

Nietzsche: “la polilla de la moral”

Adolfo Enrique Alvear Saravia¹
Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD Cartagena

Obra de tal modo que la máxima de tu acción se convierta en ley universal. Kant I. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. Primera formulación del Imperativo categórico.*

Vive de tal modo que debas desear volver a vivir, ese es el imperativo. Nietzsche, F. *Gaya Ciencia 341; voluntad de poder IV, 243.* Véase Klossowski, Pierre «*Nietzsche y el círculo vicioso*» Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A. 1972 P.91.I.

1. Psicología de la moral.

La genealogía en cuanto "Psicología de la Moral" denuncia la causa por la que se ha reducido el enigma de la experiencia mediante idealizaciones y moralizaciones. Dichas idealizaciones y moralizaciones no hacen más que formular el deseo de escapar del mundo del dolor y del sufrimiento. En este sentido, se crea un resentimiento contra lo real, un odio hacia un mundo que hace sufrir, de donde surgen todas las construcciones de un mundo más valioso y ordenado. Un mundo más allá de toda experiencia. Ahora bien, el moralista guiado por la experiencia del sufrimiento y del dolor cae en inferencias falaces, como estas: “este mundo es aparente, luego hay un mundo verdadero; este mundo es condicionado, luego hay un mundo incondicionado: este mundo es contradictorio, luego hay un mundo exento de contradicción; este mundo está en devenir, luego hay un

¹ **Adolfo Enrique Alvear Saravia:** Filósofo Universidad de Cartagena; candidato a Magíster en Educación On Line Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) Florida. Docente Tiempo completo (ECSAH); Programa de Filosofía; CEAD Simón Bolívar Cartagena. Investigador grupo Amatas. adolfo.alvear@unad.edu.co. Colombia.

mundo que es” (F.P.pp.97). Así pues, estas inferencias - a guisa de Nietzsche - se sostienen en una confianza ciega en la capacidad de la razón como fuente reveladora de un ser-en-sí. De igual manera, estas conclusiones según él, las inspira el sufrimiento, pues en el fondo son deseos de que ojala existiera un mundo semejante; el odio contra el mundo que hace sufrir se manifiesta asimismo en que se imagine otro mundo, un mundo valioso: el resentimiento del moralista contra lo real es aquí reactivo. [FP. Pág. 97]. Y las reglas por las que se cree proceder así parecen estar acreditadas por la lógica que se transforma en principio del ser verdad. En esta trayectoria, puede llegarse a la hipóstasis de las categorías de la razón. Sin embargo, la lógica expresa meramente un deber, un imperativo; en efecto, el conjunto de la fijación moral de la razón, ya que el surgimiento de todo pensamiento es un acontecimiento moral. De este modo, lo que se abre al pensamiento se configura como un mundo arreglado conforme a imperativos morales: la preocupación por el sufrimiento y la confianza en que la moral es una condición para eliminarlo (Conill, J 1988. pp. 115-117). Ahora bien, el origen del pensamiento moral pone de manifiesto que todas sus construcciones surgen de la esfera práctica de la utilidad. Todas las cuestiones fundamentales de la moral son algo que, al hilo de su genealogía, se presentan no sólo como "devenido", sino ante todo como una “ciencia de los errores fundamentales del hombre”. En este contexto, lo que conduce a la moral proviene de un error en la interpretación de determinados procesos naturales, de una confusión o distorsión. Así pues, la psicología de la moral muestra que la disposición moral en el hombre se debe al sufrimiento y miedo que produce lo real, así como al resentimiento y al deseo de otro mundo más seguro. De esta manera, el hombre proyecta un mundo exento de contradicción, engaño y cambio; ya que anhela un mundo de lo que permanece y confía en su verdad. A ello nos mueve la desconfianza ante lo que deviene; el menosprecio de este ámbito provoca la ficción de un mundo del "ser", de la "verdad" como expresión de lo permanente, duradero y fijo. En otras palabras, de aquello que proporciona seguridad y certeza. Cabe agregar que la instauración de

este orden moral se produce por un determinado tipo de hombre que está cansado de sufrir, pero que es incapaz de imponer su voluntad. En breve, la "voluntad de verdad" se debe a la impotencia de la voluntad para crear, en tanto que lo que constituye la fe en la verdad es una necesidad de tener un apoyo firme en algo creído verdadero. No obstante, según Nietzsche no hay un mundo verdadero, sino sólo un aparecer perspectivista cuyo origen está en nosotros, en la medida en que necesitamos un mundo abreviado y simplificado. De esa forma, la valoración en qué consiste la verdad expresa las condiciones de conservación y crecimiento de una determinada forma de vida; es decir, la utilidad, pero no la verdad. Por consiguiente, la oposición entre "mundo verdadero" y "mundo aparente" puede reducirse a relaciones de valor; en cuanto hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como si fueran predicados del ser. En este orden, en el trasfondo de la construcción moral late el mundo de las valoraciones, inclinaciones y afectos que reclaman un mundo de vida. Empero, según Nietzsche, la verdad, la moral, y la lógica son producto de un instinto, que está en relación con el ideal ascético cuyo resultado son ilusiones que sirven para sofocar el sufrimiento y el dolor. Éste constituye el motor de la moral, nos introduce en el terreno de la moral; en tanto que la fe en el ideal ascético equivale a una fe en el valor en sí de la verdad. Esta fe incondicional en la verdad, que incluso sustenta a la ciencia, ofrece un método, un sentido predominante: "nada es más necesario que la verdad". Sin embargo, esta voluntad no se origina por utilidad, puesto que tan útil puede ser la verdad como la no verdad [Conill, J. 1988 .Pág., 120-121]. Por tanto, la creencia en la importancia de la verdad surge de la fe en la incondicionalidad de la verdad; lo cual quiere decir "no quiero engañar, ni siquiera a sí mismo" Y, de esta forma nos hemos introducido en el terreno de la moral. En efecto, en Nietzsche hay que atacar la moral, hay que desmitificarla, hay que verla como un problema, para así criticar también la verdad que se esconde tras ella.

