



Dos historias de la crueldad. Epílogo al tratado segundo de *La genealogía de la moral* de F. Nietzsche

Rodrigo Castro Orellana¹

Recibido: 29 de octubre de 2021 / Aceptado: 28 de febrero de 2022

Resumen: El artículo presenta un análisis del tratado segundo de *La genealogía de la moral* identificando la existencia de dos aproximaciones diferenciadas al problema de la crueldad. Por una parte, una perspectiva transmutadora y afirmativa del sufrimiento y, por otro lado, una modalidad reactiva de enfrentarlo que deriva en el resentimiento contra la vida. Estos dos puntos de vista son expuestos como dos relatos históricos a partir de diferentes referencias a las obras de Nietzsche y teniendo especialmente presente la lectura de Deleuze. Se muestra el proceso que hizo posible el triunfo de los ideales hostiles a la vida y el horizonte de redención que el pensador alemán vislumbra a través del concepto de la «gran salud». El artículo concluye esbozando una presencia en las teorías políticas contemporáneas de estos dos modos de pensar la crueldad y de sus supuestos antropológicos.

Palabras clave: crueldad; resentimiento; vida; conciencia; culpa; deuda.

[en] Two stories of cruelty. Epilogue to the second treatise of *The Genealogy of Morals* by F. Nietzsche

Abstract: This article presents an analysis of the second treatise in *On the Genealogy of Morality*, identifying two different approaches to the problem of cruelty. On the one hand, the treatise offers a transformational and affirmative perspective of suffering, and on the other, a reactive mode of confronting pain that leads to resentment toward life. These two points of view are expressed as two historical tales based on different references to Nietzsche's works while paying close consideration to Deleuze's reading. This analysis illustrates the process that made it possible for ideals hostile to life to triumph and the horizon of redemption that the German thinker unveils through his "great health" concept. The article concludes by sketching an outline of how these two ways of understanding cruelty and their anthropological foundations are present in contemporary political theory.

Keywords: cruelty; resentment; life; conscience; guilt; debt.

Sumario: 1. Primera historia de la crueldad; 2. Segunda historia de la crueldad; 3. Una conclusión cruel; 4. Siglas de las obras de Nietzsche citadas; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Castro Orellana, R. (2022) "Dos historias de la crueldad. Epílogo al tratado segundo de *La genealogía de la moral* de F. Nietzsche", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (1), 25-36.

¹ Profesor Titular de Universidad
Departamento de Filosofía y Sociología
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
rodrigoastro@filos.ucm.es

En un fragmento póstumo de 1881, Nietzsche escribe: la crueldad «es el más habitual de todos los placeres, por mucho que se reniegue de los que son *cruelles!*» (FP, II, 1881, 14 [20], 873). En esta frase se identifica al mismo tiempo un rasgo universal de la crueldad y una actitud psicológica particular. Ambas dimensiones se desplegarían en la historia como dos fuerzas que no se anulan entre sí y que operan como condiciones de posibilidad de la conciencia moral y la *mala conciencia* descritas en el tratado segundo de *La Genealogía de la Moral (Zur Genealogie der Moral)*.

Nietzsche reivindica una aproximación a la crueldad «más allá del bien y del mal», en que esta emerge como una intensidad vital que atraviesa toda cultura, como un placer de la voluntad de poder, de esa voluntad que quiere afirmarse a sí misma. Ser *cruelles*, entonces, sería algo característico de las «naturalezas fuertes», de los espíritus creadores/destructores que no saben nada de piedad o de culpa. Se trataría de una perspectiva transmutadora de la crueldad que denuncia precisamente aquel juicio que la ha condenado y descalificado. Esta calumnia dirigida contra la crueldad obedecería a una incapacidad para soportar el dolor, a un modo reactivo de pensar que invoca el sufrimiento como un argumento que condena la existencia.

Según Deleuze, el dolor puede ser juzgado desde un punto de vista activo, o a partir de una posición reactiva, en función de su exteriorización o interiorización.² La crueldad condenada adquiere la forma de un dolor introyectado, mientras que la tendencia afirmativa consigue mantener el sufrimiento en el elemento de su exterioridad. Para esto último se requiere de un arte que solamente es propio de «los señores», de aquellos que conocen el secreto sentido de la crueldad: «Ver-sufrir sienta muy bien, hacer-sufrir, todavía mejor» (GM,II,6, 107). El arte de los señores, por tanto, es una posición (un «ver», un «hacer»), un punto de vista desde el cual no se toma en serio la crueldad porque se la vive como una fiesta, como una realidad placentera, gozosa y jovial. Esta es una terrible y vieja verdad respecto a la cual nos advierte Nietzsche: «Es éste un principio duro (...), pero un viejo y poderoso principio humano, demasiado humano» (GM,II,6, 107). Solamente desde dicha verdad el dolor tendría sentido y no se convertiría en esa herida que corroe la salud de cualquier organismo. El dolor se transformaría, por el contrario, en «un excitante de la vida, *un encanto para la vida*, un argumento a su favor»³.

