

## Razones de la moral y exigencias de la vida: Kant contra Nietzsche

DIEGO SÁNCHEZ MECA\*

**Resumen:** El rechazo de Nietzsche al universalismo moral kantiano se debe a que reduce la esencia del hombre a la del tipo gregario y nihilista que impide el progreso hacia el superhombre. Por eso le opone un «inmoralismo» de la singularidad cuyas virtudes están en armonía con la afirmación dichosa del carácter móvil y perspectivista de la vida. Inmoralismo no tiene por qué significar, por tanto, negación de toda moral, sino que puede significar moralidad reductible a estética, o sea, reducción genealógica de la moral al juicio de gusto por oposición al imperativo categórico. No obstante, lo que distancia y distingue más que nada a estas dos propuestas morales es su atenuamiento diferente, la una a la seguridad, la otra al riesgo. Riesgo y seguridad son la expresión de dos genealogías opuestas: proceden de dos tipos humanos diferentes y dan lugar a formas distintas de humanidad.

**Palabras clave:** moral, inmoralismo, estética, nihilismo, genealogía.

**Abstract:** The rejection of Nietzsche to the kantian moral universalism is because it reduces the essence of the man to the gregarious and nihilistic type which impedes the progress toward the superman. For that reason he opposes to Kant an «immorality» of the singularity whose virtues are in harmony with the mobile character of the life. «Immorality» doesn't mean, therefore, negation of any moral, but rather morality as aesthetics, that is, genealogical reduction of the morals to the aesthetic statement for opposition to the categorical imperative. Nevertheless, what distances and distinguishes more than anything to these two moral proposals is their different option, the one for the security, the other one for the risk. Risk and security are the expression of two opposed genealogies: they come from two different human types and they produce different forms of humanity.

**Key words:** moral, immorality, aesthetics, nihilism, genealogy.

De una manera muy resumida, se podría decir que, para Nietzsche, la moral europea, incluida la moral que rige actualmente hoy y por la que aún nos guiamos, se ha venido forjando durante veinte siglos sustancialmente bajo la inspiración de los valores del cristianismo, y eso hace que, en sentido estricto, sólo resulte coherente y comprensible cuando se la sitúa en el marco de la fe en la religión cristiana y de la creencia en el Dios cristiano. Si se pierde esa fe, es decir, si ahora lo que la mayoría de la gente cree es que ese Dios cristiano *ha muerto*, entonces lo que se deduce de ahí es que no hay ni recompensa trascendente para las buenas acciones ni castigo para las malas. Que no hay ni cielo ni infierno. Y eso significa, en definitiva, que el bien y el mal no existen. Puede haber personas bue-

---

Fecha de recepción: 25 junio 2004. Fecha de aceptación: 2 julio 2004.

\* Departamento de Filosofía. Edificio de Humanidades. UNED. C/ Senda del Rey, 7.- 28040 MADRID. Autor de *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, y *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005.

nas y malas, pero porque les atribuimos libertad en cuanto capacidad de elegir voluntariamente entre unas acciones u otras. Sin embargo, el origen de ese bien y de ese mal están dentro de cada uno, no forman una ley moral establecida por Dios ni una estructura trascendental universal a modo de imperativo categórico, como creía y defendía Kant.

Éste sería, pues, el primer argumento de la crítica de Nietzsche a Kant: el bien y el mal sólo están en nosotros como un contenido subjetivo que es producto de nuestra educación y de la interiorización de nuestra cultura. Nietzsche razona esto de una manera más amplia. Dice que el nihilismo, que ha irrumpido de manera incontenible en la Europa contemporánea, significa que los valores supremos de la vieja moral cristiana han perdido, tras la muerte de Dios, todo su fundamento y consistencia, y no pueden, por tanto, pretender seguir imponiéndose como absolutos ni apelando a lo trascendente ni tampoco apelando a lo trascendental, que es lo que ve que trata de hacer hace Kant. Son valores que, como cualesquiera otros, no tienen más que un valor limitado y relativo, pues estamos reducidos, lo queramos o no, al puro nivel de la inmanencia moral. Ninguna moral, por tanto, debería seguir entendiendo sus valores y sus prescripciones como reglas inmutables y dogmáticas para las acciones de toda la humanidad, ni tiene sentido continuar buscando todavía principios o fórmulas únicas que nos permitan distinguir de manera objetiva e inapelable entre acciones morales o buenas y acciones inmorales o malas, como sería el caso —dice Nietzsche— del imperativo categórico kantiano.

