



Hacia una liberación por sí mismo en Nietzsche y el valor de la compasión en el ámbito de la moral

Ivana Deorta

Estudiante Licenciatura en Filosofía – UDELAR

Depende de ti que todos los rasgos de tu vida: tus ensayos, tus errores, tus faltas, tus ilusiones, tus sufrimientos, tu amor y tu esperanza entren sin excepción en tu designio. Este designio es llegar a ser tú mismo una cadena necesaria de anillos de la civilización y deducir de esta necesidad la necesidad en la marcha de la civilización universal. Cuando tu mirada haya adquirido bastante fuerza para ver el fondo en la fuente sombría de tu ser y de tus conocimientos, y quizá también te lleguen a ser visibles, en ese espejo, las constelaciones lejanas de las civilizaciones futuras. ¿Acaso crees que una vida semejante con un designio tal resulte demasiado penosa, demasiado desprovista de todo placer? Es que no has aprendido aún que no hay miel más dulce que la del conocimiento, y que las nubes de aflicción que se ciernen sobre ti te han de servir también de ubre, de la que has de extraer la leche para refrescarte. Deja que llegue la época; tan sólo entonces verás cómo has escuchado la voz de la naturaleza, de esa naturaleza que gobierna el universo por medio del placer: la misma vida que conduce a la vejez, conduce también a la sabiduría, gozo constante del espíritu en esta luz del sol; ambas, vejez y sabiduría, llegan a ti por la misma vertiente de la vida: así lo ha querido la naturaleza. Entonces es el momento, sin que haya lugar a indignarse, de que la bruma de la muerte se aproxime. Hacia la luz, tu último movimiento; un hurra de conocimiento tu último grito.

(HDH¹, §292)

¹ Las obras citadas serán referidas mediante las siguientes abreviaturas:

OBRAS REFERIDAS DE NIETZSCHE

A: *Aurora*
 AC: *El Anticristo*
 EH: *Ecce Homo*
 GC: *La Gaya Ciencia*
 GM: *La genealogía de la moral*
 HDH: *Humano, demasiado humano*
 MBM: *Más allá del bien y del mal*
 VP: *La voluntad de poder* **

OTRAS OBRAS REFERIDAS*

DI, Ex. II: *Dialéctica de la ilustración*, Excurso II.
 IN: *Introducción a Nietzsche*
 NCC: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*

* Para los autores de las obras referidas, bajo este criterio general, ver bibliografía. La bibliografía final sigue el orden alfabético por autor y cronológico cuando las obras del mismo autor son más de una. Excepcionalmente, algunas fuentes consultadas serán indicadas en notas al pie, respondiendo a un criterio de referencia distinto, por razones de diferenciación en la función de contexto a la que intenta adaptarse la bibliografía.

INTRODUCCIÓN

El valor moral otorgado a la compasión y a los instintos compasivos representa para Friedrich Nietzsche (1844-1900) una cuestión tan importante que le lleva a plantear la necesidad de una *crítica del valor de los valores morales en su totalidad*:

“Este problema del valor de la compasión y de la moral de la compasión (...) parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; más a quien se detenga en esto una vez y aprenda a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: — se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad, surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos, vacila la fe en la moral, en toda moral, — finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores— y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado” (GM, Prólogo, 6).

El interés por el valor de la moral lo conduce a la pregunta por el valor de lo no egoísta enfrentándose a su maestro, Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien otorga un valor supremo a las tendencias compasivas y a sus derivados, el autosacrificio y la autonegación, asociados a la búsqueda del bien y el interés general. Como señala Paul Valadier (NCC, cap. II), Schopenhauer es para Nietzsche un cristiano ateo, porque hace de la compasión el núcleo de la moral. Y la moral de la compasión es un residuo del cristianismo, porque aunque no haya sido el centro del dogma cristiano fue el aspecto que prevaleció cuando la idea de la salvación eterna dejó de tener sentido. Con el fin de apartarse de esta idea fundamental de la fe cristiana —completamente opuesta a la creencia en el amor al prójimo— se justificó «un culto de amor por la humanidad» (A, 132) y la utilidad para otros, en la que está basada y por la que tiene celebridad la compasión, tuvo ecos en diferentes doctrinas que surgieron al mismo tiempo en distintos lugares: Voltaire (1694-1778), Auguste Comte (1798-1857), Schopenhauer, John Stuart Mill (1806-1873) y, después de la Revolución Francesa, las doctrinas socialistas, se colocaron en el mismo terreno. Al cuestionar la utilidad de las acciones no egoístas, poner al descubierto que la compasión, además, no lo es y fortalecer la idea sobre el potencial destructivo del individuo en sus tendencias, el *culto a la humanidad*, bajo el dominio de los instintos compasivos, desde la perspectiva nietzscheana, parece más bien caminar en el sentido contrario al amor por ella.

** Los numerales de *La voluntad de poder* de la edición citada no coinciden con los de la edición de Aguilar consultada en su versión digital

Con los deberes absolutos el ser humano ha aprendido a sentirse malo porque le resulta imposible no recaer en una relación ilógica con todas las cosas, relación que está en sus orígenes y forma parte de su propia naturaleza. Un instinto contra el cual *hay* que luchar no tiene por qué ser considerado malo (A, 76). Los instintos quedan sometidos a los caracteres bueno-malo, que se convierten en su segunda naturaleza, sólo si se los considera desde un punto de vista moral. ¿Y contra qué instintos es necesario luchar? Contra los instintos compasivos en primer término. Nietzsche se refiere a ellos como un «vergonzoso reblandecimiento moderno» (GM, Prólogo, 6) que pone a la humanidad en un grave riesgo. Y explica que hasta cierto momento los filósofos habían estado de acuerdo en la carencia del valor de la compasión para la moral. A encontrar razones que permitan comprender su postura, sin adentrarse en la crítica genealógica de los valores realizada por el filósofo, se orienta este trabajo.

1. UNA FILOSOFÍA DEL PELIGRO

Hasta el momento, según Nietzsche, nadie ha cuestionado, o no se ha atrevido a cuestionar, como prejuicios valorativos, los juicios de valor sobre la realidad. Toda valoración está destinada a conservar un determinado modo de existencia. Para lograrlo, basta con creer que los juicios que la sostienen son verdaderos y poco importa que sean falsos. El pensar consciente, en el que está incluido el pensar filosófico, no es separable de lo instintivo sino que responde a «exigencias fisiológicas destinadas a conservar una determinada especie de vida» (MBM, 3). No hay un instinto de conocimiento que haga de alguien un filósofo: todos los instintos fundamentales del hombre ansían dominar y, por eso mismo, todos ellos «*han hecho ya alguna vez filosofía*» (MBM, 6). En el filósofo, nada mejor que *su moral* para testificar «*quién es él — es decir, en qué orden jerárquico se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos de su naturaleza*» (MBM, 6). La filosofía no es impersonal, es *instinto creador de mundo* y el filósofo crea el mundo a su imagen, no puede obrar de otra manera (MBM, 9). En manos de filósofos, las religiones han sido medios entre otros medios para la educación y la selección² de los hombres. Cuando la religión es un fin, ya no un medio, se trabaja con buena conciencia en consolar y conservar todo lo que está en contra de los instintos propios de un tipo supremo. Nietzsche asegura que no es el amor a lo humano, sino la impotencia que genera el amor a lo humano, lo que impide quemar vivos a los que oponen resistencia, son “buenos” porque no son tan fuertes como para no serlo (MBM, 104; VP, 352). En la religión se encuentra una justificación de un modo enfermo y «semi-animal» de sentir la vida como si fuese el único (MBM, 62). La moral de rebaño³, que es sólo una especie de moral, se ha servido del cristianismo, por ser una doctrina que está a favor de los mismos instintos y los ha adulado, para postularse como la moral misma.

² Nietzsche dice que, apoyados en una religión, los brahmanes se atribuyeron el poder de otorgarle al pueblo sus reyes mientras ellos se mantenían fuera del poder real (MBM, 61).

³ Para una distinción precisa entre la moral de señores y la moral de esclavos puede verse el numeral 260 de *Más allá del bien y del mal*.

Herederos del movimiento cristiano, los teóricos del movimiento democrático se llaman a sí mismos “socialistas” que dicen querer una sociedad igualitaria y libre, al tiempo que combaten todo modo de ser excepcional y, a través del arte de la compasión, tratan de aflojar «todo arco tenso» (MBM, 206). Políticos y predicadores utilizan una filosofía moral o «*se asimilan a un trozo de religión*» para dar crédito a sus ideas (GC, 7). Los filósofos, por su parte, han realizado una fundamentación de la moral sin plantear sus problemas auténticos. Tales problemas sólo pueden surgir por comparación de morales, y lo que ellos llaman “fundamentación”⁴ no es para Nietzsche más que una forma *docta* de creencia en la moral dominante:

“Lo que hay de criminal en el ser-cristiano crece en la medida en que se aproxima a la ciencia. El criminal de los criminales es, por consiguiente, el filósofo” (AC, «Ley contra el cristianismo»).