2. La “autosupresión de la moral”.

[...] es evidente que hasta ahora la moral no ha sido un problema. Lejos de eso. Ha sido el terreno neutral en que tras todas las desconfianzas, contradicciones y disentimientos surgía el acuerdo, el recinto sagrado de la paz, en que los pensadores descansaban de sí mismo, respiraban y vivían.

Hasta podría darse el caso de que una moral tuviera su origen en un error, sin que esto prejuzgase el problema de su valor. El valor de ese medicamento, el más célebre de todos, del medicamento que llamamos moral, no ha sido analizado hasta ahora por nadie. Lo primero que se necesita para esto es someterle a discusión, y esta es precisamente nuestra obra. Nietzsche. [*G.C 345. La moral como problema*].

En un apasionante pasaje de su libro “*Aurora*” Nietzsche desbroza con precisión y contundencia lo que pretende en un primer momento con la moral; a saber:

Este libro es la labor de un hombre subterráneo, de un hombre que cava, que horada, que mina. Verán los que tengan hechos los ojos a estas exploraciones en las profundidades, como avanza lentamente ese hombre (...) seguramente no volverá a la superficie. No le preguntéis lo que busca abajo; ese Trofonio, ese hombre subterráneo, os lo dirá cuando vuelva a ser hombre. Los que como él han hecho vida de topos no pueden callarse [...] descendí a lo profundo; me puse a horadar el fondo y comencé a examinar y a socavar una antigua fe sobre, la cual desde miles de años acostumbramos los filósofos a edificar, como si fuera terreno sólido; y edificar siempre, aunque todas las construcciones han ido una tras otra viniendo a tierra. Me puse a socavar nuestra fe en la moral. [*A.U. I. Prologo*].

Para Nietzsche en presencia de ésta, como delante de una autoridad, no era permitido discurrir ni mucho menos hablar, había que obedecer. A juicio del filósofo del martillo, "desde que el mundo existe ninguna autoridad ha consentido voluntariamente que la sometieran a la crítica.

Criticar la moral, ver en la moral un problema, tomar la moral como cosa problemática; ¿no es inmoral?"[A.U.3. *Prologo*]. En Nietzsche, se cumple una fórmula, la autosupresión de la moral [A.U. 4. *prologo*]. Así, en efecto, el proyecto de Nietzsche es autosuprimir la moral: denunciar la exigencia que subyace a todas nuestras verdades y demostrar que esta exigencia se deriva de instintos que no tienen nada de morales.

No obstante, hay que puntualizar que dicha autosupresión, en Nietzsche, actúa en dos tiempos: a saber: en primer lugar, muestra que nuestras verdades "objetivas" brotan de una exigencia moral; y en segundo lugar, plantea que esa exigencia no tiene nada de moral "basta probar que la moral misma es inmoral, en el sentido en que lo inmoral ha sido juzgado hasta ahora"[V.P.I.210]; al unísono la crítica de Nietzsche es interna y externa; interna porque denuncia la moral en nombre de sus propios criterios; externa porque para rechazarla, se apoya sobre un fundamento exterior, como la vida y la voluntad de poder. Cabe decir, que la primera crítica se basta a sí misma, en tanto que descubre, sin acceder a ningún principio ajeno a la moral vigente, su radical perversión [Reboul. O. 1974. Pág. 59].

Empero, ante estos costes, nos preguntamos ¿lo que crítica Nietzsche se trata de la moral kantiana? De entrada, podemos acotar que la respuesta no es nada fácil; en tanto que Nietzsche orienta cierta parte de su disputa contra los empiristas y Schopenhauer; más bien de alguna manera sus ataques contra la piedad y la compasión lo avecinarían a Kant. No obstante, nos queda diáfano que la pretensión de una crítica de la moral impuesta incondicionalmente y absoluta es el blanco escogido por Nietzsche.

Sin embargo, volvemos a interpelarnos ¿se tratará completamente de la ética de Kant? ¿No será, más bien una bufonada o una parodia, lo que aquí se acusa? No lo pienso. Ante todo y por el contrario, nos parece que el filósofo de Roken va directo a lo principal. Y lo principal, es que Kant en la esfera de la ética produjo un cambio, el cambio de lugar de la libertad desde lo noumenal hacia la brecha misma entre lo fenomenal y lo noumenal. En consecuencia, el problema de Kant fue

que produjo dicho cambio, pero no fue capaz, por razones estructurales de formularlo explícitamente. Kant en palabras de Žižek, sabía que el lugar de la libertad no es noumenal, sino la brecha entre lo fenomenal y lo noumenal. De modo que, esto no pudo decirlo explícitamente dado que de haberlo hecho, su edificio trascendental se habría derrumbado. Así pues, a Kant se le criticará el hecho de no haber formulado con coherencia tal cambio que produjo en la ética (Žižek, S. 2005. pp. 20).

