

«Un lenguaje mímico de los afectos»: La distorsión del lenguaje y la mirada del resentimiento

«A language mimicking emotions».
Language's distortion and resentment's expression

REMEDIOS ÁVILA CRESPO*

Resumen: El siguiente trabajo intenta explorar la actualidad de la crítica nietzscheana de la moral. Partiendo de la consideración de esta última como «lenguaje mímico de los afectos», examina la relación entre genealogía y psicología, por un lado, y genealogía y lenguaje, por otro. Pero, sobre todo, profundiza en el análisis y la vigencia de la figura del «sacerdote» que, más allá de la figura cultural y eclesíástica, supone un uso interesado del lenguaje y de los afectos.

Palabras clave: Nihilismo, Nietzsche, psicología de la metafísica

Abstract: This paper aims to clarify the purport of Nietzsche's morals critic for our times. Starting from his conception of morals as «language mimicking emotions», it investigates the relationship of morals genealogy to psychology and of morals genealogy to language. It also analyse the significance of the priest figure, which implies, beyond his cultural and ecclesiastic image, an interested use of the language of emotions.

Key words: Nihilism, Nietzsche, Psychology of Metaphysics

Si, como decía I. Calvino, un clásico es «alguien que no termina de decir nunca lo que tiene que decir», el mensaje de Nietzsche, más de un siglo después de su muerte, está muy lejos de haberse agotado. Como investigador de la moral, como psicólogo, y muy especialmente como psicólogo de la moral, el valor de Nietzsche está fuera de duda. Frente a Kant, respecto al que podría ser muy bien su antagonista, Nietzsche no admite la existencia de *facta*: ni el de la razón ni el de la moral. Por lo que respecta a lo primero, en lugar de buscar una fundamentación trascendental de los juicios sintéticos *a priori*, Nietzsche se pregunta por qué tenemos necesidad de tales juicios¹. Y por lo que atañe a la moral, no la considera

Fecha de recepción: 27 junio 2008. Fecha de aceptación: 6 noviembre 2008.

* Dirección: Departamento de Filosofía II. Campus de Cartuja. 18011 GRANADA. E-mail: ravila@ugr.es R. Ávila trabaja en la siguiente línea de investigación: «Metafísica y Nihilismo». Es autora de : *Nietzsche y la redención del azar* (Granada, 1986); *Identidad y Tragedia* (Barcelona, 1999); *El desafío del nihilismo* (Madrid, 2005).».

1 Cfr. *Más allá del bien y del mal*. «De los prejuicios de los filósofos», parág. 4. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1972, p. 24 (*Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. München, 1988 –en adelante *KSA-*, 5, 18). Sobre este aspecto véase también mi libro *Identidad y tragedia*, Nietzsche y la fragmentación del sujeto. Crítica. Barcelona, 1999, pp. 150 ss.

un hecho irrebalsable, sino algo contingente, respecto de lo cual siempre cabe preguntar por su genealogía: el origen de los valores, el valor de ese origen y su evolución histórica.

Los tres tratados que componen *La genealogía de la moral* son, en sus palabras, «tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores»². Resentimiento, instinto de crueldad y nihilismo son otras tantas respuestas para las cuestiones que se abordan respectivamente en las tres partes que componen la obra: el origen de los valores morales, de la mala conciencia y del ideal ascético. La profunda unidad de la obra viene dada por la perspectiva psicológica: el primer tratado denuncia en el resentimiento una percepción patológica, un «mirar mal» o un «mal de ojo», que explica el significado de la «rebelión de los esclavos» en la moral. El segundo, al abordar la doble génesis de la conciencia y de la mala conciencia, pone de relieve los efectos patológicos de una «mala memoria» en la construcción de la identidad. Finalmente, el tercero constituye un auténtico tratado de psicología de la metafísica y ve en el ideal ascético la expresión del *horror vacui* de una voluntad que necesita una meta y prefiere querer la nada a no querer.

Pero lo que nos proponemos examinar ahora es la actualidad de la propuesta nietzscheana: ¿proporciona esa perspectiva elementos iluminadores para nuestro presente? ¿Ofrece claves hermenéuticas eficaces para comprender nuestro tiempo? ¿Es el resentimiento una de ellas? ¿Puede la genealogía nietzscheana ofrecer una mejor comprensión de nosotros mismos?

Hay una doble vertiente en el método genealógico practicado por Nietzsche que podría permitirnos explorar la actualidad de esa crítica. Por una parte está la estrecha relación entre genealogía y lenguaje: la moral es un lenguaje y el interés nietzscheano por el estudio de los términos morales se concreta en las preguntas en torno a su invención, su uso y las posibilidades de pervisión del lenguaje moral. Estas son cuestiones que hoy, como se intentará mostrar, resultan muy próximas. Por otra parte, la genealogía tiene una profunda vinculación con la psicología. Ya en *Ecce Homo* se considera que uno de los hallazgos fundamentales de *La genealogía* estriba en haber ofrecido por vez primera una «psicología del sacerdote». Pero la figura del sacerdote abarca un terreno mucho más amplio que aquél al que estrictamente parece hacer referencia el nombre. Eso es lo que parece sugerir Nietzsche cuando se refiere a los hombres modernos y a las ideas modernas. Nosotros vivimos todavía en medio de ellas y eso nos permite preguntar cuáles son en la actualidad la nueva especie de sacerdotes. En fin, en el marco de algunas polémicas actuales, creo que la reflexión de Nietzsche resulta iluminadora y, con ese propósito, voy a referirme a algunos aspectos del Primer Tratado, para abordar tres consideraciones: la esencia de la genealogía; la importancia del lenguaje en el origen y la evolución de los valores; y la actualidad del análisis nietzscheano de la figura del sacerdote.

1. Genealogía, filología y psicología

La estrecha relación de la genealogía con la filología y la psicología se encuentra sugerida en el famoso *dictum* nietzscheano, según el cual la moral es «un lenguaje mímico de

2 *Ecce Homo*. «Genealogía de la moral. Un escrito polémico». Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1989, p. 110 (KSA 6, 353).

los afectos». Pero para intentar explicar esa relación conviene responder previamente a una doble cuestión. Primero, a quién se dirige Nietzsche y, luego, qué se propone el método genealógico.

Por lo que respecta a lo primero, no deja de ser una ironía que la actualidad de Nietzsche siga radicando en su intempestividad. Todavía cabe preguntar si somos nosotros y es nuestro tiempo el destinatario de un mensaje que precisa unas condiciones muy especiales.