Mientras la atención esté puesta en la conservación de una especie o comunidad, se buscará lo inmoral en todo lo que ponga en peligro su existencia y mientras esto ocurra, no podrá existir una moral del amor al prójimo porque el amor siempre estará, con relación al temor, en segundo plano (MBM, 201). Una vez que la comunidad ha adquirido cierta seguridad en sí misma y las amenazas ya no parecen poder destruirla, entrega a difamación todos los instintos de los que se había servido y el culto de amor a la humanidad recibe los honores morales (MBM, 201). El instinto de conservación no es el instinto fundamental, es una de las consecuencias indirectas de la voluntad, que todo ser vivo posee, de «*dar libre curso a su fuerza*» (MBM, 13; GC, 2). Siempre habrá, en toda moral de la debilidad, una primacía del instinto de autoconservación sobre la voluntad: no estando acostumbrados a establecer valores por sí mismos, los esclavos necesitan de las opiniones valorativas que otros tienen de ellos. En épocas en que el instinto (aristocrático) de establecer valores comienza a extenderse como práctica de rebaño, el instinto de sumisión continúa siendo más fuerte: los esclavos quieren que los demás tengan buenas opiniones sobre ellos y buscan despertar opiniones que no tienen de sí mismos elevando valores que les convienen como si no los hubieran producido. Los auténticos filósofos dan órdenes y legislan, ellos determinan el para *dónde* y para *qué*, su conocer es crear y su voluntad de verdad es voluntad de poder: «*¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No tienen que existir tales filósofos?*» (MBM, 211). El cultivo de la obediencia ha llegado hasta tal punto que el «*tú debes*» se asemeja a un estómago hambriento que acepta cualquier cosa que le mandan:

“(…) al final faltarán hombres que manden y que sean independientes, o éstos sufrirán interiormente de mala conciencia y tendrán necesidad, para poder mandar, de simularse a sí mismos un

⁴ Es inevitable que Nietzsche hable a continuación de Schopenhauer, y es inevitable pensar en su obra *Fundamentos de la moral*, comprendida bajo el título *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841) junto a *Sobre la libertad humana*: «“no dañes a nadie, antes bien ayuda a todos en lo que puedas” —ésta es propiamente la tesis que todos los maestros en ética se esfuerzan en fundamentar (...). —La dificultad de fundamentar la mencionada tesis es, desde luego, grande —como es sabido, tampoco Schopenhauer lo consiguió...» (MBM, 186)

engaño, a saber: el de que también ellos se limitan a obedecer” (MBM, 199).

Adoptando máximas gregarias y ensalzando virtudes como la compasión.

“«¡Haceos mediocres!», dice a partir de ese momento la única moral que todavía tiene sentido, (...) — ¡Pero es difícil de predicar esa moral de la mediocridad! — ¡no le es lícito, en efecto, confesar nunca lo que es y lo que quiere! Tiene que hablar de moderación y de dignidad y de deber y de amor al prójimo, — ¡tendrá necesidad de ocultar la ironía!—“ (MBM, 262).

No hay un intento de acabar con la mediocridad en la medida en que es necesaria para la existencia de otro tipo de naturalezas (AC, 57). Las mismas condiciones que la moral de la compasión aprovecha y crea para nivelar, son indispensables para las naturalezas de excepción. Nietzsche se refiere, en ocasiones, a la raza judía como una raza capaz de sacar lo mejor de sí en las peores circunstancias y habla, incluso, de la imposibilidad de hacer filosofía sin dolor. Aunque permanecer mucho tiempo en lugares viciados es arriesgarse a perder inmunidad, un hombre de conocimiento —dice Nietzsche, “el pensador enfermo”— no puede aislarse, tiene que estar en contacto con esos sitios, luchando contra sí mismo para no rebajar sus deberes ni ceder a la insistencia moderna de renunciar al ejercicio de sus privilegios. Si en el pensamiento de Jean Paul Sartre la esencia se construye a través de la existencia, aquí no hay lugar para que los débiles puedan hacerse fuertes realmente, pero las naturalezas fuertes pueden debilitarse bajo el dominio de la fuerza que de la propia debilidad se ha obtenido, al imponer como supremos todos los instintos que producen cansancio, enfermedad y decadencia. Así, razas superiores han podido extinguirse arrojando sus privilegios por un desenfreno moral y naturalezas excepcionales han llegado a corromperse por encontrar, en la satisfacción de instintos corrosivos, un nuevo tipo de felicidad (MBM, 258; AC, 57).

La compasión es una debilidad de los organismos fuertes (GC, 118) que de transformarse en hábito comenzará a experimentarse como placer y acabará por convertirse en una necesidad para todo el mundo. Por eso, el peligro de los peligros está en la tendencia a la hospitalidad de la que son capaces esos “brotes tardíos” de una cultura superior por un exceso de fuerza: *«hay que saber reservarse: ésta es la más fuerte prueba de independencia»* (MBM, 41). Cada uno tiene el deber de probarse a tiempo que está destinado al mando y a la no dependencia. «Conocimiento es dolor», dice uno de los versos de Lord Byron que Nietzsche cita (HDM, 109). Para conocer, el sujeto tiene que luchar contra todas las inclinaciones de su corazón:

“(…) el tomar las cosas de un modo profundo y radical constituye ya una violación, un querer-hacer-daño a la voluntad fundamental del espíritu, la cual quiere ir incesantemente hacia las apariencias y hacia las superficies, —en todo querer conocer hay ya una gota de crueldad” (MBM, 229).

Esa gota de crueldad, en las inclinaciones profundas, podría llamarse «honestidad» y, sin embargo, es preferible no hacerlo, porque la palabra forma parte de viejos adornos morales que halagan a la vanidad⁵ (MBM, 230). Una época en la que la voluntad está tan debilitada por una sensibilidad excesiva y por el pesimismo, necesita que la fortaleza forme parte del concepto de *grandeza* en la misma medida en que una época que sufriese por exceso de egoísmo y voluntad necesitaría del «*ideal de una humanidad idiota, abnegada, humilde, desinteresada*» (MBM, 212).

“Un hombre que llevaba en brazos un niño recién nacido se acercó a un santo y le dijo: —‘¿Qué haré con este niño? Es raquítrico, nació antes de tiempo y no tiene fuerza ni para morir. —Mátale —dijo el santo con voz terrible—, mátale y tenle en brazos tres días y tres noches para que te acuerdes; así no volverás a engendrar un hijo hasta que no llegue para ti el instante de engendrar.’ Al oír esto el hombre se marchó disgustado, y muchos censuraron al santo por haber aconsejado una crueldad, puesto que había aconsejado matar al niño. — ¿No es más cruel dejarle vivir? —contestó el santo” (GC, 73).

“(...) sin dolor no podemos llegar a ser guías ni educadores de la humanidad, ¡y desdichado de aquel que quiera intentarlo y no tuviese ya esta pura conciencia!” (HDH, 109).

2. EGOÍSMO Y COMPASIÓN

Nietzsche entiende por compasión el sufrimiento propio y *distinto* que causa el espectáculo del que sufre. El sufrimiento del que compadece y del que es compadecido no se identifican. No actuar más que pensando en el otro, es lo que se acostumbra a llamar piedad de una forma equivocada. Valorar lo que les sucede a otros, teniendo como guía los instintos compasivos, es excitar el sentimiento de la propia fragilidad causando la pena que motiva la acción. Actuar por compasión no es actuar pensando en el otro sino en uno mismo. Incluso en la amistad. La amistad, en Nietzsche, está basada en la distinción, en la admiración que se tiene del otro por las cualidades dignas de respeto que uno no posee, *no* en la búsqueda de la igualdad. Ver que alguien al que se respeta y se admira sufre, provoca dolor porque no se comprende cómo todo aquello que en el otro se honra y proporciona felicidad no le proporcione a él mismo una especie de satisfacción personal. El sufrimiento rebaja y la compasión eleva: el padecimiento de quien se admira lo convierte en un semejante y se compensa la propia pérdida de alegría que causa su sufrimiento con la posibilidad de aliviar su mal. Nietzsche parece reconocer, no obstante, un aspecto no egoísta de la compasión en la falta de amor propio. Si duele más que un amigo padezca una desgracia que padecerla uno mismo, hay más fe en su pureza que en la propia y esta fe es producto del amor por él.

⁵ A las pretensiones de aparecer ante los demás como más de lo que se es y que Nietzsche contrapone al orgullo en tanto que ser más de lo que a otros les parece que se es.