Este imperativo, en su operatividad concreta, no se distanciaría gran cosa de los viejos mandamientos judeo-cristianos de la ley de Dios, que eran de obligado cumplimiento para todo el mundo y cuya desobediencia suponía la eterna condenación. ¿Por qué no se distanciaría Kant del espíritu dogmático de la vieja moral cristiana? Pues porque a lo que ambas morales aspirarían, en último término, no es a otra cosa que a limitar a los individuos en sus acciones al hacer prevalecer contra ellos reglas uniformadoras según un código de conducta universal que trata de determinar, no sólo las acciones concretas en su dimensión externa, sino incluso también las intenciones íntimas y los motivos psicológicos de la acción. ¿Y para qué tratan estas dos morales, la cristiana y la kantiana, de limitar a los individuos y someterlos a unas reglas uniformes de comportamiento? Nietzsche contesta: por la desconfianza y el rechazo hacia determinadas posibilidades y exigencias de la vida presentadas por estas morales como «impresentables»; por el miedo que a estas morales les producen las fuerzas de una vitalidad natural demasiado exuberante tanto en la dimensión «positiva» de lo que podríamos llamar en lenguaje freudiano el Eros o el instinto de placer y creatividad, cuanto en la dimensión «negativa» del Thánatos o el instinto de destrucción y de muerte.

Es decir, y para resumir: Nietzsche señala como trasfondo último de los valores de la moral europea, incluida la actualmente vigente, un rechazo y un desprecio ascético de los estados corporales en los que la vitalidad sobreabundante de una fuerza acrecentada y sobrepotenciada se descarga dejando que se desborde su sobreabundancia de poder. Estoy hablando, en concreto, de estados corporales como el coraje espontáneo que es condición de actos heroicos y valientes que al mismo tiempo pueden ser también acciones temerarias y destructivas, la sobreexcitación o embriaguez sexual que es condición tanto de una creación artística superior como de conductas transgresoras conflictivas, el egoísmo, el orgullo, la autoafirmación potente de la propia voluntad de poder en las múltiples derivaciones y versiones que pudieramos imaginar, etc. Por miedo a todos estos estados, la moral europea —desde luego la cristiana, pero igualmente también, según Nietzsche, la kantiana—, revalorizan, promueven y ensalzan como moralmente deseables los estados opuestos, es decir, el debilitamiento, la culpabilización, el desprecio y negación de uno mismo, la humildad, la castidad, la abnegación, el altruismo, la solidaridad, etc.

Un sólo ejemplo de cómo funciona aquí, según la óptica de Nietzsche, el ascetismo como metodología de la moral. Desde siempre se viene ensalzando como verdaderamente virtuosa, sobre todo, la acción no egoísta. Se ha predicado, y se predica, lo admirable que resulta el sacrificio de uno mismo por el bien de los demás, la renuncia en cuanto resistencia y negación en uno mismo de las propias inclinaciones naturales e instintivas en favor del bienestar y de la felicidad de los otros. Y esto —opina Nietzsche— no tendría que ser criticable en absoluto si no fuera porque, con el fin de que esa abnegación funcione y ese sacrificio sea efectivo, a la moral no se le ocurre nada mejor que hacer previamente del placer, en general, una meta egoísta y condenable como primer motivo o como última finalidad de cualquier acción que quiera presentarse como virtuosa. Pero al condenar así el placer como «impresentable», todo la variedad de impulsos naturales hacia el placer que sentimos como fuerzas espontáneas e incoercibles no se dominan ni mucho menos, sino que se enmascaran, se reprimen y se camuflan bajo la apariencia de una búsqueda de fines moral o socialmente aceptables, semiocultos detrás de todo género de hipocresías neuróticas.