Quien hizo de la escritura un arte de vivir, también tenía derecho a exigir de la lectura algo más que un acto mecánico y pasivo. El lector ideal, «el lector del que espero algo», según la expresión de Nietzsche en el segundo de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* «tiene que ser tranquilo y leer sin prisa». Toda la obra de Nietzsche, como él sugiere en ese lugar, se dirige a hombres que «no se ven todavía arrastrados por la prisa vertiginosa de nuestra atropellada época», «que no están todavía habituados a sopesar el valor de cada cosa según el tiempo ganado o perdido con ella. O sea, a muy pocos hombres»³. Eso explica la dificultad en la comprensión de sus escritos, de los que cabe decir, como a propósito del *Zaratustra*, que son «para todos y para nadie», y explica también que esa dificultad permanezca hoy como ayer. En el *Prefacio* a la segunda edición de *Humano, demasiado humano*, advierte que este libro «exige demasiado, se dirige a hombres sin el apremio de groseros deberes, requiere sentidos delicados y refinados, precisa abundancia, abundancia de tiempo (...), de *otium*, en el sentido más audaz: todas ellas buenas cosas que nosotros alemanes de hoy no tenemos y por tanto tampoco podemos dar»⁴. Y al final del Prólogo a *La genealogía*, un libro por lo demás tan próximo a *Humano, demasiado humano*, define la lectura como un «arte de la interpretación», que «necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada», «una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no ‘hombre moderno’: *el rumiar...*»⁵

También los nuestros son tiempos de precipitación y apremio, y en ellos también resulta paradójica esta defensa y este elogio de la lentitud que Nietzsche emprende en casi todas sus obras y que considera una *conditio sine qua non* de la práctica filológica, como se advierte al final del Prólogo a la segunda edición de *Aurora*: «Somos amigos de lo lento mi libro y yo. No en vano se es o se ha sido filólogo. Filólogo quiere decir maestro de la lectura lenta, y el que lo es acaba por escribir también lentamente (...). La filología es un arte venerable, que pide ante todo a sus admiradores que se mantengan retirados, tomarse tiempo, volverse silenciosos y pausados; un arte de orfebrería, un oficio de orífice de la palabra, un arte que pide trabajo sutil y delicado, y en que nada se consigue sin aplicarse con lentitud. Precisamente por eso es hoy más necesaria que nunca: precisamente por eso nos seduce y encanta en medio de esta época de *trabajo*, es decir, de precipitación, que se consume por acabar rápidamente las cosas. Aquel arte no acierta a *acabar* fácilmente; enseña a *leer* bien, es decir, a leer despacio, con profundidad, con intención honda, con ojos y dedos delicados»⁶.

3 *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Trad. A. del Río. Ed. Arena, Madrid, 1999, p. 24 (KSA 1, 762).

4 *Humano, demasiado humano*. Vol. I, Prefacio, § 8. Trad. A. Brotons Muñoz. Akal, Madrid, 1996, pp. 40-41 (KSA 2,22).

5 *La genealogía de la moral*. Prólogo, § 8. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1986, p. 26 (KSA 5, 256).

6 *Aurora*. Prólogo, § 5. Trad. P. González Blanco. J. de Olañeta, Barcelona, 1981, pág. 9 (KSA 3, 17).

De manera que este elogio de la lentitud es el complemento de una reivindicación del ocio. Frente al «hombre moderno» y a los «tiempos modernos» de actividad maquina, en que el trabajo es sólo una forma de esclavitud, y la «dignidad del trabajo» esconde muchas veces una actividad agotadora que «se afana por perpetuar miserablemente una vida miserable», Nietzsche defiende la ociosidad como una condición de la libertad: «Como en todas las épocas –escribe⁷– así también hoy en día todos los hombres se dividen en esclavos y libres; y quien no tiene para sí dos tercios de su día es un esclavo, sea por lo demás lo que quiera, político, comerciante, funcionario o erudito».

Y si estas son las condiciones de la genealogía, que ponen de relieve su vecindad con la filología, ¿cuál es su propósito? ¿Qué pretende esta nueva disciplina, la genealogía? Nietzsche lo enuncia sucinta y certeramente en los párrafos 3 y 6 del Prólogo a esa obra: se trata de investigar el origen de los valores y el valor de ese origen: «¿en qué condiciones inventó el hombre los juicios de valor y los conceptos de bueno y malo?», ¿qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano?» Nietzsche considera insuficientes las investigaciones llevadas a cabo hasta ahora y aboga por «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 en que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron»⁸.

El genealogista aúna la labor del historiador y del psicólogo, al formular preguntas sobre cuándo surgen, a qué motivaciones responden y de qué modo lo hacen las valoraciones morales. Muy especialmente, como psicólogo tiene que poner en duda el valor de los valores, ir más allá de la moral, considerarla como causa, consecuencia, enfermedad, remedio, veneno, medicina, tartufería y máscara. Sobre todo, ha de considerar la moral como *síntoma*, en esto Nietzsche es muy explícito y no deja lugar a dudas: «antiguamente se decía de toda moral: ‘por sus frutos la conoceréis’; yo digo de toda moral: es un fruto por el que conozco el suelo en el que ha crecido»⁹. Y este interesante aspecto de la moral como síntoma es lo que pone de relieve el parág. 187 de *Más allá del bien y del mal*: «Incluso prescindiendo del

7 *Humano, demasiado humano*. Vol. I, § 283. Ed. cit., p. 179 (KSA 2, 231-232).

8 Ed. cit., pp. 20 y 23 (KSA 5, 250-251 y 253). En este mismo sentido se expresa el parág. 186 de *Más allá del bien y del mal*: «todo filósofo ha creído hasta ahora haber fundamentado la moral; la moral misma, sin embargo, era considerada como ‘dada’ (...) justo porque [los filósofos de la moral] estaban mal informados e incluso sentían poca curiosidad por conocer pueblos, épocas, tiempos pretéritos, no llegaron a ver en absoluto los auténticos problemas de la moral: – los cuales no emergen más que cuando se realiza una comparación de muchas morales» (Ed. cit., p. 114) (KSA 5, 196). Y algunos fragmentos inéditos de ese tiempo abundan en consideraciones parecidas. En uno, por ejemplo, encontramos la siguiente reflexión: «no he visto a nadie que haya emprendido una crítica de los sentimientos de valor morales: y a los escasos intentos de llegar a una historia del surgimiento de esos sentimientos (como los de los darwinistas ingleses y alemanes) les di pronto la espalda» (NF 1885-1889, 2 [161]. *Fragmentos póstumos* (1885-1889) Volumen IV. Ed. dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad. J. L. Vermal y J. Llinares. Tecnos. Madrid, 2006, p. 125.) (KSA 12, 144). Y en otro dice así: «Esto es lo que requiero de vosotros –por muy mal que siente a vuestros oídos–: que sometáis a crítica a las mismas estimaciones de valor morales. Que detengáis el sentimiento-impulso moral, que exige aquí sometimiento y no crítica, con la pregunta: ‘¿por qué sometimiento?’ Que esta exigencia vuestra de un ‘¿por qué?’, de una crítica de la moral, la consideréis precisamente como vuestra forma actual de la moralidad misma, como el modo más sublime de honestidad, que os honra a vosotros y a vuestra época» (NF 1885-1889, 2 [191]. Ed. cit., p. 135) (KSA 12, 161-162).

9 NF 1885-1889, 14 [76]. Ed. cit., p. 532 (KSA 13, 256).

valor de afirmaciones tales como ‘dentro de nosotros hay un imperativo categórico’, siempre se puede preguntar todavía: una afirmación así, ¿qué dice acerca de quien la hace? Hay morales que deben justificar a su autor delante de otros; otras deben tranquilizarle y ponerle en paz consigo mismo; con otras su autor quiere crucificarse y humillarse a sí mismo; con otras quiere vengarse, con otras, esconderse, con otras, transfigurarse y colocarse más allá, en la altura y en la lejanía (...), en un palabra, las morales no son más que un *lenguaje mímico de los afectos*»¹⁰.

