder es la máxima expresión de la vida y se manifiesta en todas sus formas, dicho de otro modo, “la vida es cabalmente voluntad de poder.”<sup>121</sup> De tal manera que la vida es un profundo e irrefrenable deseo de crecer y aumentarla.

En todo ser humano se manifiesta la voluntad de poder, la cual se concreta en dos posibilidades según Nietzsche: como señor o como siervo. Éstas condiciones no son dadas, pueden transformarse, pasar de siervo a señor y viceversa. De ahí que la afirmación en *Así habló Zaratustra*, sea fundamental para comprender la relación entre vida y voluntad de poder: “Donde encontré algo vivo encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré la voluntad de convertirse en señor.”<sup>122</sup>

En la voluntad de poder existe una tensión permanente, ésta produce una dialéctica en la que no hay cabida para la superación, debido a que esta voluntad solamente oscila entre la

---

<sup>121</sup> MBM §259, p. 235.

<sup>122</sup> ZA II “De la superación de sí mismo”, p. 140.

de señor y la de siervo. No existe una tercera posibilidad.

Dicho de otra forma, la voluntad de poder es, tanto voluntad de servir como voluntad de mandar; todas las expresiones de la vida humana, por diversas que éstas sean, son manifestaciones de la voluntad de poder, es decir, formas concretas de servir o de mandar. El ser humano puede situarse como el que manda o el que obedece dócilmente el mandato de los otros.

¿Obedecer o mandar? esta es la cuestión y es también el modo concreto como se expresa la voluntad de poder de cada sujeto.

Resulta revelador que el someterse al mandato de otro a través de la obediencia, no cancela la posibilidad del ser humano de transformarse por medio de su expresión de voluntad de poder y, de esa manera llegar a ser quien manda.

La posibilidad de cambiar el modo como se manifiesta la voluntad de poder, es una constante, pues no se trata de dos expresiones radicalmente opuestas; la voluntad de poder es un mismo fenómeno con dos caras. Por lo que en cada sujeto existe la posibilidad de cambiar la forma como actúa; al margen de las condiciones de vida que los otros traten de imponer sobre él<sup>123</sup>

Pero allí donde encontré lo vivo, escuche también el discurso de la obediencia. Todo lo vivo es obediente.

---

<sup>123</sup> Foucault recupera esa concepción de la voluntad de poder y la utiliza para el desarrollo de su concepción de las relaciones de poder y relaciones de dominación, es decir, del modo en que se relaciona y constituye el sujeto.

[...] Quien no sabe obedecerse a sí mismo, es gobernado por otro. Tal es la condición de lo vivo. [...] Dar órdenes es más difícil que obedecer. Y no sólo porque quien da órdenes lleva en sí el peso de todos los que obedecen y porque ese peso lo aplasta fácilmente: - En todo dar órdenes me pareció ver un ensayo y un riesgo; y siempre que da órdenes, lo vivo se arriesga a sí mismo.<sup>124</sup>

Para Nietzsche, obedecer o mandar depende, en primer lugar, del dominio que cada ser humano ejerza sobre sí y posteriormente sobre otros. Mandar constituye una condición de mayor riesgo, pues significa exponerse ante los otros y sobre todo obedecer su propio mandato, de tal manera que dice “quien no sabe mandar sobre sí mismo, ha de obedecer. ¡Y algunos *pueden* mandar sobre sí, pero aún les falta mucho para ser también capaces de obedecerse!”<sup>125</sup>

La condición para mandar a otros es mandarse y obedecerse a sí mismo; no obstante, sin la capacidad de controlar y gobernar sobre sí, no es posible articular mandato alguno sobre los otros.

Los que han obedecido siempre han sido un número mayor en comparación con los pocos que mandan, - por tanto, puesto que donde mejor y durante más tiempo se ha ejercitado y cultivado la obediencia ha sido entre los hombres, es razonable presuponer que ahora, por término medio, toda persona nace con la necesidad de obedecer, como una especie de

---

<sup>124</sup> Za II “De la superación de sí mismo”, p. 140.

<sup>125</sup> Za III “De las tablas viejas y nuevas”, §4, p. 195.



*conciencia formal* que ordena: “tú debes hacer tal o cual cosa incondicionalmente” [...], en definitiva, “tú debes”.

La voluntad de poder es una característica presente en todos los seres humanos; la única diferencia radica en el modo concreto como se manifiesta en cada uno. En ese sentido, la propuesta de Nietzsche invita a cada ser humano a colocarse en la posición de mandar sobre sí y sus propios instintos, como una perentoria necesidad para crear su existencia.

Donde hay vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino [...] ¡voluntad de poder!

Hay muchas cosas que el viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla - ¡la voluntad de poder!<sup>-126</sup>

La vida no produce voluntad de vida, sino voluntad de poder; ésta última es la máxima expresión de la vida humana, ya que, aunque se distingue de la primera, depende absolutamente de ella, pues no es posible producir nada sin su presencia constante.

La voluntad de poder no es equivalente a la voluntad de vida, ¿cuál es la diferencia fundamental? Ambas son manifestaciones del ser humano, pero la voluntad de vida es la manifestación más inmediata, se centra en el deseo de mantener la existencia; mientras que la voluntad de poder no se limita al

---

<sup>126</sup> Za II “De la superación de sí mismo”, p. 141.

mantenimiento y continuidad de ésta, sino por el contrario crea las condiciones para ejercer el control de la propia existencia y la de los otros; busca el crecimiento y no la pura conservación.

los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza - la vida misma es voluntad de poder -: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más habituales de esto.<sup>127</sup>

En otras palabras, el decir sí a la vida significa mandar sobre la propia existencia y no únicamente obedecer el mandato ciego de la voluntad de vida, el cual parece limitarse a la pura preservación. Por otro lado, el afirmar la vida es ante todo, crear las condiciones para su crecimiento, para el aumento constante de la voluntad de poder.

El objetivo final de la voluntad de poder en la propuesta nietzscheana, no estriba en ser, “meramente constancia de la energía: sino economía maximal del consumo: de manera que el *querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza* es la única realidad, - no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte.”<sup>128</sup>

El mayor riesgo en la relación entre voluntad de poder y

---

<sup>127</sup> MBM, §13, p. 305.

<sup>128</sup> FP IV, §14 [81], p. 535.

crueldad se presenta cuando ésta se vuelve contra el sujeto o contra los otros; de esta forma queda de manifiesto que dicha voluntad se redujo al *instinto de crueldad*, es decir, a su manifestación más inmediata.

Una crueldad hacia uno mismo que es mucho peor que la que se ejerce sobre los demás, quizá porque uno puede dejar de ser cruel con otros, pero no puede dejar de hacerlo consigo mismo, porque la conciencia de culpa es implacable, porque no puedo ocultarme de su mirada, una mirada que juzga sin miramientos.”<sup>129</sup>

Tras lo anterior, se sigue que la culpa es la razón última de la crueldad y el sujeto, quien la ejerce sobre sí, queda anclado a su mandato. Dentro de esta posibilidad.

¿Cómo detener esa crueldad sobre sí? El único modo posible es la superación de la culpa, la deuda y la mala conciencia, pues sin esa base resulta imposible sublimar la *crueldad psíquica*. Abrir la posibilidad de transmutar la culpa y la mala conciencia implica la posibilidad de crear un destino distinto a la crueldad.

De hecho, para comprender por qué el ser humano ejerce la crueldad sobre sí, es necesario profundizar en la interpretación de estas tres categorías: culpa, deuda y mala conciencia. En la medida que se puedan comprender se abrirá la posibilidad de pensar qué hay más allá de ellas; es decir, las

---

<sup>129</sup> Mélich, Joan-Carles, *Lógica de la crueldad*, Herder, España, 2014, p. 88.

*El problema ético de la crueldad en la filosofía de F. Nietzsche*

*Victor Ignacio Coronel Piña*

implicaciones que tendría para la cultura su superación; a saber, la instauración de una *segunda inocencia*.

### **CAPÍTULO III. MALA CONCIENCIA, CULPA Y DEUDA. HACIA LA INSTAURACIÓN DE LA SEGUNDA INOCENCIA.**

En la actualidad se ha vuelto una labor esencial el pensar la culpa y la deuda, quizá ahora sea más difícil, toda vez que están arraigadas en la cultura. La reflexión acerca de la culpa, la deuda y la mala conciencia que aquí se presenta las plantea como problemas; es decir, como síntomas de enfermedad del ser humano y la cultura.<sup>130</sup>

El objetivo de este capítulo es mostrar los efectos perjudiciales de la mala conciencia, la culpa y la deuda sobre la existencia; de este modo, se reconoce la necesidad de superación de las mismas y de establecer las condiciones para lograrlo. Liberar al ser humano de la culpa, la deuda y la mala conciencia constituye la labor filosófica más importante; de ahí la dificultad para llevarla a cabo, pues constituye la base para el desarrollo de un ser humano que pueda recuperar la inocencia.

El tema de la culpa implica ocuparse de una cuestión con eminente sentido religioso; en este sentido, no se trata de ignorar las connotaciones y trasfondos religiosos que tiene el término, sino de mantener un sentido crítico ante esa concepción.

Históricamente, el sentido religioso de la culpa no constituyó la primera connotación del término, pues fue en el

---

<sup>130</sup> Deleuze es contundente al respecto: “grandeza de Nietzsche por haber sabido aislar estas dos plantas, resentimiento y mala conciencia. Aunque no poseyera más que este aspecto, la filosofía de Nietzsche sería de la mayor importancia.” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 273.)

ámbito jurídico donde dicha categoría tuvo su nacimiento; específicamente en la relación acreedor - deudor, según lo apunta Nietzsche. Por eso resulta crucial entender la forma como se configura esa relación.

Ante todo, la reflexión gira en torno a la culpa, la deuda y la mala conciencia en su interrelación y en la manera como se vinculan con la crueldad; ya que, en la filosofía nietzscheana estas tres instancias ocasionan que esta última sea dirigida sobre el propio sujeto y no sobre otros.

La deuda, la culpa y la mala conciencia son enfermedades de las cuales debe liberarse al ser humano; superarlas es una condición necesaria para su salud. De acuerdo con Nietzsche, la crueldad sobre sí constituye una enfermedad; ¿por qué motivo la concibe así?, ¿es posible superarla?

La crueldad sobre sí es el daño producido al ser humano por esas tres instancias. Liberarlo de ella no significa hacer un llamado para ejercerla sobre otros, sino para comprender las razones que llevan al hombre al ejercicio de ésta y, a partir de ahí, mostrar por qué la *segunda inocencia* implica el retorno a la salud y la posibilidad de concretar la sublimación como un tercer destino a la crueldad.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> En el capítulo IV veremos las posibilidades de la sublimación de la crueldad. No se trata de reprimir, sino de sublimar la crueldad, pues el camino de la represión sólo admite la descarga de la violencia sobre el sujeto.

### **3.1 LA CONCEPCIÓN NIETZSCHEANA DE LA CULPA, LA DEUDA Y LA MALA CONCIENCIA.**

¿Cuál es la relación entre culpa (*Schuld*) y existencia; entre deuda (*Schuld*) y existencia?, ¿por qué la existencia se identifica con la culpa y con la deuda? en los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, específicamente en *La rivalidad homérica*, Nietzsche ya pensaba en los problemas que entraña la identificación entre existencia y culpa, y en el error de concebir la existencia como un castigo que debe ser expiado.

En ese momento no tiene como referente central de la culpa y la deuda al cristianismo, sino al orfismo, por lo que escribe:

Los nombres de Orfeo, de Museo y de sus cultos revelan las consecuencias a las que se habría llevado forzosamente el incesante panorama de lucha y de crueldad - al asco por la existencia como un castigo expiatorio, a la creencia en la identidad entre existencia y culpabilidad. Precisamente estas consecuencias no son, sin embargo, específicamente griegas: en ellas Grecia se pone en contacto con la India y en general con Oriente.<sup>132</sup>

El orfismo concibe al género humano ligado a la culpa en tanto que participa de la herencia titánica y, por tanto, de la muerte, el despedazamiento y el consumo de Dioniso; como consecuencia, la existencia se convierte en la posibilidad de expiar la culpa por medio de un conjunto de prácticas culturales y de un género de vida centrado en la abstención de participar

---

<sup>132</sup> CH, p. 563.

en cualquier tipo de matanza.<sup>133</sup>

Llama la atención que Nietzsche interpreta el orfismo no como una visión propiamente helénica, sino como el producto de la “contaminación” que se produce cuando se establece el intercambio entre Grecia e India. De ahí que la culpa tenga como una primera manifestación histórica al orfismo, en la que predomina India sobre Grecia.

A partir de la perspectiva anterior se puede afirmar que la culpa y la deuda tienen presencia en referentes culturales anteriores al cristianismo. Pero será en el cristianismo donde la culpa y la deuda tendrán una presencia absoluta en la vida del ser humano.<sup>134</sup>

La crítica de Nietzsche al orfismo constituye un primer momento del análisis de la culpa y la deuda, pero será con el cristianismo en donde reconocerá el gran riesgo para la existencia; sus propias palabras invitan a pensar su filosofía como una *maldición contra el cristianismo*, ya que muestra el profundo daño al ser humano que constituye esa religión.

---

<sup>133</sup> Para una aproximación al orfismo puede consultarse “El mito de Dionisos en el orfismo” en la revista de filosofía *Reflexiones Marginales*. Y, sobre todo, los importantes estudios de Alberto Bernabé, *Orfeo y la tradición órfica*; y de Walter Otto, *Mito y culto*.