En fin, si Dios ha muerto, si ya no se tiene fe en un trasmundo de premios y castigos como fundamento de la moral, entonces es que sólo hay esta vida a la que todo se debe remitir y referir, incluidos los valores de cualquier moral. Eso es, lo que Nietzsche intenta hacer, y de ahí su comprensión de los valores morales —sea cual sea la moral de que se trate— como un lenguaje cifrado de determinados impulsos corporales que traduce un dinamismo concreto del trasfondo orgánico corporal entre impulsos de vida e impulsos de muerte. De modo que las reglas de conducta, las virtudes, los ideales y las metas que la moral nos proponen no son más que una expresión objetivada de determinadas relaciones orgánicas elementales entre placer y dolor, entre fuerza y debilidad, entre vida ascendente que se autoafirma a sí misma buscando su intensificación máxima, y vida descendente que se niega en cuanto debilidad y decadencia en busca de su autoextinción.

Por tanto, la objeción principal de Nietzsche a la moral kantiana es que, lo mismo que hace la moral cristiana, expresa y promueve con sus prescripciones pretendidamente universales el miedo y el rechazo a la vida porque no se la acepta como es, sino que se la desprecia y se pretende que se ajuste a un deber-ser moral ideal. La vida implica aspectos como la crueldad, la injusticia, la desigualdad, el sufrimiento de los inocentes, la desgracia inmerecida, la muerte, y todo eso no debería ser así, está mal, y por eso hace falta la moral, para corregir el ser de la vida y reducirlo al bien. O sea, que implícitamente, al menos, para nuestra moral esta vida es inmoral, depende en todo momento para su existencia y desarrollo de condiciones inmorales como el crimen, la muerte, la injusticia, el sufrimiento. Y frente a esto, Nietzsche se pregunta qué pasaría si le diese la vuelta a esta moral nihilista, si la invirtiésemos y formuláramos nuevos valores que surgieran, no de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación, de su aprobación, incluso del agradecimiento hacia ella por su eterna singularidad, y de la admiración por su positividad absoluta tal y como es, en su mezcla imponderable de bien y de mal. Esto nos plantea un problema grave, porque analizar las condiciones y características de una nueva moral afirmativa que partiera de este decir sí tiene unas consecuencias y unas implicaciones que no sólo son serias, sino seguramente imposibles. Vamos a señalar algunas.

Como he indicado antes, la idea del ser humano que Nietzsche tiene es que las instancias impulsivas o instintivas que brotan del dinamismo corporal son siempre prioritarias, es decir, determinan el comportamiento con mucha más efectividad y fuerza de lo que lo hacen instancias conscientes como la razón o la capacidad de juicio. Esto significa que las condiciones necesarias para la conservación y el desarrollo de la vida en los seres orgánicos son los instintos, mientras que la conciencia no es más que una estructura secundaria, una especie de subproducto que no deja de depender nunca

de esas otras fuerzas instintivas que son las que realmente pesan. A la luz de esto, lo que la moral europea habría hecho es justamente interferirse entre la vida y el instinto metiendo por medio un ideal que niega la vida. Entonces, puesto que ni los ideales morales, ni lo consciente, ni lo racional son lo que determinan realmente nuestro comportamiento, sino que, en última instancia, son los instintos, eso quiere decir que ni los argumentos, ni los razonamientos, ni la posibilidad de convencer o convencerse en virtud de pruebas, ni el respeto a normas e instituciones comunes que hacen posible la convivencia y la solución de los conflictos, nada de esto se podría imponer por encima de la prioridad que en el ser humano habría que reconocer a sus pasiones y a sus instintos. Para decirlo en otras palabras: no hay por qué ocultar, puesto que su propia expresión lo señala, que invertir la moral europea partiendo de esta afirmación nietzscheana de la vida, a lo que conduce propiamente es a postular formas de conducta «inmorales», o sea, conduce abiertamente a un inmoralismo.