Sin lugar a dudas, nuestro pensamiento se manifiesta de antemano en contra de esta idea festiva de la crueldad, evidenciando así su dependencia del punto de vista del que sufre y que se siente impotente ante el dolor. En tal sentido, nuestros conceptos, y las valoraciones que se hallan comprometidas con ellos, pueden ser entendidos como productos de la historia del resentimiento, como los efectos materiales de una estrategia que nació como respuesta a una época en que los impulsos *cruelles* se manifestaban plena y libremente en el mundo. Estaríamos frente a *dos historias de la crueldad* que en el fondo encarnan dos gestos diferenciados en la historia del hombre occidental como criatura metafísica y como sujeto moral.

² Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 182.

³ *Ib.*, p. 183.

1. Primera historia de la crueldad

La crueldad no es el residuo de negatividad que una astuta razón abandona en el camino mientras la historia avanza hacia la reconciliación final. Tampoco representa el destino trágico del hombre que sólo podría verse interrumpido por el acontecimiento mesiánico de una justicia que finalmente reivindique a todas las víctimas de la historia. Para Nietzsche, por el contrario, la crueldad constituye la condición misma de la historicidad del hombre. Observemos, en este contexto, la metáfora respecto al animal que aparece en el desenlace del parágrafo seis del tratado segundo de *La genealogía de la moral*. La invención de extrañas crueldades entre los monos – dice Nietzsche – constituiría el prelude que anuncia, en gran medida, la irrupción del hombre. El animal – como se afirmaba en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)* – estaría «atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío» (CIT,II,1, 40). Aquí el olvido disuelve todo dolor en la inocencia del puro «ahora». Esto explicaría la enorme fascinación que produce en el hombre la existencia «feliz» y despreocupada del animal y su «asombro de sí mismo por no poder aprender a olvidar» (CIT,II,1, 40). El peso y la gravedad del recuerdo, entonces, serían decisivos en el camino que conduce del animal al ser humano.

Desde este punto de vista, puede afirmarse que las «extrañas crueldades» que el animal humano pone en juego se corresponden con la continuidad del sufrimiento en la memoria. Si el hombre es un «ser histórico», esto se debe a que la experiencia de la crueldad ha adquirido la fuerza de persistir en nosotros, de inocular el dolor como una huella indeleble que no desaparece con el torbellino del devenir. En tal sentido, la historia del sufrimiento haría posible que una conciencia sometida a la perpetua actualidad de las excitaciones, adquiriera «una consistencia y una dureza que no posee en sí misma»⁴. La conciencia educada en el dolor aprende a no olvidar, a romper todos los lazos que la pudiesen unir con la vivencia «no histórica» del animal, a pronunciar la palabra «fue» (CIT,II,1, 41).

De este modo, registramos el nacimiento de la cultura como el acontecimiento de una crueldad que ahora se inscribe en el recuerdo. Esto implica entender esta historia del sufrimiento como el proceso de adiestramiento de la bestia humana; la cultura como una gigantesca y compleja operación de *crianza (Züchtung)* de los hombres. La conciencia, por tanto, no es en ningún caso una realidad originaria, un sustrato incondicionado, sino el efecto de la actividad que los hombres ejercen sobre otros hombres. De hecho, esta es la definición de la conciencia que Nietzsche apunta en *El caminante y su sombra (Der Wanderer und sein Schatten)*: «la voz de algunos hombres en el hombre» (CS, 52, 139).

Todo esto evidencia el carácter estrictamente histórico de la conciencia, su inscripción en un complejo juego de fuerzas, como una voz que se modela por medio del castigo. Solamente de esta forma el «animal olvidadizo» habría podido desarrollar la fuerza de prometer, la capacidad de «seguir queriendo lo que una vez se quiso, una auténtica *memoria de la voluntad*» (GM,II,1, 98). Para que la voz de otros hombres persista en nuestro recuerdo se ha requerido de la crueldad, porque –según Nietzsche– «sólo lo que no cesa de *hacer daño* permanece en la memoria» (GM,II,3, 101).

⁴ *Ib.*, p. 188.

Ahora bien, si la historia de la memoria equivale a un fatigoso y sacrificado adiestramiento, esto significa que la responsabilidad procede de una gestión política de los cuerpos. Habría sido en la materialidad de las sensaciones, en la superficie sensible del organismo, donde se escribió el primer capítulo de la genealogía del hombre «libre». Ahí comenzó a gestarse el animal forzado a mirarse a sí mismo, a saber de sí y de sus impulsos. Fue en el cuerpo donde se recibió la primera noticia violenta respecto a la necesidad de sostener una idea fija en el tiempo, de seguir siendo uno mismo llegado el día de mañana. Ha sido una experiencia doliente del cuerpo, lo que ha forjado el concepto mismo de futuro.