<sup>134</sup> En el *Diccionario de Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, se plantea:

En su crítica de la moral, el concepto nietzscheano de culpa va adquiriendo cierta magnitud desde MA [*Humano, demasiado humano*] en adelante, pero sólo alcanza su consistencia genealógico-analítica en GM II y III. En primer lugar, N. Investiga como “génesis de la culpa” las condiciones filosófico-psicológicas de la culpa jurídicamente punible: la cuestión de la culpa queda despejada mediante la inserción de la “falta de libertad de la voluntad” [...] y de las “circunstancias desencadenantes” de la acción punitiva. (*Diccionario de Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Christian Niemeyer (Ed.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p.124).



Nietzsche reconoce a la crueldad vuelta sobre el sujeto como una enfermedad y el cristianismo concibe la existencia ligada invariablemente a la culpa y la deuda, entonces el ser humano tiene una deuda impagable con Dios; de modo que haga lo que haga la culpa se mantendrá hasta el final de los días.

La reflexión nietzscheana sobre la culpa y la deuda remite a una pregunta fundamental en *La genealogía de la moral*: “¿cómo vino al mundo ese otro “asunto tenebroso”, la conciencia de la culpa, toda la mala conciencia?”<sup>135</sup> La mala conciencia es crueldad interior; reprimida, que exige ser descargada en el interior del ser humano.

Para comprender el alcance de la respuesta dada acerca del nacimiento de la mala conciencia, la culpa y la deuda, es necesario esclarecer primero la relación entre memoria y olvido; porque la interacción entre estas dos capacidades es central para identificar cómo surgen en el ser humano la deuda y la culpa, vinculadas siempre a la mala conciencia.

El ser humano posee una capacidad natural de olvido relacionada a la preservación de la existencia; frente a esta capacidad natural de no recordar, desarrolla la memoria, es decir, un recurso para evitar que todo quede en el pasado.

La memoria se encuentra íntimamente ligada a la capacidad de hacer promesas y requiere de un amplio entrenamiento para lograr que todo sea grabado en ella. Nietzsche inicia el tratado segundo de *La genealogía de la moral* diciendo: “criar un animal que *puede permitirse prometer* [...] ¿no

---

<sup>135</sup> GM II, §4, p. 488.

es éste el verdadero problema del hombre?”<sup>136</sup>;

La promesa constituye un problema para el ser humano en tanto que implica ir en contra del olvido; al desarrollar la memoria y al hacer promesas, es como si el hombre se opusiera a su propia naturaleza, el olvidar; por eso Brandes afirma, “para Nietzsche, la definición del hombre es la siguiente: el hombre es un animal capaz de hacer y cumplir promesas.”<sup>137</sup>. En ese sentido no basta hacer las promesas, es necesario cumplirlas y para poder hacerlo se requiere mantenerlas en la memoria.

Al ser humano le resulta “imposible vivir sin olvidar” (como indica en la *Segunda intempestiva*); mientras que el no olvidar equivale a vivir en el pasado, el hacerlo le permite mantenerse en el presente. Por lo cual, “sin esa desmemoria no podría haber ninguna felicidad ni buen humor ni esperanza ni orgullo, ni *presente* alguno.”<sup>138</sup>

Dicho de otra manera, lo opuesto de una existencia jovial es una existencia concebida como carga, para ser jovial es necesario olvidar; pero el problema reside cuando esta capacidad de recordar se convierte en un peso insoportable.

Del mismo modo que el olvido condena a los seres humanos a vivir en el presente, la memoria excesiva puede llevarlos a vivir en el pasado; el primero es esencial para la existencia, el punto es evitar que la segunda se convierta en una carga. La propuesta de Nietzsche consiste en vivir el presente reconociendo el pasado.

---

<sup>136</sup> GM II, §1, p. 484.

<sup>137</sup> Brandes, George, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Sexto piso, México, 2004, p. 55.

<sup>138</sup> GM II, §1, p. 484.

¿Hasta qué punto se puede decir que el olvido resulta inseparable de la memoria? Si existiera únicamente el olvido, no habría forma de reconocerlo; la memoria brinda la posibilidad de reparar en la relevancia de éste, pero al recordar todo sería imposible e insoportable para el ser humano la existencia.

A condición de preservar la salud del ser humano se vuelve necesario reconocer la vitalidad del olvido y, al mismo tiempo, integrar los recuerdos sin permitir que se conviertan en un peso para la existencia. Nietzsche plantea que el ser humano es un:

Animal por fuerza olvidadizo, en el que olvidar representa una fuerza, una forma *robusta* de salud, ha cultivado en sí una facultad opuesta, una memoria con cuya ayuda la desmemoria queda en algunos casos en suspenso - en concreto en aquellos casos en que toca hacer una promesa; así pues, no es para nada un mero no-poder-deshacerse de la impresión que en algún momento ha quedado grabada, la mera indigestión de la palabra empeñada a alguien alguna ocasión con la que uno no sabe qué hacer, sino de un no-querer-deshacerse activo, un volver a querer una y otra vez lo que una vez se ha querido, una auténtica memoria de la voluntad.<sup>139</sup>

La capacidad de olvido guarda una íntima relación con la salud; con la posibilidad de mantener un “orden anímico” favorable para el ser humano, para Nietzsche dicha capacidad ocupa un lugar predominante por encima de la memoria.

El ser humano desarrolla su vida entre la memoria y el olvido; Nietzsche propone mantener a la primera sólo en grado necesario y así evitar un excedente que incapacite el actuar

---

<sup>139</sup> GM II, §1, p. 485.

presente del ser humano.

En lo que respecta a la promesa caben dos posibilidades: su cumplimiento o su incumplimiento; la cancelación o el acrecentamiento de la deuda y la culpa. El prometer constituye un acto voluntario que no se limita al momento presente, sino que implica el futuro.

¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre?  
¿Cómo inculcar algo en este entender que es del instante, en parte obtuso, en parte veleidoso, en esa desmemoria hecha cuerpo, de tal manera que se mantenga presente? “Para que permanezca en la memoria se lo graba a fuego: solo lo que no cesa de *doler* se conserva en la memoria”- éste es un axioma de la psicología más antigua [...] Cuando el hombre tuvo necesidad de hacerse una memoria, jamás lo logró sin sangre [...] las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en lo más profundo, sistemas de crueldades) todo esto tiene su origen en aquel instinto que descubrió en el dolor el recurso más poderoso de la mnemotécnica.<sup>140</sup>

El medio privilegiado para grabar una prohibición en la memoria es la crueldad dirigida sobre el cuerpo y la *psique*; cuanto más dolor se ejerza en el ser humano, mayor será la marca que recordará. La historia de la humanidad muestra que la sangre y la *crueldad psíquica* son una garantía de que algo no será olvidado.

¿Qué es lo que busca grabar en la memoria la religión?, ¿qué es lo que el ser humano, según la religión, no tiene que olvidar?, “¿por qué las religiones constituyen “sistemas de

---

<sup>140</sup> GM II, §3, p. 487.

crueldades?”<sup>141</sup> La visión religiosa cristiana concibe al ser humano como un ser culpable, cuya deuda con Dios no puede pagar por lo que su vida es el medio para intentar saldar la deuda.

La memoria, el olvido y la promesa cobran un sentido más complejo en la relación deudor-acreedor. Por un lado, la promesa (ya sea cumplida o incumplida) configura un tipo de relación entre ambos, en la que puede legitimarse o no el uso de la crueldad como mecanismo para obtener alguna satisfacción, si es que no fuera saldada.

La relación deudor-acreedor constituye otro de los momentos fundamentales para la comprensión de estas tres categorías nietzscheanas, pues en esa relación se configura la idea de equivalencia entre perjuicio y dolor, es decir, “la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*.”<sup>142</sup>

El nacimiento de la culpa se sitúa “en la relación personal más antigua y originaria que existe, la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor: ahí fue donde por primera vez se puso a una persona frente a otra; donde por primera vez se *midió* una persona con la otra.”<sup>143</sup>

En esa relación está implicado el enfrentamiento del ser humano contra el ser humano, pero también se manifiesta la idea de éste como “animal tasador en sí”; como el que puede encontrar equivalencias y modos de medir.

---

<sup>141</sup> En el *Estado griego* señala, “No hay que olvidar una cosa: la misma crueldad que encontramos en la esencia de toda cultura, se encuentra también en la esencia de toda religión poderosa y en general en toda la naturaleza del *poder*.” (p. 553).

<sup>142</sup> GM II, §4, p. 489.

<sup>143</sup> GM II, §8, p. 494.

En ese sentido, el actuar del acreedor queda legitimado por la deuda; de ahí que “la cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, -y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad.”<sup>144</sup>; el incumplimiento de la promesa sitúa al deudor fuera de la ley, por lo que el agraviado puede descargar su crueldad, legitimada por el derecho. Lo que en el fondo sólo es deseo de venganza.

El *derecho a la crueldad* aparece como un derivado de la falta de pago, es decir, del incumplimiento de la promesa; de la existencia de una deuda y de la necesidad de pagarla con los únicos medios que tenga el deudor: su cuerpo, su sufrimiento, su vida e incluso, su alma. El incumplimiento legitima el actuar del acreedor y permite que pueda descargar su crueldad.

¿Qué pasa con todos esos instintos que no encuentran una vía de escape?, ¿qué ocurre cuando el acreedor no puede descargar la crueldad sobre otros? La cultura y la moral imponen al ser humano una conducta en la que no cabe la posibilidad de ejercer la crueldad sobre otros. Por lo que ésta es dirigida al interior de cada ser humano, Nietzsche afirma, “todos los instintos que no se descargan hacia afuera *se vuelven hacia dentro* - esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre. [...] Al verse *inhibida* la descarga del hombre hacia afuera [...] todos esos instintos del hombre salvaje [...] se volvieran contra el propio hombre”.<sup>145</sup>

En consecuencia, el único camino que se presenta es el del

---

<sup>144</sup> GM II, §9, p. 104.

<sup>145</sup> GM II, §16, p. 504.

ejercicio de la crueldad sobre sí, como producto de la mala conciencia; a través de este concepto, Nietzsche muestra que la crueldad se vuelve contra el deudor. Ese es el origen de la culpa, entendida como conciencia deudora.

Para Nietzsche la lógica moral consiste en un acto de sometimiento a un principio absoluto, o, en otras palabras, un acto de vasallaje que provocará un sentimiento de culpa. Como advertirá con lucidez, no podemos liberarnos de la culpa porque se instala de forma insalvable en el interior de cada uno de nosotros, acaba provocando algo terrible, algo insoportable, una crueldad hacia uno mismo que es mucho peor que la que se ejerce sobre los demás, quizá porque uno puede dejar de ser cruel con los otros pero no puede hacerlo consigo mismo, porque la conciencia de culpa es implacable, porque no puede ocultarme a su mirada, una mirada que me juzga sin miramientos.<sup>146</sup>

La culpa es impuesta por el cristianismo en el interior de cada sujeto y se requiere superarla para liberar al ser humano. Por eso es que:

Su tesis más innovadora, *la crueldad más importante es la que se ejerce contra uno mismo*. Esa es la crueldad más terrible, y es la que hemos heredado de la tradición metafísica, del cristianismo. Porque es el advenimiento del Dios cristiano, que para Nietzsche es el Dios máximo al que hasta ahora se ha llegado, también es el que ha provocado este terrible sentimiento de culpa del que no podemos desprendernos.

Este *desprecio* hacia uno mismo, esa crueldad, es otra forma del nombrar al sentimiento de culpa. El

---

<sup>146</sup> Mélich, Joan-Carles, *Lógica de la crueldad, op. cit.*, p. 88.

ser humano es un animal que se ha convertido en culpable. La culpabilidad, y este es un aspecto decisivo que no deberíamos olvidar, no es para Nietzsche algo sustancial al ser humano, sino el resultado de una herencia, de una tradición.<sup>147</sup>

¿Cuál crueldad resulta más dañina? La que se ejerce sobre otros, en el marco de la relación deudor-acreedor, es el producto del incumplimiento de la promesa hecha, gracias al cual el segundo accedía al *derecho a la crueldad*; pero cuando la moral del cristianismo impuso otro modo de actuar, creó una lógica totalmente distinta, en la que sólo cabe el ejercicio de la crueldad sobre sí, aunque exista la deuda.

La crueldad interiorizada es igual a la crueldad inhibida y, por tanto, equivalente a la mala conciencia.

En Nietzsche la cuestión de la culpa es central. Pero también lo es el hecho de que esta conciencia pueda reconstruirse, y que, por tanto, existe la posibilidad de describir y establecer su genealogía. En sus orígenes, la culpa está liada a la deuda, y, en último término a Dios. Pero, para Nietzsche, lo terrible del asunto es que resulta imposible liberarse de esta deuda suprema porque es una deuda insalvable. Esto significa que siempre debemos algo a Dios y siempre le deberemos algo. Dios nos ha dado más de lo que podemos devolverle. Ese es el chantaje con el que opera el cristianismo, y esta es a base de su moral y lo que ha generado esa crueldad contra uno mismo, ese sentimiento de culpa del que resulta imposible liberarnos.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibíd*, p. 90.

<sup>148</sup> *Ibíd*, p. 91.