En este caso, la compasión es más fuerte que la pasión, según Nietzsche, porque lo que hay de no egoísta en un individuo sufre más que lo que hay de egoísta en él (HDM, 46). Sin embargo es cierto que no se está en su lugar sino que sólo resulta preferible estarlo. En todo caso, la amistad no está basada en el sufrimiento compartido sino en compartir las alegrías (HDH, 499) y las personas siempre dispuestas a prestar su ayuda en el infortunio no suelen alegrarse por la dicha de los demás ya que sólo se sienten superiores pudiendo socorrer a otros (HDH, 321). También, la necesidad de encontrar en el otro un consuelo para la propia desgracia o la curiosidad por las desgracias que no se conocen, motivan la acción. En el segundo caso, la necesidad de actuar puede llegar a ser más fuerte si hay testigos o personas que no se atrevan a hacerlo e incluso, cuando lo más razonable sería no hacerlo, la posibilidad de ese paréntesis puede resultar insoportable para la vanidad. Hacer el bien por compasión es hacerse el bien a uno mismo. Pero la compasión es, además, un instrumento de crueldad: se sufre para hacer sufrir como prueba del poco poder que se conserva en un frustrado anhelo de propiedad. Negar que hay placer en hacer el mal es para Nietzsche una falta de honradez o alguna incapacidad para percibir la brutalidad (HDH, 50).

Sobre el poco conocimiento que se tiene de sí mismo y sobre lo que, se considera, provocaría estar en el lugar del otro, se juzgan sus actos y se siente su vida (A, 118). La compasión no es padecer con el otro ni comprender los motivos por los cuales sufre. Defender estos dos aspectos —afirma Nietzsche— está en contradicción con la experiencia e indica que se carece de suficiente experiencia moral. Compadecer es ensordecer a la miseria, no compartirla ni ser su eco. Más que como una estupidez, falta de inteligencia o perturbación espiritual, acarreada por la desgracia, la compasión es presentada por el filósofo como algo en lo que vale la pena detenerse en tanto que «consuelo para los débiles y los que sufren» que confiere el sentimiento de superioridad y tiene el poder de causar mucho daño (HDH, 50).

Las acciones llamadas egoístas se presentan como reprobables, o poco morales, mientras que la moral que las establece como tales realiza una defensa de la compasión en tanto que sentimiento no egoísta cuando realmente lo es. Hasta ahora, “bueno” ha sido aquel que obra de acuerdo a la moral, independientemente de las acciones que promueva siempre que formen parte de las costumbres. Desde que lo no egoísta fue sentido como útil —si bien existen utilidades más elevadas— al compasivo se le llamó “bueno”. Es con el «instinto de rebaño» que la antítesis egoísta/no egoísta se impone y, con el tiempo, moral-no egoísta-desinterés han llegado a hacerse equivalentes dominando la vida a modo de una «enfermedad mental» (GM, I, 2). Lo no egoísta no es superior en valor a lo egoísta, y a pesar de que no exista un egoísmo moralmente disculpable⁶ —aunque en sentido estricto, una conducta egoísta no exista⁷— lo bajo no es el egoísmo, sino la hipocresía de los promotores de un instinto que debilita para fortalecerse. Ante la moral de la compasión, el valor y la pretendida realidad de lo no egoísta, Nietzsche vuelve evidente que

⁶ «Siempre se alimenta nuestro yo a costa de los demás» «El vivo, vive siempre a costa de otros vivos; el que no comprende esto no ha dado el primer paso en la sinceridad» (VP, 366).

⁷ Lo que se denomina “yo” no es más que una ficción, una síntesis conceptual (VP, 367 y 368).

“un ser que fuese capaz exclusivamente de acciones limpias de todo egoísmo es más fabuloso aún que el ave fénix (...). Jamás hombre alguno ha hecho algo que fuese exclusivamente en beneficio de los demás y sin algún móvil personal; mejor aún ¿cómo podría hacer algo sin relación con él y, por tanto, sin una necesidad interior (la cual debe tener siempre, sin embargo, su razón en una necesidad personal)? ¿Cómo el ego podría obrar sin ego?” (HDH, 133).

El principio “debes renunciar a ti mismo y sacrificarte” está en contradicción con la utilidad postulada como móvil de los actos. ¿Qué utilidad puede reportar el instinto de sumisión? La compasión es la principal condición a la que la raza más despreciable⁸ debe su conservación. La moral de la compasión, a la vez que ensalza el altruismo por sus ventajas, necesita individuos dispuestos a sacrificarlas (GC, 21). La felicidad-terrenal-para-todos no puede constituir su meta: si todos fuesen iguales no habría necesidad de derechos y si el sufrimiento desapareciese, la compasión dejaría de ser necesaria porque ya no habría a quien compadecer. ¿Es posible, por otra parte, eliminar el sufrimiento sin suprimir a la vez todo placer? La respuesta de Nietzsche es negativa.

2. 1- La compasión desde un punto de vista gnoseológico

Asociadas a la capacidad de imitar, como por reflejo, acciones que el individuo puede observar en otros (en especial en individuos de la misma especie), la existencia de las *neuronas espejo*⁹ fue establecida en primates primero y, aunque no comprobada, en seres humanos después. Se las considera de gran importancia en neurociencia¹⁰ para la evolución del lenguaje humano y el desarrollo de capacidades cognitivas vinculadas a la vida social, como la capacidad de alcanzar una identificación con los estados mentales y anímicos de otros (*empatía*), la capacidad de comprender el comportamiento de otras personas (comprensión de objetivos e intenciones, así como la capacidad de detectar emociones generando un “contagio emocional”) a través de la codificación de conceptos abstractos (romper, agarrar para comer, etc.). La *endopatía*¹¹ es entendida como la proyección afectiva y sentimental que lleva al sujeto a participar, de manera consciente o no, en una realidad ajena a sí mismo. Si bien la realidad extrasubjetiva en la que se puede participar es muy variada (entorno familiar, fenómenos naturales, obras de arte, ideales, comunidad, formas de vida, realidad de otros sujetos, etc.) suele reducirse dicha participación a lo afectivo o a realidades relacionadas de algún modo a las afecciones simpáticas. Esta reducción puede responder, en parte, a la objeción de que el conocimiento se funda principalmente en la comprensión objetiva y no en la “endopática”. Afirmar que puede comprenderse, por ejemplo, una forma de vida en comunidad sin participar del lenguaje o de las estructuras sociales que le son propios, es negar, o por lo menos no considerar

⁸ En una moral aristocrática, “malo” quiere decir “despreciable”.

⁹ http://es.wikipedia.org/wiki/Neurona_espejo

¹⁰ Estudio de la estructura y la función del sistema nervioso y de cómo sus diferentes elementos interaccionan y dan origen a la conducta.

¹¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Artículo: Endopatía.

significativa para el conocimiento, la capacidad de participar en la realidad del otro como si fuera la propia.

Tomando esta idea —que recoge José Ferrater Mora— vinculada a la *alienación*, puede decirse que la moral de la compasión (en tanto que máscara adoptada por la debilidad) presenta los ideales de amor al prójimo y participación afectiva en el dolor de los demás como valores morales supremos que los sujetos habrán de defender como propios. Al responder a la pregunta: ¿En qué medida se puede conocer una realidad en la que el sujeto que pretende conocerla está, sin lugar a dudas, por fuera? —En ninguna. Nietzsche está negando el valor gnoseológico de la compasión, que se enmarca en la pretensión de identificación de un sujeto con el sufrimiento ajeno. Aceptar el *realismo moral* de Schopenhauer sería afirmar que cada uno es un juez justo sobre los actos de otros pero no puede ser un juez justo para consigo mismo porque, paradójicamente, sólo es posible conocer el mundo interior ajeno (pues se juzga como propio) y no el mundo interior propio (pues nos es ajeno) (A, 116).

Afectarse por el dolor del prójimo conduce al punto de vista del yo, no permite tomar la suficiente distancia de la situación y en lugar de buscar comprender por qué el otro sufre, se intenta sufrir con él. La participación de un sujeto en las emociones de otro lleva a la comprensión de los sentimientos, no de los motivos por los cuales sufre, y mientras que no es posible siquiera conocer tan bien el mundo interno propio, se tiene la pretensión de situarse en el mundo interno del prójimo. Para Nietzsche el mundo interno es tan ininteligible como la realidad, y lo que de verdad permitiría valorar de forma más razonable y objetiva sería tratar de estimar a los demás, y a lo que les sucede, con el mismo rigor con el que hemos de aprender a tratarnos a nosotros mismos como si no lo fuésemos (A, 137). Tratar a sí mismo como si se fuese otro en lugar de tratar a otro como si fuese uno mismo es, por contraposición a Schopenhauer, lo que propone Nietzsche. De esta forma se juzga el mundo interior ajeno de la misma manera que el propio, se supera el solipsismo (al alcanzar la perspectiva de la tercera persona) en relación a uno mismo y no se llega a juzgar lo ajeno como propio sin poder juzgar como ajeno lo que pertenece a uno mismo.