A esto se refiere Nietzsche, cuando describe el enorme esfuerzo que ha costado criar en la tierra un «pueblo de pensadores» (GM,II,3, 102). Los «pensadores» son aquellos que pueden retener las trazas del pasado en la memoria y garantizar la acción que llevarán a cabo en el porvenir. Disponen de una extraña libertad, nacida del padecimiento físico de épocas pasadas, pero que ahora emerge como una conciencia orgullosa, como una potencia que no solamente pronuncia el «yo soy», sino también el «yo quiero».

En este contexto, Nietzsche menciona diversos episodios de esta primera historia de la crueldad; toda la sangre derramada, los tormentos y martirios que fueron necesarios para construir una memoria. Las viejas prácticas del ordenamiento penal, por ejemplo, permitirían ilustrar esta decisiva función mnemotécnica del dolor. Se trataría del castigo como un sistema físico-político que persigue producir una subjetividad a través del terror (la lapidación, la rueda, el empalamiento, etcétera). Foucault, directo heredero de Nietzsche en el siglo XX, supo observar la relevancia de esta lógica del castigo en su obra *Vigilar y castigar (Surveiller et punir)*. Según él, la tecnología del suplicio contribuiría decisivamente a la invención del alma moderna. Un hecho que podría advertirse en la ceremonia del patíbulo, donde el poder soberano desmembra y destruye directamente el cuerpo del delincuente, con el propósito de garantizar la obediencia en aquellos que asisten a este espectáculo sombrío.⁵ En ese terror secreto e íntimo de la multitud, comenzaría a forjarse un territorio nuevo, más allá del cuerpo, donde podrán infringirse novedosos y sofisticados mecanismos de castigo. El alma, inventada por la crueldad de los hombres contra los hombres, empezará a conocer la crueldad que ella puede ejercer sobre sí misma, la violencia interior de la disciplina y la normalización social.

Estas dos economías diferenciadas del castigo corporal, se hallan presentes en el análisis de Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Deleuze lo tiene muy en cuenta cuando comenta que el adiestramiento violento del hombre contiene dos elementos: el hecho mismo de la obediencia, como actividad y tarea; y aquello a lo que se obedece, cuyo contenido suele ser «las peores fuerzas reactivas»⁶. Aunque, como veremos, estos dos momentos son inseparables, resulta muy importante establecer una diferencia entre ambos. Esta distinción explica lo que Nietzsche afirma en el párrafo 14 del tratado segundo de *La genealogía de la moral*. La penalidad no ha sido el instrumento para la producción del remordimiento de conciencia. La primera historia del sufrimiento se ha desplegado sin que los procesos de adiestramiento tuviesen como foco la elaboración de un individuo culpable. Es decir, la génesis del resentimiento o de la *mala conciencia* no reside en la justicia o en el castigo.

⁵ Foucault, M.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 38 ss.

⁶ Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Op. Cit., p. 187.

Por el contrario, la crueldad de las penas permitiría enfriar y endurecer al sujeto, incrementar su fuerza de resistencia (GM,II,14, 123).

Una cosa sería el sentimiento de responsabilidad del hombre sobre su acción que se modela como consecuencia del dolor y, otro asunto muy diferente, es el sentimiento de culpabilidad respecto a la propia fuerza del individuo como ser activo. De hecho, según Nietzsche, el castigo, en un momento de la historia, retrasaría de algún modo el desarrollo de la idea de culpabilidad porque el adiestramiento doloroso no estaría orientado a la inhibición de la fuerza, sino más bien a su articulación como un poder que se ejerce sobre uno mismo y que nos permite «prometer».

El adiestramiento, entonces, se corresponde con los procesos formativos de la cultura o la justicia y no con las técnicas deformantes y debilitantes que convierten al animal que se ha hecho dueño de sí mismo, en un monstruo enfermo que odia su propio yo. Esto significa que el resultado de la historia de la crueldad no tiene por qué ser una bestia temerosa y llena de remordimientos. Este sería el producto desnaturalizado y degenerado de una educación cultural cuyo propósito principal ha sido la generación del hombre activo y libre.⁷ El fruto más maduro de este árbol, en palabras de Nietzsche, correspondería:

(...) al *individuo soberano* que sólo se asemeja a sí mismo, que se ha librado de nuevo de la moralidad de la costumbre, el individuo autónomo, supramoral (...) en una palabra: encontraremos al hombre de la voluntad propia, grande e independiente, que *tiene derecho a hacer promesas*; y en él, la orgullosa conciencia, que contrae todos sus músculos, de *qué es* lo que en él realmente se ha logrado y ha cobrado cuerpo, una auténtica conciencia de libertad y de poder, un sentimiento de perfección del hombre en general (GM,II,2, 99).