La deuda con Dios es imposible de saldar y la culpa que ésta genera en el hombre es profunda; el gran acreedor es Dios y el gran deudor el ser humano, por lo que “somos, a los ojos de Nietzsche herederos de una lógica cruel, de la que no podemos liberarnos, una lógica de la mala conciencia, esto es una lógica de la culpa.”<sup>149</sup>

¿Qué lleva al ser humano a ser cruel consigo mismo? La culpa se manifiesta como conciencia de deuda con alguien más y la mala conciencia es la crueldad que se ejerce contra sí mismo, originada por la negación del *instinto de crueldad*.

Por eso el riesgo de que “durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado con malos ojos sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la mala conciencia.”<sup>150</sup> Se sigue que, al no poder admitir abiertamente que la promesa no cumplida justificaría la crueldad y el disfrute ejercido por medio de ésta, el ser humano la ejerce sobre sí.

La pena impuesta sobre el deudor es el mecanismo por medio del cual se busca resarcir al acreedor por el daño causado. Es posible encontrar una equivalencia entre dicho daño y el placer (que debe ser superior) experimentado, en este ejercicio legitimado de la violencia sobre el otro.

En “la pena, se dice poseería el valor de despertar en el culpable el sentimiento de culpa, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada

---

<sup>149</sup> *Ibíd*, p. 88.

<sup>150</sup> GM II, §24, p. 122.

“mala conciencia”, “remordimiento de conciencia.”<sup>151</sup> Es decir, la pena produce mala conciencia, con ella se pretende que el sujeto asuma la culpa por la falta cometida. Con la mala conciencia:

Se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por sí mismo: resultado de la separación violenta de su pasado animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de la declaración de guerra contra los viejos instintos de los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad.<sup>152</sup>

La mala conciencia implica el sufrimiento del hombre causado por el hombre, la imposición de ejercer la crueldad sobre sí mismo; por lo que “ese instinto de la libertad reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo es, en su inicio, la mala conciencia.”<sup>153</sup> ¿Por qué únicamente en su inicio?, ¿cómo se desarrolla después la mala conciencia?

Esta categoría nietzscheana siempre está asociada a la culpa y a la deuda; se torna cada vez más severa y al hacerlo, la crueldad que se impone al ser humano se vuelve cada vez más brutal. Según Nietzsche se trata de superar:

La interiorización del hombre (como enfermedad).  
La interiorización surge por el hecho de que

---

<sup>151</sup> GM II, §16, p. 121.

<sup>152</sup> GM II, §17, p. 123.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 126.

poderosos impulsos a los que con la instauración de la paz y de la sociedad, se les rehúsa la descarga hacia fuera buscan mantenerse incólumes volviéndose hacia el interior, en alianza con la imaginación. La necesidad de hostilidad, crueldad, venganza, violencia, se gira hacia atrás, “retrocede”.<sup>154</sup>

En otras palabras, la mala conciencia, en tanto que interiorización constituye una enfermedad; aunado a lo anterior, el problema de la deuda y la culpa se torna más complejo cuando se erige a Dios como el acreedor y al ser humano como el deudor, pues “el sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios.”<sup>155</sup> La deuda entre seres humanos puede saldarse de diversas maneras mientras que la adquirida con la divinidad genera una culpa insuperable, es impagable.

Nietzsche agrega que, “frente a aquel golpe de genio del cristianismo: Dios mismo sacrificándose por culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irremediable -el acreedor sacrificándose por su deudor, por amor (¿quién lo creería?), ¡por amor a su deudor! ...”<sup>156</sup>

De tal modo que la relación deudor–acreedor, Dios y hombre; se torna más compleja, porque “una deuda con Dios: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. Capta en Dios las últimas antítesis que es capaz de encontrar para sus auténticos e insuprimibles instintos de animal,

---

<sup>154</sup> FP IV, §8 [4], p. 233.

<sup>155</sup> GM II, §20, p. 116.

<sup>156</sup> GM II, §21, p. 133.

reinterpreta esos mismos instintos animales como deuda con Dios.”<sup>157</sup>

En todo caso, para superar esta deuda es necesario romper con el esquema impuesto por el cristianismo y reconfigurar la relación entre deudor y acreedor para no dirigir la crueldad sobre sí y además, encontrar formas de sublimarla. El objetivo es eliminar la idea de Dios como acreedor.

El filósofo también reconoce “la voluntad del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su voluntad de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa.”<sup>158</sup> Como la mala conciencia impone al hombre una pena inmensa, se vuelve necesario repensarla en conjunción con la deuda y la culpa.

---

<sup>157</sup> GM II, §22, pp. 133- 134.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 134.

### **3.2 MÁS ALLÁ DE LA DEUDA, LA CULPA Y LA MALA CONCIENCIA.**

El pensar más allá de la culpa, la deuda y la mala conciencia es una labor fundamental en la filosofía de Nietzsche; es una reflexión heredada que es necesario continuar, la idea es proyectar más allá del cristianismo y de ese modo crear las condiciones para liberar al ser humano de la culpa.

La meditación sobre concretar una *segunda inocencia*, sobre las condiciones necesarias para su realización y el efecto favorable que esto tendría para la salud del ser humano, implica superar forzosamente la mala conciencia.

La culpa, la deuda y la mala conciencia constituyen “el peso más pesado”, es equiparado con el que carga un camello en el parágrafo, “De las tres transformaciones del espíritu” de *Así habló Zaratustra*.

Por lo que, la destrucción de este peso no es suficiente, se vuelve necesaria también la creación, pues en este proceso dual se concreta la figura del niño; para alcanzar la inocencia en la que da lo mismo crear que destruir.

La *segunda inocencia* sólo se puede realizar en la medida en que el hombre se libere de la culpa y la deuda. Esta inocencia sólo es posible en la figura del niño, enunciada en *Así habló Zaratustra*, donde el ser humano la pierde por el abrumador peso de la culpa.

Cabe destacar que el ateísmo es la condición necesaria para concretar esa *segunda inocencia*; en la filosofía de Nietzsche, la máxima expresión de éste es la muerte de Dios, y ésta a su vez, es la base para que el ser humano pueda

concretar su existencia sin culpa, deuda y mala conciencia.

En lo referente a la crítica al cristianismo, la postura de Nietzsche se centra en las condiciones de existencia del hombre; la muerte de Dios<sup>159</sup> es causa de la liberación de éste y de la concreción de una *segunda inocencia*

El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximun* del sentimiento de culpa. Suponiendo que entre tanto hayamos iniciado el movimiento *inverso*, sería lícito deducir, con no pequeña probabilidad, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano, que ya ahora se da una considerable decadencia de la conciencia humana de culpa (*Schuld*): más aún, no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su causa prima. El ateísmo y una especie de *segunda inocencia* (*Unschuld*) se hallan ligados entre sí.<sup>160</sup>

Dicho de otro modo, el ateísmo y la muerte de Dios son los medios para liberar al ser humano de la culpa, la deuda y la mala conciencia, pues como dice Deleuze: “la existencia no tiene

---

<sup>159</sup> Foucault plantea que la muerte de Dios es inseparable de la muerte del hombre, pues “Nietzsche encontró de nuevo el punto en que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre.” (Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Argentina, 1968, p.332.)

El hombre que muere es el *último hombre*, es decir, aquel que no acaba de asumir la muerte de Dios. Por eso, la muerte de éste es condición necesaria para crear el ultrahombre.

<sup>160</sup> GM II, §20, p. 117.

nada [...] de culpable.”<sup>161</sup>. En la actualidad, el ateísmo es considerado como una cuestión menor, pero “no hay que rechazar la perspectiva de que la completa y definitiva victoria del ateísmo pudiera liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de hallarse en deuda con su comienzo, con su *causa prima*.”<sup>162</sup>

¿Qué importancia tendría consolidar esa *segunda inocencia*?, ¿su instauración libera, en efecto, al ser humano de la culpa? Terminar con el sentido religioso de la culpa no significa la superación plena de ésta, pero sí es la base para una existencia diferente.

La muerte de Dios y el ateísmo son inseparables pues de ellos surge la auténtica posibilidad de superar la culpa, la deuda y la mala conciencia. El párrafo 125 de *La gaya ciencia*<sup>163</sup> es fundamental dentro de toda su filosofía, Nietzsche deja claro que el hombre es el responsable de la muerte de Dios, pues el primero creó al segundo y, en ese sentido, el movimiento que realiza consiste en eliminar su propia creación, toda vez que se convirtió ésta en una carga para su existencia. Y agrega, “Los hombres han creado a Dios, no cabe duda.”<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 2000, p. 39.

<sup>162</sup> GM II, §20, p. 131.

<sup>163</sup> Aunque no es tan estudiado, el párrafo 108 de *La ciencia jovial* también resulta decisivo. Allí Nietzsche apunta: “Dios ha muerto: pero tal vez, dada la naturaleza de la especie humana, sigan existiendo durante milenios cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros -¡nosotros también tenemos aún que vencer su sombra!” (GC III, §108, p. 201.) La muerte de Dios constituye un momento decisivo en la historia occidental, pero eso no significa la liberación del hombre, pues para ello se requiere dejar de lado todas las ideas que se desprenden de él.

<sup>164</sup> FP II, §15 [4], p. 876.

La muerte de Dios en el parágrafo 125 de la *La ciencia jovial* es un aforismo muy comentado; al interpretarlo resulta necesario tomar en cuenta que “la mayoría de los intérpretes de este aforismo han olvidado, empero, que la tematización de este acontecimiento gira con mucha más fuerza en torno a las posibilidades de la existencia humana, que en torno al problema de la existencia de Dios. Que este Dios esté muerto, parece un hecho de los presupuestos del pensamiento de Nietzsche.”<sup>165</sup>

En síntesis, la muerte de Dios proclamada por Nietzsche significó un gran acontecimiento para el ser humano; al mismo tiempo que desencadenó un giro cultural que se centra en éste.

De no asumir todas las implicaciones de este acontecimiento se corre un gran riesgo, pues “si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua *victoria sobre nosotros* tendremos que *cargar con la pérdida*.”<sup>166</sup>

De lo anterior se sigue que no todos los hombres están listos para asumir la muerte de Dios; es necesario que el ser humano comprenda que dicha acción instaure un camino sin retorno, y que constituya la transvaloración.

La muerte de Dios establece un acto vital para alcanzar al ultrahombre, pues “el acontecimiento reciente más grande - que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano se ha convertido en algo increíble.”<sup>167</sup> Dicha muerte se manifiesta como el primer paso.

---

<sup>165</sup> Frey, Herbert, “Loa al politeísmo: “Diónysos contra el crucificado” el desarrollo de la crítica a la religión de Nietzsche entre “El nacimiento de la tragedia”, “La gaya ciencia” y “El anticristo”, en *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, México, Siglo XXI, 2013, p. 190.

<sup>166</sup> FP II, §12 [9], p. 838.

<sup>167</sup> GC V, §343, p. 329.



En otras palabras, el mantener la idea de Dios implica negar la existencia del ser humano; convertirlo en esclavo, aunque esa servidumbre sea autoimpuesta y su liberación dependa únicamente de sí mismo.

Según la valoración nietzscheana, la idea del Dios cristiano resulta insoportable ya que es incompatible con la existencia del ser humano porque:

El concepto cristiano de Dios- Dios como Dios de los enfermos [...] – es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se hayan alcanzado en la tierra; representa quizá incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a convertirse en la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, anunciada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios, la fórmula para toda calumnia del “más acá”, de toda mentira del “más allá”! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada! ...<sup>168</sup>

El Dios del cristianismo representa la nada, pues al postular la idea de un “más allá” despoja de valor la vida del ser humano en la tierra; en cambio, Dioniso constituye su exaltación y la afirmación de la existencia, incluidos en ésta el sufrimiento y placer que puedan implicarse.

Inclusive, Nietzsche comenta que “¡El concepto “Dios”, inventado como concepto antitético de la vida - en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador,

---

<sup>168</sup> AC, §18, p. 718.

difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida!”<sup>169</sup>

Por otro lado sostiene que el Dios del cristianismo representa la degradación de la idea de dioses que tenían los griegos.

A los dioses griegos, con la perfección con que se nos presentan ya en Homero, no se les puede concebir, ciertamente, como frutos de la apremiante necesidad y de la indigencia: a tales seres no los invento ciertamente el ánimo conmocionado por la angustia [...] En ellas habla una religión de la vida [...] Todas esas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, tanto si es bueno como si es maligno.

La vida, a partir del efecto producido por tal religión, se concibe en el mundo homérico como lo que en sí es apetecible.<sup>170</sup>

Como ya lo apunta, Dioniso a diferencia del Dios del cristianismo, representa el eterno sí a la existencia, una afirmación sin ningún tipo de reserva; que incluye al cuerpo, a la sexualidad, a la vida aquí y ahora, en sus diferentes expresiones. De ahí que la vida del ser humano será una disyuntiva, con o sin el Dios cristiano.

En el ejercicio para transvalorar la idea de Dios es fundamental reconocer sus consecuencias, a este respecto Nietzsche es contundente: “temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.”<sup>171</sup>, ya que ésta maneja un discurso en el que el ser

---

<sup>169</sup> EH, “Por qué soy un destino” §8, p. 144.

<sup>170</sup> VD, §2, p. 465.

<sup>171</sup> CI, “Los “mejoradores” de la humanidad”, §1, p. 77.

humano se encuentra sometido, por lo que exhorta a romper con ésta; como aspecto indispensable en la configuración de otras formas de la existencia.