Es en este punto donde se aúnan filología y psicología: «un lenguaje mímico de los afectos», es decir, un lenguaje que no sólo dice algo de las cosas, sino, sobre todo, del que hace uso de él. Como en Aristóteles, también aquí cabe considerar que el lenguaje tiene una doble referencia: a las intenciones humanas que lo animan y a las cosas a las que se refieren esas intenciones humanas. Pero, a propósito de Nietzsche, he aquí un aspecto importante en el que conviene reparar: los juicios de valor que alguien emite sobre algo «dicen» a veces mucho más y «dicen» cosas tanto o más relevantes del que los emite que de aquello a lo que se refieren. Pues bien, lo que quisiera destacar a propósito de la genealogía nietzscheana es lo siguiente: la moral misma es un lenguaje que revela algo fundamental del que la sostiene: una tonalidad afectiva. Y ese lenguaje puede ser «pervertido», distorsionado, alterado, por influencia de otro afecto de mayor intensidad y de distinto signo, que entra en colisión con el anterior. Tal cosa ocurre con el resentimiento, que constituye en este punto un caso paradigmático.

2. Pervertir el lenguaje bajo la mirada del resentimiento

Mucho antes de reflexionar exhaustivamente sobre todo ello, Nietzsche advertía en una obra de juventud cómo, para poder vivir, los hombres tienen necesidad de alterar el significado de las palabras, de cambiar –o de invertir– su referencia, de alterar el campo semántico al que se asocian habitualmente: «En la época moderna –escribe¹¹– es el esclavo quien determina las ideas generales; quien, conforme a su índole, tiene que designar todas sus circunstancias con nombres engañosos para poder vivir». Así pues, un mismo término no tiene siempre la misma referencia, y su vinculación a una referencia concreta no es ajena a los intereses y el poder de un grupo social.

Nos situamos primeramente en el terreno del lenguaje. Pero, ¿qué es el lenguaje? El diccionario lo define como el «conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente». Esta definición resulta, sin embargo, simplificadora. Parece como si el lenguaje fuera un vehículo inocente, un medio transparente que transporta pensamientos o sentimientos. Pero, en cuanto tal medio, es un cuerpo extraño a lo que transporta, con una entidad propia que influye en lo transportado e impone su forma a aquello para lo que sirve de medio o de vehículo. El lenguaje es como un envoltorio, una especie de piel, de dermis, que sólo equivocadamente puede considerarse una «mera superficie». Y, si así fuera, no le falta razón a Deleuze cuando sugiere que la filosofía, en cuanto análisis de las palabras,

10 *Más allá del bien y del mal*, § 187. Ed. cit., pp. 115-116 (KSA 5, 107).

11 *Cinco prólogos...* Ed. cit., pp. 27 y 29 (KSA 1, 765).

debería ser una especie de «dermatología general o análisis de las superficies». Lo cual no significa que sea un análisis frívolo o trivial, pues, a veces, como decía Valéry, «lo más profundo es la piel»¹².

El lenguaje no sólo manifiesta, en el sentido de que permite ver aquello que transporta, también lo encubre, lo oculta y lo distorsiona. Es un cuerpo y, como todo cuerpo, puede comportarse de modo parecido a como los cuerpos se comportan respecto de la luz: puede ser transparente u opaco. Incluso cabría la posibilidad de que fuera luminoso, de que irradiara luz. Como buen «maestro de la sospecha», a Nietzsche le preocupan «las opacidades» del lenguaje, aquellos usos que enmascaran o remiten a lo no dicho por él abierta y explícitamente. Tal es el caso del lenguaje moral: un «lenguaje mímico de los afectos». Pero también le interesan los usos y abusos que se hacen de él, la aventura de las palabras a lo largo de la historia y su instrumentalización: «la perversión del lenguaje».

«Pervertir» significa, entre otras cosas, «perturbar el orden o estado de cosas». Y la expresión «perversión del lenguaje» se presta a cierta ambigüedad, según se entienda el valor del genitivo, como genitivo subjetivo, o como genitivo objetivo. Por una parte, parece que hace referencia a la perturbación que el lenguaje produce en nuestro modo de percibir o entender la realidad (genitivo subjetivo). Por otra, puede hacer referencia a las perturbaciones que alguien o algo ejercen sobre el lenguaje, que lo tienen, por tanto, como objeto (genitivo objetivo). Esta distinción conviene mantenerla, pero el segundo caso (genitivo objetivo) se impone en última instancia sobre el primero (genitivo subjetivo), porque la violencia o distorsión que el lenguaje produce en la realidad es el resultado de la violencia o distorsión que se ejerce primeramente sobre el lenguaje.

En un interesante ensayo sobre el lenguaje en el Tercer Reich, Victor Klemperer señala que una época se define también por su lenguaje¹³, por el uso que hace de determinados términos ya existentes. El nazismo, por ejemplo, no inventó palabras: alteró el valor y la frecuencia de las que ya existían¹⁴. La intoxicación, afirma, está en el lenguaje, el veneno se transporta en el lenguaje¹⁵: aunque entonces muchos no fueran nazis, todos estaban intoxicados. La cosificación de lo humano la hacía posible el lenguaje: el uso de expresiones tales como «material humano» y «piezas» para referirse al hombre; «liquidar», para exterminar, y tantas otras, pone de relieve cómo las palabras dejan de ser inocentes y se convierten en vehículo expresivo del alma de un pueblo. Y nada acerca tanto a ella como el lenguaje¹⁶, aunque, como también advierte Klemperer, «cuando dos personas emplean la misma expresión, no necesariamente están animadas por la misma intención»¹⁷.

En su reflexión sobre el lenguaje, Nietzsche no se encuentra muy lejos de estas consideraciones. El ensayo de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que constituye un buen precedente del método genealógico y de *La genealogía*, investiga los motivos por

12 Ver Deleuze, G., *Conversaciones*. Trad. J. L. Pardo. Pre-textos. Valencia, 1995, p. 141.

13 Klemperer, V., *La lengua del Tercer Reich*. Apuntes de un filólogo. Trad. A. Kovacsics. Minúscula, Barcelona, 2001, p. 24.

14 *Op. cit.*, p. 32.

15 *Op. cit.*, p. 143.

16 *Op. cit.*, p. 230.

17 *Op. cit.*, p. 229.

los que el hombre tiene necesidad de la verdad y se sitúa en el terreno en que tiene lugar por vez primera la distinción entre verdad y mentira: el lenguaje. El origen del lenguaje, como el de la verdad, está vinculado al surgimiento de la sociedad: los hombres designan las cosas con términos, y se pretende que tal designación sea válida para todos y obligatoria. El conjunto de designaciones intersubjetivamente válidas es el lenguaje, donde aparecen diferenciadas por primera vez la verdad y la mentira. La verdad surge como medio de superación del conflicto en el que viven los hombres, de manera que se entiende por «verdad» el uso de los términos en el sentido ya fijado, y por «mentira» el uso de los términos en un sentido distinto al que la sociedad ha reconocido; si tal uso se generalizara, el entendimiento entre los hombres sería imposible y la sociedad, deshecha.

