

# La relación entre la Ciencia y el Ideal Ascético en *La Genealogía de Nietzsche*

The Relationship between Science and the Ascetic Ideal  
in Nietzsche's *Genealogy*

Gabriel ZAMOSC

University of Colorado Denver

*gabriel.zamosc@ucdenver.edu*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.005>

Recibido: 20/08/2014  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** En este ensayo propongo una interpretación de la relación entre la ciencia y el Ideal Ascético en *La Genealogía de la Moral*, que busca explicar la enigmática alianza entre ambos que Nietzsche establece al final del tercer tratado de la mencionada obra. Según Nietzsche, contrario a lo que se cree, la ciencia moderna no es realmente un antagonista del Ideal Ascético sino más bien su forma más reciente y más noble. Argüiré que, para Nietzsche, el Ideal Ascético ha sido hasta el momento la única respuesta que el ser humano ha dado a su forma especial de existencia, que consiste en encontrarse en la situación de ser el único animal capacitado para la independencia y la soberanía. El Ideal Ascético expresa una huida de la responsabilidad y la carga (el sufrimiento) que esa capacidad para la soberanía comporta. Así pues, la ciencia, como expresión última de dicho ideal, representa al igual que éste una evasión de la independencia y una declaración de guerra contra la libertad de la voluntad, es decir, contra la autonomía.

*Palabras clave:* Nietzsche, ideal ascético, ciencia, soberanía, autonomía.

**Abstract:** In this essay I advance an interpretation of the relationship between science and the ascetic ideal in *The Genealogy of Morals*, that seeks to explain the enigmatic alliance Nietzsche establishes between both at the end of the third treatise of the aforementioned book. According to Nietzsche, contrary to what is believed, modern science is not really the antagonist of the ascetic ideal, but constitutes rather its latest and noblest form. In what follows, I argue that, for Nietzsche, the ascetic ideal has been the only response human beings have given to their special form of existence, which consists in being the only animals capable of independence and sovereignty. The ascetic ideal expresses a flight from the responsibility and the burden (the suffering) that is entailed by the exercise of that capacity for sovereignty. Thus, as the ultimate expression of that ideal, science too represents an evasion of independence and a declaration of war against freedom of will, that is, against autonomy.

*Keywords:* Nietzsche, ascetic ideal, science, sovereignty, autonomy.

Quizá uno de los postulados más enigmáticos con que pueda toparse un lector del tercer tratado de *La Genealogía de la Moral* sea aquel que sostiene que, al contrario de lo que normalmente se cree, la ciencia moderna no es realmente enemiga del ideal ascético, sino más bien su mejor aliada y su encarnación más reciente y más noble (GM III.23 y 25).<sup>1</sup> Parte del motivo por el cual esta alianza es enigmática es que la ciencia misma se presenta como una fuerza secular que ha prescindido del todo de las hipótesis metafísicas y trascendentalistas que buscan situarse por encima de la naturaleza y sus procesos físicos. Si, como de ordinario se cree, el ideal ascético está íntimamente ligado a la religión y a sus postulados teológicos y allendistas – y es el propio Nietzsche quien parece darnos a entender esto cuando dice que “el sacerdote ascético tienen en aquel ideal no sólo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés” (GM III.11) –, entonces resulta difícil y hasta paradójico acusar a la ciencia moderna de ser aliada de dicho ideal. En este ensayo intentaré descifrar este extraño vínculo que Nietzsche establece entre la ciencia y el ideal ascético. Por supuesto, la solución a este enigma coincide con la solución al problema principal del tratado que consiste en develar cuál es el significado del ideal ascético, pues es de esperar que en el momento en que entendamos su verdadero significado entenderemos también por qué la ciencia moderna, a pesar de combatir la forma externa de este ideal, no es en lo esencial su antagonista sino que representa la fuerza propulsora de su configuración interna (GM III.2). Es, pues, imperante establecer el verdadero significado del ideal ascético, y es en primera instancia a esta tarea a la que propongo dedicarme a continuación.

En la reflexión retrospectiva que Nietzsche brinda a *La Genealogía* en su libro autobiográfico, *Ecce Homo*, nos dice que en cada uno de los tratados el comienzo ha sido intencionalmente diseñado para inducir a error (EH, Genealogía). Sin embargo, estos comienzos engañosos no son mero intento de desorientar, pues, a mi juicio, cada uno de ellos posee en cierto modo la clave para desenmarañar el significado del tratado mismo a que da comienzo. Así pues, en el caso del tercer tratado, la discusión que ocupa las primeras secciones del mismo y que se enfoca en el significado de los ideales ascéticos

<sup>1</sup> Mis citas de los textos de Nietzsche usan las abreviaturas de sus títulos en traducción al castellano: SE para *Schopenhauer como Educador*, GM para *La Genealogía de la Moral*, MABM para *Más allá del Bien y del Mal*, CI para *El Crepúsculo de los Ídolos*, EH para *Ecce Homo*. El número que sigue a la abreviatura corresponde a la sección, el capítulo, y/o las partes. Para la reproducción textual de la cita he utilizado las traducciones de Andrés Sánchez Pascual en Alianza Editorial.

desde la perspectiva del artista, nos da la llave que abre la puerta a la solución del problema del ideal ascético. Ese problema consiste en entender por qué, según el parecer de Nietzsche, dicho ideal expresa el hecho fundamental de que la voluntad humana prefiere querer la nada a no querer (GM III.1).