¿Qué significa dejar de creer en la gramática vinculada a la idea de Dios? Renunciar por completo al discurso vinculado a esta idea y reconocer que en realidad no se habla de lo divino sino de lo humano.

El concepto de “Dios” fue cargado con un excedente de contenido, el ser humano depositó sobre él todo lo mejor de sí y después lo olvidó; de ahí que, para poder recuperarlo debe comenzar por recordar, ya que de este proceso depende su liberación.

Para Nietzsche, los seres humanos se encuentran “atrapados en la redes de la gramática.”<sup>172</sup>, y para escapar de éstas es indispensable crear una nueva, en la que la muerte de Dios se convierta en el principio regulador de sus vidas. Sólo de esta manera es posible crear otras condiciones para la existencia.

Acerca de la centralidad de la muerte de Dios en la filosofía nietzschena, Joan-Carles Mélich señala:

No es la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” la que es decisiva. Es posible que a ésta le hayamos prestado mucha atención, demasiada atención, olvidando que hay otra más inquietante, una que leemos en *Crepúsculo de los ídolos* y que, como la mayoría de las que escribió el filósofo alemán, desborda nuestra capacidad de asimilación. Es un aforismo que todavía

---

<sup>172</sup> GC, §354, p. 353.

no hemos comprendido porque es excesivamente intenso y radical:

Temo que todavía no podemos desembarazarnos de Dios porque seguimos creyendo en la gramática. [CI] Aquí se encuentra el núcleo operativo de una lógica de la crueldad. Y es esta la frase que debe dar una imagen a la anterior, la de *La gaya ciencia*, la de la “muerte de Dios”, muchas veces citada y oculta bajo el grito del “hombre loco”. En *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche descubre algo grandioso y, al mismo tiempo, terrible. Ya no hace falta inventar nuevos dioses, como todavía creía “el loco” de *La gaya ciencia*, porque Dios sigue vivo en la gramática, porque Dios no es exterior a nosotros mismos, sino algo que hemos incorporado y corporeizado, algo que ha conquistado nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro modo de habitar el mundo.<sup>173</sup>

La gramática de Dios se impone sobre el sujeto (es más, éste es quien la impone sobre sí) y al hacerlo determina su existencia, por lo que no es cuestión de minimizar el valor y la profundidad de la sentencia *Dios ha muerto*, sino de reconocer la gramática que se juega incluso con su muerte.

La muerte de Dios ofrece la posibilidad de construir una existencia liberada de este peso o simplemente convertirla en otro, incluso superior al que implicaba la gramática de su existencia; de ahí que “si de la muerte de Dios no extraemos una grandiosa renuncia y una continua victoria sobre nosotros, tendremos que cargar con la pérdida.”<sup>174</sup>

En otras palabras, la pérdida de este Dios, su fin; puede

---

<sup>173</sup> Mélich, Joan-Carles, *Lógica de la crueldad*, op. cit., pp. 45-46.

Para Mélich es más importante reconocer que “Dios sigue vivo en la gramática” que la muerte de Dios. Sin embargo, no se trata de determinar cuál de esos dos aspectos es el más importante, sino de reconocer el modo en qué se articulan.

<sup>174</sup> FP II, §15 [4], p. 876.

implicar la culminación del proceso de liberación o una nueva modalidad (incluso intensificada) de la culpa.

Cabe añadir que con la muerte de Dios culmina el ateísmo, pero no como un mero discurso filosófico anclado en la teoría, sino como la posibilidad de desarrollo de la existencia centrada en el ser humano; su muerte constituye, ante todo, una transformación interna. Lo anterior supone la opción de destruir la relación entre el hombre y el Dios del cristianismo.

Por otro lado, alrededor de la idea de Dios se configuró una gramática ligada a la moral; ésta es un conjunto de normas que pretende imponer un modo de vida centrado en la culpa. Asumir la muerte de Dios, implica encontrar otra forma de configurar la existencia, en la que la religión cristiana no tenga cabida y permita al hombre el encuentro consigo mismo; de la cual sea posible construir otras forma de vida.

Desde esta perspectiva, la muerte de Dios constituye el momento cuando el hombre se encuentra solo, “Si eliminamos a Dios, eso no significa hacerlo sólo respecto a las religiones reveladas monoteístas en sentido estricto, sino respecto a la orientación mundano-vital en general, de tal manera que a los hombres se les pone completamente frente a sí mismos.”<sup>175</sup>

Como señala Nietzsche, el hombre es quien creó la idea Dios y no a la inversa, “los hombres han creado a Dios, no cabe duda”<sup>176</sup> y la muerte del segundo constituye la transvaloración;

---

<sup>175</sup> Sommer, Andreas Urs, “Dios ha muerto y “¿Dionisio contra el crucificado?” Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo”, en *Nietzsche y el Cristianismo*, Estudios Nietzsche #6, España, Unicaja 2006, p. 51.

<sup>176</sup> FP II, §15 [4], p. 876.

según ésta última, dicha idea no dice nada y constituye un espacio vacío.

En el fondo, la idea de Dios no es más que “un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos.”<sup>177</sup> Lo significativo está en la posibilidad de romper la seducción que el hombre ha operado sobre sí (al postular la idea de Dios).

Al final, todo podría reducirse a las siguientes preguntas, “¿cómo?, ¿es el hombre sólo un desacierto de Dios? ¿O Dios sólo un desacierto del hombre?”<sup>178</sup> En consecuencia, no basta decir que Dios es un desacierto sino producir un cambio en los seres humanos.

La muerte de Dios lo ha transformado en un Dios que constituye pura nulidad, y vacío, en tanto que desecho del hombre. Por eso es que el ser humano experimenta horror, asco y el consecuente deseo de no mantener esa idea.

¿No olemos aún nada de la putrefacción divina?  
También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto!  
¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!

[...] ¡Nunca hubo un hecho más grande -todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior que todas las

---

<sup>177</sup> MBM, prólogo, p. 20.

<sup>178</sup> CI, “Sentencias y flechas”, §6, p. 34.

historias existentes hasta ahora! <sup>179</sup>

De esta manera, el *amargo perfume cadavérico* de Dios, muestra la finitud de esa idea y sugiere que el hombre debe experimentar esa descomposición para comprender sus consecuencias.

Tanto la finalidad del ateísmo y de la crítica de Nietzsche a la religión cristiana, pretenden mostrar las consecuencias de la idea de Dios, para que de ese modo el ser humano pueda vivir una existencia centrada en sus propios límites; por eso dice, “en otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra!”<sup>180</sup>

Por todo lo anterior, en *Ecce homo*, dirá:

Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis. [...] esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino recto, que *no* es gobernada en absoluto, por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más sanos conceptos de valor de la humanidad.<sup>181</sup>

En otras palabras, Dios en el pensamiento nietzscheano

---

<sup>179</sup> GC, §125 p. .

<sup>180</sup> Za, prologo, §3 , p. 37.

<sup>181</sup> EH, “Aurora” §2, pp. 98-99.

constituye el instinto de negación y decadencia, por eso es que para superarlo y permitir el predominio del instinto de vida y de la voluntad de poder, es necesario llevar hasta sus últimas consecuencias su muerte.

Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como “espíritu”, *sólo esto es la gran liberación*, sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* de devenir... El concepto “Dios” ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> CI, “Los cuatro grandes errores”, §8, p. 76.



## **CAPÍTULO IV. LA CRUELDAD SUBLIMADA**

De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu.

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “Del leer y el escribir.”

El pensar al ser humano sin el arte, la filosofía; la moral, la ciencia y las otras manifestaciones de la cultura, constituye una visión descarnada de éste, ya que a través de estas expresiones el hombre sublima sus instintos. De lo anterior no se sigue que desaparezca aquello que sublima, ¿en el proceso de sublimación qué es lo que permanece?

En la filosofía de Nietzsche se encuentra una concepción de la sublimación, por eso resulta fundamental precisar el sentido que posee, además de señalar cómo se relaciona con la crueldad. El presente capítulo reflexiona sobre las posibilidades que entraña la sublimación de la crueldad para otorgar otro destino a ésta última.

De hecho, existen grandes ejemplos en la filosofía nietzscheana que muestran la sublimación en acto, a saber, pasar de lo dionisiaco a lo apolíneo y su integración; las tres transformaciones del espíritu; superar al último hombre para llegar al *übermensch*. En todos estos casos, lo que se manifiesta

es la posibilidad de transformar lo que aparece en un primer momento.

En la primera parte, del presente capítulo, se muestra la concepción de nietzscheana de la sublimación y las implicaciones que presenta. En un segundo momento, se establece la relación entre la crueldad y la sublimación. El punto medular radica en mostrar que la crueldad puede ser sublimada, pero lograrlo requiere un arduo trabajo del ser humano sobre sí.

Cabe mencionar que el presente capítulo no tiene el propósito de mostrar la manera cómo la concepción nietzscheana de la sublimación influyó en la de Freud. Únicamente se menciona que constituye un grave error asociar esta noción de sublimación con la de Freud; sin saber que existe un importante desarrollo en la filosofía de Nietzsche en torno a la sublimación, que además es anterior a la concepción de Freud.

En *Humano, demasiado humano*, en la primera parte titulada “Química de los conceptos y los sentimientos”, se encuentran presentes algunos de los elementos fundamentales de la concepción nietzscheana de la sublimación. Por esto resulta crucial comenzar en este punto, para analizarlos detenidamente.

¿Cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? [...] La filosofía histórica [...] el

más joven de todos los métodos filosóficos, ha ido constatando en los casos particulares (y presumiblemente ésta será su conclusión en todos ellos) que no existen opuestos, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que en la base de esta contraposición reside un error de razonamiento: según su explicación, no existe, en rigor, ni un actuar altruista ni una contemplación completamente desinteresada, ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la observación más sutil revela su existencia. Todo lo que necesitamos, [...] es una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos, así como de todas esas emociones que experimentamos en nosotros en el grande y pequeño tráfico de la cultura y de la sociedad, e incluso en la soledad: ¿qué ocurriría si esta química concluyese con el resultado de que también en este campo los colores más maravillosos se obtienen a partir de materiales bajos e incluso despreciados?<sup>183</sup>

Nietzsche desarrolló una concepción de la sublimación (*sublimierung*) aún vigente en la actualidad, más allá del ámbito filosófico; por tanto, tiene una incidencia directa en el uso cotidiano que se otorga al concepto. De ahí la necesidad de presentarla y romper con el equívoco que presupone situarla en otros horizontes de comprensión.

El problema radica en la falta de conocimiento acerca de la concepción nietzscheana de la sublimación, de su relevancia y vigencia. En el presente trabajo se muestra dicha concepción, y

---

<sup>183</sup> HDH I, §1, p, 75.

El *Diccionario de Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* indica que: “Nietzsche compara aquí a la química con una filosofía histórica negadora de todas las oposiciones y contradicciones”, (*Diccionario de Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Christian Niemeyer (Ed.), *op. cit.*, p.449).

de esta manera, pretende contribuir al reconocimiento del valor que ésta tiene y de los aportes que brinda para reflexionar sobre el problema ético de la crueldad, en tanto que abre la posibilidad de otorgar otros destinos a la misma.

El error más grave y frecuente, tanto en el ámbito filosófico como en otros (estético, psicológico, psicoanalítico), reside en asumir que es Freud el referente moderno para el desarrollo de una concepción de la sublimación.

Por el contrario, la concepción de la sublimación de Nietzsche es la base a partir de la cual se desarrolló la de Freud. Philipp Kauffmann señala, “that Nietzsche’s conception anticipated Freud’s.”<sup>184</sup>. Más aún, “Yet it was Nietzsche who first gave it the specific connotation it has today.”<sup>185</sup>; por lo que es relevante reivindicar la concepción nietzscheana de la sublimación y, de ese modo, otorgarle el lugar primordial que no

---

<sup>184</sup> Kauffman, Philip, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950, p. 218.

El estudio de Kauffman resulta significativo no sólo por sus planteamientos sobre la sublimación, sino por las aportaciones a las ideas de salud y enfermedad en la filosofía de Nietzsche.

Para una aproximación general de sus planteamientos (que no excluye del encuentro directo con Kauffman) puede consultarse: “El Nietzsche de Walter Kauffman”, de Pérez Trujillo, Axel, en *Estudios Nietzsche*, 13, Trotta, España, 2013. Artículo que insiste en la vigencia e importancia de las ideas de Kauffman para pensar la filosofía de Nietzsche.

El texto *Destinos de pulsión* fue publicado en 1915, esa es la obra en la que Freud presenta su idea de la sublimación. Pero *Humano demasiado humano*, fue publicado en 1878.

<sup>185</sup> Kauffman, Philip, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, *op. cit.*, p. 219.

En ese orden de ideas Assoun señala: “El término *Sublimierung* también está presente en Nietzsche. Expresa la misma metáfora de evaporación del instinto. Éste es, por lo demás, un caso particular de la inspiración química”. (Assoun, Paul-Laurent, *Freud y Nietzsche*, FCE, México, 1984, p. 221.)

se le ha reconocido.<sup>186</sup>

Pese a que no existe, en la filosofía de Nietzsche, una teoría de la sublimación ampliamente desarrollada<sup>187</sup>: al hacer una revisión cuidadosa del *corpus* nietzscheano se reconoce que la idea de sublimación está presente desde *El nacimiento de la tragedia* hasta los *Fragmentos póstumos*.

En *Humano, demasiado humano* alcanza un momento decisivo, el cual permite comprender el alcance y la relevancia de la sublimación en la obra de Nietzsche. De hecho, en la obra mencionada aborda la sublimación aplicada a la crueldad. Cabe mencionar que la aplicación de la primera a la segunda no se circunscribe a esta obra.