3. LA COMPASIÓN COMO PELIGRO

La compasión, que puede definirse como el egoísmo de los débiles, es peligrosa para la vida, está al servicio de lo descendente y atenta contra la salud. Virtudes como la compasión, dañan al que las posee:

“Cuando posees una virtud, una virtud entera y verdadera (no sólo el instinto rudimentario de esa virtud), eres su víctima. Por eso alaba tu virtud el vecino” (GC, 21).

Alimentar este sentimiento es exponerse al desenfreno de una tendencia que llevaría a convertirse en el nuevo objeto de toda la clase de daños que las

personas se causan a sí mismas (A, 143). La compasión comunica a los individuos por contagio, es patológica, no tiene que ver con máximas sino con la transmisión y propagación del dolor. No sólo no proporciona ningún conocimiento sino que por ser responsable del aumento del sufrimiento en la Tierra, no puede constituir jamás un deber (VP, 365). Lleva a la depresión colectiva: si ya al padecer se pierde fuerza, al compadecer se pierde aún más. Para poder satisfacer los instintos compasivos se busca rebajar, obligarse a rebajarse o encontrar seres desgraciados a los que ofrecer ayuda. Su objetivo está tan al alcance de la mano que Nietzsche la llama “virtud de ramerías” (GC, 13). La compasión, así entendida, es indigna de un espíritu fuerte. Sólo un decadente puede elegir lo que le perjudica y que perjudica a otros. No puede sanar sino únicamente aumentar el número de enfermos. Un ser sano, noble y fuerte, hace del sufrimiento un estímulo para no abandonar la lucha y amar la vida (EH, «Por qué soy tan sabio», 2). La compasión, que también tiene poder para evitar el suicidio, debería producir «asco y espanto» porque alivia el peso de la existencia reduciendo todo saber al conocimiento de la miseria. La suma de miserias personales en nada beneficia, antes bien, enceguece, asfixia y paraliza (A, 136). En la moral de la compasión domina el instinto del terror: todos deben ayudar a la seguridad general desarrollando una gran capacidad para captar el sufrimiento. Además de ser una moral del miedo, es una moral de comerciantes porque mide y valora todo por la cantidad de personas que de ella tienen necesidad (A, 174 y 175). Si esta tendencia se potenciase, el *culto de amor por la humanidad* llevaría a un «estado atroz y ridículo» en el que «*todos estaríamos mortificados*» por una «*tendencia irresistible, que acabaría por maldecirse, como se ha maldecido al egoísmo*» (A, 147). La moral de la compasión obliga a la adaptación del individuo a las necesidades generales. Haciendo creer que la felicidad consiste en el sacrificio de la diferencia por la igualdad convierte el amor en sinónimo de despojo de la personalidad. La compasión puede tener como consecuencia ocasional el alivio, y puesta del lado de la “buena conciencia” es que los sujetos se fían de ella sin ser conscientes de su peligro:

“El que obedece una vez al ensayo y con intención en las ocasiones de piedad que encuentra en la vida práctica y se representa, en su fuero interno, toda la miseria que le puede ofrecer en espectáculo el mundo circundante, se hace indefectiblemente enfermo y melancólico. Pero el que, “en un sentido o en otro”, quiere servir de médico a la humanidad, deberá tomar infinitas precauciones respecto de este sentimiento, que le paraliza en todos los momentos decisivos, que dificulta su ciencia y su mano servicial” (A, 134).

El origen de la compasión es el instinto de posesión: aprovechar el sufrimiento propio o el sufrimiento de otro para apoderarse de él (GC, 14). De un modo general, la compasión en Nietzsche está basada en que cada individuo puede sentirse superior a otro al menos en una cosa y busca la igualdad sirviéndose del punto débil del otro para someterlo. Al permitir que cada uno pueda ofrecer algo, la ayuda ante la desgracia es reclamada como justa porque el poder de dar algo engendra la ilusión de estar en posesión de un derecho sobre el que lo recibe. Los que lo reclaman suelen ser, por supuesto, los que se indignan por parecer muy felices, como si sentirse feliz

fuese un signo de vulgaridad (HDH, 534). La compasión es peligrosa porque busca hacer penosa la vida para ofrecer algo con qué aliviarla (HDH, 555). Uno de los pasajes más duros que resume la postura nietzscheana sobre la compasión se encuentra en el numeral 7 de *El Anticristo*:

“La compasión obstaculiza en su conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia para favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que retiene en la vida, un aspecto sombrío y dudoso. Se ha osado llamar virtud a la compasión (— en toda moral aristocrática se la considera una debilidad —); se ha ido más allá, se ha hecho de ella la virtud, el suelo y el origen de todas las virtudes, —pero sólo, y esto hay que tenerlo siempre presente, desde el punto de una filosofía que era nihilista, que inscribió en su escudo la negación de la vida. Schopenhauer estaba en su derecho al decir: mediante la compasión la vida queda negada, es hecha más digna de ser negada, — la compasión es la praxis del nihilismo. Dicho una vez más: este instinto depresivo y contagioso obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y elevación de valor de la vida: tanto como multiplicador de la miseria cuanto como conservador de todo lo miserable (...).”

Hemos dicho que, según Nietzsche, el instinto de conservación de una raza o comunidad es lo que se opone a todo aquello que pueda contradecirla. Lo mismo sucede con los dominadores, sean individuos o grupos: tratan de proteger y de distinguir, como virtudes, los instrumentos por los cuales sus súbditos se hacen manipulables (VP, 216). Los que dominan elevan lo que los beneficia, pero constituye la mayor de las hipocresías valerse de las virtudes de la moral de la compasión para dominar. Sus valoraciones morales son vergonzosas y perniciosas y exigen una actitud crítica. El valor de todas las valoraciones está en que ellas sostienen la vida, una forma de vida y, por eso mismo, Nietzsche declara inexistentes las pretendidas formas de valorar en sí:

“(...) la valoración moral es una interpretación, una explicación en definitiva. La explicación misma ya resulta un síntoma de un estado fisiológico y, por otra parte, de un determinado nivel de los juicios dominantes (...) (VP, 252).

Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dice en qué ve ésta sus condiciones de vida, sus auténticas necesidades (MBM, 268).

Las condiciones de existencia son expresiones de una necesidad (VP, 282) y la especie inferior (“el rebaño”, “la masa”, “la sociedad”) exagera sus necesidades hasta convertirlas en valores «cósmicos». Vulgariza la vida, tiraniza lo superior, hace perder la fe en sí mismo y conduce al nihilismo (VP, 27).

4. HACIA UN EGOÍSMO SALUDABLE

Equiparar voluntades no es algo que Nietzsche rechace, pero cree que las condiciones no están dadas para ello: no hay semejanza de fuerza ni de criterios de valor (MBM, 259). ¿Bastaría ese ausente estado de cosas para poder hablar de un imperativo categórico en Nietzsche? En una moral aristocrática, lo que es perjudicial para mí es perjudicial *en sí* (MBM, 60). En el actual estado de cosas los sujetos no son iguales, no pueden querer lo mismo, no tienen los mismos deberes ni los mismos derechos. Dentro de un mismo cuerpo, es lícito que los individuos se traten como iguales —si el organismo no estuviera enfermo... De estarlo, cada cual, como una célula, luchará porque aún *vive* y la lucha por la vida se convierte en voluntad de poder, en voluntad de desplegar al máximo toda la fuerza que aún le queda. No se puede fantasear con abstenerse voluntariamente de tan fundamentales funciones orgánicas, hacerlo, es una grave falta de honestidad. La cuestión es saber quién tiene derecho a ser útil a otro. Autosacrificio y autonegación no constituyen virtudes de mando y la moral del “obrar por los demás”, no es honesta. Es una moral de la más baja utilidad. Los que la han establecido están enfermos y quieren vida, reclamando como valores lo que es perjudicial para ellos mismos y para los demás. Un hombre de mando tiene que saber que sólo frente a sus iguales existen auténticos deberes y, frente a seres de rango inferior, es él quien sabrá si le es conveniente permitirse el obrar por compasión o no (MBM, 260). Pero cuando alguien así siente compasión, esa compasión *tiene valor* (MBM, 293).

Nietzsche combate el egoísmo que sigue la línea de la menor resistencia porque causa un malestar general-crónico que debilita toda buena constitución, haciendo del egoísmo una manifestación «*absurda, enfermiza y sediciosa*» (VP, 370).