Pero Nietzsche reconoce que el lenguaje es «un conjunto de metáforas» y que, más que un valor aproximativo a la realidad, posee un valor de vinculación entre los componentes de una comunidad. En efecto, nosotros hablamos de las cosas con ayuda de las palabras, y cada palabra designa una imagen producida en el cerebro por una excitación nerviosa, ocasionada, a su vez, por algo exterior. Toda designación supone, primero, la transposición de una excitación nerviosa a una imagen (primera metáfora) y, segundo, la transposición de una imagen a un sonido articulado (segunda metáfora). Así se entiende el carácter metafórico de la verdad: la verdad no es más que un conjunto de metáforas de que el hombre hace uso para referirse a las cosas. Y se comprende también cuál es el sentido de la veracidad: «ser veraz» significa usar las metáforas usuales, no atentar contra las equivalencias establecidas, y, en definitiva, preservar los vínculos establecidos por la comunidad.

Trece años después, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche vuelve sobre este punto. Primero, para mostrar la posibilidad y los límites de la comunicación y, luego, y tal vez sobre todo, para poner de relieve que también la moral es un lenguaje. Respecto a lo primero, a los límites de la comunicación, Nietzsche señala lo siguiente: «Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones. Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia *común* con el otro (...). También en toda amistad o relación amorosa se hace esa misma prueba: nada de ello tiene duración desde el momento en que se averigua que uno de los dos, usando las mismas palabras, siente, piensa, barrunta, desea, teme de modo distinto del otro»¹⁸. Y, en cuanto a la consideración de la moral como lenguaje, ya se ha puesto de relieve que se trata de «un lenguaje mímico de los afectos». Un lenguaje cifrado, un código que encierra algo, y que remite, más allá de lo expresado abiertamente, a un contenido latente, secreto y oscuro: el mundo de los afectos, de las pasiones, de lo instintivo.

Se necesita, pues, un arte de la interpretación para poder descodificar ese lenguaje enigmático que se expresa a través de juicios tales como «esto es bueno», «esto es malo». Detrás de esas expresiones se esconde un estado de ánimo, una tonalidad afectiva, en el doble sentido del término «tonalidad», pues los juicios de valor ofrecen no sólo el colorido

18 *Más allá del bien y del mal*, § 268. Ed. cit., pp. 235-236 (KSA 5, 221-222).

de nuestra existencia, sino también su cualidad sonora. Son la música y el color de la vida. El propio Nietzsche se refiere a eso en el parág. 7 de *La gaya ciencia*: «El que quiere estudiar los asuntos de la moral se prepara un enorme campo de trabajo (...). Hasta el momento actual, todo lo que ha dado color a la existencia carece de historia. ¿Dónde encontraríamos, por ejemplo, una historia del amor, de la avidez, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad?»¹⁹.

Pero volvamos al significado de esa «mímica de los afectos». Nietzsche usa el término «Zeichensprache», que significa literalmente «lenguaje de signos», y así parece enfatizar el hecho de que el lenguaje moral no es un lenguaje neutro, transparente, explícito, sino un lenguaje que oculta, que refiere tácita o implícitamente algo más de lo que dice expresamente. En esta misma línea cabe entender el parág. 196 de esa misma obra: «Hay al lado del sol innumerables cuerpos oscuros que hemos de *inferir*, – aquellos que no veremos nunca. Esto es, dicho entre nosotros, un símbolo; y un psicólogo de la moral lee la escritura entera de las estrellas tan sólo como un lenguaje de símbolos y de signos que permite silenciar muchas cosas»²⁰. Hay, pues, que admitir que ese «lenguaje de símbolos y de signos» que es la moral «muestra» más y algo distinto de lo que explícitamente «dice».

Qué sea eso que los juicios morales «muestran», más allá de lo que «dicen» es algo que Nietzsche refiere en un importante fragmento redactado entre el otoño del 85 y el 86. Allí describe su «tentativa de comprender los juicios morales como síntomas y lenguajes de signos en los que se delatan procesos de florecimiento o fracaso fisiológico». Y añade que, por lo que se refiere a la moral cristiano-europea, «nuestros juicios morales son indicios de decadencia, de falta de fe en la *vida*, una preparación del pesimismo (...). *Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos. Esta interpretación misma tiene un origen extramoral*»²¹.

Nietzsche remite, pues, la moral a la fisiología y, en última instancia a la vida, a un tipo de vida: «¿Qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismos? ¿Qué resulta de su dominio? ¿Para quién? ¿Respecto de qué? – Respuesta: para la vida. ¿Pero qué es la vida? (...) La vida es voluntad de poder. ¿Qué significa el acto mismo de estimación de valor? (...) La interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿Quién interpreta? – Nuestros afectos»²².

Pero planteemos concretamente el problema: ¿cuándo y cómo surge el lenguaje moral? ¿De qué usos –e incluso perversiones– es susceptible ese lenguaje? Esas dos preguntas constituyen el interés central del Primer tratado de *La genealogía*.

Cierto es que también allí hay una atención expresa al lenguaje en general y a su origen. En el parág. 2, casi de pasada y entre paréntesis, encontramos una importante observación:

19 *La gaya ciencia*, § 7. Trad. E. Ovejero y Mauri. Aguilar, Madrid, 1974, p. 54 (KSA 3, 378-379).

También en *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Nietzsche se refiere a la «tonalidad» de los conceptos morales: «...no hay nada que separe tanto al mundo griego del nuestro que la consiguiente *tonalidad* de determinados conceptos éticos, tales como los de la *Eris* y la *Envidia*» (Trad. A. del Río. Arena, Madrid, 1999) (KSA 1, 786).

20 Ed. cit., p. 126 (KSA 5, 256).

21 *NF 1885-1889*, 2 [165]. Ed. cit., p. 127 (KSA 12, 149).

22 *NF 1885-1889*, 2 [190]. Ed. cit., p. 134 (KSA 12, 161).

«El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen ‘esto *es* esto y aquello’, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo»²³. Y por lo que respecta al lenguaje moral, Nietzsche sostiene, por una parte, que la oposición «bueno-malo» (*Gut/Schlecht*) es primeramente sólo un reflejo de la oposición entre dos castas, entre un arriba y un abajo, entre una clase noble y otra vil; por otro lado, muestra que, así como el poder está sometido a ciertas fluctuaciones, también lo está ese instrumento en manos del poder que es el lenguaje. También las palabras son susceptibles de ciertos usos y abusos y, en cuanto instrumentos de dominación y de poder, pueden sufrir cambios y alteraciones significativas. Tal es el caso de la inversión de los valores que se produce con lo que Nietzsche denomina «la rebelión de los esclavos» en la moral.

Pero volviendo de nuevo a los dos problemas que planteábamos y en concreto al primero –el origen de los valores–, aunque expresa su desacuerdo con los genealogistas ingleses, Nietzsche reconoce que sólo ellos –«esos psicólogos ingleses»– han intentado construir una historia genética de la moral. Pero rechaza su hipótesis, que puede resumirse como sigue: originariamente fueron llamadas «buenas» acciones no egoístas por aquellos a los que les resultaban útiles, por los destinatarios u objetos de tales acciones. Más tarde ese origen se olvidó, y acciones que habitualmente se habían llamado buenas, fueron estimadas como buenas en sí. Por su parte, Nietzsche considera psicológicamente insostenible el olvido de lo útil, y a aquella hipótesis opone la siguiente: no fueron los destinatarios de supuestas acciones no egoístas los que acuñaron el término «bueno», sino aquellos que tenían buena conciencia de sí. Los nobles, poderosos, fuertes se llamaron primeramente a sí mismos «buenos» y, por derivación, a todo lo que procedía de ellos. «Malo», por el contrario, es el término, acuñado también por ellos, para designar lo opuesto: vil, bajo, cobarde, vulgar... «Noble», «aristocrático» (*vornehm*), es un término que, según Nietzsche, posee, además otras e importantes connotaciones: verdadero, veraz, real; también, el que supera el miedo, el que mira de frente; el que tiene buena conciencia de sí; el que está agradecido a la vida... Frente a él, «bajo», «vulgar» es el mentiroso, el miedoso, el que mira de soslayo, el que no está contento consigo mismo; el que está dolido con la vida. Pero, en cualquier caso, esta oposición moral tiene una referencia ontológica, es decir, la oposición «bueno/malo» refleja la oposición entre dos tipos humanos y la distancia entre ellos.