La noción de sublimación de Nietzsche parte de la química<sup>188</sup>, pero su concepción le otorga un sentido más complejo al llevarla a los instintos humanos; sólo esta noción hace posible su transformación y permite reconocer que lo que hay detrás de cada instinto sólo puede ser develado mediante la *genealogía - hermenéutica*.

---

<sup>186</sup> Dos ejemplos significativos de ese desconocimiento, son: el *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, en el que no existe una entrada para “sublimación” y el *Diccionario de filosofía* de Abagnano que al hablar de sublimación únicamente se remite a la metapsicología de Freud.

Cabe decir que en el *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* al tratarse sobre “instinto” se dice que Nietzsche: “anticipa (y pone en cuestión) la sublimación de los instintos de Freud”, pp. 280-281.

<sup>187</sup> En el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, luego de una explicación general del sentido de la sublimación en Freud, se apunta que “la ausencia de una teoría coherente de la sublimación sigue siendo una de las lagunas del pensamiento psicoanalítico.” (Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 417.)

<sup>188</sup> En química, la sublimación consiste en el proceso en el que se pasa de un estado sólido al estado gaseoso sin pasar por el líquido.

Primero, Nietzsche señala en *Humano, demasiado humano*, que la sublimación permite generar algo distinto, sin que esto implique un opuesto a su proceso, pues algo de lo sublimado permanece, pero únicamente puede ser apreciado a partir de una mirada profunda; que se detenga en los detalles de cada instinto.

La filosofía histórica, o mejor aún la genealogía, permite comprender que no existen opuestos y que no hay acciones que se realicen en estado puro; es decir, que toda acción constituye un complejo proceso de sublimación.

Dicho de otro modo, la genealogía permite revelar lo oculto de aquello que se muestra; por ejemplo, la crueldad presente en todo lo denominado “cultura superior”, es decir, a partir de una perspectiva genealógica, ese tipo de cultura aparece como una mezcla de elementos entre los cuales se encuentra la crueldad y no sólo el arte, la razón y la moral.

Además, en la sublimación se presenta constantemente una mezcla de instintos; pues ésta es el resultado de un proceso, en donde al final permanece algo de lo que había sido sublimado. Se desprende que esto último que no desaparece o se elimina (mucho menos se reprime), sino que modifica su estado.

La sublimación no implica la desaparición de aquello que se sublima, sino la incorporación de lo que se ha transmutado; es un proceso de síntesis química (o psicológica en tanto que se produce en el interior del ser humano y se expresa en su actuar), que permite un cambio en el modo como se presenta el instinto.

Ahora bien, ¿todos pueden sublimar sus instintos y

sentimientos?, ¿de qué depende que se pueda realizar este proceso? En principio, cualquier ser humano tiene la capacidad de sublimar, pues ésta tiene relación directa con la voluntad de poder; la cual se encuentra presente en todo ser humano, en tanto que ser vivo.

Paralelamente, la voluntad de poder supone dos posibilidades: obedecer o mandar; obedecer implica ajustarse a los instintos que se presentan de manera inmediata, esto es, al *instinto de crueldad*. En cambio, mandar implica la posibilidad de sublimar y, por tanto, transformarlos en algo distinto de lo que aparece en el primer orden.

Siempre que el ser humano tenga la fuerza (la voluntad de poder) para dominar sus instintos, podrá sublimarlos; por el contrario, si sólo obedece al mandato de éstos, no tendrá la posibilidad de modificarlos, por lo que su vida y actuar estarán determinados por ellos.

De modo similar, la sublimación no es sólo el mecanismo con el que dispone el ser humano para modificar sus instintos sino, como apunta Gemes, “Nietzsche, like Freud, takes sublimation as a mark of health.”<sup>189</sup> ¿En qué sentido ésta es una marca de salud?

La sublimación es uno de los signos que permite distinguir entre seres humanos enfermos y saludables; los primeros son aquellos que no orientan su voluntad de poder al proceso de sublimar y simplemente se limitan a dejar que ésta se exprese

---

<sup>189</sup> Gemes, Ken, “Freud and Nietzsche on Sublimation”, en *There Journal of Nietzsche Studies*, Issue 38, Autumn 2009, Penn State University Press, p. 49.

en la pura inmediatez del instinto que los domina, sin encontrar formas para superarse; en cambio, los saludables son los que subliman y, por tanto pueden ejercer dominio sobre sus instintos mediante la voluntad de poder.

Gemes insiste que “the Nietzschean solution to the problem of differentiating sublimation from pathological symptoms may be summed up in the slogan that sublimations involve integration or unification, while pathological symptoms involve splitting off or disintegration, as we might call it.”<sup>190</sup>

En ese sentido, la voluntad de poder tiene la fuerza para lograr, mediante la sublimación, la integración y unificación de los instintos. En cambio, en los sujetos enfermos, cabe reorientar la voluntad, en su parte más activa y de ese modo sublimar.

La enfermedad no sólo significa falta de voluntad de poder, sino más bien la orientación de ésta a la pura obediencia de los instintos primarios del sujeto y también implica la posibilidad de generar cambios en el actuar del ser humano respecto de sus instintos.

Como se puede apreciar, “la enfermedad es un elemento básico del pensamiento nietzscheano, lo es como que debe ser combatido, como aquello con lo cual se guarda una relación de amor-enemistad que preanuncia victorias.”<sup>191</sup> De este modo, la voluntad de poder y la sublimación pueden reorientarse y

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>191</sup> Cragolini, Mónica, “Tiempo de salud, tiempo de enfermedad” en *Moradas nietzscheanas*, UACM, México, 2009, p. 161.



transmutarse de enfermedad a salud.

La filosofía de Nietzsche otorga un gran valor a la salud; y a la necesidad de crear las condiciones para que el ser humano y la sociedad puedan superar la enfermedad. La sublimación constituye un medio privilegiado a partir del cual estos síntomas pueden ser modificados.

La gran salud [en *La ciencia jovial* es] una nueva salud, una salud más fuerte, más perspicaz, más tenaz, más osada, más alegre que todas las saludes existentes hasta el momento. [...] Una salud que no sólo se tenga, sino que también se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, ¡puesto que una y otra vez se abandona, se tiene que abandonar!  
...<sup>192</sup>

Dicho lo anterior, se entiende que la *gran salud* no es un estado permanente, pero mediante la sublimación de la voluntad de poder es posible alcanzarla; aunque siempre con el riesgo de perderla. Entre salud y enfermedad se presenta una relación dialéctica en la que no hay cabida para la superación absoluta.

Ahora bien, ¿cuáles son los medios de los que dispone el ser humano para la sublimación? En *Aurora*, en el apartado “Dominio de sí mismo, moderación y su motivo último”, se puntualizan seis posibilidades pero una se relaciona directamente con la sublimación.

---

<sup>192</sup> CJ V, §383, p. 403.

Para combatir la violencia de una pulsión no se me ocurren más que seis métodos que sean en esencia diferentes. [...] Los seis métodos son: evitar las ocasiones, implantar normas a la pulsión, producir hartazgo y asco en ella, y lograr que se asocie a ella una idea que atormente (como la de vergüenza, las consecuencias nefastas o el orgullo herido); luego, el desplazamiento de las fuerzas y, por último, el debilitamiento y agotamiento general.<sup>193</sup>

La pulsión<sup>194</sup> es esa fuerza inconsciente en la que se aglutina todo aquello que escapa a la razón. Ambas son expresiones de la voluntad de poder, por lo cual esta última es el único medio para modificar los destinos de la primera.

Como ya se había mencionado, hay seis métodos diametralmente opuestos para modificar una pulsión, pero es el quinto en el cual se pone de manifiesto la sublimación, como una forma de desplazamiento, es decir, como la posibilidad de mover la fuerza de una pulsión y trasladarla a otra. No se elimina, más bien se le otorga un destino distinto.

Los otros cinco métodos resultan ajenos a la sublimación. El primero, implica querer escapar de la pulsión y constituye

---

<sup>193</sup> A, §109, pp. 545-546.

<sup>194</sup> Es fundamental no olvidar que Nietzsche utiliza el término pulsión desde *El nacimiento de la tragedia*, para referirse a la duplicidad divina entre Apolo y Dioniso.

Ambas pulsiones tan diferentes van en compañía, las más de las veces en abierta discordia entre ellas y excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos, con el fin de que en ellos se perpetúe la lucha de aquella antítesis, sobre la cual la común palabra “arte” tiende un puente sólo en apariencia; hasta que, finalmente, se manifiestan, gracias a un milagroso acto metafísico de la “voluntad” helénica, apareadas entre sí, y en ese apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es dionisiaca en la misma medida que apolínea. (NT §1, p. 338.)

una negación de la misma; el segundo trata de normarla para que únicamente se manifieste en determinados momentos, pero trazar líneas que delimiten un espacio no garantiza que sea respetado. Debido a que normar o prohibir no cancela la posibilidad que la pulsión se manifieste.

El tercero de los métodos consiste en sumergirse en ella al grado que termine por producir hartazgo y el consecuente asco; el cuarto es un recurso intelectual que permite relacionarla con algo profundamente desagradable, para que así se le pueda dejar de lado. El sexto consiste en debilitarla hasta cancelar sus manifestaciones.

En quinto lugar, procede uno a desplazar el conjunto de sus fuerzas imponiéndose un trabajo especialmente pesado y agotador o sometiéndose adrede a un estímulo y un placer distinto de manera que las ideas y el juego físico de fuerzas vayan en otra dirección. Se llega a lo mismo cuando de vez en cuando se favorece otra pulsión, se le ofrecen buenas oportunidades de satisfacción y se hace que derroche las fuerzas de que en caso contrario podría apropiarse la pulsión que por su violencia ha llegado a ser desagradable. Habrá quien sepa también contener la pulsión que desea ejercer papel dominante animando temporalmente todas las demás pulsiones que le sean conocidas, dejándolas que festejen y haciendo que así agoten el alimento que el tirano quisiera para sí solo.<sup>195</sup>

Como se puede ver, sublimar o desplazar la pulsión es crear las condiciones para que se manifieste de otro modo, lo cual implica dominio de sí para que el sujeto ubique la senda que lleva la

---

<sup>195</sup> *Ibid*, p. 546.

pulsión, es decir, la capacidad de darle otro camino a la pasión que reside en cada persona.

Mediante una pulsión es posible sublimar otra, lo anterior implica elegir una por encima de otras; esto consiste en mantener la preferencia de una. Tras lo anterior surge la pregunta, ¿por qué dar preferencia a una pulsión por encima de otras? Lo que se manifiesta mediante la elección de una pulsión en lugar de otras es la fuerza de la voluntad de poder para dirigir el cauce que se desea llevar.

Ahora bien, lo que no está en nuestro poder es *el pretender* combatir directamente la violencia de una pulsión, [...] Es evidente más bien que en estos procesos el intelecto no es sino un instrumento ciego de *otra* pulsión que *rivaliza* con la que por causa de su violencia nos tortura: sea la pulsión de tranquilidad, sea el miedo a la vergüenza u otras consecuencias nefastas, sea el amor. Así, mientras “nosotros” creemos estar quejándonos de la violencia de una pulsión, en el fondo es una pulsión *la que se queja de otra*; es decir, el percibir el sufrimiento que tal *violencia* presupone que hay otra pulsión igual de violenta o aún más, y que se nos viene encima una lucha en la que el intelecto debe tomar partido.<sup>196</sup>

Tras lo anterior, podría parecer que para Nietzsche los seis métodos tienen la misma importancia; sin embargo, la referencia a los ascetas (en el sexto) y al “recurso intelectual” (en el cuarto) pone de manifiesto que no es así. No todos los métodos tienen el mismo valor.

El ascetismo constituye una negación que termina por degradar la vida misma, por lo cual en *La genealogía de la moral*

---

<sup>196</sup> A, §109, p. 546.

apunta que éste constituye una negación de la existencia, de la vida, y una expresión de la voluntad de poder limitada; en ese sentido, es imposibilidad de sublimar.

Una contradicción como la que parece manifestarse en el asceta, “vida contra la vida”, es [...] considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido. [...] *El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera.* [...] El ideal ascético es una estratagema en la conservación de la vida. En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y en señorearse de él en la medida que nos enseña la historia, especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre, se expresa una gran realidad, la *condición enfermiza* del tipo hombre habido hasta ahora.<sup>197</sup>

El ideal ascético no constituye únicamente el debilitamiento de la vida, sino su negación; de ahí la necesidad de crear otras formas en las que se exprese la voluntad de poder. La propuesta radica en poder pensar de diferente manera para de exaltar la vida. Este es el punto en el que entra en juego la sublimación. En caso de sublimar el ideal ascético puede transformarse el empobrecimiento de la vida que le es propio y, al hacerlo, permitiría el crecimiento de la voluntad de poder.

Por otro lado, la razón tampoco es la vía para encontrar otra manera en la que se manifieste la pulsión; no se trata de rechazar la primera, sino de comprender que también se requiere de lo que Nietzsche llama, “sabiduría trágica”, es decir, la unión del arte y de la razón; con el predominio de ésta sobre aquella.

---

<sup>197</sup> GM III, §13, pp. 155-156.

En síntesis, no todos los métodos resultan igual de valiosos; es la sublimación el que mayor relevancia presenta. Lograr la sublimación requiere de un inmenso trabajo que no se agota en la razón, pero puede incorporarla como sabiduría trágica ligada a la voluntad de poder, en su dimensión más activa, esto es, de mandato.