“El egoísmo no es malo porque la idea del ‘prójimo’ —la palabra es de origen cristiano y no corresponde a la realidad— es en nosotros muy débil; y nos sentimos libres e irresponsables para con él como para la planta y la piedra”. (HDH, 101).

Aceptar el sufrimiento como parte de la vida no significa querer aumentarlo sino todo lo contrario; su aceptación es parte de la fortaleza, de un modo de ser, que rechaza todo modo de existencia en el que el dolor se presenta como signo de debilidad: «*Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida*», escribe Nietzsche en su autobiografía. La felicidad forma parte de la vida junto al sufrimiento y jamás lo justifica (HDH, 591). Nietzsche ha interpretado lo que en el pensamiento budista se conoce como la primera de las verdades nobles. Se refiere a Buda como “El gran fisiólogo” (EH, «Por qué soy tan sabio», 6) porque enseña a evitar los sentimientos que perjudican, tales como el resentimiento o la compasión:

“El fisiólogo exige la amputación de la parte degenerada, niega toda solidaridad con lo degenerado, está completamente lejos de sentir compasión por ello (EH, «Aurora», 2).

Sabido es que en el pensamiento budista se entiende que el sufrimiento es inseparable de la vida. La doctrina no impulsa a los que sufren a actuar para aplacar las desgracias porque toda desgracia es expiación de la carga que traen consigo los actos. La forma en que el budismo combate el sufrimiento es la no generación de cargas (*karma*) nuevas, suprimiendo en cada acto el deseo o la intención. El sufrimiento propio y el ajeno se explican por las consecuencias de la carga que la creencia en la existencia del sí mismo genera. Es cierto que esto es señalado por Nietzsche como uno de los dos más antiguos medios de consuelo, pero al creer en la utilidad de la desgracia el budista es más noble porque no busca hacer sufrir a otros porque él sufra; el consuelo más terrible que encuentra el que sufre es hacer sufrir a otros para dar pruebas de algún poder (A, 15). “Cómo te liberas tú del sufrimiento” sin «ningún imperativo categórico, ninguna coacción en absoluto» (AC, 20), ésta es «la religión de la redención por sí mismo» profesada por Buda, admirada por Nietzsche (A, 96).

Es necesario reconocer las cosas sobre las cuales es posible tener opiniones propias: «lo que no es condición de nuestra vida la daña», «que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico» (AC, 11), porque uno mismo

“es una cosa especial, que no existe más que una vez, que ocupa con relación a todas las demás cosas una relación nueva que jamás ha existido (...) y muchos medios y vías que conducen a la libertad del espíritu pueden ser, para naturalezas de un grado más alto de desarrollo, medios y vías de dependencia (HDH, 286; las cursivas son nuestras).

Si para con nosotros mismos carecemos de todo criterio de blandura, pregunta Nietzsche: ¿por qué tenerlo para con los demás? Si el Estado puede sacrificar a los individuos en vistas a un fin general —insiste— ¿por qué no puede el individuo, siempre dispuesto a sacrificarse a sí mismo, convencer a otros de que su sacrificio hará un bien a la humanidad? Es más alto no tener piedad, ante todo, para consigo mismo y reclamar el derecho de tratar de igual forma a los demás porque una actitud de tal firmeza aumentaría el sentimiento de poder sobre uno mismo, en lugar de propagar una enfermedad terminal que afecta a la persona y a todo lo que la rodea.

“Desde el instinto de la vida habría que buscar de hecho un medio de dar un pinchazo a esa enfermiza y peligrosa acumulación de compasión (...) para hacerla reventar... Nada menos sano, en medio de nuestra nada sana modernidad, que la compasión cristiana. Ser médico aquí, emplear el cuchillo aquí —jeseo es lo que corresponde a nosotros, esa es nuestra especie de amor a los hombres, así es como somos filósofos nosotros, nosotros los hiperbóreos!” (AC, 7).

5. INTERPRETACIONES [MORALES] DE LOS FENÓMENOS

Lo que motiva la acción de un tipo de ser superior es la «*evaluación constantemente activa*» de quién es él y quiénes son los demás respecto de él, no la compasión (VP, 362). El predominio de la compasión produce fatiga espiritual¹², las personas se hacen más sensibles e irritables, su capacidad «digestiva» queda atrofiada, gastan su fuerza reaccionando a estímulos externos y se olvidan de actuar. Con la primacía de los instintos reactivos¹³ el sujeto que elige, juzga e interpreta queda aniquilado (VP, 95) y la voluntad se reduce a un automatismo ciego. Nietzsche declara, no obstante, la inexistencia de un sujeto moral detrás de los actos y habla de una conciencia (no natural) que provoca remordimientos (a raíz de acciones necesarias y naturales) por la ilusión de un yo capaz de decidir sobre ellas (A, 76). ¿Es posible hablar de la necesidad de un individuo capaz de evaluar, juzgar e interpretar negando la responsabilidad moral al negar el *libre arbitrio*? Veamos.

Del conocimiento del yo particular, afirma Nietzsche, lo más incompleto es el conocimiento de los instintos constitutivos de su individualidad. Duermen, se hacen visibles, están hambrientos, se manifiestan de diferentes maneras, realizan movimientos recíprocos. Tal vastedad y expresión de instintos resulta imposible de ser fijada bajo nombres o cualquier signo. El alimento de los instintos es la experiencia, ella los nutre de forma arbitraria¹⁴. Entre la vigilia y el sueño Nietzsche reconoce una diferencia de grado, no una diferencia *esencial*: la imaginación en los estados de sueño es más libre que cuando estamos despiertos, pero en ambos casos, lo imaginado es la interpretación de lo que nos excita. Frente a una misma situación, distintos individuos pueden reaccionar de diferente manera porque no están al acecho, en cada uno, los mismos instintos. Ante determinada situación, incluso un mismo individuo, en distintos momentos, también puede actuar de diferentes maneras porque de un momento a otro no tiene por qué ser el mismo instinto el que está al acecho. El modo de proceder no sólo depende, según Nietzsche, del primado de un instinto. También importa qué clase de persona se es, y la clase de persona que se es parece quedar determinada por el tipo de instintos que se necesita satisfacer pero *también* por la interpretación que de ellos se haga en relación al suceso, es decir, por la actitud¹⁵. El tiempo entre un suceso y la exigencia de respuesta influyen sobre qué instinto se manifiesta: si la situación exige una respuesta rápida es posible actuar con razonable naturalidad o respondiendo al asalto del primer instinto; en casos en los que se cuenta con mucho más tiempo las fuerzas instintivas luchan por tomar parte. La interpretación del hecho queda expresada en la actitud:

¹² Supresión del deseo o disminución del valor de la voluntad en el budismo y la filosofía de Schopenhauer.

¹³ Para este punto véase el excelente desarrollo de Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*.

¹⁴ La experiencia puede sacar a un instinto de su estado de letargo, satisfacerlo hasta el hartazgo o no ofrecerle nada que lo satisfaga, entonces el instinto acaba como «una planta sin agua». Pero en su mayor parte, y en especial los instintos llamados “morales”, pueden compensar la falta a través de la fantasía.

¹⁵ Nietzsche opone a la compasión, la amabilidad o la cortesía como formas de satisfacer el mismo instinto, por ejemplo.

(...) “a las once de la mañana, un hombre ha caído delante de mí como herido por un rayo; todas las mujeres del barrio han empezado a lanzar gritos; yo mismo lo he levantado y esperado que recobrase el uso de la palabra; durante ese tiempo ningún músculo de mi faz se ha movido ni yo he experimentado sentimiento alguno, ni de temor, ni de piedad; he hecho simplemente lo que había que hacer con más urgencia, lo más razonable, y después he seguido mi camino. Admitiendo que se me hubiera anunciado la víspera que al día siguiente a las once alguno se caería delante de mí, yo hubiera sufrido las torturas más varias; no hubiera dormido en toda la noche y en el momento decisivo yo me hubiera hecho igual a este hombre, en lugar de haberle socorrido. En este intervalo de tiempo, todos los instintos imaginables hubieran tenido tiempo de figurarse y comentar el hecho. ¿Qué son, pues, los hechos de nuestra vida? Mucho más lo que en ellos ponemos que lo que en ellos hay. Quizá hubiera que decir: son vacíos en sí mismos. ¡Vivir es inventar!” (A, 119).

¿Cuál es el estado que soy yo? Tal estado no existe y, sin embargo, dejarse llevar por los sentimientos es obedecer a lo que nos ha sido transmitido, no interpretar, no optar por lo más razonable. Los instintos no permanecen inalterables ni duran para siempre, es absurdo querer eternizarlos por su “valor”, es absurdo pretender que se actúe de la misma manera siempre. Las costumbres han presentado determinados valores como eternos, plagando el mundo de hipocresía (A, 27). Por temor al castigo y para evitar remordimientos de conciencia es que las personas luchan contra sus impulsos naturales y atentan contra la salud.