En lo que sigue, trataremos de preparar el terreno de la ética kantiana, sobre el que posteriormente se desbrozará la crítica que le realizara Nietzsche.

En efecto, Kant estima el "deber", como móvil único de la acción moral: es decir, es aquel "que se haya siempre por encima en la estimación del entero valor de nuestras acciones y constituye la condición de todo el restante; en breve, el deber es la acción por respeto a la ley" [*F.M.C. Pág. 125-131 (5; 10; 20)*]. En este orden de cosas, para Kant el peligro para la moral no está en la ignorancia ni en la ciencia, sino en aquellos que pretenden juzgarla sobre principios impuros. Por consiguiente, lo esencial para él es la pureza exigida por la moralidad. En "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*" Kant esgrime la "extrema necesidad de elaborar una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología [*F.M.C. Pág. 139 (10-30)*]. En cuanto, a la universalidad de la ley moral, analiza que se basa únicamente en las ideas de la razón pura que sea conocida a priori, una ley totalmente a priori necesaria y válida para todo ser racional. Así mismo, en Kant la moralidad no puede ser una moralidad meramente humana, sólo aplicable a los hombres, sino que debe ser al identificarse con la razón propia de todo ser racional, universal y general, no sólo en circunstancias accidentales y con excepciones, sino simplemente necesaria. En este sentido, el "imperativo moral" o la "ley fundamental de la razón práctica" ha de tener como centro esta universalidad. Al mismo tiempo, para el filósofo de Königsberg el imperativo moral es categórico, en el sentido de no depender de

condición alguna y de hacer abstracción de todo interés, todo deseo, todo sentimiento, salvo el respeto a la ley. En contra, según Nietzsche, la severidad o crueldad del imperativo categórico puede producir indignación, el cual excluye cualquier inclinación como el deseo de ser feliz o el amor. Así pues, indiquemos que el carácter imperativo de la moral en Kant se dilucida por la finitud del hombre, ser racional y sensible; racional para entender su deber y sensible para abocarse a la tentación de infringirlo.

Por otra parte, hay que hacer notar que el carácter esencial de la voluntad moral kantiana es la autonomía, que está en relación con la reducción, efectuada por Kant, de la religión a la moral. A guisa del autor de las tres críticas, la voluntad es, ella misma legisladora; por decirlo así, la voluntad no sólo se somete a la ley, sino que se somete de tal manera, que ella ha de ser también considerada como legisladora de sí misma y precisamente en virtud de esto mismo como sometida a la ley. De este modo, para Kant, la autonomía es la presunta capacidad de la voluntad de ser una ley para sí misma"(Allison, H. 1992. pp. 469). Así la moralidad de una acción depende, de su correcta relación con la autonomía de la voluntad: una acción, que puede compaginarse con la autonomía de la voluntad es lícita; la que no ilícita. De esta forma, el principio de la autonomía se convierte para Kant en el único principio de la moral y viene a identificarse con el imperativo categórico. En síntesis, el principio de la autonomía es: "elegir solamente de tal manera que las máximas de la elección en la misma voluntad sean concebidas al mismo tiempo como ley general.

Por otra parte, es decisivo expresar que en cuanto ética, en Kant, la libertad es un hecho indiscutible; pero no un hecho de la experiencia, sino más bien un "Factum rationis" universal y necesario. Ahora bien, es importante consignar desde un comienzo que en las obras dedicadas al estudio de la razón pura práctica, Kant se propuso ante todo fijar los fundamentos de la moralidad, sin entrar en una mayor precisión sobre diversos preceptos y normas que llenan sus máximas. En el prólogo de "*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*" dice,

la presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad, que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de ser separado de cualquier otra investigación moral. Es decir, su propósito no fue desarrollar una metafísica de las costumbres que desarrollará y precisará los múltiples preceptos morales que pueden encausar la conducta humana. Y como dice más adelante en la misma obra mucho menos consistió en una antropología práctica que indagase los caracteres que se perfilan en la conducta moral. O una psicología que atendiese empíricamente las acciones y condiciones del querer humano en general. Por otro lado, su búsqueda de ese principio supremo de la moralidad estuvo guiada por la convicción de que la ley, como fundamento de la obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta. Y que, por tanto, ese fundamento no podría ser hallado en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el humano está puesto, pues es evidente que esa naturaleza y esas circunstancias son variables o, cuanto mejor, no manifiesta la necesidad y universalidad que caracteriza al deber moral (Montero, F. 1989. pp. 24-25).

Sin embargo, es esencialmente la creencia en la moral, en lo bien fundado de la moral, lo que Nietzsche pone en sospecha. Su intención no es la de demostrar esta creencia, sino de autosuprimirla y derrumbarla:

La moral, por poco que condene, es en sí misma, y no en relación con la vida, un error específico con el cual no hay que tener compasión, una idiosincrasia de degenerados que ha hecho mucho daño.