Los seis métodos son formas con las que se manifiesta la voluntad de poder. Pero la que permite el aumento de la misma es la sublimación, toda vez que hace posible que dicha voluntad no se quede en la inmediatez de la primera manifestación de la pulsión, sino que abre la posibilidad de modificarla.

Por su lado, la sublimación implica el deseo de dirigir la atención sobre algo distinto de lo que aparece en un primer momento; no es un acto simple de cambio de dirección, sino la posibilidad de encontrar una satisfacción en la pulsión de algo distinto y permitir el crecimiento de la voluntad de poder.

De este modo, es necesario educar la pulsión para que encuentre otras formas de expresión; según Nietzsche la educación debe permitir que el sujeto, a partir de un proceso de conocimiento de sí, pueda reconocer las pulsiones que lo habitan y el modo de transformarlas.

Es posible afirmar que la educación, en sintonía con la voluntad de poder, permite modificar las condiciones que hacen posible que dicha voluntad se exprese de otro modo.

Ahora bien, ¿qué permite que una pulsión se pueda llevar en una dirección distinta a la que aparece en un primer momento? La voluntad de poder permite modificar la senda de la pulsión, pero no hacia cualquier lugar, sino creando las condiciones para que logre un desarrollo superior.

Lo anterior no debe conducir al error de concebir la posibilidad de domeñar a la pulsión, pues no es así. Ésta siempre permanecerá ingobernable; lo que es susceptible a modificarse es el modo cómo se manifiesta.

La sublimación es un punto intermedio entre la primera manifestación de la pulsión y lo que aparece al final.

Por su parte, la voluntad de poder es necesaria para producir la sublimación: “Nietzsche, however, insists [...] that what remains is the essence and what is changed is accidental. He considers the will to power, which remains throughout, the “essence” and “all `ends´, `objectives´ and the like are merely accidental and changing attributes “of the one will”, “of the will to power.”<sup>198</sup>

La voluntad de poder se expresa de modos diversos. Es posible, mediante la sublimación, encontrar otro destino a la misma.

El trabajo de sublimación implica transformación de la voluntad de poder sobre la misma voluntad de poder; modificar el curso de ésta únicamente es posible mediante ella misma, en todo momento bajo la perspectiva de un crecimiento.

Nietzsche believed that a sexual impulse for example, could be channeled into a creative spiritual activity, instead of being fulfilled directly. Similarly, the barbarian’s desire to torture his foe can be sublimated into the desire to defeat one’s rival.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> *Ibid*, p. 221.

<sup>199</sup> Kauffman, Philip, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, *op. cit.*, p. 220

En efecto, la sublimación permite el cumplimiento indirecto de la pulsión. En el ejemplo de Kauffman, transformar el deseo de torturar en disfrute sobre el vencimiento del rival, muestra que el proceso de sublimar puede realizarse de otro modo, pues también permite encontrar placer por otras vías; por eso resulta tan efectivo. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche exhorta:

Os toca a vosotros y nos toca a nosotros *quitar* a las pasiones el carácter terrible y precaverla de tal modo que no se conviertan en terrenos devastadores. No se debe inflar los propios errores hasta convertirlos en fatalidades eternas; trabajemos honestamente, más bien, en transformar todas las pasiones de la humanidad en alegrías.”<sup>200</sup>

Sin duda alguna, es necesario crear las condiciones para sublimar todas las pulsiones y, de ese modo, el *instinto de crueldad* imperante será transformado gradualmente.

Así, el ser humano puede acceder al gobierno de sí, pues “el hombre que ha superado las pasiones ha entrado en posesión del terreno más fértil; como el colonizador que se ha convertido en señor de bosques y marjales.”<sup>201</sup> Gobernar las pasiones implica realizar la sublimación para darles una expresión distinta.

Pero también existe posibilidad contraria, la de ser esclavo de las pasiones y dejar que la voluntad de poder (en su manifestación más inmediata) se sujete a éstas. De ahí que lo crucial es: “the impulses should be ‘overcome’: not by

---

<sup>200</sup> HDH II, §37, p. 389.

<sup>201</sup> HH II, §53, pp. 392-393.



extirpation, but by sublimation.”<sup>202</sup>

En este sentido la sublimación implica un proceso de apropiación, no de negación; por lo que los impulsos o pulsiones no deben ser extirpados, sino transformados en algo que produzca mayor fuerza al ser humano. En el proceso de la sublimación el apropiamiento implicado es continuo.

*Summa:* ¡el dominio de las pasiones, no su debilitamiento o exterminio!

Cuanto mayor es la fuerza dominante de la voluntad, tanto más libertad está permitido dar a las pasiones. El “gran hombre” es grande por el espacio de libertad de sus deseos y por el poder aún mayor que sabe poner a su servicio esos espléndidos monstruos.<sup>203</sup>

Por medio de la voluntad de poder, el ser humano puede sublimar sus pulsiones; no puede extirparlas, puesto que es imposible. Tampoco es posible debilitarlas, el hombre debe reconocerlas y alimentarlas con la fuerza de la sublimación. De ese modo da cauce a cada una de ellas.

Sánchez Meca plantea que, “espiritualizar o sublimar un instinto es refinarlo con la ayuda de otros instintos que le obligan a ejercer su fuerza para aumentar la acumulación total de la potencia, pero dentro del equilibrio que mantiene la

---

<sup>202</sup> Kauffman, Phipip, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, op. cit., p. 226.

<sup>203</sup> FP IV, §9 [139], p. 277.

autorregulación del conjunto.”<sup>204</sup> En ese sentido, la sublimación permite refinarlos y equilibrarlos, lo cual vuelve a este proceso algo muy significativo.

Los instintos sin sublimar se manifiestan en su inmediatez; en cambio, al refinarlos se produce una elevación de la potencia, un incremento en la voluntad de poder.

Por otra parte, la idea de “espíritu” antes referida, es totalmente ajena al contenido religioso que se le otorga comúnmente. Nietzsche dice, “yo entiendo por espíritu [...] la previsión, la paciencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo.”<sup>205</sup> En otras palabras, el espíritu se equipara a la sublimación en conjunción con la voluntad de poder, en tanto que hace posible transformar el instinto.

No obstante, “lo opuesto aquí a espíritu es la brutalidad, la animalidad cuando carece de todo refinamiento, o sea, la barbarie, el fanatismo, la obstinación ciega.”<sup>206</sup> De tal suerte que la voluntad de poder, aunada a la sublimación, permiten rebasar el plano de la animalidad y redirigir los instintos.

Recapitulando, el *instinto de crueldad* es parte constitutiva de los seres humanos; en él se manifiesta de forma cruda y directa la animalidad de la especie. Sólo por medio de la sublimación es posible trascender el límite de lo puramente

---

<sup>204</sup> Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 266.

<sup>205</sup> CI, “Incursiones de un intempestivo”, §14, p. 101.

<sup>206</sup> Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, op. cit., p. 266.

instintivo (sin que eso implique anularlo o eliminarlo). A través de ella las partes instintiva, brutal e inmediata, dan paso al autogobierno.

Para Sánchez Meca, “con la palabra “sublimación” [...] Nietzsche designa la acción de la voluntad de poder que, en lugar de negar el caos de los impulsos, los ordena en dispositivos y los somete a la ley de su autosuperación constante.”<sup>207</sup> En otras palabras mediante la sublimación, se abre y a su vez se concreta la afirmación de la voluntad de poder que crea nuevas posibilidades, y al hacerlo, manifiesta el dominio que el ser humano ejerce sobre sus impulsos.

Ante lo cual, “bajo el proceso de sublimación, un instinto no cambia su naturaleza específica. Incluso espiritualizado [sublimado] sigue siendo el mismo instinto. Lo que cambia es la forma en que se manifiesta su fuerza. La sublimación no significa, en suma, ni represión ni suplantación, sino un determinado modo de desarrollo.”<sup>208</sup> El punto reside en encontrar la manera para que ese instinto se manifieste dotado de una fuerza mayor.

Según la interpretación de Berkowitz, en concordancia con lo antes dicho, “para Nietzsche, el fin primario para el cual hay que ejercer la crueldad es el logro de la excelencia humana; el segundo ensayo [de *La Genealogía de la moral*] aclara que la excelencia humana depende de una conciencia cruel aunque

---

<sup>207</sup> Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, op. cit. p. 267.

<sup>208</sup> *Idem.*

extremadamente refinada.”<sup>209</sup>

A su vez, esa conciencia cruel requiere necesariamente de la sublimación o refinación de la crueldad para no quedarse en la inmediatez de los instintos que terminarían por destruir al ser humano. Se hace imprescindible crear las condiciones para que éstos permitan el crecimiento del hombre, al encontrarles otras formas de manifestarse. La crueldad refinada es una crueldad desprovista de violencia física o psíquica.

Aquellos sujetos que ejercen la crueldad sobre otros o sobre sí mismos, en cualquiera de sus formas, no tienen control de sí; pues, la única expresión de la voluntad de poder de éstos se reduce a la destrucción. Nietzsche sostiene, “en nuestra propia naturaleza salvaje es donde mejor nos resarcimos de nuestra naturaleza, de nuestra espiritualidad.”<sup>210</sup> En otras palabras, en el ser humano se conjugan la naturaleza salvaje de la que son expresiones la crueldad y la espiritualidad (entendida como crueldad sublimada o refinada.).

Pues no deja de ser una novedad casi dolorosa y bien paradójica el que la moralidad de la distinción sea en el fondo gusto por una crueldad refinada, al decir “en el fondo” se quiere decir: siempre en la primera generación. Pues cuando se *hereda* el hábito de cualquier acción que nos distinga no se está heredando con ella lo que hay detrás (sólo se heredan sensaciones o sentimientos, mas no pensamientos): y suponiendo que por medio de la educación no se reintroduzca eso que hay detrás, no habrá ya en la segunda generación el gusto por la crueldad: sino

---

<sup>209</sup> Berkowitz, Peter, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Cátedra, España, 2000, p. 118.

<sup>210</sup> CI “Sentencias y flechas”, §6, p. 34.

únicamente el gusto por el hábito en cuanto tal. Este gusto, sin embargo, es el primer grado de lo “bueno”.<sup>211</sup>

La naturaleza salvaje del ser humano se sublima y no se reprime ni se elimina. Ésta, junto con la espiritualidad o sublimación, no se oponen.

No cabe duda, todos los seres humanos tienen la posibilidad de sublimar, es decir, de poner la voluntad de poder al servicio de la sublimación; de mandarse a sí, en lugar de obedecer ciegamente el mandato del *instinto de crueldad*, que significa ejercerla sobre sí mismos o sobre otros.

Dicho lo anterior, el *Übermensch* es la más clara representación de aquel que tiene el dominio de sí y que puede, por medio de la voluntad de poder, sublimar sus instintos. El proceso de sublimación del ser humano significa crear al *Übermensch*; con éste logra recuperar la salud y la segunda inocencia.

¿Qué significa sublimar la crueldad (en tanto que enfermedad)? la mala conciencia ocasiona que el ser humano vuelva la crueldad sobre sí; su proceso de sublimación implica transformar la culpa y, por tanto, que deje de manifestarse dentro o fuera. De ahí que, la capacidad de sublimar constituye una muestra de salud.

Resulta cierto que, la sublimación mantiene el núcleo de aquello que se sublima, pero implica una versión menos

---

<sup>211</sup> A §30, p. 506.

violenta; lo cual no significa eliminar la crueldad.

Por medio del ejercicio de sublimar se rompe con la prohibición que imponen los sistemas normativos acerca de la crueldad, al encontrar una forma de satisfacer esos instintos por medios distintos.

Por otro lado, el pensar en la sublimación de la crueldad implica reflexionar sobre “la crueldad en su disfraz.”<sup>212</sup> Es decir, la posibilidad de transmutarla; de comprender a partir de la *genealogía-hermenéutica*, que detrás de todas las manifestaciones de la cultura hay algo de ella, que no aparece en primera instancia. Pues ciertas manifestaciones de ella aparecen disfrazadas.

Aunque la crueldad aparece como una manifestación humana en estado natural; resulta posible sublimarla en lugar de reprimirla, y lograr que gracias a su conocimiento permanezca en el fondo de las acciones humanas, incluso de aquellas que se subliman. Por eso la necesidad que la sublimación sea un proceso continuo.

No todos los seres humanos logran la sublimación, aunque tienen las condiciones para hacerlo. Es en este punto en el que Nietzsche, en tanto que filósofo y psicólogo de las profundidades, reconoce que cada ser humano encuentra una forma de vérselas con la crueldad. Algunos, volviéndola hacia afuera; otros volviéndola hacia dentro. Lo más significativo de la propuesta filosófica nietzscheana reside en la sublimación como una forma de liberarse de ésta sin ejercerla sobre otros o sobre sí mismo.

---

<sup>212</sup> FP IV, 1887, 8 [1], p. 228.

Además, la sublimación crea las condiciones para que los seres humanos dejen de reprimir sus instintos, pues la represión que se impone por medio de los sistemas normativos no es garantía de dejar de ejercer la crueldad. En cambio, el proceso sublimatorio permite que el sujeto se reconcilie con sus instintos y que, de ese modo, cambie su expresión.

Para Nietzsche, “*criatura y creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, fuerza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día:- ¿entendéis esa antítesis?”<sup>213</sup> El ser humano tiene la fuerza creadora para sublimar sus instintos y de ese modo ir superándose a sí mismo.