Ahora bien, es conveniente que, para pensar el problema bien, le demos una definición precisa a este inmoralismo: lo que Nietzsche hace es presentar, por un lado, la subordinación obligatoria de los individuos a la universalidad de la ley moral, y, por otro, la afirmación de sí mismo o la construcción afirmativa de sí mismo, como cosas incompatibles. En su teoría moral, Kant dice que el imperativo moral es categórico porque está más allá del principio subjetivo constituido por la máxima. Es decir, desde su perspectiva, sólo se puede considerar virtuosa una acción cuando su validez es generalmente reconocida porque supera las inclinaciones y exigencias de la voluntad particular. Por el contrario, en la acción de la voluntad de poder afirmativa, tal como Nietzsche la describe, lo que se expresan son justamente impulsos e instintos desde los que un individuo concreto se constituye en centro de fuerza que sólo puede ejercerse constituyéndose como algo individual y singular. Éste es el punto central y crucial de la discusión en el que Kant contracriticaría a Nietzsche señalándole que la perspectiva de la voluntad de poder inevitablemente supone encerrar la constitución del individuo singular en los límites de un proyecto egoísta.

Difícilmente puede defenderse Nietzsche con la idea de que decir sí a la vida, afirmarla consiste, propiamente, en mandarse a sí mismo, en encontrar en uno mismo el principio de la autosuperación continua, en crearse uno su propia ley y en no tener más ley que la necesidad de autosuperación interna a la voluntad de poder. Aunque de este modo Nietzsche puede hacer un poco más asumible su inmoralismo, el argumento de Kant sigue intocable. Kant define la libertad como la capacidad que tienen los hombres de darse leyes a sí mismos para conducir su vida de forma racional, lo que implica considerar como marco de referencia de su acción a los demás seres humanos que también son libres. De ahí deduce él justamente la necesidad del derecho, pues el derecho es la condición necesaria de realización de esta libertad. El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales la libertad de uno puede conciliarse con la libertad de otro, según una ley formal universal aplicable a todos. Por eso es posible hablar de derechos humanos extensibles de manera cosmopolita a todos los individuos en cuanto personas, porque no derivan su validez del hecho de que sean reconocidos o no ocasionalmente por algunos o por todos los individuos, sino porque son la expresión de una ley de la razón práctica de carácter universal. Tenemos así, por un lado, el nivel de la facticidad, es decir, la voluntad colectiva de un conjunto dado de individuos que se dan unas leyes y unas instituciones necesarias para el ejercicio de un orden equitativo de convivencia en paz. Pero, por otro lado, tenemos también el nivel de la validez, un criterio de legitimidad constituido por la autonomía de la voluntad general como exigencia de autolegislación según la razón práctica. Es la racionalidad de la voluntad general como principio de legitimidad la que implica su idealidad. Por eso no hace falta que todos los ciudadanos de una nación, por ejemplo, quieran o se sumen *de facto* al contrato social que suponen sus leyes, sino que todos *deban* querer. No es la voluntad uná-

nime de todos lo que caracteriza el contrato social y la obligatoriedad de su validez, sino la voluntad *necesariamente* unánime.

