

El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral*

The “hermit priest” and the sacred-dominion of courage. Nietzsche and the
Genealogy of Morals

Por: **Fernando José Vergara Henríquez**
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule
Talca, Chile
fvergara@ucm.cl

Fecha de recepción: 7 de diciembre de 2010

Fecha de aprobación: 30 de marzo de 2011

Resumen: El presente artículo desarrolla el diagnóstico nietzscheano sobre la condición moral de la tradición judeo-cristiana occidental. Haciendo un recorrido por la crítica nietzscheana en *La genealogía de la moral*, nos proponemos, bajo la clave hermenéutica de sentido, mostrar que el sacerdote asceta se alza como una figura de dominio de carácter sacro de los sentimientos morales, convirtiéndose en una suerte de administrador del sentido del sufrimiento, de la pena, de la culpa y de la mala conciencia.

Palabras clave: Hermenéutica, Nietzsche, Interpretación, Genealogía, Moral, Filosofía contemporánea.

Abstract: The present article develops the Nietzschean diagnosis on the Moral Condition of the Western Judeo-Christian Tradition. Exploring Nietzsche's critique in *The Genealogy of Morals*, we want to undertake, under the Hermeneutic Key of Sense, to show that the hermit priest rises as a figure of domination of the moral feelings that has a sacred character, turning into a sort of administrator of the Sense of Suffering, of Grief, of Guilt and of Bad Conscience.

Keywords: Hermeneutics, Nietzsche, Interpretation, Genealogy, Moral, Contemporary Philosophy.

La genealogía como método de develamiento interpretativo

La fórmula precisa que expresa el diagnóstico nietzscheano sobre la cultura occidental es que está enferma moralmente, debido a estar escindida entre los

* El presente artículo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación Postdoctoral que actualmente lleva a cabo en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, España, bajo la tutoría del Dr. Miguel Morey Farré. Proyecto titulado *La modernidad revelada. Estructuración y rendimiento hermenéutico de la figuratividad en el pensamiento de Nietzsche y Gadamer*, con apoyo financiero de Becas Chile-CONICYT 2009-2011, N° 74090015.

elementos racionales del pensamiento y las raíces terrenales o sensibles de la vida misma en cuanto voluntad de poder. El objetivo de este dictamen, que resulta ser central en la crítica nietzscheana, no son Dios ni el cristianismo ni los sacerdotes, pues todos resultan ser sólo recursos para situarnos en la perspectiva correcta respecto de su verdadero blanco: la razón teórica y, precisamente, la metafísica misma con sus valores y verdades que se funda.

Para Nietzsche toda metafísica, religión y moral desde el punto de vista de la cultura judeo-cristiana occidental, encarnan las grandes expresiones del racionalismo teórico inaugurado por Descartes y perpetuado por el criticismo kantiano, que se traducen en prejuicios (equivalentes a valores, a verdad) de la actitud práctica propia de una determinada moralidad de vida. Estos prejuicios originan una civilización o cultura determinada por una “moral [...] como una voluntad de poder que se caracteriza como venganza: no es la propuesta de un valor alternativo respecto de otros, según Nietzsche; sino más bien la negación nihilista de todo valor al mundo, y la consiguiente voluntad de rebajarlo aún más, despreciándolo y humillándolo” (Vattimo, 1987: 119).

La genealogía o develamiento histórico-interpretativo, es una investigación histórica que se opone al “desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías” (Foucault, 1988: 13) con el fin de “localizar la singularidad de los acontecimientos” (Foucault, 1988: 12). Esta mecánica persigue emitir un diagnóstico acerca de las conexiones que surgen de la experiencia moderna, sumergiéndose en ellas para concentrar su examen en la profundidad que subyace la presencia de las figuras de interpretación. La genealogía trabaja en las antípodas de las formas tradicionales de análisis histórico. Estas enfatizan, por una parte, las formas estables y las continuidades de los acontecimientos que suceden y que quedan registrados en la historia; la genealogía, por su parte, acentúa la complejidad, la fragilidad y la contingencia relacionadas con los acontecimientos históricos, de ahí que afirma la perspectividad del saber y la operatividad de la conciencia teniendo como horizonte las relaciones de poder. Del concepto de genealogía es posible extraer varios usos: primero, “facilita la autocomprensión cultural historizando la interpretación moral de la existencia [por medio] de una continua recreación de esa valoración a través del ejercicio incesante de interpretaciones que le otorgan vigencia; [segundo] explicita el carácter no universal ni incondicional de las interpretaciones, y luego de los valores que le subyacen [deviene positivamente como el] arte de mostrar la diferencia bajo la máscara de la identidad; [y tercero] muestra que la lucha de voluntades marca históricamente nuestra propia subjetividad” (Hopenhayn, 1998: 36-37). El método de develamiento

histórico-interpretativo trata de establecer lo que el objeto es (verdad, lenguaje, conceptos morales, etc.) a partir de sus orígenes, pues “en el comienzo de todas las cosas está lo más valioso y esencial” (Nietzsche, 1996: 117).

La genealogía como instrumento de análisis, versa sobre una suerte de figuras que le son representativas o fundamentales y que devela la interpretación, las cuales posibilitan su ejemplificación y demostración como radicales experiencias históricas. Se trata de una plataforma desde la cual presenciamos las historias de la historia: la interpretación de hechos históricos enmarcados en el tiempo reconociendo “las diferentes escenas en las que se han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no ha sucedido” (Foucault, 1988: 12). La genealogía deja en evidencia lo incuestionable de aquel origen, pues es una estrategia que persigue la no-identidad de lo que se acepta acríticamente. Además, el develamiento histórico-interpretativo, rompe con la concepción de una historia dividida en apariencia y verdad; quiebra la imagen de una interpretación absoluta y determinista en la historia al abandonar la confianza en un sustrato incondicionado que subyace bajo la secuencia de los acontecimientos, dejando al sujeto expuesto a la finitud, empiricidad, positividad. En fin, opera un desmantelamiento minucioso de la tradición a partir de perspectivas, convirtiéndola en historia de perspectivas (lectura de interpretaciones e interpretación de lecturas) cuyo centro sería el retorno o repliegue a los orígenes en cuanto origen y se “opone al carácter absoluto de los valores y a su carácter relativo o utilitario. La genealogía significa el elemento diferencial de los valores, del cual deriva su valor mismo [...] quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen” (Deleuze, 1994: 9). Por ello, Nietzsche rechaza una búsqueda por el origen percibiendo el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia en el mundo, pues buscar tal origen “es tratar de encontrar “lo que existía”, el “eso mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por advertencias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar el fin de una identidad primera” (Foucault, 1988: 18). Lo que busca Nietzsche es “insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están [...] darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia” (Foucault, 1988: 23).