Nietzsche defiende así un *pathos* originario: el *pathos* de la distancia²⁴. Y en su favor enumera una serie de argumentos de tipo etimológico, filológico e histórico-filosófico

23 *La genealogía de la moral*. Ed. cit., p. 32 (KSA 5, 260).

24 Con la expresión *pathos de la distancia* y la reflexión que va unida a ella, Nietzsche se opone a una concepción igualitarista y a la posición que J. Stuart Mill defiende en torno al problema de la justicia entendida como reciprocidad, como resulta claro en un apunte posterior a *La genealogía*, datado entre noviembre de 1887 y marzo de 1888 y reelaborado más tarde en el verano de 1888: «La ‘reciprocidad’ –escribe– es una gran vulgaridad; precisamente el que algo que yo hago, otro no podría ni le sería lícito hacerlo, que no es lícito que haya ninguna compensación – excepto en la *selectísima esfera* de ‘mis iguales, *inter pares* –; que, en un sentido más profundo, no se restituye jamás, porque se *es algo único* y no se *hace* más que *lo único*– esta convicción fundamental contiene la causa de la ARISTOCRÁTICA SEPARACIÓN QUE SE DISTANCIA DE LA MASA, porque ésta cree en la ‘igualdad’ y, por consiguiente, en la compensabilidad y en la reciprocidad» (NF 1885-1889, 2 [190] Ed. cit., p. 403) (KSA 13,61).

(parág. 4-6), pero siempre se va a parar a un mismo punto: «bueno» es sinónimo de noble, distinguido, aristocrático, anímicamente elevado, rico, veraz, real, valiente... Y «malo» es sinónimo de plebeyo, vulgar, abyecto, bajo, falso, cobarde²⁵.... Con el citado *pathos de la distancia*, Nietzsche consagra en *La genealogía* una de sus intuiciones más características que había desarrollado ya en *Más allá del bien y del mal*. Allí, en el parág. 257, se encuentra una importante observación, que a mi juicio no ha sido suficientemente tenida en cuenta. Me refiero a la consideración de ese *pathos*, no sólo como un elemento de distancia y de separación entre castas, sino también como un elemento de jerarquización de los propios instintos en el interior de un mismo sujeto. El *pathos* de la distancia explicaría algo así como una distancia interior, que daría cuenta a su vez de aquellos procesos de autosuperación y de progreso que tienen lugar en un mismo individuo. A eso parece referirse Nietzsche cuando escribe lo siguiente: «Toda elevación del tipo ‘hombre’ ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática – y así lo seguirá siendo siempre (...). Sin el *pathos de la distancia*, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos (...), no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de los estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo ‘hombre’, la continua ‘auto-superación del hombre’, para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral»²⁶.

Parece, pues, como si esos acontecimientos que atañen a épocas históricas muy antiguas, hubieran terminado por interiorizarse. Y parece también que entre ellos tiene lugar también una mezcla extraña, una rara yuxtaposición. En este sentido nunca podrá exagerarse la importancia del parág. 260, donde Nietzsche sostiene: «hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; – me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y que con mayor frecuencia aún aparecen la confusión de las mismas y su recíproco malentendido, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas –incluso en el mismo hombre, dentro de *una sola alma*»²⁷.

En cuanto al segundo problema que planteábamos, la historia de la evolución de los valores pone de relieve el abandono del modo de valorar aristocrático y su sustitución por el punto de vista opuesto. Pues bien, ¿cómo se ha producido el paso desde una moral de señores hasta una moral de esclavos y qué carácter tiene esa transformación? Es conocida la

25 Es verdad que la distinción «noble/vulgar se explica también sobre la oposición entre «cabeza rubia» y «de piel oscura», y que tal oposición ha servido para imputar a Nietzsche la familiaridad y el parentesco de sus reflexiones con el nazismo posterior. Como dice Janz, «se ha tomado a mal a Nietzsche ese horripilante diagnóstico de la esencia humana, como si él hubiera inventado o incluso recomendado a esa «bestia rubia» (...). Nietzsche dirige su mirada conscientemente a situaciones prehistóricas o al menos muy lejanas, cuando escribe acerca de ese «animal de rapiña desatado» (C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*. Vol. 3. Los diez años de filósofo errante. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. Alianza, Madrid, 1985, p. 438). Y es verdad también que a una época como la nuestra suena mejor el término «noble» que «aristocrático», tal vez por los prejuicios históricos de los que nuestro tiempo participa: el primero tiene más que ver con lo anímico, lo espiritual, que con la extracción social.

26 Ed. cit., p. 219 (KSA 5, 205).

27 Ed. cit., p. 223 (KSA 5, 208).

explicación nietzscheana de esta inversión de los valores, pero conviene recordar y subrayar que es en el *interior mismo* de la casta noble donde se lleva a cabo esta inversión. Dentro de la casta de los señores hay que diferenciar una aristocracia guerrera y otra sacerdotal, diferencia que está relacionada con la naturaleza y con los hábitos respectivos de tales estamentos. Pues bien, cuando las discrepancias entre ellos son irreconciliables y la guerra es el único modo de resolverlas, entonces también se ponen de relieve los presupuestos diferentes que animan a cada una.

Es característico de la casta guerrera una constitución física vigorosa, una salud floreciente, la actividad libre, fuerte... En cambio, desde el principio hay algo no-sano en la clase sacerdotal: sus hábitos se caracterizan por la meditación, por un apartamiento de la actividad... Y en el remedio inventado para combatir esa condición enfermiza –ayuno, castidad, hostilidad hacia los sentidos, en suma, ascetismo– se insinúa ya un cierto nihilismo. Pero, además, Nietzsche añade que los sacerdotes son «los enemigos más malvados»: cuando se enfrentan a esa otra casta noble, los guerreros, entonces idean una artimaña para compensar su debilidad. Atraen hacia sí al mayor número, y en esa atracción juega un papel fundamental la manipulación y gestión de uno de los afectos más universales: el dolor. Los sacerdotes inician una alianza con la masa, con la casta inferior, y, para atraérsela, llevan a cabo una alteración del valor de los términos, alteran el significado de las palabras. Si «bueno» era antes sinónimo de noble, poderoso, bello, feliz, amado de Dios; ahora se identifica con miserable, impotente, desgraciado, bajo, deforme. Esta alteración o «perversión del lenguaje» ha sido animada por el «espíritu de la venganza», es decir, por el resentimiento. Y ha sido obra del pueblo sacerdotal por excelencia, el pueblo judío. Con él comienza **la rebelión de los esclavos** en la moral²⁸.