[...] la moral, tal como se ha entendido hasta ahora, como negación de la voluntad de vivir, esa moral es el instinto mismo de decadencia que se transforma en imperativo [*C.I. Cap. 5; 6; Cap5; 5*].*

Ante estas argumentaciones es perentorio acotar, que Nietzsche rechaza de plano, toda moral incondicional, por una ética superior. Sin

embargo, por más que se autodenomine “Inmoralista”, él pretende como mínimo situarse fuera de la moral – que condena la vida, los instintos. Ante todo, para él hay que destruir esa moral antinatural; es decir, toda moral enseñada, venerada que condena los instintos vitales, mostrando que es en sí misma y a pesar de sus afirmaciones el síntoma de una especie de vida decadente, enferma y agotada. En suma, cabría cuestionarnos ¿si la autosupresión de la moral equivale a destruir toda moral? Lo fundamental en Nietzsche es entender lo que él llama [Selbstaufhebung de Moral]; la cuestión está en saber cómo hay que entender este término: como autodestrucción o metamoral [Aurora, prologo]. Sin embargo, por ahora podemos decir que lo que Nietzsche pretende es tomar a la moral como problema y martillar sus bases principales; del trabajo del martillo se sabrá si lo que lleva a cabo es una autosupresión, una autodestrucción o una metamoral.

2.1. Critica al carácter de la moral en Kant: "Dignidad", "Universalidad", "Autonomía", "Desinterés", "Racional", "Pureza".

En la ética de Kant hay algo que escapa a la universal determinación del intercambio, algo que no entra en el tráfico de mercancías, porque no es mercancía; algo que no tiene precio, sino dignidad (Cortina, A. 1988. pp. 145-146). Empero, cabe señalar que la dignidad en Kant es una noción muy compleja y que su rasgo esencial en el hombre y en general todo ser racional, es que existe como fin en sí mismo, no meramente como medio" [F.M.C. Pág. 187. (10)]; este es el objeto de un deber que bien podría constituir, el sentido mismo de toda la moral Kantiana, en tanto que el fundamento de la obligación es la personalidad nouménica que hace de cada hombre un fin en sí. De igual manera, es preciso desglosar que la dignidad del hombre no se sostiene sobre su moralidad sino en el hecho de ser capaz de moralidad. Los ejemplos del propio Kant (prohibición del suicidio, de la promesa en falso, prohibición de mutilar o destruir mi cuerpo)

muestran que él mismo participa de la dignidad de la personalidad inteligible de la que es instrumento y expresión. [Reboul, O.1974. Pág. 127].

En contra, y frente al carácter humanista de la ética de Kant el hombre de Nietzsche lo definiríamos por tres caracterizaciones, a saber: 1 es incompleto; 2 no es sino un medio; 3 debe ser creador.

1. A guisa de Reboul, uno de los dogmas que Nietzsche se complace en cuestionar es el de la supuesta superioridad y elevación, como diría Freud, de la especie humana en correspondencia con las especies animales. Según el filósofo de las máscaras, la humanidad no se ha elevado tan alto como cree, ésta no tiene nada de trascendente ni en su origen y destino. Esta no es, sino una especie entre otras y no puede acceder a un orden superior mucho más de lo que pueda la hormiga u otro insecto [*A.U. 49. Nuevo sentimiento general; 31. El orgullo del espíritu*] (Freud, S. 1975. pp123). Para él, la tarea es la de reintegrar el hombre a la naturaleza. Esto va directamente contra Kant. Sin embargo, Nietzsche va todavía mucho más lejos y polemiza la idea de Darwin del hombre como último escalafón de la evolución. Según él, el hombre, entre todos los animales, es el más astuto, pero también el más malogrado, el más enfermizo; su espíritu del que tanto alardea, no es sino la indemnización por su imperfección orgánica. Ahora bien, Kant a diferencia de Nietzsche ve en lo inacabado de nuestra naturaleza la condición de su perfeccionamiento y de su moralidad; en tanto que el hombre carecería de toda responsabilidad moral, si fuera puramente animal. Así, en efecto, en Kant la grandeza del hombre está en no ser todavía lo que es. Su fragilidad no es sino el anverso de su perfectibilidad [Reboul, O.1974. Pág. 128]. De esta suerte, Nietzsche habla de lo inacabado de nuestra naturaleza en términos de fragilidad, es decir, lo inacabado de la especie constituye una fragilidad e inferioridad en cuanto hace que el individuo tienda a fijarse, a completarse en formas larvadas, frustradas y abortadas. Con todo, Nietzsche considera al hombre como ese "gusano hombre, incompleto, manso, incurablemente mediocre y desagradable" [*G.M.I. 11*]. En

suma, según él se debe ser superior a la humanidad por fuerza, por altura del alma, por desprecio" (*AC. Prólogo. 2*)