La conclusión a la que llega Nietzsche en su discusión de la relación del artista con el ascetismo es que no debemos consultar a los artistas si queremos entender el significado del ideal ascético, pues en última instancia ese ideal no significa nada para ellos, o tantas cosas que es lo mismo que nada (GM III.5). Pero, a mi juicio, debemos prestar especial atención a la razón principal que aduce Nietzsche para eliminar a los artistas de su investigación. Esta razón es que los artistas “no tienen, ni de lejos, suficiente *independencia* en el mundo y *contra* el mundo como para que sus apreciaciones de valor y los cambios de éstas mereciesen interés en sí” (ibíd.; el primer énfasis en la cita es mío). Nótese que la razón que se nos da está íntimamente ligada a una característica que solemos considerar propia de la voluntad humana, a saber: su capacidad de regirse por sí misma y de guiarse por metas que ella misma se ha impuesto; o bien de no hacerlo, de prestarse para ser el instrumento de otras voluntades u otras fuerzas. La razón por la cual Nietzsche piensa que los artistas no pueden darnos el verdadero significado del ideal ascético es que él cree que, en general, ellos no son dueños de su propia voluntad, y son más bien casi siempre los ayudados de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión (ibíd.). La soberanía o la independencia es, pues, la clave para resolver el enigma del ideal ascético.

Esta es también la razón por la cual la investigación genealógica del tercer tratado prontamente se vuelve hacia la figura del filósofo verdadero, pues, como el propio Nietzsche sostiene, él es quien representa la auténtica independencia en la tierra (ibíd.). El vínculo que Nietzsche establece entre la filosofía y el ascetismo revela dos aspectos fundamentales de este último: un lado bueno y uno malo. El lado bueno tiene que ver, nuevamente, con este tema de la independencia que he dicho constituye la clave del tercer tratado en su conjunto. Los procedimientos ascéticos de auto-negación le permiten al filósofo conquistar su propia libertad de dos maneras básicas: la primera, es que el ascetismo, en cuanto sistema de acción que se opone a los instintos naturales del animal hombre en general, permite a quién lo emplea espiritualizar o “dar alas” a su mundo interior de afectos, inclinaciones, y deseos. Aquí Nietzsche anticipa uno de los temas fundamentales del psicoanálisis, pues sostiene que la represión psíquica actúa como un mecanismo de refinamiento del mundo interior del organismo animal, a través del cual el ser humano aprende a elevarse por encima de todos los aspectos de la sensualidad que gobiernan los procesos biológicos de la vida animal en su conjunto, y por sobre todo a sublimar aquel aspecto de la misma que tiene que ver con el instinto o deseo sexual.

Para ilustrar este punto Nietzsche se sirve del caso de Schopenhauer, a quien utiliza como modelo del filósofo auténtico. Según Nietzsche, la contemplación estética poseía para Schopenhauer principalmente un efecto contrarrestante del interés sexual, que acicateaba de manera apremiante al joven filósofo de veintiséis años, sujetándolo a su sensualidad animal (GM III.6). Gracias a los procedimientos ascéticos del arte, aquello que Schopenhauer veía como el ruin acoso de la voluntad animal era desplazado por otra voluntad con la cual el joven filósofo se identificaba de manera más íntima, a saber, la voluntad de la reflexión y de la mirada penetrante que él consideraba, quizás no del todo equivocadamente, como la esencia verdadera de su ser (GM III.8). Sin embargo, es importante recalcar que para Nietzsche este triunfo de la razón o de facultad reflexiva sobre la sensualidad no es un acto de sustracción de esta última, aunque así lo haya entendido el mismo Schopenhauer, sino que más bien se trata de una transfiguración de esa sensualidad, de su

canalización hacia otras formas de expresión y descarga; sobre todo hacia formas más reflexivas y conscientes. Para Nietzsche, en el caso antes mencionado de Schopenhauer, la sensualidad deja de penetrar en la conciencia como estímulo sexual y se transforma, a través de los medios ascéticos del arte, en estímulo intelectual y reflexivo. Es así como el ascetismo bueno ante todo sirve para la *espiritualización* de la sensualidad y no para su supresión que equivaldría a una mera castración; dicha espiritualización permite al filósofo, y al ser humano en general, elevarse por encima de la espiritualidad obtusa, de la ceguera, y de la estupidez característica de la naturaleza en sí misma y de todos sus procesos físicos, químicos, y biológicos.

De estas reflexiones se desprende también otra forma en que el ascetismo revela su lado bueno como *un puente hacia la independencia* (GM III.7). Pues en la medida en que los procedimientos ascéticos sirven para moldear todo el mundo de la sensualidad en formas de vida más reflexivas y auto-conscientes, su ejercicio prueba ser asimismo un medio eficaz para la autodisciplina espiritual. A través de la renuncia de sí, el filósofo aprende a controlar todos aquellos deseos y pasiones que de otra manera lo mantendrían supeditado a perseguir inconsciente e involuntariamente sus metas. Desde este punto de vista, el principal efecto de la renuncia de sí ascética consiste en dilatar el espacio y el tiempo en que se mueve la psique del organismo animal. En lugar de responder de manera inmediata a la presencia del estímulo sensual, bien proceda este del interior o del exterior del organismo, como sucede en el resto de la naturaleza, en el caso humano, gracias al empleo de los procedimientos ascéticos, el organismo aprende por primera vez realmente a ver y a pensar (también más tarde, a hablar y a escribir), es decir, aprende a mirar las cosas con calma y con paciencia, a posponer el juicio y la acción. Como bien lo dice el propio Nietzsche en *El Crepúsculo de los Ídolos*, “aprender a ver .. equivale prácticamente a lo que el lenguaje no filosófico llama voluntad firme, cuyo aspecto esencial es *poder negarse* a ‘querer’, poder aplazar la decisión. Todo lo no espiritual, todo lo vulgar radica en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo, en el *tener que* reacciona, en seguir todo impulso” (CI, lo que los alemanes están perdiendo, 6). Que este mecanismo ascético de dilación de la sensualidad es instrumental en el logro de la soberanía, se explica parcialmente por el hecho de que sin él se haría imposible la planeación consciente y la proyección de la acción humana hacia el futuro remoto.