Nietzsche abunda en la consideración de los cambios que produce la mirada del resentimiento²⁹, el «ojo venenoso del resentimiento», el mal de ojo del espíritu de la venganza. Y entre ellos cabe destacar los siguientes: (1) El resentimiento, propio de aquellos seres a los que les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, que se desquitan con una venganza imaginaria, produce una inversión de la mirada, que se degrada desde un sí dicho a sí mismo hasta un no dicho a otro. (2) Produce, además, un error de percepción, como resultado de que el otro no es contemplado desde la misma altura. Pero Nietzsche insiste en el hecho de que la alteración es muy diferente cuando surge del desprecio y cuando surge del odio y la venganza. (3) El malo (*Schlecht*) de la primera tabla de valores es muy diferente del malvado (*Böse*) de la segunda, mientras que el primero es contemplado desde la indulgencia, la lástima y calificado como infeliz o desgraciado; el segundo es objeto de una consideración que le atribuye una intencionalidad perversa; (4) Frente a la franqueza y a la mirada directa del noble, la mirada indirecta y «de soslayo» del resentimiento tiene como resultado un mayor desarrollo de la inteligencia, que pone a su servicio un alargamiento de la memoria y una voluntad de suspender la capacidad de olvidar, sin la cual apenas es posible una cierta salud. (6) A todo ello hay que añadir que un enemigo que es contemplado desde el odio, no puede ser nunca objeto de honra ni de respeto, sino de exterminio y aniquilación³⁰.

28 Cfr. *La genealogía de la moral* I, § 7.

29 Cfr. *La genealogía de la moral* I, § 10 y 11.

30 Sobre este último aspecto (el odio o el respeto al enemigo), véase *Crepúsculo de los ídolos*, «La moral como contranaturaleza», §3. Y también *NF 1885-1889*, 10 [9]. Ed. cit., p. 300 (*KSA* 12, 458-459).

Y, en fin, de entre todo lo que se acaba de destacar conviene insistir en lo siguiente: el sacerdote es quien ha llevado a cabo la inversión de los valores en la moral y la imposición de una nueva escala valorativa. Y lo ha conseguido mediante una doble estrategia: la distorsión del significado de los términos morales, y la gestión del resentimiento. Ninguno de esos elementos es independiente del otro, pues la alteración del significado de los términos morales se produce por la inoculación en ellos del afecto del resentimiento. Como se ha insistido más arriba a propósito del sentido del genitivo objetivo en la expresión «perversión o distorsión del lenguaje», la violencia o distorsión que el lenguaje produce en la realidad es el resultado de la violencia o distorsión que se ejerce primeramente sobre el lenguaje. Y, como se ha señalado más arriba también, esa alteración del valor de los términos es el resultado de la presión ejercida por un afecto de mayor intensidad y de distinto signo que el afecto dominante anterior. Pero todavía cabe preguntar: ¿es esto todo? ¿Termina la historia de la evolución de los valores con esta inversión? ¿Qué sentido tuvo para Nietzsche –y tiene hoy para nosotros– esta reflexión y esta apuesta por la genealogía?

3. Los nuevos sacerdotes

Aunque Nietzsche mantiene que las dos formas de valorar han sostenido en la historia una lucha que ha durado milenios y que el desenlace de esta pugna no está decidido todavía, contempla con inquietud su presente y el futuro. Acusa al pueblo judío de haber llevado a cabo la inversión de los valores en el terreno de la moral y, con ella, una liquidación de la moral de señores y un proceso imparable de vulgarización progresiva de la humanidad. El cristianismo, animado por el mismo espíritu, ha ahondado en esa dirección. Pero uno y otro constituyen sólo el inicio: el proceso de degradación continúa. Hasta el punto de que no es ya la Iglesia la que acelera la marcha hacia ese hacerse cada vez más plebeyo, más vulgar; ahora –dice Nietzsche refiriéndose a su tiempo³¹– son «los hombres modernos» quienes aceleran la marcha hacia aquel fin.

¿Quiénes son esos «hombres modernos»? Más arriba hemos tenido ocasión de constatar que Nietzsche denuncia en los «hombres modernos» y en los «tiempos modernos» el apremio del trabajo, la precipitación, la prisa, la urgencia de una actividad maquilina que no vislumbra una meta... Pero también y de modo general, con esa expresión –«hombres modernos» e «ideas modernas»– Nietzsche apuntaba en su tiempo a tres movimientos concretos: anarquismo, socialismo y democracia³². Todos ellos herederos de la Revolución Francesa e, indirectamente, del cristianismo. El anarquista comparte con el cristiano el mismo resentimiento y el mismo espíritu de venganza hacia la vida³³. Pero también el ideal de felicidad del socialismo y el de igualdad de la democracia son considerados por Nietzsche ideales cristianos secularizados, ideales que evitan mirar de frente a la realidad y reconocer que la violencia y el *pathos* de la distancia son condiciones de la vida. Con tales ideales no sólo no es posible la elevación del tipo hombre, sino exactamente lo contrario: su decadencia, su

31 Cfr. *La genealogía de la moral* I, § 9.

32 Para lo que sigue cfr. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Trad. E. Rodríguez Navarro. Ed. Cristiandad. Madrid, 1982, pp. 132 ss.

33 Cfr. *Crepúsculo de los ídolos* «IncurSIONES de un intempestivo» §34.

rebajamiento. Y Nietzsche pone en guardia contra el máximo peligro: el peligro de empequeñecimiento y nivelación. A eso lo llama «nihilismo»³⁴.

Esta es sumariamente la posición de Nietzsche ante el problema del origen y la evolución de los valores. Y éste es también el resultado del análisis genealógico. Pero nosotros buscamos la actualidad de esta reflexión: ¿Qué nos aporta la genealogía? ¿Es el nihilismo una señal de identidad de nuestro tiempo? Y en cuanto a la figura del sacerdote ¿se trata de algo obsoleto o hay algo en nuestro presente que invita a pensar en la posibilidad de «nuevos sacerdotes»?

Resulta llamativo que, de acuerdo con lo expresado en *Ecce Homo*, Nietzsche considere que el valor de *La genealogía*, su utilidad como crítica del presente, radica en que allí se contiene «la primera psicología del sacerdote». Pero efectivamente, si el hombre moderno, el que sustenta las ideas modernas en la forma de anarquismo, socialismo o democracia, es, como piensa Nietzsche, el heredero del cristianismo, es decir, del sacerdote, para conocer su condición es preciso indagar sobre su origen. Como señala P. Valadier, «para que el hombre moderno pueda comprender aquello en *lo que se ha convertido*, hay también que sacar a la luz y desmontar la psicología del que lo ha educado para ser lo que ha llegado a ser: el sacerdote. La originalidad de la genealogía consiste, pues, en descifrar, en la moral moderna, la presencia actual, pero oculta, del cristianismo y de su actor principal en la historia: el sacerdote»³⁵. Todo ello pone de relieve que en última instancia la crítica del cristianismo es una crítica política³⁶ y que existe una estrecha relación entre religión y política³⁷.

Por lo pronto, conviene recordar la ambigüedad que la figura del sacerdote presenta para Nietzsche: en su tratamiento se alternan el ataque y el respeto, el reconocimiento de parentesco, pero también de lejanía³⁸. Como tipo, como objeto de estudio psicológico, el sacerdote resulta indudablemente atractivo, sugestivo, interesante: «en la forma sacerdotal de existencia es donde el hombre en general se ha convertido en un *animal interesante*»,

34 «Justo en esto reside la fatalidad de Europa – al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa – ¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?... Estamos cansados de *el hombre...*» (*La genealogía de la moral I*, § 12) (KSA 5, 278).