2. La dignidad humana, a juicio del filósofo anunciador de la muerte de Dios, es un valor que se asienta sobre una doble mentira; a saber: 1-La del hombre moderno cuya jactancia no reconoce en absoluto no ser superior al animal; 2- La del hombre esclavo que pretende así "Honrar" su estatus, a pesar que, de hecho no es más que un instrumento y fragmento de hombre [*V.P. III. 734;CF.244.410*] fragmento en cuanto a instrumento, útil especializado al servicio de la producción; según Reboul, el inculcarle la conciencia de su valor infinito no es sino el medio para reprimir sus otros instintos, los que se revelarían contra la esclavitud [Reboul, O.1974. P. 30]. En este orden de ideas, contra la moral kantiana, Nietzsche denuncia que la finalidad no es la humanidad "esa cosa abstracta" [*A.U. 105. Egoísmo aparente*], sino los individuos, los individuos creadores. Ahora, para Nietzsche el hombre del "instinto de rebaño" [*G.C. 116. Instinto de rebaño*] no es una persona; tal prebenda sólo pertenece al "hombre creador" [*A.Z. Del camino del creador*]; así pues, hay que hacer notar que si el esclavo no es una persona, es, contradictoriamente, a causa de su moral, que le impide ponerse a sí mismo como fin; poner él mismo los fines. En contra, según Kant, la dignidad es una realidad inteligible que se debe respetar a pesar de todos los hechos que la critican. Empero, y contra lo anterior, para Nietzsche el hombre ante todo es una apariencia engañosa; la realidad que oculta esa idea es que los hombres, en su mayoría, no son más que medios: fragmentos de hombres, tanto por su vida de esclavos como por la moral represiva y castrante que los condiciona. En conjunto, podemos argumentar que Nietzsche distingue el fin de la meta; por mejor, la humanidad, en él es un fin en el sentido de que no se le puede cambiar por una especie superior, sino sólo seleccionar por individuos en su seno. Con todo, la humanidad, como diría el filósofo de Roken, no es la meta: "la meta es el sobrehombre" [*A.C.3*]. En este contexto, la humanidad no es más que la materia sobre la que el "hombre creador labra, con toda la

inmoralidad del artista, la arcilla con la que formará al sobrehombre, una piedra deforme que requiere del escultor"(E.H. (A.Z. Cap., 9,8)) En consecuencia, Nietzsche reemplaza la dignidad kantiana, valor moral universal, por un valor estético, privilegio de algunos individuos creadores; para los cuales "la humanidad sólo es materia de ensayo, el enorme resto de fracasados, un campo de desechos, un puente y no una meta; es decir, lo que se puede llamar en el hombre es que es un tránsito y no un acabamiento" [*A.Z. 4. Prólogo*].

3. Nietzsche en el *Zaratustra* plantea, que el hombre además de ser una cuerda tendida entre la bestia y el sobrehombre, lo que lo hace grande es que es un puente y no una meta. Esta es la grandeza del hombre: no por ser fin, sino medio, no por ser naturaleza, sino lugar de paso, transición y perdición; no por ser la criatura suprema, sino más bien el creador del sobrehombre. Así, en este sentido, la grandeza del hombre consiste en crear un ser que sea superior, en construir al unísono, la materia y el autor; en ser no un fin, sino un medio:

En el hombre se hallan reunidos la criatura y el creador: en el hombre hay la materia, lo incompleto, lo superfluo, la arcilla, el fango, el absurdo, el caos: pero también hay el soplo que crea, que organiza el martillo, el espectador. [*M.B.M.225*].

Por otra parte, y continuando con la crítica de los caracteres esenciales de la moral kantiana, Nietzsche sospecha y rechaza la idea de que una moral pueda ser autónoma. Su vitalismo ético o axiológico consiste en mostrar que los valores no son ni independientes, ni sagrados y los devuelve a su naturaleza; por decir, a la inmoralidad natural. Sin embargo, tenemos que dilucidar que no debemos observar en el vitalismo una especie de positivismo que niegue cualquier valor en nombre de la objetividad científica. Ante todo, el vitalismo es una emancipación ética contra la moral que calumnia la vida y cuyo progreso contradice todo lo que eleva al tipo humano: "se debe destruir la moral antinatural para liberar la vida" [*V.P. I. 229; 294; III*

431]. Ese "debe" señala que la tarea misma es de orden ético. En este sentido, Nietzsche no renuncia totalmente a la ética, eso sería renunciar a vivir, más bien él constata que la obligación moral del "tú debes" es fundamentalmente irracional y cruel, en cuanto excluye todo móvil sensible, hasta el más noble. Ahora, se opone su "yo quiero" el del creador a cualquier "yo debo". El reivindica una ética que tiene como sujeto al creador y como principio la sabiduría trágica dionisiaca.

De otro lado, siguiendo con la idea de la moral autónoma, podemos comentar que ésta, la moral, nunca es autónoma; no es más que el síntoma de los instintos biológicos y sociales que nos empujan, fuerzas inmorales que nos lleva a actuar. En este entorno, a juicio del filósofo del martillo, no hay moral universal, por el contrario muestra cómo las morales varían con las culturas y tradiciones, de manera que cada una exalta los instintos que la favorecen y condena los restantes. Por ejemplo, en la sociedad de la tragedia griega, los poetas trágicos divinizaban las leyes del destino, de la naturaleza, la envidia, las virtudes heroicas y despreciaban la esperanza, la cobardía, la insidia y la deslealtad. Los griegos desde Platón con la fórmula socrática Razón+Virtud=Felicidad quisieron hacer de ella el perfeccionamiento moral. Los hebreos, según Nietzsche, hicieron de la cólera una virtud divina. Epícteto divinizó el egoísmo. Un poco más reciente, los musulmanes hacen de su religión su dogma. Así, por tanto, una sociedad convierte en virtud los instintos que le parecen útiles y desecha los que no. En pocas palabras, podemos encontrar individuos o sociedades diferentes que pueden adherirse a los mismos valores por motivos que nada tienen en común (AU. 3; 38; 131; M.B.M. 77; 186). Ahora bien, hay que precisar que en Kant, los valores deben a la ley moral." sólo a ella su validez universal. Sin embargo, Nietzsche contrapone que un valor no puede ser universal por dos cosas; a saber: 1- Este no existe sino como medio para un fin y 2- fines y valores dependen de las condiciones de la vida y varían con ellas. Empero, cabe preguntarnos ¿es posible hacer de la vida en cuanto tal un valor universal? Según Nietzsche, no, en tanto que la vida adopta formas

opuestas en función de los diferentes tipos de sociedades, por lo que no puede fundar valores universales. En pocas palabras no hay sujeto moral abstracto como pretende Kant, sino más bien tipos de hombres diferentes y opuestos entre sí. En suma, en Nietzsche un valor moral no puede ser universal ni en su objeto ni en su sujeto, el hombre. En fin, Nietzsche rechaza la idea de una moral universal y propone exigencias que afectan, al menos a una categoría de hombres, los capaces de conciencia intelectual:

Considerad esa necesidad de un por qué, de una crítica, como la forma actual de vuestra moralidad, como la sublime moralidad, lo que hace honor a vosotros a vuestra época. Es preciso que vuestra lealtad, vuestra voluntad de no engañar se obligue a pasar sus pruebas. [*V.P.I.*; 232].

En este mismo sentido, según Nietzsche, no hay moral universal; él refuta por fantasmagórico el axioma kantiano: la razón es de suya práctica. Esta no es sino una facultad inventada con el fin de que el hombre que actúa según sus convicciones, se persuada que obra conforme a la razón; así la razón justifica las instituciones más crueles. Ahora bien, hay que anotar que para Nietzsche, los deberes son instintos sociales debilitados, hábitos pasados por el imperativo; en cuanto han dejado de ser automáticos. Por tanto, los instintos que han engendrado la moral lo han hecho a lo largo de épocas impregnadas de sangre y de crueldad, hasta el extremo de que ya es imposible percibir su origen irracional. De hecho, dice Nietzsche, las prácticas primitivas de las que surgió el individuo emancipado constituyen también los orígenes de todos los logros intelectuales y morales [G.M. II. 3]. La sangre y la crueldad, desde luego, no garantizan la producción de la excelencia humana. Así, la crueldad en sí misma no es buena ni mala, sino antes bien buena con respecto a la finalidad a cuyo servicio está. En este sentido, la ley, la libertad, la razón, la conciencia, más aún la disciplina y la formación del carácter son todas ellas formas de crueldad; esto es, la represión forzosa, la

nueva canalización y el nuevo adiestramiento del deseo y la pasión. En consecuencia, con la ayuda de la eticidad de las costumbres y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable. [G.C.352].

Por otra parte, según Nietzsche cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa siempre se realizó con sangre, martirios y sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes, las más crueles formas de rituales religiosos son ideas que deben volverse imborrables, omnipresentes e inolvidables con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales ideas. En efecto, así se ha construido una memoria con los medios más terribles a fin de dominar los básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de estos. De modo que, con la ayuda de tales ideas, procedimientos "se acaba por retener en la memoria cinco o seis no quiero respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad. Es más agrega el filósofo de Roken, ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar a la razón!" [G.M.II, 3]:

Ay, la razón, la seriedad, el dominio de las pasiones y afectos todos esos sombríos asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡que caros se han hecho pagar! ¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas buenas! [G.M.II, 3].

Así pues, todos los medios por los cuales se ha querido hasta ahora hacer mejor a la humanidad, más moral han sido radicalmente inmorales. [C.I.VII. 5]. Así, se puede evidenciar el carácter cruel e irracional de la moral, la razón y la conciencia. En efecto, la mentira de la moral kantiana estriba en que pretende ser racional mientras que nace de fuerzas crueles e irracionales y según sus propios criterios inmorales. En otras palabras, la receta de la moral kantiana contra las pasiones, contra las inclinaciones, cuando estas quieren dominar y hacerse señoras, son artificios que huelen a remedios caseros y a

sabiduría de viejas; todos ellos barrocos e irracionales en la forma en cuanto se dirigen a la universalidad de su propio instinto de obediencia, porque generalizan donde no deben, son elementos que la hacen insoportable, por decir mejor, la moral kantiana es irracional en cuanto a su principio de universalidad de normas, en tanto que éste tiene como consecuencia la no consideración o incluso, la represión de la estructura pluralista de las formas de vida y de las constelaciones de intereses existentes, su irracional carácter monológico formal, no permite contemplar las consecuencias y efectos laterales de la observancia general de una norma justificada (Habermas, J. 1991. pp. 118-119). Así pues, esa moral es irracional porque exige de los seres humanos, sometidos a la férrea ley de la causalidad natural, lo que estos no pueden cumplir (Aranguren, J. 1988. pp. 24). Con todo, podríamos decir un imperativo está condicionado por el medio o la tendencia dominante del individuo que lo promulga; Kant sólo se limitó a hacer de su instinto de obediencia algo universal y general para todo ser racional. En otras palabras, Kant hizo de su imperativo moral "una noción abstracta sin contenido substancial, carente de la mediación particular y. por tanto, de la fuerza de la realidad plena; es decir, que entraña una identificación abstracta que no aprehende substancialmente al sujeto" [Zizek S. Pág. 3]. Entonces, la moral no es racional como pretende el viejo Kant, sino que la moral no es otra cosa que el lenguaje figurado de las pasiones y las mismas pasiones el lenguaje figurado de las funciones orgánicas [M.B.M.187]; es decir, «todo sistema de valores morales es una jerarquía encubierta de los instintos que dominan la vida, de los instintos plenos de vida o de los instintos de vida débil» (Fink, E. 1993. pp. 14).