La originalidad del cuestionamiento nietzscheano sobre la moral, radica en montar una reflexión genealógica que investiga las originales pulsiones productivas de las interpretaciones morales, como asimismo en la elucidación de la valoración de los valores propios de cada una de las interpretaciones morales, como afirma

Deleuze, de las “categorías de una tipología de las profundidades” (Deleuze, 2000: 36) de las lógicas de dominación religiosa: monoteísmo, alianza, profecías inaugurales, el mesianismo, la universalización paulina, cristología y conquista política.

Un punto explicativo del desarrollo de esta estrategia de interpretación genealógica sobre las posibles condiciones de emergencia de la tradición moral, de sus relaciones sociales y de sus proyecciones culturales, epistemológicas, veritativas e identitarias instaladas en la tradición social judeo-cristiana occidental, lo encontramos en la distinción histórica y psico-espiritual que realiza Nietzsche, entre moral de señores y moral de esclavos, en clara alusión a las teorías morales propuestas por Aristóteles y por Kant, respectivamente:

En mi peregrinación a través de los sistemas de las numerosas morales, más delicadas o más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*. [...] Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió conciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada – o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado. [...] La especie aristocrática de hombre se siente *a sí misma* como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es “lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí”, sabe que es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación. En primer plano se encuentran el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la conciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir: – también el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder. [...] Las cosas ocurren de modo distinto en [...] la *moral de esclavos*. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales? [...] La mirada del esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso: esa mirada posee escepticismo y desconfianza, es *sutil* en su desconfianza frente a todo lo “bueno” que allí es honrado, quisiera convencerse de que la misma felicidad no es allí auténtica. A la inversa, las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes sufren son puestas de relieve e inundadas de luz: es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra, pues éstas son aquí las propiedades más útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de los esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad [...]. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al “bueno” de esa moral [...], porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre *no peligroso*: es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme* [buen hombre] (Nietzsche, 1993: 222-226).

La revisión de la estructura moral

Nietzsche, teniendo en mente tres directrices orientadoras, aborda la cuestión moral de la siguiente manera: primero, la pregunta: ¿qué valor tienen los juicios morales de bueno y malvado, la moral, la metafísica, la religión y la ciencia?; segundo, el significado: ¿son un signo de empobrecimiento y degeneración de la vida o, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud y voluntad de la vida? (Nietzsche, 1993: 20-22). Estas dos cuestiones se refieren al valor como expresión de voluntad originaria; y, tercero, el método de investigación: una necesaria crítica de los valores morales, y para ello se requiere tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (Nietzsche, 1993: 22-23). Es importante destacar que el propósito radica en la explicitación de las condiciones tanto de invención, interiorización e instalación de los valores, más que una investigación sobre los orígenes de esos valores, lo que interesa, es poner en evidencia su historicidad, pues “el genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen” (Foucault, 1988: 11) y se pregunta por la conciencia de la historicidad de los valores y de la interpretación de los mismos, vale decir, se sumerge en el minuto de emergencia y desarrollo de las tradiciones históricas que conforman los juicios de valor del ser humano:

La indicación de cuál es el camino *correcto* me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo “bueno” acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a *idéntica metamorfosis conceptual*,— que, en todas partes, “noble”, “aristocrático” en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, “bueno” en el sentido de “ánimicamente noble”, de “aristocrático”, de “ánimicamente de índole elevada”, “ánimicamente privilegiado”: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que “vulgar”, “plebeyo”, “bajo”, acaben por pasar al concepto “malo” (Nietzsche, 1994a: 33-36).

Veamos el desarrollo nietzscheano de revisión moral. En *La genealogía de la moral*, en su Tratado Primero titulado “Bueno y malo”, “malvado y bueno”, un tratado destinado a revelar la psicología del cristianismo (el afecto del resentimiento) y en el que Nietzsche constata que hasta entonces se había situado el origen del concepto de bueno en aquellas acciones desinteresadas, calificadas justamente como buenas por aquellos que se beneficiaban en su ejecución, interiorización, realización y difusión. A partir de ello, cuestiona tal tesis considerándola carente de sentido histórico y de directo contrasentido psicológico, incluso fisiológico o natural. Sostiene que toda la evidencia histórica y hasta el análisis psicológico más superficial demostrarían que fueron los buenos mismos, vale decir, los nobles y poderosos los que gozaban de una posición y de una mente elevadas, quienes

se consideraron y se establecieron arbitrariamente como buenos, extendiendo esta valoración a las condiciones de carácter y a las acciones propias de quienes pertenecen a ese rango (Nietzsche, 1988: 55). Este proceso creador, por parte de los aristócratas, es un proceso natural que se produce al interior de la sociedad que se viene desarrollando desde los inicios primitivos de la cultura:

Toda nueva elevación del tipo “hombre” fue hasta hoy obra de una sociedad aristocrática, y se deberá siempre a una sociedad que tenga fe en la necesidad de una profunda diferencia del valor de hombre a hombre, y que para llegar a su fin necesite de la esclavitud bajo una u otra forma. Sin el *pathos* de la distancia que nace de la diferencia de clases, y del constante ejercicio del mandar y del tener a los demás oprimidos y lejanos, no sería posible el otro misterioso *pathos*, el deseo de ampliar las distancias dentro del alma misma, el desarrollo de estados anímicos, cada vez más elevados, más varios y lejanos; en una palabra, la elevación del tipo hombre, el incesante triunfo del hombre sobre sí mismo (para emplear en sentido supermoral una fórmula moral). Y no hay que hacerse ilusiones humanitarias acerca del origen de una sociedad aristocrática (y por tanto, acerca de la elevación del “tipo hombre”); la verdad es dura. Digamos, sin circunloquios, cómo comenzó en la Tierra toda civilización noble y elevada. Hombres de naturaleza primitiva, bárbaros en el sentido más terrible de la palabra, hombres de rapiña, con indómita fuerza de voluntad, con ardiente deseo de dominar, se precipitaban sobre las razas más débiles, más civilizadas, que se ocupan en el comercio o en el pastoreo, o sobre otras civilizaciones decrepitas que gastan las últimas energías de la vida en espléndidos fuegos artificiales del espíritu y de la corrupción. La casta aristocrática fue siempre en sus comienzos la raza bárbara, y su preponderancia debe buscarse, no en la fuerza física, sino en la fuerza del espíritu: eran hombres más completos (bestias más completas) (Nietzsche, 1993: 219-220).

A partir de ese sentimiento de pertenencia a un rango superior y colmados de un “*pathos* de la distancia” frente a la plebe, captaron como parte de su facultad en tanto señores el derecho de crear valores y a darles nombres (Nietzsche, 1994a: 31) gracias a la acción de una “vieja hembra engañadora” (Nietzsche, 1994b: 49), la gramática. Lo que se afirma, es que la palabra bueno no habría estado así, en su origen, ligada a las acciones desinteresadas ni a aquellos a los que, a través de ellas se les mostraba bondad. Fundamenta tal interpretación en el significado etimológico de los términos bueno y malo en diversos idiomas. La totalidad de significados muestran una misma metamorfosis conceptual: noble, aristocrático en un sentido social, constituyen siempre el concepto básico a partir del cual se desarrolla el bueno ya internalizado, en el sentido de alma aristocrática, dotado de alma superior. A partir de este concepto inicial, esencialmente positivo, surge por contraposición el de malo, en el uso común: plebeyo, mal nacido, inferior, infeliz, etc.

Nos encontramos, pues ante dos valorizaciones internalizadas de las que el original, es el bueno entendido como afirmación espontánea de una forma de existencia, la del noble, la del poderoso. El segundo, el malo presenta, en cambio,

un carácter secundario o derivado, ofrece junto con su sentido peyorativo frente a lo bajo, lo sucio, lo común, una especie de condescendencia y piedad hacia el mal nacido, el infeliz, el que no goza de la misma realidad que la del noble.

Las sociedades en las cuales la casta aristocrática es la casta sacerdotal, no constituyen una excepción a esta regla: marcación de la distancia y del rango. Allí, dicha casta, es una descripción de sí misma, enfatiza un predicado que evoca su función sacerdotal. Sus características tanto físicas como psíquicas serían muy diferentes de las de la nobleza generadora del binomio de valores ya descritos. Mientras la casta aristocrática expresa su voluntad de poder en una vida volcada hacia la actividad libre y robusta, dedicándose a la guerra, la caza, la danza, a todo lo que expresa energía vital, por su parte la casta sacerdotal, generalmente débil físicamente e introvertida en lo psíquico, tiende alternadamente a la cavilación y a las explosiones emocionales. No posee una notoria capacidad guerrera para imponer abiertamente su voluntad de poder. Esta última impotencia hace de los sacerdotes los enemigos más temibles, pues genera el odio y la búsqueda de vías arteras y sutiles de dominación. El término puro, que originariamente correspondía a una asignación meramente exterior: la observación de ciertas normas higiénicas, llegará a interiorizarse y enfrentándose a impuro, adquirirá una connotación moral. Este contexto servirá para conceptualizar un bueno y un malo profundamente moralizados; con ello la humanidad habrá pasado desde su pre-historia moral, es decir, la época durante la cual la moral consistía en respetar la tradición con sus costumbres, y la inmoralidad consistía en transgredirlas, para llegar a la etapa moral propiamente tal, donde harán su aparición el sentimiento de culpa y pecado (Nietzsche, 1994a: 166-167).

Con los judíos comienza la rebelión de los esclavos en moral, mediante un acabado plan de inversión de la identificación aristocrática de los valores; ahora los miserables son los buenos, los pobres, los impotentes, los bajos, etc. (Nietzsche, 1994a: 36-42):

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y que se desquita únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuerte”, a un “otro”, a un “no-yo”, y *ese* no es lo que constituye su acción creadora [...] su acción es, de raíz, reacción (Nietzsche, 1994a: 42-43).

La moral de esclavos, aquella que hace bueno a lo que resulta de la propia impotencia, se funda en el supuesto engañoso de que tras la acción hay un sujeto libre, y de que cuya debilidad se debe a una única e inevitable realidad y no a un

logro voluntario, querido, elegido: un mérito. Para esto se duplica el hacer y se supone que detrás de todo hacer hay un hacer-hacer, es decir, un agente, en suma, un alma. De no mediar este engaño, no habría bueno ni malvado: el fuerte sólo podría actuar como fuerte y el débil como débil (Nietzsche, 1994a: 51-53). Así, los conceptos morales de conciencia, culpa, deber y otros, tienen su origen en la esfera del derecho de las obligaciones. Las formas básicas de cambio y comercio dieron lugar a la relación contractual entre acreedor y deudor; ello supuso previamente la larga tarea de educar al hombre para hacer promesas, contrariando con ello su natural capacidad de olvido, indispensable para el orden anímico y la tranquilidad. La falla en cumplir promesas originó la pena, cuyo objetivo primario fue beneficiar al acreedor defraudado con la oportunidad para hacer sufrir al deudor un daño equivalente al perjuicio sufrido:

el perjudicado cambiaba el daño, así como el placer que éste le producía, por un extraordinario contra-goce: el *hacer-sufrir* (Nietzsche, 1994a: 75).