En el ejercicio anímico de suspender la gratificación inmediata de la voluntad sensual el ser humano descubre la posibilidad de trascender el momento próximo en el que transcurre la vida con su aparente urgencia de solventar las necesidades básicas del organismo, y también las no-básicas, aquellas pseudo-necesidades artificiales que genera la cultura inauténtica y su politiquería del consumismo y el entretenimiento, todo eso que Nietzsche llama “la chismorrería del hoy” (GM III.8).<sup>2</sup> Al distanciarse del “hoy” el filósofo, abre la puerta a un mundo libre de perturbaciones que puedan interponerse en su camino hacia la acción auténtica, no aquella que la naturaleza o la sociedad le dicta de manera arbitraria, sino la que él mismo pudiese imponerse de forma deliberada, consciente de sí y de su auténtica fuerza; una acción que le permitiese proyectar sus energías hacia el futuro de acuerdo con sus juicios de valor acerca de *lo que es realmente necesario*, no solo para

<sup>2</sup> “Los filósofos”, nos dice Nietzsche, “[necesitan] sobre todo calma de una cosa: de todo ‘hoy’. [Veneran] lo callado, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general todo aquello cuyo aspecto no obliga al alma a defenderse y a cerrarse, —algo con lo que se pueda hablar sin *elevar* la voz” (GM III.8). En las *Consideraciones Intempestivas*, Nietzsche habla de la vida animal como sumida en el presente, existiendo atemporalmente en el hoy, y sugiere que el ser humano es necesario para la redención de la naturaleza de la maldición de la vida animal (SE III.5).

este efímero instante sino para todo el porvenir, y sobre todo aquello que es necesario para promover la independencia tanto en sí mismo como en todos.<sup>3</sup> Pues para Nietzsche la filosofía verdadera no es mera búsqueda del conocimiento, sino *poder legislativo y normativo*: el poder que establece valores y metas para la humanidad en general, sobre todo con miras al ennoblecimiento del hombre, a su auto-superación y elevación (MABM 211). La soberanía verdadera que el filósofo encarna es así también poder político y no mera facultad de volición individual: la auto-legislación en el individuo auténtico se presenta también como legislación social o universal. Por ello, al quejarse en *Más allá del bien y del mal*, de que el mundo moderno está dominado por una moral de rebaño que busca la mediocretización del ser humano, y que pone su fe en el empequeñecimiento del hombre hasta hacerlo descender nuevamente al animal subyugado y falto de voluntad propia, Nietzsche insiste en que será necesario dirigirse hacia nuevos filósofos “para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado ‘historia’” (MABM, 203).

Hasta ahí algunas de las formas en que el ascetismo se presenta como una fuerza positiva en la vida del hombre y funciona como puente hacia su libertad. Sin embargo, el vínculo de la filosofía con el ideal ascético revela otro aspecto más sombrío del mismo, que fácilmente lo convierte en lo opuesto a aquello que prometía ser: es decir, en *un puente hacia la esclavitud* y no hacia la independencia. Este aspecto negativo del ascetismo se pone de manifiesto desde un punto de vista propiamente genealógico; quiero decir, desde la perspectiva de la relación *histórica* y, especialmente, *prehistórica* que Nietzsche establece entre la filosofía y el ideal ascético. En su especulación sobre los orígenes de la filosofía Nietzsche sostiene que ésta en un principio no poseía ni el valor ni las condiciones adecuadas para afirmarse a sí misma (GM III.9). Nietzsche basa esta línea de pensamiento en la psicología naturalista que caracteriza todas sus reflexiones en *La Genealogía*. Desde el marco conceptual de esa psicología, toda especulación sobre los orígenes de las capacidades morales y psicológicas propias del ser humano debe arrancar del supuesto de que el hombre ha llegado a su condición actual a través de un proceso evolutivo histórico que fue consumado por la acción, un tanto azarosa, de múltiples fuerzas naturales de las que él también hace parte. Desde este punto de vista, es de esperar que cuando la filosofía comenzó a hacer su aparición en el mundo, todas sus características principales se encontraba en contradicción con la vida animal del hombre prehistórico, quien, al igual que el resto de la naturaleza, no era más que un depredador poco reflexivo y espiritualmente chato.<sup>4</sup> Gracias a los procedimientos ascéticos antes mencionados, ese animal rapaz comienza a desarrollar y a ampliar su mundo interior, dando rienda suelta a su capacidad reflexiva, y de ese modo posibilitando por vez primera al tipo filosófico como tal.<sup>5</sup> Ahora

<sup>3</sup> Aquí toco un tema que nos remite nuevamente a las *Consideraciones Intempestivas*, en las que Nietzsche defiende la idea de una cultura genuina en la que el ser humano persigue el ideal de la libertad en sí mismo y en todos. En otro lugar he analizado estas cuestiones; ver: Zamosc, Gabriel. “Nietzsche’s Ideal of Wholeness”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol.53, No.137, 2014.

<sup>4</sup> Entre las capacidades filosóficas que Nietzsche menciona están: la pulsión dubitativa, la pulsión negadora, la pulsión expectativa, la pulsión analítica, la pulsión investigadora, y la voluntad de actuar sin parcialidad; ver: GM III.9.

<sup>5</sup> La descripción de este proceso ocupa buena parte del segundo tratado sobre el origen de la mala conciencia. En otro lugar he ofrecido un análisis de este proceso y su vínculo con la soberanía y la independencia; ver: Zamosc, Gabriel. “The Relation between Sovereignty and Guilt in Nietzsche’s *Genealogy*”. En: *European Journal of Philosophy*. 20 S1, 2012, e107-142.

bien, puesto que el florecimiento de esas capacidades auto-reflexivas implica el cultivo de una condición inactiva, no-guerrera, y contemplativa, que en cierto modo va en contra del funcionamiento normal y meramente instintivo del animal prehistórico, la aparición de dichas características tuvo que provocar desconfianza, no solamente entre los otros animales de presa que carecían de ellas sino también en aquel que comenzaba a poseerlas. Para sobrevivir el tipo filosófico debió aprender a inspirar miedo y respeto de sí mismo, para lo cual nada era más propicio que representar el papel de un nuevo tipo de fiera más formidable y temible de las que hasta ese momento andaban itinerantes por la tierra. Como se sabe, para Nietzsche, ese nuevo depredador no es otro que *el sacerdote ascético*, que, según él, ha sido hasta el presente la sombría forma larvaria bajo la cual la filosofía pudo vivir y desarrollarse sobre la tierra (GM III.10 y GM III.15). Y así, como él mismo nos dice, “*el ideal ascético* le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia—tuvo que *representar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *crear* en él para poder representarlo” (GM III.10).