35 P. Valadier, *Op. cit.*, p. 175.

36 «porque la religión se apodera de la totalidad humana y porque su ocaso concierne al hombre en toda la dimensión de su destino» (*op. cit.*, p. 164).

37 Esta relación se encuentra desarrollada en parág. 472 de *Humano, demasiado humano I*, titulado «Religión y gobierno». Allí se pone de relieve por qué la religión es la aliada natural de un gobierno y las graves consecuencias que se siguen cuando el estado se vuelve contra la religión. Como advierte P. Valadier, «la muerte de la religión llevará consigo la muerte del Estado, en sus formas institucionales y en su realidad profunda: al dejar absolutamente de creer, el hombre dejará también de creer en el 'nuevo ídolo', pues la relación con el príncipe y la relación con Dios implican las mismas actitudes» (*op. cit.*, pp. 164-165). Eso no significa que Nietzsche ofrezca un asidero a teorías ultraconservadoras ni tampoco al anarquismo libertario, pero esas posiciones se entienden (y pueden criticarse también) mejor desde el reconocimiento por parte de Nietzsche de una naturaleza compartida entre el cristianismo y el Estado moderno. Lo que se pone de relieve aquí es lo siguiente: «La decadencia del Estado, marcado con el sello de prejuicios religiosos, puede coincidir con la llegada de formas nuevas de poder, que a lo sumo se pueden sentir, pero que los hombres de mañana (y este mañana puede ser lejano) tendrán que *inventar*. Más profundamente todavía: muerte de la religión y muerte del rostro actual del Estado acaban en la misma consecuencia: *restituirle a la existencia funciones o atributos de los que la fe le había despojado*» (*op. cit.*, p. 167).

38 Sobre este aspecto, ver mi libro *Nietzsche y la redención del azar*. Ed. Universidad de Granada, Granada, 1986, pp. 174 ss.

leemos en *La genealogía de la moral*³⁹. Nietzsche honra en ellos su origen aristocrático, su disciplina, su capacidad de someter la voluntad a reglas, de ofrecer un sentido y un fin a la vida. El sacerdote, por su propia naturaleza, ha adivinado en el dolor un potencial innegable y un problema existencial de primera magnitud, dada su universalidad. Pero Nietzsche critica su actuación, su comportamiento hostil a la vida, su afán en sacrificar la única realidad y el único presente a «otra» realidad y «otro» tiempo imaginarios, la movilización de los instintos más bajos, la gestión del resentimiento; en suma, su empeño en convertir el sufrimiento en un argumento contra la vida. Además, el sacerdote es capaz de crear valores, pero a costa de invertir los ya existentes, de ofrecer una significación nueva a términos antiguos, deslizando su significado, alterando los usos lingüísticos: distorsionando el lenguaje.

Y el sacerdote no es algo perteneciente al pasado, sino un *tipo* que se repite⁴⁰; un tipo dotado de una plasticidad tal que puede insinuarse en otros tipos «aparentemente extraños a todo sacerdocio cultural y eclesiástico». Siguiendo a Valadier, podríamos decir que es sacerdote «el que aporta consolación o sentido (sean cuales sean) al sufrimiento del débil (sea quien sea); «el que ordena al individuo y le posibilita comprenderse»; el que tiene necesidad de elevar su compromiso (político, sindical o científico) al rango de una identificación con la Justicia, el Bien, o la Verdad. Es sacerdote «el que hace tomar conciencia al débil de su enfermedad, de su explotación», el que hiere para poder aportar el remedio»; «el que tiene necesidad de la miseria de los hombres para poder introducir su interpretación de la sociedad o de la historia, e impulsar así su dominación», «el que cura sacando de quicio, es decir, acusando globalmente, si no al fondo de las cosas, sí al menos a la historia, la sociedad, el régimen político»⁴¹.

En suma, la crítica nietzscheana del sacerdote ascético se dirige en realidad contra un determinado tipo que está más allá del tiempo. Se dirige contra aquellos que se valen del dolor para imponerse e imponer sus puntos de vista. Y que hacen, además, un uso interesado del lenguaje. El sacerdote es el que consagra un cierto uso de los términos. Y en este punto no resulta aventurado establecer una estrecha relación entre la reflexión de Nietzsche y nuestro tiempo, ni resulta difícil mostrar que este tiempo nuestro es muchas veces el campo de batalla en que «los sacerdotes» se disputan el poder y que su dominación tiene que ver con un cierto dominio del lenguaje, con una cierta retórica.

Para aclarar esto retomemos de nuevo el punto en el que Nietzsche, haciendo balance de su época, lo resume en el término «nihilismo». También todavía, y quizás hoy más que nunca, vivimos bajo esa sombra. Pero Nietzsche refiere con ese término aquel «peligro fatal» de empequeñecimiento y progresiva vulgarización, aquel «gran cansancio» que adivinó el personaje del *Zarathustra*⁴² y que, bajo la forma de desmoralización progresiva es

39 *La genealogía de la moral* I, §6. Ed. cit., p. 38 (KSA 5, 266).

40 «En muchos textos Nietzsche da a entender que la pedagogía sacerdotal no ha dejado de ejercerse, como podría creerlo una mirada superficial, en el mundo moderno. Tiene otras formas no menos eficaces, de tal modo que, si el análisis de Nietzsche parece a primera vista referirse a sociedades teocráticas y no a sociedades secularizadas, hay que guardarse de concluir de él demasiado deprisa su carácter anticuado (P. Valadier, *op. cit.*, p. 271).

41 *Op. cit.*, pp. 272-274.

42 Me refiero concretamente a ese personaje al que Zarathustra denomina «el adivino del gran cansancio» y al que se describe en el capítulo al que da título del modo siguiente: «-y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: '¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!' (Así habló Zarathustra, «El adivino». Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, p. 197) (KSA 4, 172).

el fruto maduro de la *decadencia*. El propio Zaratustra inicia ya en el parág. 3 del Prólogo una referencia explícita a esa situación de vacío y de «lamentable bienestar», pero, sobre todo, el discurso acerca del «último hombre» en el parágrafo 5 ofrece un agudo retrato de la situación de aridez y de ausencia de valores y metas, donde el desierto no hace más que crecer.

Nietzsche supo descifrar con agudeza el agotamiento al que apuntaban muchos síntomas de su sociedad y, elaborando un diagnóstico de su tiempo, también se nos dirige y nos dice algo del nuestro y de nosotros mismos. Era mucho menos previsible, aunque de alguna manera Nietzsche también lo sospechaba, el resurgir de otra especie de nihilismo, que bajo la forma de fanatismo y en nombre de determinados principios absolutos, desafía los valores de la ilustración, la democracia, la libertad individual... En definitiva, los valores de aquellos «hombres modernos» que hemos llegado a ser nosotros hoy. *Fanatismo* y *decadencia* podrían ser las señas de identidad de dos nihilismos que se confrontan, que luchan entre sí y que amenazan nuestro tiempo. Y en esto Nietzsche casi parece el profeta de un tiempo en que tendrían lugar confrontaciones horribles y espantosas⁴³. Dos nihilismos a los que también les es común un uso determinado del lenguaje y un mismo poder de distorsión.