El prototipo de esta sociedad aristocrático-sacerdotal, es el pueblo judío como el protagonista de la revolución de los esclavos en moral y representante de la intencionalidad oculta de la moral cristiana, pues al oponerse a sus enemigos y conquistadores e impulsados por el odio de la impotencia y de la milenaria interiorización cultural, no se conformaron sino con una radical inversión de todos los valores nobles, vale decir, con el acto de venganza más grandioso y espiritual ocurrido en la historia (Nietzsche, 2003: 80). Invirtiendo la ecuación de los valores aristocráticos, aquella que identificaba al bueno, al amado de Dios, al poderoso, hermoso y feliz con el noble, se establece ahora una nueva equivalencia: el bueno es sólo el impotente, el humilde, el pobre, el sufriente, el infeliz; sólo éstos son los amados por Dios. Los poderosos y los nobles son ahora los malvados, crueles e impíos, los sin Dios, quienes serán condenados y malditos por toda la eternidad.

Esta revolución de los esclavos en moral, comienza cuando el resentimiento llega a ser creador e institucionalizador de valores que surge como expresión del triunfo de la transvaloración de *todos* los valores, sobre todos los demás ideales, sobre los ideales más nobles:

El resentimiento: Por tu culpa, por tu culpa... Acusación y recriminación proyectiva. Si soy débil e infeliz, es por tu culpa. La vida reactiva se sustrae a las fuerzas activas, la reacción deja de "actuar". La reacción se convierte en algo sentido, en "resentimiento", que se ejerce contra todo lo que es activo. Se hace que la acción sienta "vergüenza": la vida misma es acusada, separada de su potencia, separada de lo que puede (Deleuze, 2000: 36).

La moralidad noble se desarrolla a partir de una triunfante afirmación de sí misma; el modo de valorar noble actúa y crece espontáneamente desde esta

afirmación. Su concepto opuesto o negativo de malo, aquel que se identifica con bajo, común, es sólo una imagen secundaria, derivada por contraste, de su concepto básico positivo cargado de vida y pasión. Ser incapaz de tomar demasiado en serio por mucho tiempo los propios enemigos, los propios accidentes e incluso, los propios delitos, constituiría el signo de estas naturalezas fuertes, enteras, en las que hay un exceso de poder para formar, para reponerse, para olvidar. Por su parte, la moralidad del esclavo, en cambio, no actúa ni crece espontáneamente, necesita de la existencia de un medio hostil en el que asentarse, luego contra el cual reaccionar y finalmente, revelarse. El hombre del resentimiento no olvida, se calla, espera provisionalmente humilde. Una raza de tales hombres está destinada a llegar a ser más inteligente que la raza noble, y honrará más la inteligencia, pues la concibe como una herramienta para una condición de importancia y rango.

Nos referimos a que el hombre del resentimiento, lejos de sentir reverencia por su enemigo, lo concibe como malvado, pero este malvado es su propia creación, su acto, su concepto básico contrapuesto del cual extraerá secundariamente el concepto de bueno. Este malvado de la moralidad esclava será, precisamente el bueno de la moralidad noble, el poderoso, el hermoso y feliz. He aquí la inversión de valores del resentimiento, la cual denota una alteración de las perspectivas de valoración moral, social y política. Trueque que surge de una gozosa afirmación de la propia voluntad de poder, la cual surge enfrentada no de la afirmación de sí misma, sino paradójicamente, de la negación de su opuesta.

Esta inversión se completa con la elaboración del concepto bueno. En él, los hombres del resentimiento identifican la debilidad con la bondad, la impotencia con la virtud y finalmente, se identifica con el malo de la moral noble. Hablamos aquí sobre dos pares de valores contrarios entrecruzados: para la moral noble, el concepto primario de bueno se identifica con el concepto primario de malo en la moral esclava y, por su parte, el concepto derivado de malo en la moral noble, es identificado con el concepto derivado de bueno para la moral esclava. Pero no se trata sólo de una inversión de valores morales, hay además, un matiz de diferencia traducido en el concepto malvado que reemplaza al malo en un sentido espiritual. Lo malo y lo bueno no se han moralizado, han pasado a ser, respectivamente, culpa y mérito del actor y no destino, condición de rango, situación de nacimiento. Ha nacido el alma y el libre albedrío. La debilidad, que es la esencia del hombre del resentimiento, aparece asumida voluntariamente, como si el hombre del resentimiento pudiera no ser débil y, sin embargo, lo eligiera. Como si el poderoso, el fuerte pudiera elegir no serlo. Como si el ave de rapiña fuera culpable de su condición, y el cordero fuera meritorio por la suya.

El Segundo Tratado: “Culpa”, “mala conciencia” y similares, está destinado a desenmascarar la psicología de la conciencia culpable que se vuelve hacia dentro, que se vuelve contra sí misma.

La tendencia natural, sana, instintiva del hombre como animal, es el olvido. Tal como un organismo sano digiere sus alimentos sin problemas, la mente animal digiere sus experiencias sin que queden residuos molestos. Sin embargo, el hombre para sus relaciones sociales de intercambio, tuvo que hacerse confiable, predecible, tuvo que crearse una memoria para llegar a tener el derecho de que le sea lícito hacer promesas al inspirar confianza en su promesa y cumplimiento. Este derecho, expresado en la orgullosa conciencia de sí mismo como individuo soberano y libre, es el fruto tardío de un largo aprendizaje producido en torno a las relaciones contractuales entre acreedor y deudor. En torno a este aprendizaje, se habrían formado los conceptos morales de culpa, deber y justicia, entrelazándose por primera vez las ideas de culpa y sufrimiento.

Paulatinamente fue surgiendo la idea de convalidación, es decir, de que toda injuria tiene su equivalente y puede ser pagada, aunque no sea con el sufrimiento de quien la infringe. La idea de esta equivalencia entre injuria y sufrimiento habría extraído su fuerza de la relación contractual entre acreedor y deudor. Este es el terreno fecundo en el que crecieron las promesas necesarias, la severidad, la crueldad y el dolor como instrumentos creadores de la memoria para aquellos que prometían.