En el mero hecho de que para sobrevivir el filósofo tuvo que representar un papel que en cierto modo no era propiamente el suyo, de que desde un comienzo debió vivir de manera inauténtica y traficando con moneda falsa, se revela ya el aspecto negativo del vínculo histórico entre la filosofía y el ideal ascético. Al adoptar la máscara de dicho ideal, el filósofo “*se guardaba de ‘sentirse a sí mismo’ de cobrar conciencia de sí*” (GM III.9; el segundo énfasis es mío). En otras palabras, puesto que en sus comienzos el filósofo no era lo suficientemente soberano como para afirmarse a sí mismo; como además sentía ese impulso hacia la independencia como algo antinatural — pues, como ya se dijo, la naturaleza actúa de manera impulsiva y espontánea, mientras que en él comienza a germinar el propósito de actuar de manera reflexiva y consciente —; la única salida viable era, paradójicamente, la de evadir la carga y la responsabilidad de ser soberano, la de renunciar a la conciencia de sí, y volverse el portavoz y el ayuda de cámara de una voluntad ajena; sobretodo de una voluntad que él se imagina más asentada y más fuerte, una voluntad situada en un plano lo suficientemente poderoso como para ser capaz de subyugar, no solo a los otros animales rapaces, sino incluso a la naturaleza misma (GM III.15). El sacerdote ascético es, después de todo, el vocero de un más allá cuyo poder es ubicuo y puede, por tanto, no solo interrumpir y socavar esa seguridad que brinda el sortilegio de la sociedad y de la paz, sino también cernirse sobre el guerrero noble más allá de la selva y la naturaleza misma en la que, si bien él disfruta la libertad de toda constricción social, no estará exento de esa constricción sobrenatural que el sacerdote puede imponerle, una constricción y coacción que lo perseguirá —o, por lo menos, que él cree que lo perseguirá— incluso más allá de la muerte.

Demás está decir que todo esto no es el resultado de un proceso deliberado y consciente. El filósofo no se disfraza de sacerdote ascético para seguir un plan de supervivencia que él haya forjado racionalmente con antelación en la criba de su consciencia. Después de todo, como ya se dijo, estamos hablando de seres salvajes prehistóricos que no se diferencian mucho del animal rapaz. Ya en el segundo tratado, Nietzsche nos había dado su hipótesis sobre el mecanismo que la naturaleza utiliza para ampliar el alma del animal hombre y generar así las condiciones que hagan posible al individuo soberano, que como he venido arguyendo, equivale a hacer posible al tipo filosófico verdadero. Esa hipótesis sostiene que el alma del hombre adquirió “profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*” (GM II.16). Dicha inhibición llega por vía externa a través de una horda de conquistadores salvajes que esclaviza a una población informe y errabunda, fundando así por vez primera el “Estado”. Puesto que el obrar de

estas fieras nace de la naturaleza misma, Nietzsche sostiene que su acto creativo de fundar la sociedad consiste en “un instintivo crear-formas, imprimir-formas, [que ellos] son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen” (GM II.17). Gracias al efecto coercitivo de los bastiones de la organización estatal con que se protege a la sociedad contra los viejos instintos de la libertad animal, se inauguran los primeros procedimientos ascéticos a través de los cuales aquellos instintos se vuelven contra quienes los poseían y comienzan a descargarse espiritualmente en algunas de las formas ya antes mencionadas.

Contrario a lo que en primera instancia podría llegar a esperarse como resultado de estas especulaciones genealógicas sobre el origen del “Estado”, Nietzsche no arguye que el filósofo verdadero nace entre los estamentos esclavos, sino que nos sugiere que éste más bien se desarrolla y crece —si bien, como ya lo hemos dicho, en la forma larvaria del sacerdote ascético— a partir de las clases dominantes, como un nuevo retoño que se desprende del estamento superior de los amos y señores nobles. La nueva casta sacerdotal que así surge se convierte para Nietzsche en la casta suprema dentro de la cual “se vuelve más peligroso *todo*”, pero, como él mismo nos deja saber, es también en este peligroso terreno en donde “el hombre en general se ha convertido en un *animal interesante*” (GM I.6). Todo esto puede sonar un poco paradójico, más aún si recordamos que según el propio Nietzsche, esos mismos nobles salvajes forjadores de “Estados” que, dentro de la sociedad, son mantenidos a raya por la camisa de fuerza de la “ética de la costumbre” de la que ellos mismos son fundadores, siempre tienen una vía libre para desatar a sus viejos instintos de libertad animal, a saber: la de volverse hacia fuera, hacia otras sociedades y Estados que no sean el suyo propio. Como asevera el propio Nietzsche, “en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces” (GM I.11). Si la clase dominante no está sujeta al nivel de represión anímica al que están sometidos los estamentos más bajos de la sociedad, ¿cómo es posible entonces que dentro de la clase guerrera se desarrolle un modo de vida no-guerrero y un sistema de valoración opuesto a la manera caballero-aristocrática de valorar? (GM I.7).