Pero: ¿en qué consiste exactamente esta «plenitud» orgullosa del «privilegio de la responsabilidad»? De acuerdo al planteamiento del tratado segundo de *La genealogía de la moral*, el individuo soberano parece ser una figura de la conciencia que nace en la pre-historia de lo que llegará a ser la construcción psicológica de la culpa. Una subjetividad que pone de manifiesto su independencia y su capacidad de autocontrol en algún remoto pasaje de la historia pasada, antes de que se produjese la interiorización auto-lacerante del sufrimiento y la aparición del *espíritu de venganza*.

Sin embargo, esta conciencia libre y poderosa también puede pertenecer a «una historia superior que todas las historias existentes hasta ahora» (GC,III,125, 219) y que se vislumbra en el horizonte del acontecimiento de la *muerte de Dios*. En tal sentido, habría una correspondencia entre el individuo soberano, hijo del castigo y el dolor pero inocente y despreocupado; y la imagen de los «filósofos del futuro» que se utiliza en *Más allá del bien y del mal* (*Jenseits von Gut und Böse*). Estos últimos son descritos por Nietzsche como espíritus solitarios que tienen el poder de responder de sí mismos; ellos representarían a la conciencia que legisla sobre su propio destino. De hecho, la crueldad se presenta como uno de sus rasgos más característicos.

Los *filósofos del futuro* experimentan «un placer en el decir No y en el desmembrar las cosas», despliegan «una cierta crueldad juiciosa que sabe manejar el cuchillo con seguridad y finura» (MBM,VI,210, 164). Se trata de «naturalezas severas» que establecen relaciones con la «verdad» no para que esta les «agrade» o los haga felices. Están dispuestos a correr todo tipo de riesgos por el conocimiento, incluso a abrazar

⁷ *Ib.*, p. 192.

«verdades» demolidoras y nauseabundas. Los *filósofos del futuro* encarnan una actitud intelectual que Nietzsche reivindica para sí mismo en una célebre anotación póstuma: «Quisiera tratar la cuestión del valor del conocimiento como un ángel frío, que penetra con la mirada a través de todas las bagatelas. Sin ser malo, pero sin sentimientos» (FP, I, 1872, 19 [234], 373).

Así pues, el «hombre que puede prometer» podría identificarse con la historia que antecede a la génesis del nihilismo reactivo, pero también con un futuro en que se esboza un nuevo *ethos* intelectual, la mirada distante y cruel del ángel. En ambas figuras de la conciencia, se reafirmarían las fuerzas activas y vitales, la voluntad creadora y el poder sobre las propias inclinaciones. No obstante, hay una diferencia decisiva entre el individuo soberano que emerge de las formas arcaicas del adiestramiento y el espíritu crítico de los filósofos del «peligroso quizás». El primero pertenece a una historia donde la libertad fue por primera vez arrojada al mundo y el segundo forma parte de un destino que exige encarar el resentimiento contra la vida como una plaga que ha infectado toda realidad. Dicho de otro modo: entre la crianza del animal que tiene derecho a prometer (GM,II,1, 97) y los auténticos filósofos que «dan órdenes y legislan» (MBM, VI,211, 166), se encuentra el oscuro eslabón de una historia de la crueldad como decadencia.

2. Segunda historia de la crueldad

Nietzsche se pregunta: «¿cómo llegó al mundo esa otra *cosa siniestra*, la conciencia de la culpa, toda la *mala conciencia*?» (GM,II,4, 103). Para responder a esto, resulta preciso relatar la historia de la «degeneración» de la cultura, de cómo en medio de la actividad formativa de esta última, irrumpieron instituciones y organizaciones de carácter reactivo, parásitos que absorbieron las fuerzas vitales volviéndolas contra ellas mismas.⁸ Aquí no emerge el individuo soberano como producto de la cultura, sino «una especie empedecida, casi ridícula, un animal de rebaño, un ser dócil, enfermizo y mediocre, el europeo de hoy (...)» (MBM,III,62, 97).

Todos los procesos de adiestramiento son desviados e invertidos con la finalidad de convertir al hombre en una criatura dócil y obediente. Se privilegia a «los débiles», los serviles o los dolientes para así eliminar y destruir poco a poco a «los fuertes», y conservar, organizar y propagar la vida puramente reactiva. Esta desnaturalización que acontece en la historia, no constituye para Nietzsche un inusual desvío o un pequeño accidente. Se trataría de un evento decisivo que traza los rasgos esenciales de la llamada «historia universal». No obstante, ¿cómo fue posible que las fuerzas reactivas terminasen prevaleciendo sobre las fuerzas activas? Esta pregunta nos obliga a observar nuevamente la relación entre la crueldad, el cuerpo y la memoria con el propósito de advertir ahora una desviación que allí se produce.