Durante un período muy largo de la historia humana, a la largo de toda la etapa pre-moral, el sentimiento de culpa lejos de ser promovido por el castigo habría sido entorpecido por él. La contemplación de los procedimientos judiciales y ejecutorios habría convencido al criminal de que el tipo de su acción como tal no era reprensible; veía exactamente las mismas acciones al servicio de la justicia, aprobadas y aplicadas con tranquilidad de conciencia. Por otra parte, los jueces mismos no consideraban a los condenados como personas culpables, sino más bien como piezas irresponsables del destino. Así, la persona que recibía el castigo, a su vez, lo recibía como parte del destino, sin otro desasosiego interior debido a la aparición de un imprevisto poco afortunado.

Para inspirar confianza en su promesa de pagar, para grabar el pago como un deber en su propia conciencia, el deudor pactaba un contrato con el acreedor mediante el cual se comprometía –si llegaba a fallar en la cancelación estipulada– a compensarlo con algo que él poseyera: parte de su cuerpo, su esposa, su libertad, su vida, e incluso, dadas ciertas premisas religiosas, su descanso eterno. Especialmente, el acreedor podía infringir un daño corporal al deudor: mutilar tanto como pareciera

acorde con la magnitud de la deuda. Fueron surgiendo así, evaluaciones exactas, legales de las partes del cuerpo en función de estas consideraciones, una suerte de pago eterno, más allá de la vida terrenal frente a una deuda eterna pactado con Dios y administrado por el sacerdote asceta, como veremos más adelante.

De tal manera, el sentimiento de deuda, de obligación personal y la relación de deuda y sufrimiento se originaron en la relación personal al interior de esta relación contractual. Además, en este terreno es donde el hombre, al poner precio y establecer equivalencias, se autopercebió en su característica esencial, a saber: como animal que valora y nombra valores. Surge así, el concepto de justicia en su sentido más elemental, es decir, como la buena voluntad entre las partes enfrentadas, cuando tienen aproximadamente igual poder para llegar a un acuerdo o pacto a una equivalencia satisfactoria para ambas partes e imponer acuerdos a los que tienen menos poder.

Esta relación contractual se da también al interior de la comunidad, pues sus miembros gozan de las ventajas de la vida comunitaria y se comprometen a acatar sus normas. Si se infringen, se falla a la promesa, perjudicando al acreedor (comunidad, sociedad), quien deja caer sobre éste la fuerza de su poder excluyéndolo de su seno y, por tanto, de las ventajas que disfrutaba. Al crecer el poder y la confianza de la comunidad en sí misma, las transgresiones pierden importancia, porque no representan ya un grave peligro para el todo social. Se empezará a buscar equivalencias y a considerar todo crimen, toda ofensa como esencialmente compensables. Las leyes penales se moderan, el acreedor se humaniza, hasta que la proporción de injuria que puede tolerar sin daño llega a ser una medida de su riqueza y poder. Una sociedad que adquiriera una total seguridad de sí misma podría permitirse el no castigar a los que intentan dañarla. Así pues, la justicia no se origina en los sentimientos reactivos, sino en la idea de venganza. Dondequiera que se practique la justicia, se descubre una fuerza que ha buscado la manera de poner límites a la furia sinsentido del resentimiento entre los más débiles. Para ello ha inventado e impuesto arreglos, ha establecido equivalencias para las injurias a través de normas. El acto principal que el poder supremo realiza contra el resentimiento es la institución de la ley, la declaración imperativa de lo que es permitido como justo y lo que es prohibido como injusto. Una vez establecida la ley, las transgresiones constituyen ofensas a la ley misma y, a través de ella, al poder supremo, con lo que despersonaliza el acto ofensivo, la injuria.

Los conceptos de justo e injusto existen sólo a partir de la constitución de la ley. Ambos para Nietzsche carecen de sentido, puesto que ninguna injuria, asalto, explotación o destrucción puede ser injusta, ya que la vida opera justamente a través

de la injuria, el asalto, la explotación y la destrucción. Las condiciones legales que dan origen a los conceptos de justo e injusto constituyen una restricción parcial de la voluntad de la vida, que es voluntad de poder y no representan sino un medio para lograr un poder mayor, es decir, un orden legal concebido soberano y universal, como un medio para prevenir la batalla entre complejos de poder, no sería otra cosa que un principio hostil a la vida, tal como la entiende Nietzsche.

La conciencia es una grave enfermedad contraída por el hombre bajo la tensión del cambio más fundamental que jamás haya experimentado: cuando se encontró recluido entre las murallas de la sociedad, sometido a las condiciones de la civilización, violentado por la exigencia de la paz y el acuerdo. El hombre, ese semi-animal bien adaptado al pillaje, a la guerra, al vagabundeo, se encuentra con que, de pronto, sus instintos han quedado suspendidos. Sus infalibles impulsos reguladores inconscientes, que lo habían guiado hasta entonces pierden eficacia. Sólo queda inferir, coordinar causa y efecto. Los antiguos instintos, sin embargo, no dejan de plantear sus exigencias, sólo que es ya imposible satisfacerlos y hay que buscarles gratificaciones subterráneas.

Esos instintos, impedidos de descargarse hacia fuera como antes, se internalizan:

La mala conciencia: Por mi culpa... Momento de la introyección. Desde el momento en que se ha pescado la vida, como con un anzuelo, las fuerzas reactivas pueden regresar a sí mismas. Ellas interiorizan la culpa, se llaman culpables, convidan a la vida entera a reunirse, adquieren el máximo poder contagioso –forman comunidades reactivas (Deleuze, 2000: 36).

La hostilidad con la crueldad, la alegría de perseguir, de atacar y de destruir se vuelven contra el poseedor de esos instintos, dando origen a la conciencia culpable. Este nacimiento de una conciencia que se percibe como autoculpable por sentimientos donados e invertidos, origina el olvido de sí no-natural. El cambio al que se hace referencia y que trajo como consecuencia el surgimiento de la conciencia culpable, no es un cambio gradual ni voluntario; no presentó una adaptación orgánica a nuevas condiciones, sino que fue un quiebre, un salto brusco, una compulsión. Fue una situación instituida por un acto de violencia, sostenida y perfeccionada por otros actos de violencia más sutiles. El estado primitivo surgió así, como una temible tiranía, como una máquina represiva carente de todo remordimiento; como resultado de la acción de una raza conquistadora que, organizada para la guerra, impone su dominio sobre un pueblo quizás superior en número, pero aún informe y nómada en lo social y cultural.