Frente a este planteamiento, Nietzsche entiende la libertad de otra manera. Para él, sólo la voluntad fuerte y afirmativa, como fuente y origen de las acciones virtuosas, encuentra en sí misma, de manera autónoma, su ley y su motivación. Lo cual significa que cualquier fuerza que se vea obligada a someter su energía y su poder a algo externo, a reglas anónimas, a leyes universales o a imperativos morales categóricos, no puede desarrollarse, se debilita, de modo que una moral no egoísta, como la kantiana, es negación y nihilismo. Lo que a Nietzsche le parece singular en su inmoralismo no es tanto su condición abiertamente egoísta, cuanto que con él, en lugar de seguir abrigando todavía la esperanza de que una ley universalmente obligatoria nos ahorre el esfuerzo de alcanzar por nosotros mismos la salvación —es decir, la plenitud de nuestra edad adulta—, nos veamos obligados a reconocer que tenemos que alcanzarla por nosotros mismos y que para ello no existe otra vía que la del autodomínio y la autosuperación. O para decirlo de forma más taxativa: el problema de la moral nietzscheana de los señores es que no sirve para salvar a los esclavos. Al contrario, es nefasta para ellos y para los guías de estos esclavos. Esta es la razón por la que, desde la perspectiva de los esclavos, esta ética afirmativa de la singularidad que se autoafirma siguiendo el impulso de la vida es *inmoral*, no conviene al pueblo, no puede ser popular porque no asigna ningún imperativo categórico a los individuos para limitarlos en sus acciones y en sus intenciones, sino que reivindica y defiende un abierto relativismo y perspectivismo en sus máximas dejando la importancia a dar a la apreciación moral al grado de fuerza, al nivel de autosuperación y, en definitiva, a la libertad personal de cada uno.

¿Qué respondería Kant a esto último que dice Nietzsche? Respondería, a mi modo de ver, del modo más contundente posible sometiéndose a la propuesta de Nietzsche a esta prueba: ¿existirían límites a la afirmación de la singularidad individual, por ejemplo en conductas de tipo criminal? Si el bien y el mal no funcionan ya como principios en sí, si todo comportamiento humano es expresión de una voluntad de poder, entonces qué más da que esta voluntad se exprese en el ejercicio del bien o en el ejercicio del mal. A un criminal no se le podría exigir que reformase su conducta para entrar en el recto camino de una economía pulsional mediocre y rebañada. Pedirle a alguien que la satisfacción de sus impulsos se limite a la media más o menos de lo que permite una pacífica convivencia social sería la cosa más degradante del mundo. Sería exigirle que renegara de su singularidad, lo que significa casi negarle el derecho a existir tal como él es, que renegase de su naturaleza. Son interesantísimos los textos en los que Nietzsche muestra, sin el menor rubor, su admiración por los grandes criminales de la historia, como César Borgia, Cagliostro, el mismo Napoleón, al tiempo que desprecia inmisericordemente a los pequeños. Por ejemplo, muestra una y otra vez su desprecio por el ladrón «minorista». No es que no le gusten estos rateros porque sean un azote molesto para el interés general, sino porque son tan débiles y pequeños que necesitan oponerse una y otra vez a una ley más fuerte que ellos que acaba por aplastarlos. Son los perdedores natos, no tienen el gran estilo de los ladrones al por mayor. El caso de Napoleón, sin embargo, es totalmente lo contrario. Napoleón es, para Nietzsche, un ejemplo de delincuente de gran estilo en la medida en que es capaz de someter el interés general y los códigos de acción de un continente entero a su propio provecho particular, afirmando así su singularidad y venciendo poderosamente con su voluntad de poder a lo universal. Éso es lo que le convierte en un ganador.

Por tanto, mientras Kant representa la prudencia, el realismo y el sentido común que antepone el valor de la seguridad y el bienestar general con unas prescripciones obligatorias para todos y la exigencia de obediencia a unas reglas morales universales, Nietzsche quiere que se dejen las aprecia-