Creo que, siempre y cuando se haya seguido el hilo conductor de estas reflexiones, la respuesta a este interrogante no es de tan difícil acceso como le ha parecido a algunos comentaristas.<sup>6</sup> Si bien es cierto que el modo de vida guerrero es contrario a los hábitos inactivos de la vida sacerdotal, también es de esperar que no será inmune a la mala fortuna, a las enfermedades, a los virajes y azares de la naturaleza misma. Así pues, debemos suponer que dentro de los estamentos nobles con frecuencia se darán casos de malformaciones genéticas, de enfermedades infecciosas que dejan secuelas para toda la vida, como puede ser la parálisis, la ceguera, el reumatismo, y similares, que evidentemente mermarán la fuerza del organismo animal y fomentarán la inactividad. En circunstancias normales, es decir, en aquellas que rigen la vida salvaje animal dentro de un marco puramente natural, un guerrero noble que callera en este tipo de desgracia no sobreviviría por mucho tiempo, pues es de esperar que sus propios allegados lo dejarían morir o directamente lo eliminarían ellos mismos, como hacen los animales de muchas especies con sus parientes débiles. Pero si imaginamos que la bestia humana empieza a vivir dentro de una sociedad estatal en la que se establecen y comienzan a desarrollarse normas sociales,

<sup>6</sup> Véase por ejemplo: Ridley, Aaron. *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the "Genealogy"*. Cornell University Press, Ithaca, 1998, p.45; Anderson, Lanier. “On the Nobility of Nietzsche's Priests”. En: *Nietzsche's "On the Genealogy of Morality": A Critical Guide*, ed. Simon May, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 47 n.25; Morrison, Iain. “Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*”. En: *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45 (3), 2014, pp.230-2.

usos, costumbres, y demás, que pueden desviarse de las prácticas puramente instintivas del mundo animal, entonces no es tan paradójico suponer que habrá nobles caídos en desgracia que, sin dejar de pertenecer al estamento superior de la clase caballero-aristocrática, tendrán que desarrollar un estilo de vida muy distinto al que la caracteriza. Por supuesto, a estos nobles más débiles las cosas no les irán del todo bien dentro del estamento caballero-aristocrático al cual pertenecen: su vida estará puntuada por abusos, maltratos, humillaciones, y demás vejámenes a que serán sometidos por los otros nobles, ellos sí de constitución más fuerte y agraciada. Este noble enfermo y más débil comenzará a desarrollar así nuevas vías para expresar su superioridad, y también en él crecerá el resentimiento, sobre todo contra sus hermanos guerreros que lo atormentan sin que él pueda realmente defenderse o vengarse por vía física. Como la debilidad de su constitución corporal también hace que le este vedada la salida externa, pues “las cosas le van muy mal cuando aparece la guerra” (ibíd.), es evidente que la represión anímica que acosa a todos los miembros de la sociedad crecerá y se acumulará en él vertiginosamente, y que deberá buscar *otra forma de guerra* con la que desquitarse de esa tensión acumulada, “una guerra más de la astucia (del ‘espíritu’) que de la violencia” (GM III.15).

Baste esto para explicar la aparentemente paradójica descripción del sacerdote como alguien emparentado de raíz con los débiles y enfermos, y, sin embargo, al mismo tiempo lo suficientemente fuerte como para ser más señor de sí que todos los demás, para mantener intacta, al igual que el guerrero noble, su voluntad de poder (GM III.15). He dicho que la aparición del sacerdote revela el lado negativo del ideal ascético en cuanto constituye una evasión inconsciente de la soberanía, pero, en la medida en que esta relación se desarrolla a partir de la enfermedad y el debilitamiento del ser noble, también revela otro aspecto negativo, este quizá un poco más consciente y deliberado, que tiene que ver con el sistema de valoración que surge de esas circunstancias. Este sistema de valoración se caracteriza por la idea de que esta vida no posee ningún valor cuando se la compara con la otra vida que nos espera después de la muerte, y de la que esta vida es antitética y excluyente. Sin embargo, esta vida junto con todo lo que a ella pertenece, puede adquirir cierto valor si se niega a sí misma, si se vuelve en contra de sí misma: “en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia” (GM III.11). Se comprende pues lo que ha sucedido en manos de ese falso filósofo que es el sacerdote ascético: mientras que en el filósofo verdadero los ideales ascéticos son tan solo un medio para alcanzar la soberanía en este mundo, en el sacerdote ascético se vuelven *el ideal* de vida en sí, es decir, se vuelven un fin en sí mismo.<sup>7</sup> Por supuesto, el sacerdote no presenta el ideal ascético como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar una supuesta existencia metafísica y sobrenatural. Pero, como según *La Genealogía*, dicha existencia sobrenatural es una mera invención nacida de los delirios de la fiebre y de la enfermedad, no puede realmente cumplir su promesa de redención, y así el sistema de valorar sacerdotal nos compromete a vivir una vida ascética que será vivida como fin en sí mismo; nos compromete, pues, a querer la nada, a una voluntad de la nada.

Pero el asunto es aun más sombrío, pues la promesa que encierra el sistema de la valoración sacerdotal, la promesa de redención en la otra vida, choca directamente y terminar por desplazar a *la gran promesa* que es el ser humano mismo; esa promesa que la naturaleza nos hace a través del hombre, la promesa de la soberanía, de una voluntad de poder hecha conciencia de sí misma y capaz de regirse por metas propias (GMI II.16). Y así, la discusión del tercer tratado nos remite al comienzo del segundo, en el cual se nos

<sup>7</sup> Creo que así también se explica en parte por qué Nietzsche comienza hablando de los ideales ascéticos pero termina hablando de un único ideal ascético.



había dado a entender que la paradójica tarea de criar un animal soberano estaba incompleta, que el problema se hallaba resuelto en *gran parte pero no del todo* (GM II.1). El ser humano no puede ser completamente autónomo porque la tierra esta dominada por un sistema de valoración que se opone a la autonomía verdadera y ha descarrilado el proceso. Ese sistema triunfa porque las condiciones que hacen posible la promesa de soberanía en el animal hombre, son las mismas que generan su cansancio y hastío existencial: a saber, la auto-crueldad consigo mismo, la represión psíquica a que nos somete la camisa de fuerza de la sociedad, que si bien nos volatiliza espiritualmente y nos hace animales indeterminados, también se vuelve un criadero de enfermos mentales que preferían renunciar a su derecho a la autonomía y perseguir la nada con tal de no sufrir más. Por supuesto, esta búsqueda de la nada se promueve bajo el auspicio del sacerdote ascético, que interpreta el sufrimiento humano bajo la óptica del *pecado*, es decir, como castigo que debemos pagar como resultado de nuestra forma especial de existencia (GM III.20). Pero esa forma especial de existencia, ya lo he dicho, consiste en ser encarnaciones conscientes y autónomas de la voluntad de poder que en el resto de la naturaleza opera de manera ciega. Para expiar esa culpa de querer actuar por autoridad propia y en contra de la autoridad divina que el sacerdote representa, debemos tornar la autonomía contra sí misma, debemos denegar nuestra independencia, y perseguir los valores que nos dicta el sacerdote desde su línea directa con el más allá: no desear, no desafiar, agachar la cabeza, bajo ningún motivo cuestionar esos valores o atrevernos a postular valores nuevos, a *reevaluar* nuestros valores y de ese modo *reencauzar* el futuro humano.