Hemos señalado que el sufrimiento cumpliría una función formativa de la memoria que se expresa en la conciencia que se constituye como soberana de sí misma. Sin la marca del dolor en el cuerpo, este no dispondría de un poder que retiene las sensaciones en la delgada interioridad del recuerdo. Existe, por lo tanto, una introyección de las fuerzas activas desplegadas en un escenario cultural dominado por los «hombres fuertes», que configuran un núcleo de energía desde el

⁸ *Ib.*, p. 194.

cual se proyecta la fuerza creadora del sujeto que puede imponer una ley a su propia voluntad.

Así pues, *el animal que puede prometer* ha sido adiestrado en el recuerdo, pero debe aprender también a olvidar en cierta medida. La crueldad se preserva en la conciencia solamente para que esta se eleve por encima de la fugacidad del devenir y pueda realizar una acción sobre sí misma, más allá de la caducidad y la contingencia. Es decir, se trataría de *retenerse* a uno mismo en el recuerdo, no de *detenerse* en el puro gesto de rememorar una y otra vez el dolor que se ha padecido. El individuo soberano sabe olvidar las penurias que ha sufrido para dejar atrás «el animal olvidadizo» que alguna vez fue, porque ahora le interesa mirar hacia delante, tiene nuevas metas, dispone de proyectos.

Por el contrario, existe una figura de la conciencia que no puede olvidar ni en el más mínimo grado y que permanece, por tanto, aferrada a la vivencia de la crueldad. No es capaz de ir más allá del sufrimiento; por eso separa y aleja a la fuerza activa de su vocación de exterioridad, niega la condición proyectiva de los instintos. En este punto, Nietzsche nos recuerda que: «todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*» (GM,II,16, 126). La fuerza activa fracasada se pliega sobre sí misma profundizando y ahondando la interioridad del hombre, en la misma medida en que el desahogo exterior fue quedando inhibido.

Ahora bien, si las pulsiones crueles y despiadadas no pueden desatarse en el mundo, si la conciencia ya no puede gozar de sí misma como agente de la acción, el dolor y el sufrimiento se multiplican en este nuevo territorio del alma. Como relata Nietzsche: «(...) todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y nómada» se dan vuelta atrás, se vuelven «*contra el hombre mismo*». El hombre, devorado por su impotencia y por su debilidad ante el dolor, tuvo que crearse «una cámara de tortura, un páramo inseguro y peligroso» (GM,II,16, 126), una celda interior en que sollozar y maldecirse. Esto es la *mala conciencia*.

Esta interiorización del sufrimiento involucra un cambio de dirección en la lógica del resentimiento. En un primer momento, la conciencia impotente se detiene en la crueldad para juzgarla moralmente. Todo aquello que evidencia un ser activo será, entonces, condenado como malo, culpable, carente de piedad; mientras que la inhibición de los impulsos y la ausencia de acción se convertirán en los criterios fundamentales para establecer la bondad. Pero este resentimiento orientado hacia cualquier potencia expresiva de la vida, cambiará su tipología y se dirigirá –en un segundo momento– hacia la propia conciencia débil y reactiva. En un principio, el resentimiento dirá «es culpa tuya». Más tarde, la *mala conciencia* afirmará: «es culpa mía»⁹.

Para comprender esta transformación del resentimiento resulta preciso identificar las diferentes escaramuzas que el cristianismo ha puesto en juego en su guerra a muerte contra el hombre superior, en su toma de partido «por todo lo débil, todo lo bajo, todo lo fracasado» (AC,5, 116). El cristianismo constituye una tecnología de poder sobre los pueblos, cuya principal estrategia ha consistido en la invención de la *mala conciencia*. Nietzsche lo explica con mucha claridad en *El Anticristo (Der Antichrist)*: «El cristianismo quiere ser señor sobre *bestias de presa*: su instrumento es volverlas *enfermas* –el debilitamiento es la receta cristiana para la *domesticación*, para la *civilización*» (AC, 22, 144).

⁹ *Ib.*, p. 186.

Aquí debemos recordar el secreto arte del sacerdote que necesita rodearse de criaturas enfermas para inocularles su veneno corrosivo en la herida abierta. La medicación sacerdotal conduce al hombre enfermo a reconocerse como culpable y responsable de su mal, el cual recibe ahora el nombre de «pecado». Como señala Nietzsche en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*:

Sólo ha cobrado forma en manos del sacerdote, este auténtico artista de los sentimientos de culpa; ¡oh, y qué forma! El “pecado” (pues así se llama la reinterpretación sacerdotal de la “mala conciencia” animal) ha sido hasta ahora el mayor acontecimiento en la historia del alma enferma: en él tenemos el más peligroso y fatídico malabarismo de la interpretación religiosa (GM,III,20, 187).