De otro lado, para Nietzsche no hay moral desinteresada. Kant mienta que los hombres deben actuar conforme al deber, sin actuar por deber; lo importante aquí es que deben ser desinteresados. No obstante, la intención de Nietzsche es diferente: se interesa menos por la hipocresía del agente moral que por la de su moral; la tarea de él, es poner bajo sospecha la moral misma [A. U. 103] sobre todo la moral que predica el desinterés. A juicio de Nietzsche, lo que llamamos

desinteresada es la acción en donde los otros hayan su propio beneficio, si bien aún cuando sea en detrimento del propio agente. En este orden, el desinterés es la virtud exigida por el egoísmo de los vencidos, de los débiles, predicada por los sacerdotes que defienden su rebaño. Ahora bien, hay que anotar que Nietzsche analiza que el elogio del altruista o desinteresado, del que se sacrifica ordenado por la ley moral, es un elogio de aquel que no emplea toda su fuerza y todo su discurso en su propia conservación, en su desenvolvimiento, en su elevación, en sus adelantos, en el aumento de su poder, sino que con relación a su persona vive humildemente e irreflexivo o tal vez indiferente e irónico, y no es en verdad el elogio inspirado por el desinterés. En este contexto, para Nietzsche el prójimo alaba el desinterés por la cuenta que le tiene. Según él si el prójimo discurriera con verdadero desinterés, rehusaría esa anulación de fuerza, ese perjuicio que en utilidad suya se padece; se opondría entonces a la aparición de inclinaciones semejantes y daría muestras del desinterés confesando que son malas. Con esto, acota Nietzsche, queda señalado la contradicción fundamental de esa moral tan encomiada hoy en día: los motivos de dicha moral están en contradicción con sus principios. De modo que, a juicio del filósofo del martillo, aquello que quiere utilizar esa moral para sus demostraciones queda refutado por el criterio mismo de moralidad que obedece; el principio debes renunciar a ti mismo, a tus inclinaciones y pasiones, para no trocarse en refutación de la misma moral que sobre él se edifica, necesitaría ser proclamado que renunciase a su utilidad y que consintiera su propia ruina por el sacrificio impuesto a los individuos. Ahora bien, pero si el prójimo aconseja el altruismo por las ventajas que le reporta, practica el principio contrario: "busca tu conveniencia cueste lo que cueste, y predicará a la vez a las gentes que hagan y que dejen hacer una misma cosa [*G.C.21. A los que predicán desinterés*]. En suma, no hay acción desinteresada". No, como plantea Kant, a causa de la fragilidad humana frente a la exigencia de pureza de la ley moral, sino a causa del absurdo mismo de esa ley que nos ordena lo imposible e irrealizable; esto es, actuar al margen de todo interés, todo deseo y

hasta de nosotros mismos. De esta manera, el desinterés es imposible por absurdo. Ahora bien, en Nietzsche cuando una acción se califica de desinteresada sólo puede significar dos cosas absolutamente opuestas: o es la acción de un ser fuerte, que crea sus valores, es indiferente ante sus intereses inmediatos porque persigue un fin lejano, un ser que se da, se despilfarra y se consume gozosamente por sobreabundancia de fuerzas; o es la acción propia de individuos decadentes, agotados, débiles, cuyo interés vital, perdió su poder, quedando reducidos a buscar su valor en el servicio al prójimo [M.B.M.220; 345]. De este modo, imponer el desinterés como un deber equivale a mutilar y castrar a los fuertes, a imponer a los nobles la virtud típica del instrumento, a consagrar el dominio de los esclavos sobre los señores.

De igual manera, y completamente unida con las otras objeciones se encuentra la crítica a la supuesta exigencia de "pureza" de la moral Kantiana, la cual esboza que la filosofía moral no debe fundarse sobre principios impuros provenientes de la experiencia o antropología. Aquella, dice Kant, debe fundarse sobre leyes puras a priori, libres de todo elemento teológico. Sin embargo, es conveniente plantear (según Nietzsche) que el escepticismo kantiano restaura los valores religiosos que había expulsado de su sistema. Que el éxito de Kant, no es sino el "éxito de un teólogo", o, parafraseando a Schopenhauer, el coqueteo de Kant con la teología le hace pensar en un hombre que asiste a un baile de disfraces y se pasa toda la noche cortejando a una bella dama enmascarada, ilusionado por hacer una conquista, hasta que al final él le quita la máscara para darse a conocer como su esposo [Schopenhauer, A. 2001. Pág. XXXI]. En pocas palabras, "la filosofía de Kant es la filosofía de las puertas traseras"²; en tanto que aquel eudemonismo que él había expulsado solemnemente por la puerta

² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Op. Cit. P. 161-162; CF. Sánchez Pascual, Andrés. Nota: 140 de su traducción *Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid: Alianza 1994. Según él, el significado de esta mordaz frase ha sido interpretado de varias maneras, para unos, las puertas traseras sirven para que por ellas entre la aparentemente expulsada teología; para otros es Kant mismo el que por esas puertas traseras (de la ética) introduce la metafísica. En todo caso, Nietzsche se basa en lo dicho por Schopenhauer en su obra *El Fundamento de la Moral* Madrid Siglo XXI Editorial, 2004 [4:6].