En las comunidades tribales originales, la generación viva reconocía siempre un deber jurídico hacia las generaciones anteriores, especialmente hacia la

primera, la fundadora de la tribu. Reinaba la convicción de que sólo a través de los sacrificios y acciones de los antepasados había llegado la tribu a existir; se debía pues, retribuirles con acciones y sacrificios que los honraran. Se reconocía así, una deuda que crecía constantemente, ya que esos antepasados seguían de forma permanente protegiendo a la tribu. De tal forma, el temor hacia el antepasado y su poder crecía con el poder de la tribu, que a través del uso de la imaginación creadora del miedo creciente, fueron introducidos en el reino de lo divino. El antepasado se transfiguró en Dios. Finalmente, con la aparición del Dios cristiano, como la máxima concepción de Dios alcanzada, el sentimiento de endeudamiento culpable adquiere también, su máxima expresión. La deuda irredimible exige que Dios se pague a sí mismo, que se sacrifique por la culpa de la humanidad. Dios, como el único ser que puede redimir al hombre de aquello que ha llegado a ser irredimible para el hombre mismo: el acreedor que se sacrifica por el amor del deudor.

Lo que ha sucedido aquí, es que esa crueldad reprimida e internalizada del animal-hombre, de esa criatura aprisionada para ser domada, hace surgir la conciencia de culpa para herirse a sí misma cuando ve bloqueada la descarga natural de este deseo de herir y llevar su autotortura al máximo grado de severidad y rigor: culpa ante Dios. Ve en Dios la antítesis total de sus propios instintos animales y los reinterpreta como una forma de culpa ante Dios, como rebelión contra el Señor, el Padre. Extrae de sí toda la negación de su propia naturalidad y realidad, bajo la forma de una afirmación, de algo existente y real, más allá y eternidad, como Dios el Santo, Dios el Juez, Dios el Verdugo, como tormento sin fin, como infierno.

Esta raza de señores no conoce el sentimiento de culpa ni la consideración. No es en ellos donde se desarrolla la conciencia culpable, pero sin su poder triunfante no habría aparecido tal tipo de conciencia. El instinto de libertad retrotraído a un estado de latencia, reprimido y encarcelado por ellos, se ve obligado a descargarse sobre sí mismo. Esto y sólo esto es la conciencia culpable en sus comienzos. Fundamentalmente, se trata de la misma fuerza reactiva mediante la cual la raza conquistadora impone una forma al pueblo, sólo que aquí el material sobre el que trabaja dicha fuerza, es el mismo hombre que la detenta y no otros hombres. Crea así, la conciencia culpable y los ideales negativos: los ideales ascéticos.

Los ideales de contranaturalidad

Llegamos así al Tratado tercero "¿Qué significan los ideales ascéticos?", un tratado consignado a desnudar la psicología del ideal ascético como aquel Ideal que funde moral y conocimiento, encarnado en la figura genealógica de sacerdote asceta.

En el momento en que los oprimidos, los maltratados, los rebajados se exhortan entre sí, indignados se dicen con la astucia propia de los impotentes: seamos diferentes de los malvados, seamos buenos y se es bueno sino ofende, no daña a nadie, no se venga personalmente y deja la venganza a Dios; aquel que espera poco de la vida, el paciente, el humilde, el justo. Sin embargo, esta constatación de la propia debilidad se ha revestido, gracias al autoengaño de la impotencia, con el disfraz ostentoso de la resignación y del logro voluntario.

La declaración de los nuevos ideales forja a los ideales del resentimiento: la impotencia que no puede desquitarse se presenta como bondad de corazón, la vileza como humildad, la sujeción a los que se odia como obediencia exigida por Dios, la cobardía como paciencia y la ineptitud para vengarse como perdón, e incluso, como amor al prójimo. La miseria se convierte en signo de elección y predilección por parte de Dios como aquella preparación para la prueba de vivir la fe en la esperanza para alcanzar la compensación del Juicio Final que anuncia la venida del Reino de Dios.

El ideal ascético es pues, un arma en la lucha contra el dolor sordo y constante del sinsentido y la desesperanza propias de la vida. Sin embargo, también resulta un artificio de la voluntad de la vida, una ficción e ilusión de la voluntad de poder que, antes de enfrentarse a la nada y aniquilarse, escoge esta expresión enferma y decadente de valoración y vinculación. Es aquel ideal que desprecia *esta* vida y extiende su mirada del final y de sus objetivos en un más allá. Un ideal sinónimo a nada, pues ha sido elevado como *el* ideal y avalado por la divinidad que está por encima de la vida terrenal. La espiritualidad ascética elevó su espíritu dominante como garantía de su ideal, pues es “sabido cuales son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad” (Nietzsche, 1994a: 126). Así, este ideal produce un efecto inhibitorio de los contrarios de estas tres cualidades humanas y todo desvío de esta regla es causa de sanciones divinas y autosanciones físicas:

El ideal ascético: momento de la sublimación. Lo que finalmente quiere la vida débil o reactiva es la negación de la vida. *Su* voluntad de poder es voluntad de nada, como condición de su triunfo. La voluntad de nada, al revés, sólo tolera la vida débil, mutilada reactiva: estados cercanos a cero. Se fragua entonces la inquietante alianza. La vida será juzgada según valores piadosos llamados superiores a la vida: aquellos valores piadosos se oponen a la vida, la condenan, la conducen a la nada; solamente prometen la salvación a las formas más reactivas, más débiles y más enfermas de la vida. Ésta es la alianza del Dios-Nada y del Hombre-Reactivo. Todo se ha vuelto al revés: los esclavos se llaman señores, los débiles se llaman fuertes, la bajeza se denomina nobleza. Se dice que alguien es noble y fuerte porque carga: carga con el peso de los valores “superiores”, se siente responsable. Incluso con la vida, sobre todo con la vida, le parece duro cargar. Las evaluaciones son deformadas hasta tal punto que ya no se puede ver que el cargador es un esclavo, que con lo que carga es con una esclavitud, que el portastres es un endeble –lo contrario de un creador, de un bailarían (Deleuze, 2000: 37).