En cuanto al obrar por compasión, como un valor universal, puede decirse que en la filosofía de Nietzsche la compasión no busca poner fin al dolor como la maldad no busca el daño en sí mismo, así como tampoco existe el placer en sí. No hay ninguna acción que tenga como fin ayudar o dañar desinteresadamente. Tanto la compasión como la maldad ocultan un placer personal. Las acciones tienen por objetivo causar un placer o evitar el daño. Juzgar algunas de ellas como “malas” tiene en su base el error de la creencia en el *libre arbitrio*. No hay maldad en el acto de hacer daño en la medida en que el acto se realiza para conservar el bienestar del individuo y el dolor provocado le es desconocido: «*El sufrimiento ajeno es cosa que debe aprenderse, y nunca puede ser aprendido plenamente*» (HDH, 101). De la preponderancia del sentimiento de displacer sobre el de placer son responsables el cristianismo y la moral de la compasión (AC, 15). La intensidad del sentimiento de culpa no depende de la gravedad del mal que se haya causado, sino de la severidad del castigo, y el remordimiento surge cuando se está persuadido de la existencia de la libertad que lleva a considerar que fue posible querer algo distinto. Bajo los principios de determinada moral se culpabiliza o se exalta al sujeto de la acción por sus actos, como si él estuviera detrás del mundo interior que se pretende controlar. Evitar y combatir algunas acciones consideradas inmorales, así como promover otras llamadas morales, forma parte de la sensatez humana que Nietzsche comparte, pero esta actitud no puede obedecer a las razones tradicionales sino que ha de estar orientada por cierta forma de “ver” que permita adoptar una forma de “sentir” (A, 103) por

encima del bien y del mal. Al hacer de cada uno un asunto de conciencia, en lugar de automatizar los instintos, es posible cambiar el curso de las condiciones bajo las cuales prospera el hombre débil de voluntad. No hay mundo *en sí* a partir del cual puedan derivarse deberes absolutos:

“Este puro mundo de ficción se diferencia, con gran desventaja suya, del mundo de los sueños por el hecho de que éste último refleja la realidad, mientras que aquél falsea, desvaloriza, niega la realidad. (...) ¿Quién es el único que tiene motivos para evadirse, mediante una mentira, de la realidad? El que sufre de ella” (AC, 15).

El *libre arbitrio*¹⁶, en tanto que facultad de la razón y de la voluntad para preferir el bien o el mal, ha sido utilizado para justificar y dar sentido a la existencia de recompensas y castigos “divinos”. Cuando, por otra parte, el *libre arbitrio* es entendido como “indiferente” en sí mismo, no hay posibilidad de elección porque no habría preferencia alguna y la alternativa por la que se optase sería la única. Dicha indiferencia, llamada también “libertad de equilibrio”, permite plantear la paradoja del Asno de Burdián¹⁷, según la cual un asno que se encontrase ante dos alternativas de alimento que le resultan idénticas no podría decidirse por ninguna y por lo tanto moriría de hambre. En Nietzsche, la racionalidad no basta para el combate de los instintos, la razón no es la que decide entre el bien y el mal ni es la que se opone a la fuerza instintiva, ella es un instrumento que toma parte en la lucha de un instinto contra otro instinto (A, 109).

“Hay cuestiones en las que no le corresponde al hombre decidir sobre la verdad y la no verdad: todas las cuestiones más altas, todos los problemas supremos del valor están más allá de la razón humana... Comprender los límites de la razón — sólo eso es verdaderamente filosofía...” (AC, 55).

Es, no obstante, lo racional lo que se opone al dolor, iluminando la existencia humana en momentos en los que el sufrimiento parece traspasar los límites de lo soportable (A, 114). Pero es el arte, en el umbral de lo comunicable, lo que transforma lo caótico del dolor en formas de la belleza. Hay en Nietzsche la sospecha de que el gusto estético puede determinar el carácter de la existencia humana entera (AC, 13). La mirada espantada con la que contempla su época está totalmente contrapuesta a la mirada que reflejan las palabras dirigidas en *El nacimiento de la tragedia* a la época clásica griega: «¡cuánto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello!». El arte —que cumple una función decisiva en la crítica de la cultura porque no es funcional a ella— tiene el poder de acusación y la capacidad de educar la mirada de forma tal que la toma de conciencia del error sobre el que marcha la existencia humana y el proceso de la historia en general no se haga insoportable. El arte hace posible la distancia del hombre de ciencia —distancia a través de la cual el sujeto puede juzgar sin sentirse moralmente responsable— y la ciencia es el resultado de una evolución del mismo impulso que origina lo artístico (IN, pág. 60).

¹⁶ Ferrater Mora, *op. cit.* Artículo: Albedrío (Libre).

¹⁷ Ferrater Mora, *op. cit.* Artículo: Asno de Burdián.

Cuando las consecuencias naturales de los actos se moralizan, en cambio, el conocimiento de los propios actos en relación a uno mismo y al sufrimiento de los demás deja de ser parcial para volverse imposible: «*La moral no es más que esto. —“No conocerás”—: el resto se sigue de ahí.*» (AC, 48). ¿Qué es el resto? El empequeñecimiento del individuo y de la vida entendidos como progreso. Las apreciaciones individuales que permiten decir “Yo quiero”, no los preceptos morales que hacen decir “Yo debo”, habrán de ser los auténticos motivos determinantes del conocimiento de uno mismo y del obrar (A, 104).

6. LA MORAL EMBRUTECE

El dios cristiano es el dios máximo al que se ha llegado y el que ha hecho manifestar al máximo el sentimiento de culpa (GM, II, 20). Nietzsche concibe a los dioses griegos como ficciones poéticas y al dios cristiano como una «depravación de la fantasía», porque mientras los dioses griegos servían a los hombres para alejar la “mala conciencia” (los infortunios eran explicados por la locura o insensatez de los mortales no por el pecado, y hasta se llegaba a culpabilizar a los dioses por los infortunios) el cristianismo ha convertido la tierra en «una casa de locos» (GM, Tratado segundo, 22). Haciendo ver en toda desgracia humana un pecado, las deudas jamás podrán saldarse y los instintos se repliegan hasta el automartirio. La ley cristiana jamás puede cumplirse, los sujetos no pueden dejar de sentir culpa, no pueden dejar de sentirse miserables porque se les exige una «virtud imposible». Se les exige alcanzar una supuesta perfección moral a través del dominio total de los instintos que ella dice que son “malos”.

Tal vez basta pensar en lo que Nietzsche dice sobre el apóstol Pablo¹⁸ para comprender por qué mientras la moral tradicional, al imponer la sumisión a leyes¹⁹, consigue separar la fuerza de lo que ésta puede²⁰, la propuesta nietzscheana está orientada al cuidado de sí espiritual que llama la atención por el constante uso de metáforas digestivo-corporales, haciendo ver que el modo en que el estado de salud se conquista no puede determinarse por leyes universales. Hay que aprender a comprender que la necesidad de satisfacer un instinto no permanece inalterable y que la renuncia a la exteriorización de los instintos anula la capacidad de creación y desarrollo de los individuos. La moral embrutece (A, 19) porque presenta como intocables las experiencias que dan un instinto por bueno o por malo, embrutece porque se opone a las nuevas experiencias que harían tambalear sus preceptos. Todo lo que no permita que el sujeto se pregunte cómo debe obrar y por qué motivos, todo lo que no admita más que un único criterio, aduciendo que con ello se caería en el ámbito de lo arbitrario, es *autoritario*. Con esto, no se hace más que proteger el propio derecho a la «arbitrariedad y la locura» sembrando el respeto y el temor en quienes buscan orientarse (A, 107).

¹⁸ “La ley fue la cruz a la cual se sentía clavado” (A, 68).

¹⁹ Aceptada por egoísmo, vanidad, esclavitud, fanatismo, resignación, pereza, cobardía, etc., es decir por instintos que, como señala Nietzsche, nada tienen de morales.