En una forma que recuerda en clave irónica el conocido «conflicto de civilizaciones», M. Ignatieff se ha referido recientemente al conflicto entre «el imperio y los bárbaros». Y, según advierte, hay que reconocer el papel beneficioso de los bárbaros que al fin y al cabo otorgan al «imperio» una nueva razón de ser: la erradicación global del terrorismo. Pero también los «bárbaros» ofrecen su forma particular de globalización: la ideología del Islam, «que les proporciona una provisión ilimitada de reclutas y aliados para una guerra global». Ahora bien, ninguna campaña terrorista podrá tener éxito si no consigue convencer a un elevado número de descontentos de que actúa en nombre de su humillación. Y así el terrorismo intenta justificarse muchas veces haciéndose pasar por el representante de todos los agravios de los pobres, los pisoteados y los oprimidos⁴⁴. Una vez más encontramos el tipo del sacerdote, que se ofrece como mediador, como gestor del resentimiento y la miseria, como donador de sentido al sinsentido de la explotación y la pobreza⁴⁵. Pero también actúan en nombre de Dios, se consideran depositarios de una verdad absoluta, y, haciendo uso del léxico sacerdotal, dividen el mundo en dos bandos hostiles: «uno a favor de Dios y otro en su contra»⁴⁶. Una vez más, «el sacerdote», bajo un disfraz distinto, esconde lo

43 R. Safranski, por ejemplo, advierte cómo mientras que en muchos lugares se desarrolla una religión pervertida, «en Occidente prosperan la decadencia y el nihilismo»: la cultura occidental, basada en el principio de libertad y en la separación de religión y política es un «proyecto frío», un proyecto que parece despreciable «a la cándida exigencia fundamentalista de sentido» y «es atacado por un fanatismo religioso que aspira de nuevo al todo» (Cfr. *Cuánta globalización podemos soportar*. Tusquets, Barcelona, 2004, pp. 59-63). Este enfrentamiento ha sido entendido por algunos como conflicto o «choque de civilizaciones» (Huntington).

44 «El nuevo imperio americano», Trad. F. Beltrán Adell. Paidós, Barcelona, 2003, pp. 14-15.

45 Sobre estos aspectos véanse las obras de A. Meddeb, *La enfermedad del Islam*. Trad. M. Cordon Vergara y M. Embarek López. Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2003 y la S. Kassir, *De la desgracia de ser árabe*. Trad. A. Lozano. Almuzara, 2006.

46 K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Trad. Tusquets, Barcelona, 2004, pp. 14 y 15.

mismo: el descontento de una parte de la clase dominante, mucho más que la miseria de los desfavorecidos⁴⁷.

Pero del otro lado, del centro mismo del imperio, también surgen voces que toman su aliento del tipo del sacerdote. Aunque se reconoce la separación entre religión y política, destacados representantes de la llamada civilización occidental se consideran elegidos por Dios para luchar en un conflicto entre el bien y el mal. Como advierte K. Armstrong, en esa obra espléndida sobre *Los orígenes del fundamentalismo*, aunque parecía que estaban ya muy lejos el fanatismo de las cruzadas y de las demás guerras de religión, «parece que nos hemos enzarzado en una nueva batalla por Dios»⁴⁸. También aquí se movilizan los afectos, y el afecto del miedo desempeña un importante papel en este caso; pero, sobre todo, se hace un uso interesado del lenguaje. A este orden pertenecen los discursos acerca de «la defensa de Occidente», «la lucha mundial por la libertad», «la lucha contra la tiranía» y la imprescindible exportación de «la ideología del Bien»⁴⁹. Y también en este punto es significativa la proliferación de eufemismos: la larga lista de expresiones tales como «guerra preventiva»; «bombas humanitarias», «daños colaterales», «derecho de injerencia»⁵⁰, etc.

De nuevo el tipo sacerdotal parece prosperar en las contiendas. Sólo que ahora no parece que la disputa se dé entre dos estamentos de la misma casta, sino en el interior del mismo estamento. La pugna es entre sacerdotes y cada cual intenta activar al mayor número posible. Los afectos del resentimiento, en la forma unas veces de la humillación, y otras del miedo, son movilizados una vez más: el sacerdote ofrece una dirección a la frustración. Y el número de los agraviados es infinito, porque no hay nadie que en algún momento de su vida no considere que la dosis de sufrimiento que le asignó la suerte no sólo es suficiente, sino exagerada. La frustración, el descontento y la insatisfacción abundan y el sacerdote está siempre dispuesto a ser su portavoz y su gestor. En esto hay que reconocer lo escurridizo del tipo, su ambigüedad esencial; y hay que reconocer también, por extraño que parezca, su cercanía a ese otro tipo, Zaratustra, que quiso ser su alterego y su contrapunto.

Nietzsche ha admitido explícitamente esa proximidad cuando en el capítulo sobre los sacerdotes de *Así habló Zaratustra* pone en labios de su protagonista las siguientes palabras: «Ahí hay sacerdotes; y aunque son mis enemigos, ¡pasad a su lado en silencio y con la espada dormida! También entre ellos hay héroes: muchos de ellos han sufrido demasiado; –por esto quieren hacer sufrir a otros. Son enemigos malvados (...). Pero mi sangre está emparentada con la suya y quiero que mi sangre sea honrada incluso en la de ellos»⁵¹. Efectivamente, la afinidad entre Zaratustra (Nietzsche) y el tipo del sacerdote es evidente en muchos aspectos: en la preocupación por los valores, por la autodisciplina; en el empeño por dotar de sentido y de meta al hombre... Y hay dos cosas fundamentales que manifiestan esa proximidad y que conviene subrayar: la importancia concedida al lenguaje (a la palabra, a la retórica), y el reconocimiento de que el dolor es un interrogante fundamental, que necesita

47 Ver A. Elorza, *Umma. El integrista en el Islam*. Alianza, Madrid, 2002, pp. 360 y ss.

48 *Op. cit.*, p. 15.

49 *Op. cit.*, p. 59.

50 Cfr. T. Todorov, *El nuevo desorden mundial*. Trad. Z. de Torres Burgos. Península, Barcelona, 2003, pp. 32, 41, 44 y 52.

51 *Así habló Zaratustra*, «De los sacerdotes». Ed. cit., p. 139 (KSA 4, 117).

una respuesta. Pero la distancia entre esos dos tipos también salta a la vista y radica en la resistencia por parte de Nietzsche a inocular ningún tipo de veneno o resentimiento, en su negativa a manipular los afectos negativos del miedo. Nietzsche sabía muy bien que el dolor es un ingrediente esencial de la existencia, pero, a diferencia de aquellos, no lo convirtió nunca en un argumento contra la vida. Todo su sistema de valores, pero también su crítica, tiene ahí su raíz. Ahí y en su atención al lenguaje; en la consideración de las palabras –y, sobre todo, de las palabras que se refieren a los valores– como síntomas, como cifras que permiten desentrañar quién habla detrás de ellas. En el caso concreto de los valores, Nietzsche enseña, con su método, que mucho más importante que preguntar «la esencia» de los mismos, es preguntar «quién», «para qué», «contra quién» y «cómo» se hace uso de ellos. Tal vez en eso estribe, después de todo, el valor y la actualidad de la genealogía.