En síntesis, la característica fundamental del ideal ascético, es que hizo alcanzar a los sentimientos humanos un estado moral desvirtuado de su naturaleza, emigrándolos de la tierra a un sitio ultraterreno, haciendo surgir una moral como *contranaturalidad* (Nietzsche, 1994b: 66-59). Además, paralizando el movimiento natural de los valores en una llamada vida contemplativa, como en la aceptación muda de las culpas inocentes y en la elevación de la búsqueda de la verdad en el error –donde la razón resulta el “autoescarnio ascético” (Nietzsche, 1994a: 138)–, desde donde se deriva la función del sacerdote asceta: la del salvador predestinado de esta vida. Su misión histórica consiste en aliviar el sufrimiento, en dominarlo y con este fin se esfuerza por alterar la dirección del resentimiento (Nietzsche, 1994a: 147) y combate sólo el desconcierto del sufriente, no combate la causa del sufrimiento y la verdadera enfermedad que son la conciencia culpable, el sentimiento de culpa y el pecado. El “dominio sobre quienes sufren en su reino” (Nietzsche, 1994a: 148), es su felicidad y se sirve de ciertos medios para manejar la dirección de los sentimientos del que sufre y, sobre todo, del instinto de autosuperación.

Los medios utilizados por el sacerdote asceta para este combate, son los inocentes y los culpables. Respecto de los primeros, los ideales ascéticos tienden a abolir o, por lo menos, a minimizar el deseo, con el fin de reducir la vitalidad a un estado de hibernación, con ello se produce un embotamiento hipnótico de la sensibilidad, de la capacidad de sufrimiento por medio de la actividad mecánica, de la laboriosidad, desviando la atención del que sufre sobre la causa del sufrimiento. Para ello, prescribe un pequeño placer, fácilmente alcanzable, que puede constituir un recurso frecuente y aplicarse en combinación con las medidas anteriores: el placer de dar placer, es decir, hacer el bien, ayudar, aliviar, consolar, en una palabra, solidarizar. Los medios culpables, están apoyados en una especie de exaltación del sentimiento que despierta al hombre de su melancolía y espanta, por un tiempo, al dolor bajo la atracción de un sentido, de una interpretación y justificación religiosa del sufrimiento. En Dios radica el resguardo y consuelo finales, en Él está la explicación del porqué del sufrimiento. Tratan sólo de algún desenfreno de los sentimientos: consisten en sacar “el alma humana de todos sus quicios, sumergirla en terrores, escalofríos, ardores y éxtasis, de modo que se despliegue, como fulminantemente, de toda la pequeñez y mezquindad propias del desplacer, del letargo, del fastidio” (Nietzsche, 1994a: 162). El principal ardid en este sentido es, por cierto, aprovecharse del sentimiento de culpa, que aquí cobra la forma de pecado (Nietzsche, 1994a: 163-164).

Con todo, se trata de la explotación del sentimiento de culpa mediante una inversión en la dirección del resentimiento. Todo el que sufre busca una causa de su sufrimiento y un agente sobre el cual desahogar su frustración. Vagando sin encontrar

las razones que lo aliviarán, recibe por fin de un pastor un indicio acerca de la causa de su dolor: debe buscar en *sí mismo* alguna culpa, debe entender su sufrimiento como castigo, una experiencia sufriente justificada completamente desde la lógica ascética y su administración. Este es, precisamente, el significado del ideal ascético: algo le faltaba al hombre, pero su problema central no era el sufrimiento mismo, sino la carencia de sentido de tal sufrir, la carencia de respuesta y explicación a las preguntas ¿por qué sufro?, ¿qué o cuál es la causa de este sufrimiento?, ¿quién es el responsable de tal sensación de culpabilidad?

Recapitemos, afirmando que el carácter central del ideal ascético, es que ofreció un sentido al hombre (Nietzsche, 1994a: 185) con el cual interpretar su sufrimiento: su existencia adquirió valor, y su voluntad una finalidad, pues la voluntad humana se funda en la huida del *horror vacui*, en la posibilidad de la nada aunque esa posibilidad sea una nada disfrazada: esa voluntad necesita una meta —y prefiere querer la nada a no querer— (Nietzsche, 1994a: 114):

fue necesario un artista de ficción, capaz de aprovecharse de la ocasión, y de dirigir la proyección, de conducir la acusación, de operar la inversión [...]. El que adiestra al resentimiento, el que lleva la acusación y conduce cada vez más lejos la empresa de venganza, el que se atreve a invertir los valores, es el sacerdote. Y particularmente el sacerdote judío, el sacerdote bajo su forma judaica. Él, maestro en dialéctica, es quien [...] forja las premisas negativas. Él es quien concibe el amor, un nuevo que los cristianos se toman por su cuenta, como la conclusión, la coronación, la flor venenosa de un increíble odio. [...] Sin él, el esclavo jamás habría sabido elevarse por encima del estado bruto del resentimiento. [...] Su voluntad es voluntad de poder, su voluntad de poder es el nihilismo (Deleuze, 1994: 177-178).

Nietzsche considera al ideal ascético a partir de su origen, justamente cuando se encontraba al servicio de la espiritualidad y la salud del alma, en cuanto instinto dominante que imponía sus exigencias a todos los demás instintos humanos que estaban bajo la atenta mirada de lo divino, lo que implicaba un desprecio o desvalorización de todo lo relacionado con el mundo terrenal, sensible bajo la promesa de salvación del cristianismo y su moral como virtud:

Mírese de cerca la vida de todos los espíritus grandes, fecundos, inventivos, siempre se volverá a encontrar en ella, hasta cierto grado, esas tres cosas [pobreza, humildad, castidad]. En modo alguno, ya se entiende, como si fueran acaso sus “virtudes” —¡qué tiene que ver con virtudes esa especie de hombres!—, sino como las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su *más* bella fecundidad (Nietzsche, 1994a: 126).