²⁰ Véase Deleuze, *op. cit.*

Nietzsche coloca entre los deberes más altos la capacidad de contemplación, que entiende como una virtud de utilidad general de la que los hombres de acción carecen (HDH, 285). Éstos son los auténticos perezosos porque prefieren actuar en consideración a leyes y deberes establecidos siendo incapaces de soportar su propio aspecto. El “orden moral del mundo” convierte los sueños de unos pocos en pesadillas de otros, abusándolos y haciéndoles creer que es lícito hacerlo. La moralidad es un instrumento para la sujeción de los individuos que en principio se someten a ella para protegerse. La misma sujeción se convierte luego en costumbre, hasta llegar al punto de parecerse a un instinto natural que toma por fin el nombre de virtud. La moral pone al ser humano enfermo, lo hace sentirse descontento consigo mismo y con los demás. Se debería llegar, si se es consecuente, a la afirmación de que el único estado posible es el de la infelicidad (A, 106). Los preceptos morales no hacen otra cosa que dificultar la felicidad. Si la felicidad es una elección individual, sería más razonable aconsejar un fin y en el caso de que el fin aconsejado se admita universalmente, la humanidad podría dictarse la moral que resultara más conveniente para su felicidad (la satisfacción del fin). De este modo la voluntad (la elección) no dependería de la moral sino que la moral dependería de la voluntad. Los imperativos en el obrar sólo pueden justificarse si es posible señalar un fin universal para la felicidad. Mientras ese fin no exista no se justifican (A, 108). Encontrar la felicidad en la renuncia de sí mismo es encontrar placer en el autosacrificio y tiene al Cristo como símbolo.

Los últimos ecos del cristianismo en la moral se encuentran en la moral regida por el principio de identidad²¹. Cabe señalar que Nietzsche considera como único cristiano auténtico a Jesucristo, y a su forma de morir la estima por elevada y ejemplar. Fueron sus discípulos, Pablo en especial, los que hicieron de su muerte una promesa de inmortalidad. Esa «*deplorable adulación de la vanidad personal*» (AC, 43) que supone la igualdad de las almas e idénticos derechos para todos, se ha convertido, en política, en una defensa «*de todo lo que se-arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene altura*» (AC, 43). Suprimiendo todos los tormentos y remordimientos de conciencia, se llega a ser un auténtico médico sin necesidad de hacer milagros (que todos los hombres sean iguales) ni dejarse crucificar (sacrificarse por los demás) (HDH, 243).

²¹ Escribe Enrique López Castellón, en prólogo a una de las ediciones de *Aurora* (España: M. E. editores, 1994), a propósito del numeral 132 al que hemos referido en la Introducción: «He aquí, pues, la clave explicativa del auge de la moral igualitaria en el pensamiento social moderno: el modelo de organización social que se impone —según la ideología burguesa primero y según la ideología proletaria después— se basa en el principio de la igualdad de todos los seres humanos ante la ley. La soberanía reside en el pueblo, que elige a sus gobernantes y legisladores por sufragio universal. Desde esta perspectiva la moral constituye el principio del orden social y los valores y las costumbres cumplen un papel unificador de los miembros del colectivo. Bien es cierto que los filósofos sociales modernos tienen conciencia del carácter convencional del orden social —no en vano se habla de “contrato”— que trata de superar la situación de “guerra de todos contra todos”, propio del “estado de naturaleza”. La utilidad de la vida en sociedad se justifica en función de las ventajas que reporta al individuo la convivencia con seres iguales a él. De todos modos, la tensión entre las exigencias psicobiológicas individuales y los requisitos jurídico-morales de la vida en sociedad representa una cuestión sin liquidar en el seno de la filosofía social moderna. Hito fundamental de semejante tensión vendrá representado por Freud, para quien el avance de la civilización se opera necesariamente mediante una creciente represión y dominación de los impulsos naturales del hombre.» Siguiendo esta problemática, la crítica al principio de identidad en tanto que “falso absoluto” es realizada por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*.

CONCLUSIÓN

Con la moral cristiana y la moral de la compasión, los individuos han sido torturados por la idea de las penas eternas y por la incapacidad para hacer el bien. Para la moral tradicional, ser moral es sinónimo de bueno y ser bueno equivale a apegarse a la tradición sin cuestionarla. Ser inmoral es ser malo y ser malo es manifestar la tendencia a emanciparse de esa tradición. Lo que viene a demostrar que *no* es la diferencia entre egoísta y no egoísta lo que distingue a las personas en tanto que seres morales (HDM, 96). El culto de amor por lo humano es el culto del sufrimiento voluntario que quiere hacer creer que el sufrimiento es algo injusto. No es la reconciliación de la víctima (Prometeo) con el opresor (Zeus), sino la reconciliación con el sufrimiento mismo lo que conduce a la emancipación.

La doctrina del *eterno retorno* —que no hemos desarrollado aquí pero que se relaciona con lo que nos ocupa, además de constituir un aspecto esencial en la filosofía de Nietzsche— conduce a una cuestión central: ¿cómo se puede ser capaz de elegir lo inevitable? Hallamos, como primera respuesta, que para poder elegir lo inevitable hemos de actuar de tal modo que podamos ser capaces de afirmar la repetición de nuestras acciones considerando la posibilidad de que cada acto tenga una vida independiente del que lo realiza. No que otros repitan nuestros actos sino que quieran ser afirmados una y otra vez por nosotros mismos, aunque sepamos que no volveremos a repetirlos. Aunque no se exista *más que una vez*, ¿qué pasaría si los propios actos tienen capacidad de engendrar los actos y pensamientos del futuro? Esta pregunta encierra la conciencia de inmortalidad auténtica (HDM, 208) que en el «presente corrompido», *bastaría para inspirar tal hastío que se produciría una verdadera epidemia de suicidios* (A, 211). A este respecto Jorge Luis Borges no se equivocó diciendo que Nietzsche «desenterró la intolerable hipótesis griega de la eterna repetición y procuró educir de esa pesadilla mental una ocasión de júbilo». Si no hay felicidad que pueda ser fijada como universal, la elección individual que ha de llevar a reconocer que no fue posible haber actuado de otro modo porque no es posible ser feliz queriendo algo distinto, es evidente, no admite ser interpretada como una nueva formulación del imperativo categórico kantiano. A menos que Nietzsche admita que *todos* los hombres serán capaces de aceptar un mismo tipo de felicidad, lo cual no es así. Sólo unos pocos son los precursores de su ideal del *superhombre*. Lo que Nietzsche comparte con Kant —a su manera, claro está— es la idea de que si los actos han de ser valorados moralmente hay que ser despiadados frente al sufrimiento y que actuar por constricción es un buen signo en contra de los valores impuestos por el hábito.

La negación del *libre arbitrio* —junto a la doctrina del *eterno retorno* como pensamiento ético-selectivo que lo acerca a la regla kantiana desde el enfoque de Gilles Deleuze y al imperativo nietzscheano planteado por Henri Lefebvre— es otro aspecto de la filosofía nietzscheana que quisiéramos desarrollar más allá de este trabajo. Cabe señalar, de todos modos, que Nietzsche reconoce cierta libertad en la medida en que el individuo puede y *debe* ser su propio médico. Así como de una manera instintiva los animales reconocen para el funcionamiento de su cuerpo lo que les es perjudicial, el ser humano tiene que

aprender a evitar lo que le perjudica y no aceptar, en contra de su salud, más que lo que es capaz de reconocer como inevitable. Desconoces en el fondo lo que haces y no puedes saber lo que debes hacer, pero hay algo sobre lo cual no puedes tener ninguna duda: ¡*tú eres quien lo hace en cada momento de tu vida!* (A, 120). Hay libertad cuando voluntad y necesidad coinciden. Sócrates eligió libremente morir. El destierro era una elección imposible porque continuaría haciendo lo mismo por lo cual se lo condenaba en cualquier lugar en el que estuviese. Quedarse, significaba dejar de hacer lo que no podía dejar de hacer. La única salida era la muerte, no podía elegir otra cosa porque le era imposible querer vivir de un modo distinto. Voluntad libre y no libre son simplificaciones erróneas de causas y efectos que pueden desembocar en un fatalismo de voluntades débiles que, bajo el disfraz de “compasión socialista” —o lo que Nietzsche también llama “cristianismo degenerado”— se presenta como «*la religión del sufrimiento humano*» (MBM, 21). Reblandecimiento y compasión son propios de la época democrática, período de decadencia y mediocrización del individuo, que Nietzsche entiende como el histórico dominio del azar y de lo absurdo en su última expresión: «*el absurdo del número máximo*» (MBM, 203). Aspecto en el cual también coincide Borges²². Para acabar con este histórico dominio, considera indispensable enseñarle al ser humano que su futuro «es *voluntad* suya». Son los débiles los que tienden a agruparse en el dolor compartido como fundamento de la moral. Viviendo como individuos colectivos, intentan conservarse despreciando el egoísmo como si fuera en sí algo nocivo. Las leyes de un pueblo no hablan de sus virtudes sino de lo que ese pueblo tiene por anormal (GC, 43). La *no* compasión es más nociva para los fines de la moral que para el individuo y para la humanidad misma, porque es la raza más débil y enferma la que pretende determinar las acciones con leyes que la benefician.