De este modo, además, el sacerdote conquista el poder de ofrecer los medios al pecador para su reconciliación con Dios. Los pecados, entonces, son indispensables para expandir la autoridad del pastor en la sociedad. «Dios perdona a quien hace penitencia, dicho con claridad: *a quien se somete al sacerdote*» (AC, 26, 154).

En suma, la *mala conciencia* obedecería a la creación de un nuevo sentido para el dolor que resulta de la modificación que el cristianismo ha introducido en la dirección del resentimiento. El dolor se transformaría en algo interior, en una experiencia íntima que sería consecuencia de una falta, de un pecado constitutivo. Somos responsables de nuestro propio sufrimiento, lo cual le otorga un sentido a nuestra existencia como negación de la vida. Por lo tanto, cuando la crueldad abandona el elemento de su exterioridad y se espiritualiza, el dolor comienza a operar como un argumento contra la vida.

Según Nietzsche, el cristianismo ha introducido una nueva «enfermedad histórica», de la cual la humanidad resulta víctima hasta el día de hoy: el sufrimiento del hombre por sí mismo (GM,II,16, 126), el deseo de vengarse de la propia vida. Aquel instinto de libertad que se desahogaba hacia fuera, adquiere ahora como efecto de su inhibición una forma insana que consiste en un «secreto violentamiento de sí mismo» (GM,II,18, 129). La *mala conciencia* se correspondería con el autodesprecio, con la voluntad de maltratarse a sí mismo, con un alma escindida que se reprueba a sí misma «hasta resultar imposible la expiación». Se identifica con una «voluntad de pensarse castigado sin que jamás pueda el castigo llegar a ser equivalente a la culpa» (GM,II,22, 135).

Esta demencia de la voluntad de «encontrarse culpable», como sabemos, tiene una compleja genealogía. El cristianismo habría tenido la capacidad de servirse para los fines del resentimiento, de la ancestral relación entre acreedores y deudores, en donde el concepto de «tener deudas» (*Schulden*) prefigura la noción moral de «culpa» (*Schuld*). Aquí resulta interesante constatar que, en opinión de Nietzsche, fue en el contexto del vínculo entre compradores y vendedores, no como intercambio económico sino en la lógica del crédito, que se configuró la subjetividad capacitada para comprometerse con el pago futuro de la deuda o que estaba en condiciones de valorar y medir asignando precios en función de los bienes y las personas.

De dicho procedimiento de la deuda procedería «la idea de que todo daño tiene su *equivalente* en alguna parte y puede ser realmente expiado, aunque sea infligiendo *dolor* a quien lo ha causado» (GM,II,4, 104). De ahí también proviene el supuesto cristiano de que mi sufrimiento obedece a un perjuicio que he cometido, a una deuda constitutiva que he contraído con Dios y que jamás podrá ser cancelada. Por

esta razón, Deleuze concluye que: «es en el crédito, no en el intercambio, donde Nietzsche ve el arquetipo de la organización social»¹⁰.

Ahora bien, si efectivamente la deuda está en la base de la relación social, esto implicaría que la sociedad se ordena por una asimetría de poder originaria y que toda estructura económico-política depende de una específica configuración de la subjetividad.¹¹ Desde este supuesto, podría formularse la hipótesis de que el resentimiento ha extendido su contagio utilizando el sistema de poder y subjetividad del crédito como uno de sus principales vehículos de transmisión. La *mala conciencia* crece «como un tumor» (GM,II,21, 133) a todo lo ancho y a todo lo profundo, incluso cuando *Dios ha muerto* y el desierto del nihilismo golpea a nuestra puerta.

De hecho, ¿no vemos, de alguna manera, prosperar esta «enfermedad» en nuestro presente, cuando la deuda aparece como un «dispositivo de producción y gobierno de las subjetividades colectivas e individuales»¹²? Ciertamente, según los economistas, ya no es el pecado original el que se transmite con el nacimiento, pero sí la deuda de las generaciones precedentes.¹³ La deuda ha devenido como un «modo de vida» del cual se nos hace responsables. Como afirma la ideología dominante de nuestro tiempo, cada uno de nosotros es culpable de su endeudamiento, cada uno de nosotros ha vivido por encima de sus posibilidades.

3. Una conclusión cruel

Como señala Nietzsche, en el desenlace del tratado segundo de *La genealogía de la moral*, la historia del resentimiento nos enseña cómo unos ideales hostiles a la vida, calumniadores del mundo, lograron finalmente imponerse y triunfar (GM,II,24). Para poder levantar y establecer el ideal de la vida sufriente y que repugna de sí misma, fue preciso destruir la expresión formativa de la crueldad y condenar al hombre como bestia de la acción. Por eso mismo, se necesitaría de un nuevo tipo de crueldad, «una especie de maldad sublime», para emprender la tarea de «hermanar con la mala conciencia las inclinaciones no naturales» (GM,II,24, 138).