El sacerdote asceta, buscando aligerar su existencia, resulta sumiso ante una voluntad ajena, y ello no significa necesariamente, obediencia o renuncia al dominio, sino que todo lo contrario, presume un medio eficaz para ejercerlo. El ascetismo

es por ello, sintomático de una enfermedad: la decadencia y, por ello, es además la forma esencial de nihilismo como voluntad de nada: autonegación, compasión y sacrificio donde la voluntad se vuelve contra la vida. Su ejercicio y sus métodos dan lugar a una interiorización represiva de instintos y a la mala consciencia. El sujeto al no descargar externamente sus instintos, éstos se vuelven imbuidos de espíritu de venganza, desencadenando la enfermedad del resentimiento. Pero no sólo nace el ascetismo como imperio del instinto de espiritualidad, sino que, exacerbado, se eleva como condición de posibilidad social de tal espiritualidad y forjadora de una cultura que rinde tributo al dolor:

La condición inactiva, meditativa, no-guerrera, de los instintos de los hombres contemplativos provocó a su alrededor durante mucho tiempo una profunda desconfianza: contra ésta no habría otro recurso que inspirar decididamente *miedo* [...] Como hombres de épocas terribles que eran, hicieron esto con medios terribles: la crueldad consigo mismos, la automortificación rica en invenciones [...] La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como la actitud filosófica en sí,— esa actitud es sobre todo una consecuencia de la precariedad de condiciones en que la filosofía nació y existió en general (Nietzsche, 1994a: 133-135).

Sobre la vida ascética se formulan las siguientes observaciones:

Esta vida es puesta por [los sacerdotes ascetas] en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que *se vuelva* en contra de sí misma, que *se niegue a sí misma*: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que se comienza (Nietzsche, 1994a: 136).

Una vida puramente ascética, es una autocontradicción:

en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma [...] en ella la mirada se vuelve rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico [...] en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio (Nietzsche, 1994a: 137).

Esta autocontradicción es considerada “fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido [...] Y para contraponer a ella brevemente la realidad de los hechos, digamos: el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse por todos los medios y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los

instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos [...] el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida” (Nietzsche, 1994a: 139-140):

El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de sies más delicados; más aún, cuando se *producen una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción,— a continuación es la herida misma la que le constriñe a vivir [...]. Es el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y enseñorearse de él [...] se expresa una gran realidad, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos del hombre domesticado, se expresa la lucha fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del “final”) [...] la condición enfermiza es normal en el hombre (Nietzsche, 1994a: 140-141).

Conclusión

Nietzsche en *La genealogía de la moral*, bosqueja entonces, la hipótesis de que el sacerdote asceta no logra de verdad una cura real, cosa que, por lo demás, probablemente no ha pretendido. Todo se reduce a una cierta organización de los enfermos, la preservación de los más sanos y la separación de éstos de aquellos incurables. El caso es que se presenta una enfermedad fisiológica, que es interpretada como dolor anímico, el que, a su vez, por otra interpretación —causal—, exige un origen de tal padecer, más aún, un causante responsable sobre el cual poder desahogar los efectos:

Existe una larga escalera de la crueldad religiosa, que consta de numerosos peldaños; pero tres de éstos son los más importantes. En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquellos a quienes más amaba [...]. Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la “naturaleza” propia; *esta* alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre entusiastamente “antinatural”. Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada — este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto (Nietzsche, 1993: 80-81).

El sacerdote modifica la dirección del resentimiento, y dice al enfermo: ¡tú mismo eres el culpable! Con esto, se salva la vida, sin embargo no se cura la enfermedad (Nietzsche, 1994a: 146-150), la medicación ascética no tiende a curar enfermedades, sino a “combatir el desplacer de la depresión, a aliviarlo, a adormecerlo” (Nietzsche, 1994a: 162):

Si quieres una vida fácil, quédate siempre con el rebaño. ¡Olvidate de ti mismo en el rebaño! ¡Ama al pastor, y honra las fauces de su perro! (Nietzsche, 2006: 27).

En su manejo de los sentimientos, y en específico de las fuerzas reactivas, el sacerdote asceta oferta acciones –consejos, lecciones, dictámenes– con el fin de combatir el placer en inhibir las acciones desajustadas respecto a sus recomendaciones: destacaremos los medios no-culpables o consuelos, se pueden encontrar, por ejemplo: la depresión del sentimiento vital, en lo posible la disminución casi completa de cualquier deseo, de todo querer, lo que encuentra su supremo estado en la redención o ausencia total de sufrimiento; otro es la actividad maquina, el trabajo, la regularidad, la obediencia, un modo de vida estable; asimismo la prescripción de pequeñas alegrías, como la caridad, el amor al prójimo; y, finalmente, la actividad gregaria o formación de un rebaño y el cuidado de su voz, ya que, para Nietzsche, “la moralidad es el instinto de rebaño en el individuo” (Nietzsche, 1988: 155).

Bibliografía

1. DELEUZE, G. (2000) *Nietzsche*, Trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid, Arena.
2. DELEUZE, G. (1994) *Nietzsche y la filosofía*, Trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.
3. FOUCAULT, M. (1988) *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos.
4. HOPENHAYN, M. (1998) *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
5. NIETZSCHE, F. (1996) *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. vols. I y II, Trad. Alfredo Brotóns Muñoz, Madrid, Akal.
6. NIETZSCHE, F. (1993) *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
7. NIETZSCHE, F. (1994a) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
8. NIETZSCHE, F. (1994b) *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
9. NIETZSCHE, F. (1988) *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.

10. NIETZSCHE, F. (2003) *Notas de Tautenburg para Lou Von Salomé. Fragmentos póstumos (Julio-agosto, 1882. Verano-otoño, 1882)*, José Luis Puertas, Madrid, Biblioteca Nueva.
11. NIETZSCHE, F. (2006) *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos (Otoño, 1882-Verano, 1883)*, Trad. José Luis López de Lizaga, Madrid, Biblioteca Nueva.
12. VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, Trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península.