ciones morales a la libre y singular condición y decisión de cada uno, aunque esto abra un horizonte de indeterminación y un riesgo de conflicto para la vida social que tendría que autorregularse por mecanismos y formas que no son los procedentes de la moral. Las razones de Kant son muy fuertes. Y sin embargo, no nos podemos desentender tan fácilmente de los resultados a los que la crítica nietzscheana de la moral europea conduce. Uno de ellos, que podría valer como un último dardo envenenado contra la fortaleza del realismo kantiano, es que la generalización nihilista y la estandarización niveladora a la que ha conducido la moral en Europa arroja, como una de sus conclusiones más evidentes, que sin riesgo no existe grandeza posible ni en relación con el bien ni en relación con el mal. Lo único que queda tras dos mil años de moral universalizadora es la repetición cada vez más gris de lo mediano, la uniformidad cada vez más insoportable del último hombre, encarnado en el europeo de hoy, representante y materialización última del nihilismo pasivo.

Es un mérito incuestionable de la genealogía nietzscheana haber puesto de manifiesto la forma en que las morales universalizantes han funcionado como medios eficaces de esclavización, al normativizar imperativamente las acciones, las motivaciones psicológicas e incluso las intenciones más íntimas, impidiendo el surgimiento de la excepción, no sólo por debajo sino también por encima de la norma: «Reflexionando de modo consecuente —cito a Nietzsche— sobre lo que es un gran hombre, no hay duda de que la moral europea ha enviado al infierno a todos los grandes hombres, en la medida en que ella combate contra toda grandeza del hombre». Así que esa afirmación de la irreductibilidad de lo singular a lo general, tanto en el dominio de las acciones cuanto en el de las intenciones en la que Nietzsche se empeña con absoluta obstinación, no es algo que no tuviéramos que tomarnos también muy en serio.

Cuando dice que tendríamos que trabajar hoy en favor de una deconstrucción de los criterios morales unívocos en favor de una concepción menos dogmática del hombre y del mundo, podemos darnos cuenta de que está defendiendo, también, un espíritu de tolerancia fundamental con respecto a las diferencias, estimadas en función del grado de coraje y de fuerza exigida para mantenerse, y que está combatiendo la vieja práctica de casi todas las morales de reducir y debilitar cualquier diferencia que no se ajuste a sus reglas y normas. El problema es que, como contrapartida, ya no sería posible exigir la subordinación de las máximas de las acciones individuales a ninguna norma universal, con el peligro de caos social y de desarticulación violenta de la convivencia que ello supondría sin duda. Y esto es lo que refuerza el punto de vista de Kant.

En cierto modo, en esta discusión entre Nietzsche y Kant es como si se estuviera reeditando aquella original doctrina evangélica según la cual Jesús (en contra de lo que hizo luego el cristianismo histórico posterior) habría predicado, contra los escribas y los fariseos, la exigencia de adaptar la ley universal a la salvación de cada individuo particular. Y, en efecto, en *El Anticristo* Nietzsche subraya, de manera explícita, esa insistencia de Jesús en la importancia de las personas singulares por encima de la ley establecida en abstracto, o sea, por encima de la letra de la ley convertida en dogma, en credo normativizado y en fórmula objetiva. Frente a una ley o una moral dogmática como la nuestra, la originalidad del inmoralismo nietzscheano consistiría en que no se puede concretar en ningún tipo de fórmula unívoca para su aplicación. En esto consiste su radical diferencia frente a todas las demás éticas y morales formuladas hasta ahora por todos los filósofos o por los fundadores de religiones. Las formas de conducta propias de este inmoralismo, al no querer formar el núcleo de ninguna moral tendencialmente universal, simplemente se ofrecen mediante ejemplos de conductas singulares cuya representación tiene la fuerza de transmitir un sentimiento de confianza en sí mismo y de aumento de las propias fuerzas. Es decir, se aprende a ser un señor a partir del efecto psicológico y estético que ejerce ver ejemplificada la «moral de los señores».