Se trataría de poner de manifiesto que la tipología del sujeto desgarrado por la falta y la culpabilidad y todas sus aspiraciones hacia una realidad transcendente, son contrarias a la naturaleza, a los sentidos y los instintos. Esto no supone reivindicar el retorno a una naturaleza originaria e indeterminada, sino más bien asumir la materialidad del ser humano como un elemento contingente que se inserta en una red de relaciones de fuerza inmanentes. Para Nietzsche la «gran salud», entonces, comienza a construirse cuando nos alejamos de los sueños de la metafísica y de la melancolía de un naturalismo ingenuo.

Solamente así podría redimirnos de la maldición que el cristianismo ha esparcido por la tierra. Dicho horizonte es precisamente aquel que se anuncia en *La ciencia jovial (Die fröhliche Wissenschaft)*:

¹⁰ *Ib.*, p. 190.

¹¹ Lazzarato, M.: *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, p. 40-41.

¹² *Ib.*, p. 35.

¹³ *Ib.*, p. 39.

Otro ideal corre delante de nosotros, un ideal maravilloso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos convencer a nadie, pues a nadie le concedemos tan fácilmente el *derecho a él*: El ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, involuntariamente y desde una desbordante plenitud y poderío, con todo lo que hasta ahora se consideró sagrado, bueno, intocable, divino (...) (GC, V, 382, 404).

En este punto, a modo de conclusión, cabría preguntarse hasta qué punto nuestras actuales conceptualizaciones políticas no se alejan de este horizonte seductor de la «gran salud» proclamado por Nietzsche, y evidencian una secreta dependencia de la concepción cristiana del hombre como una realidad sujeta a una falta constitutiva.

En *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism (Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico)*, Slavoj Žižek reivindica que el verdadero espíritu trágico se encuentra en la filosofía de Hegel y no en el pensamiento de Nietzsche. Aludiendo al célebre pasaje de la *Fenomenología del espíritu* sobre la dialéctica del amo y el esclavo, señala:

El interés de Hegel en el “conflicto de opuestos” es por lo tanto el del observador dialéctico neutral que vislumbra la “Astucia de la Razón” que opera en esa lucha: un sujeto se enzarza en un combate, es derrotado, y *esta derrota le lleva a su verdad*. Podemos medir claramente aquí la distancia que separa a Hegel de Nietzsche: la inocencia del heroísmo exuberante que Nietzsche quiere resucitar, la pasión del riesgo, de comprometerse plenamente en una lucha, de la victoria o la derrota; todas estas están ausentes; la “verdad” de la lucha emerge solo en y a través de la derrota.¹⁴

La dialéctica hegeliana, según el autor esloveno, pondría de manifiesto el fracaso constitutivo del sujeto, en contra de la plasticidad creativa del héroe nietzscheano que siempre afirma la vida en medio de la lucha. La dialéctica «no implica de ningún modo el reconocimiento de la fuerza irresistible del devenir, la epopeya de un flujo que se lleva todo consigo»¹⁵, ni tampoco encarna la ilusión teológica de una idea que triunfa sobre lo real¹⁶. Por el contrario, la dialéctica del espíritu introduciría el inmovilismo de la derrota, el fracaso del hombre como un hecho insalvable que está dado de antemano en la historia.

Hegel, entonces, sería el verdadero pensador trágico puesto que formula una *ontología de la incompletud* y no pretende cerrar la grieta que atraviesa y desgarrar al ser humano de un modo esencial, mientras que Nietzsche intentaría suturar la negatividad mediante el gesto estético o la transvaloración cultural. En tal sentido, Žižek reconoce como un valor de la crítica nietzscheana del sujeto que logre mostrar el entramado de fuerzas históricas en que éste se constituye, pero denuncia su ceguera frente a una cuestión previa: la alienación intrínseca del sujeto que antecede a cualquier proceso de subjetivación.

Por esta razón, el autor esloveno plantea:

¹⁴ Žižek, S.: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 223-224.

¹⁵ *Ib.*, p. 222.

¹⁶ Aquí habría que recordar la crítica de Nietzsche a Hegel en la Segunda Intempestiva: «Si cualquier éxito conlleva una necesidad racional, si todo acontecimiento es una victoria de la lógica o de la “Idea”, entonces no nos queda otra opción que arrodillarnos y aceptar la escala de los “éxitos”. ¿No existirían más mitologías dominantes? ¿Estarían las religiones a punto de extinguirse? ¡Mirad solamente la religión del poder histórico!, ¡Prestad atención a los sacerdotes de la mitología de la Idea y sus rodillas desolladas!» (CIT, II, 8, 111-112).