La necesidad de consuelo hace de la compasión un medio de salvación y alivio del dolor a la vez que lo multiplica, mientras que la filosofía nietzscheana no ofrece un consuelo para los que sufren porque es el sufrimiento lo que conduce a la cultura superior. Por eso, quienes aspiren a la felicidad y espantados del sufrimiento sean incapaces de aceptarlo como parte de la vida, no podrán aspirar a dicha cultura (HDH, 277). Nietzsche asegura que sin placer no hay vida, que el combate por el placer es el combate por la vida, pero que los hombres libren este combate de manera tal que sus acciones sean llamadas “buenas” o “malas” no es una cuestión que, según él, pueda responder a la moral tradicional, sino que depende del grado y la naturaleza de la inteligencia o del triunfo de la violencia y de la tosquedad. Y la inteligencia desarrollada por los débiles, llamados a sí mismos “buenos” —que quieren hacer del resto de las manifestaciones de egoísmo algo inmoral—, es perversa. Nietzsche propone trabajar en beneficio de los demás en la medida en que de ello pueda obtenerse el mayor provecho propio; corresponde a cada uno saber elegir cómo. Afirmamos con Valadier, un valor moral y metafísico de la *no* compasión en Nietzsche: honrar al otro no amándolo como a uno mismo, sino distinguiéndolo por lo que es por sí mismo, dejando de identificar, de este modo, la voluntad de cada uno con la de todos como si fuera posible encontrar una voluntad única por encima de cada voluntad individual. Toda norma

²² Véase «Prólogo», *La moneda de hierro* (1976).

objetiva —dice este filósofo crítico— disuelve las particularidades de cada situación y genera una apariencia de *identidad* en la unidad. Nietzsche considera de suma importancia el precepto delfico de acceso y comprensión de sí mismo, promoviendo valores nuevos a través de la exaltación de las particularidades, sin imponer como universales las razones por las que cada uno prefiere y dice *sí*. Tiene plena confianza en que al tener como aspiración máxima el conocer(se), el individuo se apartará espontáneamente de todo aquello que le perjudica y que puede perjudicar a otros.

Si ser moral es actuar pensando únicamente en el otro, los actos morales no existen. La moral se autosuprime, puesto que no hay ningún acto que sea realizado sólo en consideración de los demás y actuar de una pura, supuesta, forma altruista (que supone el desprecio de sí mismo) implica el egoísmo (y por tanto la inmoralidad) de quien acepta este sacrificio (HDH, 133 y 140). Los motivos (la utilidad) de la moral de la compasión están en contra de sus principios (autosacrificio) (GC, 21). Pero en quienes tienen miedo de sufrir y sufren tratando de evitarlo, «*el miedo al dolor (...) no puede acabar de otro modo que en una religión de amor*» (AC, 30). La moral de la compasión es la moral de las víctimas voluntarias, que empeñadas en combatir todos los instintos que se resisten al sufrimiento arrastran a la humanidad entera a un modo de existencia indigno. En un momento en que los sujetos dicen haberse vuelto incapaces de hacer sufrir y de espiar el sufrimiento, la honestidad se reclama:

“Existen pocos dolores tan agudos como el haber visto, el haber adivinado, el haber sentido una vez cómo un hombre extraordinario se apartaba de su senda y degeneraba; pero quien posee los raros ojos que permiten ver el peligro global de que «el hombre» mismo degenerare, (...), padece una ansiedad con la que ninguna otra es comparable... (MBM, 203).

A su sentimiento de compasión, nadie ha podido satisfacerlo. Dice experimentarlo en el desgaste de valiosas cualidades, viendo que por un azar «ciego» alguien no consigue lo que se había propuesto o al pensar en el destino de la humanidad mientras contempla la política europea con «angustia y desprecio» (VP, 364). Para cada acto determinado no hay una unidad de referencia última del obrar y la compasión no constituye la excepción que pueda proporcionar un criterio. Oponerse a la reducción de la moral a un instinto, y más concretamente, a la simplificación de los fenómenos bajo el común denominador de la compasión, no implica tanto su negación como el análisis de la regla en *lucha* con la excepción: «*se puede abogar a favor de la excepción, con tal de que no pretenda convertirse en regla*» (GC, 76). La contemplación del sufrimiento sin compasión no se identifica con la insensibilidad: *aun cuando la contemplación del dolor conmueva y haga derramar lágrimas no por esto se vuelve uno más caritativo* (VP, 119). Los incrédulos, como Nietzsche, dificultan la moralización de las masas y por eso las acciones divergentes son tan necesarias.

“Proclamando la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas son más misericordiosas que las de los lacayos

Hacia una liberación por sí mismo en Nietzsche y el valor de la compasión

morales de la burguesía. «¿Dónde están tus mayores peligros?», se preguntó una vez Nietzsche. «En la piedad». Con su negación, Nietzsche salvó la confianza inquebrantable en el hombre, que es traicionada día a día por toda aseveración consoladora» (DI, Ex. II).

A los defensores del valor moral de la compasión opone Nietzsche una especie de compasión superior. No son iguales en el dolor. «*Criatura y creador están unidos en el hombre*» (MBM, 225); contra la compasión que es instinto de conservación de toda la bajeza humana, se levanta la compasión que se dirige al creador de los reblandecimientos y debilidades modernos. «*Mi compasión*» —recoge el numeral 364 de *La voluntad de poder*— «*se concreta en la pregunta: ¿habrá alguno con el cual yo pueda sufrir?*». «*La compasión*» —han escrito Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en su día— «*tiene mala reputación*»:

“Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en un monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de tí” (MBM, 146).

BIBLIOGRAFÍA

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano* (1878). Madrid: Edaf, 20^a edición, 2008. Traducción de Carlos Vergara. Prólogo y cronología de Dolores Castrillo Mirat.

Aurora (1881). Buenos Aires: Aguilar, 3^a edición, 1956. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury.

La Gaya Ciencia (1882). Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1967. Traducción de Pedro González Blanco.

Más allá del bien y del mal (1886). Madrid: Alianza, colección «Biblioteca de autor», 7^a reimpresión de la primera edición de 1997 en esta colección. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

La genealogía de la moral (1887). Madrid: Alianza, colección «El Libro de Bolsillo», 18^a reimpresión de la primera edición de 1972 en esta colección. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

Ecce Homo (1888). Madrid: Alianza, 1971. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

El Anticristo (1888). Madrid: Alianza, «El Libro de Bolsillo», 5^a edición, 1978. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

La voluntad de poder (Fragmentos póstumos). Madrid: Edaf, 6ª edición, 2008. Traducción de Aníbal Froufe. Prólogo y cronología de Dolores Castrillo Mirat.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

ADORNO, THEODOR W. & HORKHEIMER, MAX. Excurso II «Juliette, o ilustración y moral» en *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke de la edición alemana de las obras completas a cargo de Rolf Tiedemann.

ANDREOLI, MIGUEL. «Unidades V y VI» en materiales enviados y trabajados en clases del seminario sobre el valor moral de la compasión. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, segundo semestre de 2008.

DELEUZE, GILLES. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971. Traducción de Carmen Artal.

DÍAZ GENIS, ANDREA. *El eterno retorno de lo mismo (o el terror de la historia)*. Montevideo: Ediciones Ideas, 2008.

LEFEBVRE, HENRI. *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica, colección «Breviarios», 3ª reimpresión de la primera edición de 1972 en esta colección, 1993. Traducción de Ángeles H. de Gaos. Introducción de Danilo Cruz Vélez.

VALADIER, PAUL. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro.

VATTIMO, GIANNI. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, colección «NeXos», 2ª edición 1990. Traducción de Jorge Binagh.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR. *George Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Editorial Gedisa, «Dimensión Clásica. Teoría Social», 2007. Traducción de Antonia García Castro.

ONFRAY, MICHEL. *La inocencia del devenir (La vida de Friedrich Nietzsche)*. Barcelona: Gedisa, 2009. Traducción de Alcira Bixio.

SADE, MARQUÉS DE. *Historia de Julieta*. México: Juan Pablos Editor, 1980. Traducción de Ma. Del Carmen Pugibet.

SHELLEY, PERCY BYSSHE. «Preface» en *Prometheus Unbound*. Londres: C J Ollier Vere Street, Bond Street.

DICCIONARIOS/ENCICLOPEDIAS/COMPILACIONES

FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 3ª reimpresión de la edición de 1999, 2004.

Hacia una liberación por sí mismo en Nietzsche y el valor de la compasión

POTEL, HORACIO (compilador). *Nietzsche en castellano*:
www.nietzscheana.com.ar

WIKIPEDIA, ENCICLOPEDIA LIBRE. «Neurona espejo» (última revisión: 18 de octubre del 2009. Fecha de consulta: 2 de noviembre del 2008).