Como se ve hay mucho de voluntad de dominio en el sistema de valoración del sacerdote ascético. Pero, para Nietzsche, esta es una voluntad de dominio *irracional*, fruto de un malentendido histórico y prehistórico. El sacerdote mismo no sabe lo que hace; no se entiende a sí mismo; *no tiene verdadera consciencia de sí*. Cuando él crea valores lo hace desde su propia condición malsana, y no se da cuenta de que al hacerlo esta traicionando lo que, en el fondo, él realmente es o podría ser, es decir, un filósofo verdadero, un creador de valores más sanos y fuertes. Y con esto llegamos al meollo del asunto: el ideal ascético es un ideal contrario a la soberanía, es un querer la nada, una voluntad en la que se erige la negación de la voluntad misma como meta única de todo nuestro querer. El fruto más maduro del árbol de la historia de la civilización debería ser el individuo soberano (GM II.2). Nosotros, los que vivimos en la vanguardia de esa larga historia de la procedencia de la responsabilidad, deberíamos ser las primicias de ese futuro que estaba prometido en ella, deberíamos ser la generación humana en la que ese ideal de autonomía por fin se vuelve, en nosotros mismos, carne y sangre. Y así cuando Nietzsche pregunta si “¿existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad del espíritu, voluntad de la responsabilidad, *libertad de la voluntad*, como para que en adelante ‘el filósofo’ sea realmente —posible en la tierra?” (GM III.10), es evidente que la respuesta es que esas condiciones deberían existir y que el filósofo sí debería ser en adelante realmente posible, pero que la promesa de soberanía no se ha realizado porque las mismas fuerzas que la posibilitaron han descarrilado el proceso. La soberanía tuvo que incubarse y desarrollarse dentro de la forma larvaria del sacerdote y de ésta ha salido la polilla mortecina del docto científico y no la mariposa alada del filósofo, quien continúa siendo, para Nietzsche, dondequiera que se encuentren filósofos verdaderos hoy en día, un simple golpe de suerte y de ningún modo algo que la humanidad misma haya planeado conscientemente o hecho surgir de forma necesaria.

Tras estas reflexiones, creo que estamos en posición de entender por qué la ciencia moderna no es la antagonista sino la más sublime aliada del ideal ascético. La razón que Nietzsche nos da en defensa de esta tesis es ampliamente conocida por todos sus lectores: esa razón es que los científicos “creen todavía en la verdad”, que ellos poseen “aquella incondicional voluntad de verdad, [que] es la fe en el ideal ascético mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente ... es la fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad” (GM III.24). Lo que ha sido más difícil de entender es el significado de esta aserción. No es infrecuente entenderla como una declaración sobre la forma epistémica y metafísica como el científico moderno concibe y define a la verdad y al conocimiento, a saber: como algo de naturaleza trascendente, desinteresada, inteligible, incondicional, o similares.<sup>8</sup> Bajo esta interpretación, de lo que Nietzsche acusa a los científicos al declararlos aliados del ideal ascético, es principalmente de postular versiones epistémicas y metafísicas de la verdad que son irracionales o incoherentes, y que van en contra de las verdades genuinas a las que realmente tenemos acceso y que podemos aspirar a descubrir. Si bien es posible que algo de este línea de pensamiento sea parte de la crítica de Nietzsche a la ciencia, a mi juicio, no es la principal parte.

He dicho que el ideal ascético en esencia constituye un continuo negarse a sí mismo la propia independencia por miedo y por cansancio. La naturaleza nos ha hecho seres de voluntad libre, pero esa libertad cuesta y nos pesa. La solución radical al problema sería dejar del todo de ser lo que somos, es decir, no ser, ser nada, entregarnos en paroxismos de muerte al suicidio nihilista. Según Nietzsche, la única otra solución —el mal menor que hemos puesto en práctica por falta de otro mejor—, es aquella que ofreció y continúa ofreciendo el ideal ascético, con el cual al menos la voluntad misma queda salvada, aunque para ello tenga que transformarse en una voluntad de la nada, es decir, en una voluntad opuesta a todo lo que ella en verdad es (GM III.28). Si la ciencia “devuelve la libertad a la vida que hay en el ideal ascético, negando lo exotérico en él” (GM III.25), si ella “no es tanto el resto de aquel ideal cuanto su núcleo” (GM III.27), entonces es de esperar que la ciencia moderna, con su búsqueda incondicional de la verdad, represente hoy en día para Nietzsche una declaración de guerra contra la libertad de la voluntad y un continuo negarse a sí mismo el derecho a ser libre por miedo y por cansancio existencial. Por ello debemos entender que la fe en el valor metafísico de la verdad que, según Nietzsche, mueve a la ciencia moderna equivale a una valoración de la verdad en sí misma y como meta final de la voluntad, en vez de ser un instrumento de ésta y un medio para su libertad. En ese sentido, se podría decir que la búsqueda incondicional de la verdad es una voluntad de la nada; una voluntad que refleja la convicción errónea de que la única vida que vale la pena es aquella que se vive en la claridad solar de la verdad, bajo su autoridad y en absoluta obediencia a ella. Por eso Nietzsche dice que “ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno ... a saber: sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados” (GM III.25). Para el científico la verdad constituye la auténtica redención, a través de ella resolveremos todos los problemas humanos: crearemos la sociedad justa, curaremos todas las enfermedades, prolongaremos la vida quizá indefinidamente, y así sucesivamente. En esta