(...) deberíamos aceptar que, como una mesa, nuestro Yo no consiste en nada más que la red de sus propiedades, de sus contenidos, o por expresarlo de un modo más posmoderno, de relatos que se narra acerca de sí mismo; como dijo Nietzsche, no hay ningún hacedor misterioso bajo la multitud de acciones. Hay, sin embargo, una opción que esta explicación deja al margen: ¿y si nuestro Yo es *este mismo vacío*, y si su núcleo no es algún contenido positivo, sino la “negatividad autorrelacionada” (Hegel), la capacidad misma de negar todo contenido determinado?¹⁷

Resulta ilustrativo que en este último texto, el propio Žižek identifique dos lógicas distintas de *des-fundamentación* del sujeto. De acuerdo a la primera, sería la propia *relacionalidad* de las fuerzas y las acciones, la radical contingencia del mundo o la ausencia de elementos incondicionados, lo que impediría que cualquier subjetividad pueda completarse.¹⁸ En la segunda, habría algo previo al espacio dinámico de la experiencia, un «fondo incondicionado» que pone de manifiesto la existencia de un sujeto trascendental que ahora emerge como una falla ontológica, un vacío y una derrota.

La apasionada defensa que Žižek hace de esta segunda perspectiva, lo conduce inevitablemente a una conceptualización trágica de la política, como una empresa defectiva que pretende cerrar aunque sea parcialmente el abismo constitutivo de la vida humana. Desde este criterio, el antagonismo y el desacuerdo nunca podrían ser superados porque existe en nosotros una insoslayable *enfermedad ontológica*. Resulta evidente la importancia que tiene en todo esto la teorización lacaniana del *Sujet barré*¹⁹, aunque Žižek no es para nada un caso excepcional en este uso de la obra de Lacan. Hay un enorme influjo de los planteamientos del psicoanalista francés sobre el pensamiento político de izquierda de las últimas décadas. Otro ejemplo de ello está en la teoría del populismo de Laclau y su afirmación del «universal vacío» como marco de las luchas particulares por la hegemonía.²⁰ También serviría para ilustrar lo mismo, la definición que Althusser realiza de la ideología como una estructura *eterna* similar al inconsciente.²¹

En este contexto, consideramos relevante reflexionar sobre los rendimientos políticos de la crítica nietzscheana en *La genealogía de la moral*. En efecto, desde dicho punto de vista, la apelación de Žižek a la negatividad lacaniana parece representar un nuevo modo de pensar al hombre a partir de la idea de un «pecado original» que debemos pagar y cuya marca resulta imborrable. Una vez que Dios ha sido asesinado – dice Nietzsche en el célebre aforismo 125 de *La ciencia jovial*- se inventarán todo tipo de fiestas expiatorias y se recurrirá al agua lustral (GC,III,125, 219) para limpiarnos y redimirnos de dicho crimen. Esta advertencia permite describir perfectamente, según creemos, la circulación de teorías políticas en nuestra época que todavía no han roto del todo con las cadenas que las atan a una

¹⁷ Žižek, S.: *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Op. Cit., p. 802.

¹⁸ Castro-Gómez, S.: *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015, p. 74.

¹⁹ He optado por evitar la traducción al español de este concepto decisivo del pensamiento de Lacan. Para una visión panorámica de este problema de traducción en la lectura de Lacan, véase: Gárate, I; Marinas, JM., *Lacan en español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 242 ss.

²⁰ Laclau, E.: *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

²¹ Althusser, L.: «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en: *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1997.

concepción cristiana del ser humano y que, en tal sentido, se modelan como apuestas compensatorias frente a la ausencia del «Gran Otro». Nuestro pensamiento sigue habitando, de algún modo, las dos historias de la crueldad.

4. Siglas de las obras de Nietzsche citadas

- GM: Zur Genealogie der Moral [*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid, Tecnos, 2007]
- CIT, II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999]
- CS: *Der Wanderer und sein Schatten* [*El caminante y su sombra, en: Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Vol. 2. Madrid, Akal, 1996]
- GC: Die fröhliche Wissenschaft [*La ciencia jovial*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2001]
- MBM: Jenseits von Gut und Böse [*Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, Alianza, 2007]
- NF: Nachgelassene Fragmente [*Fragmentos póstumos*. Madrid, Tecnos]
- AC: Der Antichrist [*El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008]
- FP: Nachgelassene Fragmente [*Fragmentos Póstumos*. Madrid, Tecnos, 2007/2008]

5. Referencias bibliográficas

- Althusser, L., «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en: *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1997.
- Castro-Gómez, S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Madrid, Akal, 2015.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- Gárate, I; Marinas, JM., *Lacan en español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- Laclau, E., *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015.