De modo que contra las morales de la nivelación y de la rebañización, lo que Nietzsche estaría planteando sería una ética de la singularidad que no proclama ya ninguna moral *a priori*, sino que se trataría de ajustar al *ethos* de cada individuo particular. A Nietzsche le parece que el éxito durante siglos de la moral cristiana del bien y del mal absolutos se debe, en primer lugar, a la labor eficaz de debilitamiento psicofisiológico de los individuos que ha llevado a cabo mediante la culpabilización, la inoculación de la mala conciencia, el resentimiento, la negación de sí mismo, etc., y, en segundo lugar, a que estos individuos, así debilitados y anulados, sienten entonces la irresistible necesidad de unos principios morales dogmáticos que exijan obediencia absoluta e incuestionada de manera que su autoridad les exima enteramente de tener que tomar decisiones por sí mismos. Desde luego, no le falta a Nietzsche agudeza y penetración psicológica en el modo como denuncia ese tropismo hacia lo universal que actúa en el instinto moral nihilista, y bajo el cual puede haber, en efecto, en muchos casos, el infantilismo, la autoanulación y la simple impotencia para la creatividad y la innovación. Desde este punto de vista, la moral nihilista funcionaría estableciendo el valor de la acción según su adecuación mayor o menor a un bien determinado o al cumplimiento de una ley general, prometiéndole la salvación a cambio simplemente de su aceptación incondicional.

Así que, en este sentido, sí que sería cierto que la universalidad de la moral sería la pura expresión de una identidad nivelada que hace preferir la uniformidad en las acciones más inocuas y mediocres en lugar del riesgo que representa optar por cualquier práctica audaz e innovadora que se sale de la norma. Tendríamos que atender, entonces, a la confrontación que se da entre una moral dogmática que busca y genera la gregarización como la mejor forma de sojuzgar y gobernar al rebaño, frente a un inmoralismo de los señores como una simple ética de la singularidad que se niega a que se limiten las acciones de los individuos, para lo cual acepta el riesgo que se sigue de admitir capacidades de acción nuevas e innovadoras que hacen crecer y fortalecerse a los individuos en lugar de disminuirlos. A lo que esta moral de los señores llamaría virtud sería, por tanto, a la fuerza como expresión de la voluntad de poder, si bien entendida, en este contexto concreto, como invención (*Erfindung*) de uno mismo, es decir, como creatividad, originalidad, innovación, en contraposición a la voluntad de los débiles que obedecen al orden establecido en actitud propia de un rebaño y que hacen sistemáticamente todo lo que la sociedad, la propaganda, los dirigentes, etc. les exigen o les prohíben en nombre de lo universal.

Dice Nietzsche que Kant es consecuente al establecer una ley moral universal y la necesidad de que todos respeten y cumplan esa ley *porque se dirige a individuos débiles y gregarizados que no son «nobles»*. Sin embargo, al pensar el fundamento de la moral en relación a una humanidad como rebaño, lo que Kant delata es que no cree que las fuerzas de la vitalidad animal del hombre se puedan espiritualizar y puedan funcionar positivamente de manera afirmativa y creativa. De ahí su ideal moral de la heteronomía de la ley que, desde la perspectiva de Nietzsche, no es más que el miedo y el rechazo de la vida, la misma convicción de todos los moralistas de que es necesario corregir las injusticias y maldades de la vida tratando de eliminar, mediante la previsión o el castigo, todo mal de la existencia. Frente a lo cual Nietzsche no vacila en declararse en rebeldía y contraponer su hipótesis del impulso autoafirmativo de la vida como aquello capaz de encontrar en sí mismo su principio de autorregulación y de control. En suma, para Nietzsche el imperativo categórico y su realización social no modifican ni alteran la orientación y la eficacia de la vieja moral cristiana a la hora de conducir inexorablemente a la humanidad por la senda del nihilismo. Por eso, y no sin una cierta temeridad adolescente y transgresiva, Nietzsche se atreve a proponer, frente a Kant, que se invierta ahora la relación de determinación de lo singular por lo universal (la ley moral, el bien común, Dios, etc.).