principal de su sistema como algo heteronómico, vuelve a introducirse, furtiva y subrepticamente, por la puerta trasera con el nombre de bien supremo. Así pues, la supuesta exigencia de pureza la filosofía moral kantiana no es sino una farsa con la que él introduce disimuladamente valores religiosos que en un primer momento había despachado de su teoría. En conjunto, podríamos decir que Nietzsche critica y rechaza las ideas kantianas de "dignidad", "autonomía", "desinterés"; "racional" "pureza", "universalidad" y propone, sin embargo exigencias que afectan, de alguna manera a una categoría de hombres, a los capaces de conciencia intelectual, los capaces de veracidad, de probidad; es decir, los capaces de sinceridad. Ahora bien, según Reboul, la sinceridad es un valor propugnado por la moral cristiana y kantiana que debe provocar su autosupresión; cabe anotar que Nietzsche utilizará como caballo de Troya a la sinceridad para minar la moral desde dentro y provocar su autosupresión, así Nietzsche sólo quiere desmitificar la moral y su móvil será la voluntad de saber. En este sentido, de lo anterior surgen dos hechos; a saber: uno afirmativo y otro negativo; en el caso afirmativo, la *Selbstaufhebung* de la moral significa una autosupresión hacia una axiología, mientras que en el caso negativo, si la sinceridad no es más que un medio para poner a la moral en contradicción consigo misma la *Selbstaufhebung* no es más que el suicidio de la moral. Empero, entre estos dos planteamientos nosotros nos vamos por el primero afirmando que la *Selbstaufhebung* significa una autosupresión hacia una axiología o ética de la creación o de la crueldad.

Bibliografía

Allison, Henry (1992) «El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa» Prologo y Traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Editorial Anthropos.

Aranguren, José (1988) «Filosofías racionalistas noéticas y Kant». En: «Esplendor y Miseria de la Ética kantiana». Editorial: Anthropos.

Conill Sancho, Jesús (1988) «El crepúsculo de la metafísica». Barcelona: Editorial Anthropos.

----- (1989) «Kant y Nietzsche: La crítica de la ontología moral». Valencia: Universidad de Valencia. 1989.

Cortina, Adela (1988) «Dignidad y no precio: más allá del economicismo». En: «Esplendor y miseria de la ética kantiana». Barcelona: Editorial Anthropos.

Fink, Eugen (1993) «La filosofía de Nietzsche». Versión española de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Freud, Sigmund (1975) «Consideraciones de actualidad de la guerra y la muerte». Madrid: Alianza.

Habermas, Jurgen (1991) «Objeciones de Hegel a Kant». En: «Escritos sobre moralidad y eticidad». Introducción y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Paidós.

Kant, Manuel (1985) «Crítica de la razón práctica». México: Porrúa.

----- (1989) «Doctrina de las virtudes». En: «Metafísica de las costumbres». Bogotá: editorial Tecnos.

----- (1999) «Fundamentación de la metafísica de las costumbres». Traducción y notas de José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel, edición Bilingüe.

----- (1984) «Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia». Traducción de Julián Besteiro. Madrid: Ediciones Sarpe.

----- (1993) «Teoría y práctica». Traducción de Juan Palacio. Madrid: Tecnos.

Kiosowski, Pierre (1972) « Nietzsche y el círculo vicioso». Barcelona: Editorial Seix Barral S.A.

Montero Moliner, Fernando (1989) «Libertad y experiencia». «La fundamentación de la libertad moral en la crítica de la razón pura». En: «Kant, después de Kant». Javier Muguerza y Roberto R. Aramayo (EDS). Madrid: editorial Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2001) «Anticristo». Introducción y notas de Rafael Gutiérrez Girardot. Traducción de Marta Kavacsics. Bogotá: Panamericana.

----- (2001) «Así habló Zaratustra». Bogotá: Panamericana.

----- (2000) «Aurora». México: Editores mexicanos Unidos.

----- (1951) «Consideraciones intempestivas». Introducción y notas Eduardo Ovejero y Maury. Vol. #2. Madrid: Aguilar.

----- (1984) «Crepúsculo de los ídolos». Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

----- (1995) «Ditirambos a Dionisio». Traducción y prologo de Rafael Gutiérrez Girardot. Bogotá: Edición Bilingüe. Ancora Editores.

----- (2000) «Ecce Homo». Madrid: Editorial Libsa. S.A.

----- (2000) «El nacimiento de la tragedia». Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

----- (1951) «Filosofía general». Obras completas. Introducción, traducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Vol. # 12. Madrid: Aguilar.

----- (1997) «Fragmentos póstumos». Traducción de Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Grupo Editorial Norma. Colección Cara – Cruz.

----- (1974) «Gaya ciencia». Bogotá: Editorial Bedout.

----- (2002) «Genealogía de la moral». Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

----- (1972) «Humano, demasiado humano». Bogotá: Editorial Bedout.

----- (2000) «Más allá del bien y del mal». Madrid: Editorial Libsa.

----- (1951) «Voluntad de Poder». Introducción, traducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Vol. #10. Madrid.

Reboul, Olivier (1974) «Nietzsche, crítico de Kant». Barcelona: Editorial Anthropos.

Schopenhauer, Arthur (2001) «Metafísica de las costumbres». Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

Zizek, Slavoj. (2005) «Violencia en acto». Traducción de Patricia Willson. Analía Hounie (Comp.). Buenos Aires: Paidós.