<sup>8</sup> Por ejemplo: Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, Capítulo 6; Op. Cit. Ridley, Aaron. *Nietzsche's Conscience*, Capítulo 5; May, Simon. *Nietzsche's War on Morality*. Clarendon Press, Oxford, 1999, Capítulo 5; Leiter, Brian. *Nietzsche on Morality*. Routledge, New York, 2002, Capítulo 8; Owen, David. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. McGill-Queen's University Press, Ithaca, 2007, Capítulo 7; Hatab, Lawrence. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: an Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, Capítulo 5.

concepción científica del valor de la verdad para la vida, se ha remplazado simplemente a Dios por la verdad: en la versión sacerdotal del ideal ascético era Dios quien prometía todo eso que hoy promete la ciencia.<sup>9</sup>

¿Pero qué se busca realmente con este uso de la verdad? Nietzsche piensa que lo que se busca es escapar a la soberanía: volverse esclavo, rebajar al hombre hasta hacerlo descender nuevamente al animal, pero al animal domestico, dócil, y obediente. La ciencia nos lleva a esa meta por muchas veredas y conduce la guerra contra la soberanía humana en varios frentes. Y aquí cabe recordar que en alemán el vocablo “ciencia” (Wissenschaft) es de más amplia acepción que en nuestro idioma, e incluiría disciplinas que solemos asignar al área de humanidades como la historia y la filología. Si tomamos el caso de las ciencias humanas, para Nietzsche la pulsión de empequeñecimiento del hombre se manifiesta, por ejemplo, en la preocupación política y social de maximizar la felicidad del mayor número, de alcanzar la sociedad utópica en la que los problemas del hombre se han resuelto y por fin se logra la paz perpetua en todos los sentidos. Es una visión progresista y fundamentalmente optimista, que piensa que la búsqueda de las verdades sociales, económicas, políticas, así como también aquellas que competen a las ciencias naturales como la biología y demás, es valiosa porque nos permitirá eliminar completamente al sufrimiento de la vida humana. Lo que preocupa a Nietzsche, es que esta visión busca, como fin en sí mismo, satisfacer a la criatura sufriente en el hombre, y por lo tanto amenaza con desplazar y eliminar aquello en el hombre que en última instancia es más valioso y que podría dar sentido a ese sufrimiento de la criatura, a saber, al creador, al soberano, al escultor del alma y de la vida que utiliza a esa criatura que él mismo es como su material de trabajo, como algo para ser forjado, quebrado, configurado, y demás (MABM 225).<sup>10</sup> Si al menos la ciencia buscara maximizar

<sup>9</sup> Estoy pues en desacuerdo con Brian Leiter que piensa que Nietzsche se confunde y declara incorrectamente que tanto la ciencia como el ideal ascético descansan sobre la inestimabilidad de la verdad (Op. Cit. Leiter, Brian. *Nietzsche on Morality*, p.267, n25). No hay tal confusión: el fundamento del ideal ascético también es la creencia de que la verdad es la salvación y tiene un valor divino. Es solo que, en la forma común del ideal ascético, es decir, la religiosa, esa verdad se equipara con Dios o con la divinidad. El núcleo del ideal ascético es la creencia que la verdad y el bien son uno, que tienden hacia una misma meta, que no pueden divergir. Su imperativo inconsciente es por tanto: hágase la verdad a cualquier precio, pues solo así nos salvaremos (descansaremos, dejaremos de sufrir, etc.). Según Nietzsche, sobre esta misma creencia, pero más consciente de ella, descansa la ciencia moderna. Mi postura entonces se alinea con la de aquellos comentaristas como Babette Babich, que correctamente identifican en la crítica de Nietzsche a la ciencia un especial énfasis en la supuesta misión redentora de la verdad. Ver por ejemplo, Babich, Babette. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. State University of New York Press, New York, 1994, pp. 138, 196-199.

<sup>10</sup> En su estudio sobre *La Genealogía*, Daniel Conway también identifica la incondicional voluntad de verdad con la fe en el poder salvífico de la verdad (véase, Conway, Daniel. *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: a Reader's Guide*. Continuum, New York, 2008, p.144). Aunque no me es del todo claro lo que Conway entiende por esto, pareciera que para él la crítica nietzscheana a la incondicional voluntad de verdad se reduce a abrogar la fe en el poder redentor de la verdad. Difiero de esta interpretación pues creo que el problema principal para Nietzsche no es que nuestra fe en la capacidad salvífica de la ciencia sea incorrecta o no esté confirmada. Al contrario, esa fe se acrecienta y se afina cada vez más con cada avance científico. Tenemos hoy en día de sobra motivos para creer que la ciencia moderna quizá pueda algún día cumplir su promesa de redención. El problema para Nietzsche es que esa redención es una *falsa redención*; no porque el sufrimiento sea incurable, sino porque la forma de curación que persigue la ciencia se hace a *expensas* de renunciar a la soberanía de la voluntad humana, y por tanto implica una voluntad de la nada, es decir, una voluntad opuesta a todo lo que el ser humano en el fondo realmente es. Como Nietzsche insiste a lo largo de *La Genealogía*, lo que nos hace valiosos e interesantes es nuestra forma especial de ejercer la voluntad de poder que es la esencia de toda vida. Esa forma especial consiste en ser encarnaciones conscientes y autónomas de dicha voluntad, con todo lo que ello *necesariamente* implica, a saber: ser susceptibles a formas de sufrimiento desconocidas para otras criaturas, como lo pueden ser el sentimiento de culpa, la conciencia de la muerte como punto límite de la vida y como extinción de la personalidad, el hastío y el cansancio con la voluntad misma, el fracaso y la derrota de nuestros ideales y metas, la conciencia y el sentimiento del absurdo, la pérdida de seres queridos que se mantiene viva en la memoria y nos acompañará