En consecuencia el ser humano tiene el poder de crear, de crearse; de curarse mediante la voluntad de poder. La sublimación es la máxima expresión de la creación y no hay límites para ésta. Mediante la conexión entre voluntad de poder y sublimación, el hombre se convierte en el único creador de la totalidad de su existencia.

En contraste, el ser humano enfermo es aquel que no puede sublimar, que no tiene dominio de sí; que limita su voluntad de poder a la obediencia de los mandatos de sus instintos.

La sublimación constituye el medio a partir del cual pueden curarse las enfermedades que constituyen la culpa y la mala conciencia; y liberarse al fin de la crueldad que se ejerce

---

<sup>213</sup> MBM, §225, pp. 183-184.

sobre sí. En principio, se reconoce que estas dos partes constitutivas no pueden ser descargadas sobre los otros, por lo que se vuelcan sobre sí.

En todo caso, “sublimation is for Nietzsche the key [...] hence to overcoming *ressentiment*.”<sup>214</sup> La sublimación es el medio para superar la mala conciencia y el resentimiento, es decir, para transformarlas y recuperar la inocencia. Ya que en conjunción con la voluntad de poder, se vuelve el único medio para volver al estado de inocencia y recuperar la salud que fue arrancada al hombre con la fuerza de la culpa, el resentimiento y la mala conciencia.

07.01.08.21. 12:16

---

<sup>214</sup> Gemes, Ken, Freud and Nietzsche on Sublimation, en *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 38, Autumn 2009, Penn State University Press, p. 49.



## **CONCLUSIONES**

Me asombro a diario: ¡no me conozco!  
Nietzsche, *Fragmentos póstumos II*.

Nietzsche es uno de los “filósofos del peligro”, según lo dicho en *Más allá del bien y del mal*. Al plantearlo se refiere así mismo y a un conjunto de filósofos por venir, de los que él, obviamente, constituye el primero de la especie. Ser un *filósofo del peligro* significa renunciar a la eterna e inútil tarea de repetir un conjunto de ideas. Sobre todo implica, pensar de otro modo, mostrar el reverso de las cosas. Quizá lo más importante de los *filósofos del peligro* es que se detienen en ideas ya problematizadas por otros filósofos para crear una nueva senda, para proponer una nueva perspectiva sobre viejos problemas de la ética, de la antropología filosófica y de la filosofía de la cultura.

La propuesta de Nietzsche consiste en crear “¡hombres más peligrosos, más fructíferos [...] Pues - ¡creedme! El secreto para cultivar la máxima riqueza y el máximo placer de la existencia es *¡vivir peligrosamente!*”<sup>215</sup> Es decir, hacer frente a los grandes problemas de la humanidad (como el de la crueldad) en lugar de empeñarse en negar el conjunto de situaciones que implica cada uno de esos problemas.

Ser un filósofo del peligro significa hacer de la filosofía una práctica orientada a la transformación del sujeto y del mundo.

---

215

En ese punto se cumple la máxima nietzscheana de poner la filosofía al servicio de la vida, pues todo lo demás constituye un profundo empobrecimiento. Un filósofo del peligro busca ante todo enaltecer y engrandecer la existencia del ser humano.

¿Para quién constituye Nietzsche un peligro? *Para todos y para nadie*, partiendo del subtítulo de *Así habló Zaratustra*. Para todos, porque lo planteado por Nietzsche tiene efecto sobre el ser humano, no sólo en el contexto histórico en el que plantea sus ideas, sino en la actualidad (Nietzsche es un filósofo clásico). Su obra muestra la posibilidad de crear una humanidad libre y, por tanto, capaz de ir más allá del *instinto de crueldad*.

El peligro de la obra de Nietzsche es únicamente para los que reconocen el fondo de su pensamiento, pues significa comprender las implicaciones que tienen sus ideas. Vivir las ideas de Nietzsche supone el máximo peligro, porque a partir de ello se abre la posibilidad de habitar el mundo de otro modo y de crear otro modo de vivir las relaciones con los demás seres humanos.

La filosofía de Nietzsche es un peligro que únicamente pueden reconocer otros *filósofos del peligro*. Es un peligro para la moral y religión imperantes. Su más importante proyecto consiste en mostrar las ominosas consecuencias a las que conducen al ser humano los límites que marca la moral y la religión. Por eso, ser un *filósofo del peligro* implica ubicarse siempre más allá del bien y del mal. No es que se renuncia a la moral y a la valoración de ésta, sino más bien se trata de crear

las condiciones para encontrar otra moral y otra valoración que contribuyan a la afirmación de la existencia.

Nietzsche en tanto que *filósofo del peligro*, permite comprender la actual crisis en la que vive el ser humano, crear las condiciones para liberarse de esa crisis y reconocer el profundo riesgo que constituye situar al ser humano únicamente centrado en el *instinto de crueldad*.

Desde esa perspectiva la investigación permitió mostrar los aspectos más relevantes de la concepción nietzscheana de la crueldad. No como una apología, sino como una muestra de la gravedad que implica negar que existen otras posibilidades para dar cauce al *instinto de crueldad*.

¿Es posible sublimar la crueldad? ¿Qué el ser humano pueda vivir de otro modo sin estar condenado al *eterno retorno al instinto de crueldad*? La voluntad de poder hace posible la sublimación. Para lograrlo es necesario buscar el incremento de la voluntad de poder, pues eso permitirá que el ser humano pueda gobernar sobre sí, y establecer otras posibilidades respecto del *instinto de crueldad*.

El ser humano reducido al *instinto de crueldad* es la manifestación de una voluntad de poder limitada a la simple obediencia de sus instintos. Pero, Nietzsche insiste en que la voluntad de poder se caracteriza por una búsqueda permanente de crecimiento y ese impulso de crecer permite al ser humano no limitarse al *instinto de crueldad*.

La crueldad es una manifestación profundamente *humana*, *demasiado humana*, que se manifiesta en la cultura e incluso en las formas más refinadas de ésta. No existe forma de reprimir la crueldad. Por eso la necesidad de reconocerla y a partir de ello buscar el modo de transformarla. Negar o reprimir la crueldad no constituye ninguna solución a las diferentes formas en que se manifiesta.

No se trata de condenar al ser humano al ejercicio permanente de la crueldad. No, lo significativo es poder encontrar las vías para la sublimación. La crueldad sublimada es crueldad en otro estado, es la posibilidad de dar un cauce distinto, que permite al ser humano moverse del lugar de la culpa que lo lleva a descargar la crueldad sobre sí, pero sin que eso signifique que toda esa crueldad termine descargada sobre otro u otros seres humanos.

Ahora bien: ¿cómo se manifiesta la crueldad, sino se descarga hacia fuera o hacia adentro? Descargar la crueldad hacia adentro es producto de la mala conciencia y la culpa. Pero, descargar hacia afuera no tiene que significar volcar la crueldad sobre otro ser humano o sobre otro ser vivo.

Descargar la crueldad al exterior puede significar la posibilidad de crear una obra (en el sentido más amplio que tiene dicho término) en la que se deposita todo ese *instinto de crueldad*. Y de ese modo mantener una vida interior libre de culpa.

¿Qué alternativas tiene el ser humano al descargar el *instinto de crueldad* en el exterior? El superhombre constituye

una muestra significativa de la sublimación del *instinto de crueldad* representado en la figura de la bestia rubia. El superhombre, es el ser humano que logra poner la voluntad de poder al servicio de su propia vida y en ese sentido se empeña en ir más allá del *instinto de crueldad*.

Otra de las formas en que se manifiesta la sublimación es el arte (en sentido extenso), pero eso no significa reducir la sublimación a esa manifestación. Resulta evidente que en el interior de la filosofía nietzscheana el arte ocupa un lugar central para permitir a los seres humanos habitar el mundo de otro modo y para relacionarse de otro modo con los otros seres humanos.

La filosofía, en el sentido más amplio que puede tener, constituye otra forma de sublimación. En el sentido de que mediante la reflexión profunda es posible cuestionar los alcances del *instinto de crueldad* y al hacerlo tratar de desarrollar una existencia que logre desbordar los límites impuestos por ese instinto.

Ahora bien, para lograr la concreción de la sublimación es necesaria muerte de Dios, pues la idea de Dios aparece siempre ligada a la experiencia de la culpa y la mala conciencia. Dicho de otro modo es necesario eliminar la mala conciencia y la culpa para la concreción de la *segunda inocencia*.

El ser humano necesita liberarse de la culpa, pues ese enorme peso no le permite distanciarse del *instinto de crueldad* y relacionarse de otro modo consigo mismo y con los otros seres humanos. La culpa lleva al ser humano a la descarga de la

crueldad sobre sí. Pero de eso no se sigue necesariamente que al superar la culpa la única posibilidad sea llevar la crueldad sobre otras personas. Para ser más preciso, la sublimación de la crueldad requiere un doble movimiento. Primero mover al ser humano del lugar de la culpa. Segundo crear otro camino que no signifique la descarga de la crueldad sobre otro ser humano.

La relación entre los hombres cobra otro sentido al reconocer que la crueldad nos habita, no se trata de ejercer la crueldad sino comprender que su presencia nos interpela. El *instinto de crueldad* no es el fin, sino la posibilidad de un desarrollo más complejo de la voluntad de poder que permite al ser humano otras alternativas.

La concepción nietzscheana de la crueldad es profundamente actual. No se limita al cuestionamiento de la crueldad física, sino que también, y sobre todo, pone en tela de juicio la crueldad psíquica. Pero, en los dos casos, lo hace partiendo del reconocimiento de que la crueldad es una “propiedad normal del ser humano”. Eso permite reflexionar la crueldad desde un horizonte diferente, pues por principio la crueldad es reconocida como una cualidad humana. Esa es, a mi juicio, una aportación vital de la filosofía nietzscheana, que permite una aproximación ética distinta a la crueldad.

La investigación permite aportar elementos para seguir profundizando en la concepción nietzscheana de la crueldad y, por ejemplo, estudiar los nexos con la agresión, la violencia colectiva e individual, el instinto de muerte y los efectos que tiene la represión de la crueldad física y psíquica.

Al mostrar la concepción nietzscheana de la sublimación se presenta una nueva beta, poco explorada, en los estudios sobre la filosofía de Nietzsche, no únicamente para campos de conocimiento como el de la ética; sino, para la estética, la filosofía de la cultura y la antropología filosófica.

La crueldad constituye un problema ético en tanto que tiene que ver con el comportamiento que tiene el ser humano con otros seres humanos. La novedad en la aproximación realizada en la investigación reside en el hecho de que Nietzsche no condena la crueldad, es decir, no exige que sea erradicada o negada. La crueldad es reconocida como una manifestación de la vida y en ese sentido, como algo que *no* puede ser erradicado del ser humano. Pero mediante la voluntad de poder, no limitada a sus puras manifestaciones inmediatas, es posible acrecentar dicha voluntad y de ese modo sublimar la crueldad.

Ahora bien, el planteamiento anterior no debe conducir al error de afirmar que a partir de la concepción nietzscheana de la crueldad se busca una defensa de la crueldad. *No*. Justo después de mostrar la naturaleza de la crueldad y su innegable relación con el ser humano lo que podemos mirar es la necesidad de las limitaciones del ser humano encadenado al *instinto de crueldad*. Ahí es donde se traza la línea que nos lleva a buscar la sublimación de ese instinto.

La sublimación de la crueldad implica un nuevo comienzo para el ser humano. Pues, significa la posibilidad de no limitar su existencia al *instinto de crueldad*. Y al hacerlo también se manifiesta la dimensión ética, en su sentido práctico, en tanto

que posibilidad de dar nuevos causes a la crueldad y sobre todo de que el ser humano pueda desarrollar su existencia libre de la sujeción de ese instinto.

¿Qué es la sublimación de la crueldad? ¿Qué es la crueldad sublimada? El ejercicio de la crueldad no significa que el ser humano se deshumanice. Lo que plantea el primer *filósofo trágico* es que el *instinto de crueldad* busca la descarga sobre cualquier otro y eso implica placer, que puede ser mayor al ejercer la crueldad directamente o menor al ser espectador de la crueldad. El punto es que en cualquiera de las dos modalidades genera placer, sin embargo el conflicto se genera cuando las diversas prohibiciones sociales, la culpa y la mala conciencia no permiten la descarga sobre otros. Lo que lleva al ser humano al ejercicio de la crueldad sobre sí. Con la interiorización del hombre se torna más complejo el ejercicio de la crueldad, pues pareciera que ni siquiera permite nombrarlo.

El pasaje de lo externo a lo interno significa pasar de la crueldad física a la crueldad psíquica. Sin que eso implique la desaparición de la crueldad física. Por eso es que la sublimación de la crueldad significa poder sublimar tanto la crueldad física como la crueldad psíquica y de ese modo liberar al ser humano del *instinto de crueldad* volcado en su interior.

La presente investigación constituye una importante aportación al conjunto de los estudios nietzscheanos, al presentar la concepción de la crueldad como un aspecto central en toda la filosofía de Nietzsche.



La concepción nietzscheana de la crueldad es una beta poco explorada y que sin duda requerirá de mayor profundidad y estudio. para lograr un impacto en el modo de actuar de cada ser humano que le permita habitar el mundo de otro modo.