la felicidad del animal hombre *en aras de liberar* su fuerza volitiva, pero para Nietzsche esos son casos poco frecuentes. En general, la búsqueda de la verdad hoy en día, cuando no es un mero intento de satisfacer una curiosidad por el simple placer de satisfacerla — que para Nietzsche vendría siendo igualmente una voluntad de la nada, ¿pues qué sentido puede dar tal placer y tal satisfacción como fin en sí mismo a la vida humana? —esa búsqueda es un medio para el rebajamiento del hombre tras del cual se esconde el gran anhelo del reposo eterno, del cese de todo nuestro querer y desear, en el que la rueda de Ixión de la voluntad por fin se detiene y deja de atormentarnos. Por supuesto, tal cese es tan solo un aturdimiento, o un intento de relajar la tensión espiritual del ser humano, que es su principal fuente de sufrimiento, pero que es también —aunque no queramos aceptarlo— lo que realmente mantiene joven y libre a su voluntad. Para Nietzsche todo nuestro conocer esta encausado a producir grandes impresiones que nos embrutezcan, que nos hagan olvidarnos de nosotros mismos. Y así, amarillista se ha vuelto todo nuestro entretenimiento; sensacionalista es toda nuestra prensa; nuestro sistema educativo esta orientado hacia la formación de trabajadores tecnócratas que puedan ser fácilmente insertados en los engranajes del capitalismo salvaje, y que, más que pensar por sí mismos, sean pequeñas enciclopedias ambulantes prestas a recitar la información necesaria para hacer continuar la marcha de esa maquinaria productiva (hacia la nada, se entiende), incluida la maquinaria de ese sistema educativo mismo que hoy en día más y más se auto-define y entiende bajo el modelo de la “gran empresa” (y por lo tanto se ha vuelto un sistema de explotación de aquellos a los cuales supuestamente sirve).

En las ciencias naturales las cosas no proceden de otro modo. Todos los triunfos de la física y la astrofísica, los descubrimientos biológicos, neurológicos, y demás, cuando no son —para decirlo nuevamente— la expresión de esa voluntad de la nada que es el conocer por el puro placer de conocer (es decir, un encauzar la voluntad hacia metas que la hagan olvidarse de sí misma y de su tarea de ser creadora de valores para la vida), sirven con frecuencia, de manera secreta e involuntaria, pero también a veces de manera deliberada, para hacer inoperante e insignificante al hombre, para recordarle su falta de dignidad, su nimiedad cósmica, su completa sujeción a leyes y procesos que por siempre lo exceden y que lo reducen a ser un mero autómatas, es decir, un mero escenario de fuerzas que le roban la capacidad de ser timonel de su propia vida y la reducen a una pura vanidad ilusoria, fruto del orgullo y de la arrogancia. Aquí cabe recordar que, al comienzo de *La Genealogía*, Nietzsche ya había expresado, en la forma de una pregunta retórica, su sospecha de que, detrás del impulso naturalista de los genealogistas ingleses de la moral, se escondía un secreto deseo de humillación del hombre, un querer encontrar el origen de la fuerza operante en el hombre justo allí donde el orgullo menos desearía encontrarlo, “por ejemplo, en la fuerza inercial del hábito, o en la capacidad de olvido, o en una ciega y causal concatenación y mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz” (GM I.1). Ese deseo de humillación que secretamente mueve al docto científico no es otra cosa que una expresión de autodesprecio del hombre nacida del hastío de éste con su propia voluntad. Y así, según Nietzsche, los doctos científicos modernos persigue la verdad a toda costa porque en el fondo son “*seres que sufren* y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, [...] seres aturdidos e irreflexivos que no temen

hasta el fin de nuestra vida, y así sucesivamente. La salvación que persigue la ciencia es aquella de la criatura en el hombre, cuya redención significa para Nietzsche la condena y la muerte del creador en el hombre. Lo que persigue la ciencia es, pues, en esencia un embotamiento de la voluntad humana, y una huida de la responsabilidad de asumir plenamente nuestra libertad por miedo a tener que seguir asumiendo también la consecuencia ineludible de ello, que es la de *tener* que sufrir de ese modo especial en que podemos sufrir todos los seres humanos.

más que una sola cosa: *llegar a cobrar consciencia ...*” (GM III.23). El docto, al igual que el sacerdote ascético, no se conoce a sí mismo, no ha llegado a ser el que él realmente es; aquél que se esconde detrás de su forma larvaria, es decir, el genio, el filósofo y creador. En su forma actual, el científico es un mero esclavo, el instrumento de una voluntad ajena, que no es otra que una voluntad de la nada, una incondicional voluntad de verdad.

¿Que significaría, pues, para el docto científico llegar a cobrar consciencia? Significaría ver que la búsqueda de la verdad en sí misma no tiene ningún valor, que ésta es valiosa únicamente como instrumento para la vida. Pero no para una vida meramente animal; no para la animalización del hombre; sino para su *divinización*, entendida esta última de manera anti-metafísica y anti-trascendentalista, como un partir del devenir y de la historia mismos para elevarse espiritualmente por encima de ellos. Tal científico sería alguien menos serio, menos pedante y doctrinario; sobre todo, menos dado a acusar y a moralizar; más dispuesto a arriesgarse, a experimentar consigo mismo y con la vida, y, por tanto, más dado a sufrir; pero también, alguien del todo dispuesto “a *reírse*, por superioridad, de sí mismo” (GM III.3). Este tipo de persona coincidiría con la del tipo filosófico auténtico. La idea de su posible realización nos remite a aquella promesa que encierra el jovial ascetismo de un animal al que le han brotado alas y que, más que descansar sobre la naturaleza y la vida misma, es capaz de volar sobre ellas (GMI II.16; GM III.8). Más para que tal promesa se cumpla, se requiere una ciencia del todo distinta a la que se practica actualmente. Se requiere ... una *ciencia jovial*.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Anteriores versiones de este ensayo fueron presentadas como charlas: una, por invitación en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México (UNAM) en el otoño del 2013; y la otra, como una ponencia aceptada para la conferencia internacional “Primeras Jornadas NEA sobre el Pensamiento de Friedrich Nietzsche” que se realizó en la primavera del 2015 en la Universidad Nacional del Nordeste, ciudad de Resistencia, Argentina. Agradezco a los oyentes de ambos eventos por sus preguntas y comentarios.