La noción nietzscheana de la crueldad *no* ha sido agotado, únicamente se ha mostrado la profunda relevancia que tiene y desde esa perspectiva se abren nuevas interpretaciones, nuevas conexiones entre la concepción de la crueldad y otros temas esenciales en la filosofía actual, como por ejemplo: la violencia, la agresión, la tortura y el instinto de muerte.

## **OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

[www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)

Nietzsche, F., *Samtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Banden, von Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Munich, 1980 (KSA).

\_\_\_\_\_., *Así hablo Zaratustra, Obras completas, Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos de la edición*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2016.

\_\_\_\_\_., *Aurora, en Obras completas, Volumen III. Obras de madurez I*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2014.

\_\_\_\_\_., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es, Obras completas, Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos de la edición*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2016.

\_\_\_\_\_., *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo, Obras completas, Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos de la edición*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2016.

\_\_\_\_\_., *El crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo.*, *Obras completas, Volumen IV. Escritos de madurez II y*

*Complementos de la edición*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2016.

\_\_\_\_\_., *El nacimiento de la tragedia*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

\_\_\_\_\_., *Fragmentos póstumos (1869 – 1874)*, Volumen I, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2007.

\_\_\_\_\_., *Fragmentos póstumos (1875 – 1882)*, Volumen II, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2008.

\_\_\_\_\_., *Fragmentos póstumos (1882 – 1885)*, Volumen III, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2010.

\_\_\_\_\_., *Fragmentos póstumos (1885 – 1889)*, Volumen IV, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2006.

\_\_\_\_\_., *Humano, demasiado humano*, en *Obras completas, Volumen III. Obras de madurez I*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2014.

\_\_\_\_\_., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

\_\_\_\_\_., *La gaya ciencia*, en *Obras completas, Volumen III. Obras de madurez I*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca),

Tecnos, España, 2014.

\_\_\_\_\_., *La genealogía de la moral, Obras completas, Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos de la edición*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2016.

\_\_\_\_\_., *La visión dionisiaca del mundo*, en *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2011.

\_\_\_\_\_., *Los filósofos preplatónicos*, en *Obras completas, Volumen II. Escritos filológicos*, (edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, España, 2013.

\_\_\_\_\_., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2001.

*Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1869. Friedrich Nietzsche*, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2005.

*Correspondencia II. Abril 1869 – Diciembre 1874. Friedrich Nietzsche*, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2006.

*Correspondencia III. Enero 1875 – Diciembre 1879. Friedrich Nietzsche*, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2007.

*Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884. Friedrich Nietzsche*, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2008.

*Correspondencia V. Enero de 1885 – 23 de octubre de 1887. Friedrich Nietzsche*, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2009.

*Correspondencia VI. 23 de octubre de 1887 – Enero 1889. Friedrich Nietzsche*, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2010.

*Estudios Nietzsche*, Revista de la Sociedad Española de Estudios

sobre Friedrich Nietzsche:

*Nietzsche y la moral*, 13 (2013), Trotta, Madrid, 2013.

*Actualidad e inactualidad de Nietzsche*, 12 (2012), Trotta, Madrid, 2012

*Nietzsche y los griegos*, 11 (2011), Trotta, Madrid, 2011

*Nietzsche y la hermenéutica*, 9 (2009), Trotta, Madrid, 2009

*Nietzsche y el cristianismo*, 6, año 2006, Unicaja, España, 2006.

*Nietzsche y Schopenhauer*, N. 3, año 2003, Unicaja, España, 2003.

## **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

Astor, Dorian, *Nietzsche. La zozobra del presente*, Acantilado, Barcelona, 2018.

Ávila, Remedios, *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, España, 1986.

\_\_\_\_\_, “Nietzsche: la ambivalente experiencia de la nada”, en *Lecciones de metafísica*, Trotta, Madrid, 2011.

Bataille, George, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1996.

Berkowitz, Peter, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Cátedra, Madrid, 2000.

Blanchot, Maurice, *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Caldén, Buenos Aires, 1973.

Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Sexto piso, México, 2004.

Brobjer, Thomas H., *Nietzsches's Ethics of Character. A study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*, Upsala, Uppsala University, 1995.

Byung-Chul, Han, *Topología de la violencia*, Herder, España, 2016.

\_\_\_\_\_, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de*

poder, Herder, España, 2014.

Camponi, Guliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004.

Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Losada/Alianza, España, 1978.

Chamberlain, L., *Nietzsche en Turín. Los últimos días de lucidez de una mente privilegiada*. Gedisa, Barcelona, 1998.

Carrión Arias, Rafael, “Nietzsche y el método crítico-genealógico” en *Nietzsche y la moral*, *Estudios Nietzsche*, Trotta, España, 2013.

Castro Merrifield, Francisco, “Violencia y modernidad. Declive y sistematización” en Sevilla Godínez, Héctor, *Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, Colofón, México, 2017.

Cioran, Emil Michel, *Cuadernos(1957- 1972)*, Tusquets, México, 2000.

Colli, Gorgio, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1998.

\_\_\_\_\_, *Introducción a Nietzsche*, Folios, México, 1983.

\_\_\_\_\_, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, México, 2010.

Coronel Piña, Víctor Ignacio, *La afirmación de la existencia. Nietzsche y el sentido trágico del sufrimiento*, Tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, inédita.

\_\_\_\_\_, “¿Es la crueldad constitutiva del ser humano? Meditaciones a partir de Nietzsche y Freud”, en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, Chile,

número 5, 2015.

\_\_\_\_\_, “ El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche” en *Revista de Filosofía*, UIA, México, número 138, 2015.

\_\_\_\_\_, “Pesimismo dionisiaco *versus* pesimismo shopenhaueriano”, *Pensamiento. Papeles de filosofía*. UAEMéx, México, número 2, 2015.

\_\_\_\_\_, “Afirmación de la existencia y sentido trágico del sufrimiento.”

\_\_\_\_\_, “Nietzsche en Freud. La innegable presencia de la filosofía nietzscheana en la teoría psicoanalítica freudiana”.

\_\_\_\_\_.

Conill, Jesús, “Hermenéutica genealógica desde el cuerpo”, en *Nietzsche y la hermenéutica*, *Estudios Nietzsche* 9, Trotta, España, 2009.

Conway, Daniel, *Nietzsche's "On the Genealogy of Morals"*, Academi: Continuum Internacional Publishing Group, 2006.

Cragolini, Mónica, *Nietzsche, Camino y demora*, Biblos, Buenos Aires, 2003..

\_\_\_\_\_, *Moradas nietzscheanas*, UACM, México, 2009.

\_\_\_\_\_, “Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el hombre”, en *Estudios Nietzsche*, 16, Trotta, España, 2016.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona,



2000.

\_\_\_\_\_, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel.* Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

Derrida, Jacques, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Paidós, Argentina, 2010.

\_\_\_\_\_, *La escritura y la diferencia*, Antropos, Barcelona, 1989.

De Santiago Guervós, Luis, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_, “La dimensión estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, en Fernández García, E., (Ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid, 2012.

*Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares.* Christian Niemeyer (Ed.) Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

Esteban Enguita, José Emilio, “*Ecrazez l’imfame!*” *Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche*, en *Estudios Nietzsche*, 6, Unicaja, España, 2006.

Fernández García, Eugenio, (Ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid, 2012.

\_\_\_\_\_, “Pasión y verdad”, en *Nietzsche y lo trágico*, Edición de Eugenio Fernández García, Trotta, Madrid, 2012, p. 152.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1984.

Frey, Herbert, *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, Siglo XXI, México, 2013.

\_\_\_\_\_ (edición y coordinación), *El otro Nietzsche. Interpretación de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2015.

From, Erich, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, México, 1989.

\_\_\_\_\_, “Diferentes formas de violencia”, en *El corazón del hombre*, FCE, México, 2018.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, España, 2000.

\_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1999.

\_\_\_\_\_, *Un diálogo sobre el poder*, Altaya, Barcelona, 1995.

Gadamer, Hans, *Nietzsche-el antípoda. El drama de Zaratustra*, Textos de *me cayó el veinte*, México, 2011.

\_\_\_\_\_, *Verdad y método II*, Sigüeme, Salamanca, 1992.

\_\_\_\_\_, *Verdad y método*, Sigüeme, Salamanca, 1984.

Gemes, Ken, *Freud and Nietzsche on Sublimation*, There Journal of Nietzsche Studies, Issue 38, Autumn 2009.

González García, M., (Compilador), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.

González Valenzuela, Juliana, *Ética y libertad*, FCE/UNAM, México, 2007.

\_\_\_\_\_, *El malestar en la moral: Freud y la crisis de la ética*,

\_\_\_\_\_, *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM, México, 1996.

González Valerio, M, Rivara Kamaji, G., y Rivero Weber, P., (coordinadoras), *Entre hermenéuticas*, UNAM, México, 2004.

Grave, Cresenciano, Nietzsche. *Crítica de la voluntad de verdad*, Ediciones Monosílabo/UNAM, México, 2018.

\_\_\_\_\_, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, UNAM, México, 1998.

Hales, Steven D. y Rex Welshon, *Nietzsche's Perspectivism*, Urbana, University of Illinois Press, 2000.

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2001.

\_\_\_\_\_, *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, Alianza, España, 2017.

Janz Curt, *Friedrich Nietzsche. 4 tomos*, Alianza, Madrid, 1987.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princenton, Princenton University Press, 1950.

Kouba, Pavel, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, España, 2009.

Lazo Briones, Pablo, "Violencia extrema o violencia necesaria: Benjamin y Nietzsche", en Sevilla Godínez, Héctor, *Homo Violentus. Aportes de la filosofía ante la violencia*, Colofón, México, 2017.

Löwith, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998.

Mabel Cano, Virginia, "El espíritu libre o la ligereza creadora", en Estudio Nietzsche, *Nietzsche y el Cristianismo*, España, SEDEN/

Unicaja, 2006.

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza, Madrid, 2014.

Mélich, Joan-Carles., *Lógica de la crueldad*, Herder, Madrid, 2014.

Micieli, C., *El hombre alienado, El último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*, Biblos, Buenos aires, 2009.

Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, Ediciones Salamanca, Barcelona, 2003.

Muller-Lauter, Walter, *Nietzsche, His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*, Universidad de Illinois, Illinois, 1999.

Murray, Peter Durno, *Nietzsche's Affirmative Morality. A Revaluation Based in the Dionysian Word-View*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1999.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche la vida como literatura*, FCE / Turner, México, 2002.

Nolte, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Alianza, Madrid, 1995.

Parmeggiani, M., *Nietzsche: crítica y el proyecto desde el nihilismo*, Ágora, España, 2002.

Pereña, Francisco, *De la violencia a la crueldad*, Síntesis, Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_, *La pulsión y la culpa*, Síntesis, Madrid, 2001.

Pippin, Robert, *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera*, Paradiso Editores / UIA, México, 2015.

Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche: verdad e ilusión*, UNAM / Itaca, México, 2004.

\_\_\_\_\_, (coord.) *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, FCE, México, 2016.

\_\_\_\_\_, “Las notas de la verdad en la hermenéutica nietzscheana”, en *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, UNAM / Itaca, México, 2006.

\_\_\_\_\_, “El valor de la vida en el pensamiento de Nietzsche” , en González Valenzuela, Juliana y Linares, Jorge (coordinadores), *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*, UNAM / FCE, México, 2013.

\_\_\_\_\_, (coordinadora) *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*, UNAM / Itaca, México, 2006.

Rivero Weber, Paulina, y Rivara Greta, *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, UNAM, México, 2003.

Rosset, Clément, *El principio de crueldad*, Pre-textos, España, 2008.

\_\_\_\_\_, *La filosofía trágica*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010.

\_\_\_\_\_, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2009.

\_\_\_\_\_, *Schopenhauer. Filósofo del absurdo*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012.

Safranski, Rudigüer, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2002.

Sagols, Lisbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México, 1997.

Salgado Fernández, Enrique, “Dolor y nihilismo. Nietzsche y la transmutación trágica del sufrimiento”, en González García, M., (Compilador), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.

Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la*

*El problema ético de la crueldad en la filosofía de F. Nietzsche*

Victor Ignacio Coronel Piña

*crisis de la modernidad*, Antropos, Barcelona, 1986.

Sedgwick, Peter, *Nietzsche: The Key Concepts*, London, Routledge, 2006.

Solomon, Robert C., "Nietzsche, nihilism, and Morality." *In Nietzsche. A Collection of critical Essays*, ed Robert C Solomon. Garden City, New York: Anchor Books, 1973.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I y II, FCE, México, 2012.

Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, España, 2009.

\_\_\_\_\_, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, España, 2007.

\_\_\_\_\_, *Extrañamiento del mundo*, Pretextos, Valencia, 1998.

Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Abada editores, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_, *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra. Siglo XXI*, España, 2003.

Sommer, Andreas Urs, "Nietzsche, la biblia y el cristianismo: impresiones de investigaciones recientes", En Frey, Herbert (edición y coordinación), *El otro Nietzsche. Interpretación de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2015.

Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona, 2002.

\_\_\_\_\_, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de*

*El problema ético de la crueldad en la filosofía de F. Nietzsche*

*Victor Ignacio Coronel Piña*

*Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1985.

Vattimo, Gianni y Caputo Jonh D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

Velázquez Becerril, César Arturo, *Tractatus politices minimum. Ensayos sobre la política de la crueldad de Nietzsche*, UAM-X - Itaca, México 2017.

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

....., “Nietzsche. Verdad, interpretación y metafísica”, en *Nietzsche y lo trágico*, edición de Eugenio Fernández García, Trotta, Madrid, 2012.