En realidad, Nietzsche no entra en mayores profundidades de análisis y de crítica de la teoría moral de Kant. Y eso da inevitablemente la impresión de que se queda en generalizaciones como la de no establecer las diferencias necesarias y sustanciales que hay entre la moral kantiana y la cristiana, incluyéndolas a las dos en la misma tendencia de destinar la voluntad a un movimiento de nivelación, de debilitamiento y de desinterés creciente. No obstante, esto no le quita fuerza a la crítica concreta que dirige contra el formalismo kantiano, a saber: el tipo de hombre a que da lugar, ese tipo de hombre respetuoso con lo universal, sí, pero también gregario y nihilista, y que se sitúa en las antípodas de lo que, para Nietzsche, representa el progreso del hombre en dirección al superhombre. No hay que olvidar que, en *La religión dentro de los límites de la sola razón*, Kant identifica expresamente la singularidad como el principio ontológico del mal radical. De ahí que Nietzsche aparezca, frente a Kant, con esa ética de la singularidad que gira en torno al concepto de egoísmo inteligente. Las virtudes de esta ética están hechas para soportar la afirmación dichosa del carácter cambiante y perspectivista de la vida, por lo que no son virtudes en razón de su mayor universalidad o verdad, sino porque valen para preservar al individuo en sus máximas del amor inteligente de sí mismo.

De este modo, el rechazo immoralista de lo universal como respuesta al nihilismo europeo se concreta, en suma, en el pensamiento de Nietzsche, en una apuesta por el carácter estético de los valores morales y por la naturaleza artística de la acción moral. Es decir, Nietzsche ofrece una moral, o si se prefiere, un immoralismo, basado en el gusto estético, y cuya característica fundamental es que no pretende determinar los valores desde un punto de vista absoluto. Al contrario, el gusto particular de individuos con una voluntad de poder fuerte y sobreabundante —y por tanto capaces de imponer sus valores a los demás mediante su ejemplo— se sitúa en el centro de la creación de valores y de modos nuevos y singulares de existencia. Se daría así un paralelismo entre acción moral y creación artística: ambas consistirían en la libre invención de productos siempre nuevos. Por su analogía con el dinamismo de la vida, la estética puede transmitir a la moral su carácter fundamentalmente activo, afirmativo y creativo, mientras que la pura moral sin estética se reduce a un montón de pasiones tristes, como la obediencia, la sumisión, la autonegación y, en niveles más altos de nihilismo, el resentimiento, la venganza y la lógica de la crueldad. El artista se ama, ante todo, a sí mismo, y practica la generosidad y el amor a los otros por sobreabundancia y plenitud de vida. Es decir, su obra es, al mismo tiempo un objeto de satisfacción y un regalo para los demás. No se siente originariamente culpable, como el hombre moral, sino que afirma dichosamente su irresponsabilidad —es decir, su inocencia— por el hecho de existir y ser como es.

Esto no puede minimizar, sin embargo, la magnitud de las consecuencias a las que esta reducción de la moral a la estética conduce. No sólo es imposible determinar cómo sería esa nueva cultura vertebrada en torno a estos valores estéticos afirmativos, sino cómo podría articular la conveniencia misma o la posibilidad incluso de aspirar a ella. Nuestra civilización se organiza, por lo menos teóricamente, sobre la base de un concepto del deber moral como obligación objetiva. Es decir, como la afirmación de uno mismo, ciertamente, pero en el marco de lo universal. Para el immoralismo de Nietzsche, este concepto abstracto de deber tendría que quedar sustituido por el impulso vital interior de afirmación de uno mismo como singularidad no universalizable. Mientras que la autonomía es, tal como la define Kant, la libertad en cuanto universalizable, en el immoralismo estético la libertad sería la potencia misma de la voluntad, y la universalidad sólo designaría la autoridad del rebaño. Nietzsche reduce demasiado la universalidad al identificarla con la generalización impuesta por los débiles que buscan así la garantía de su propia perduración. No es capaz de ver la universalidad de la máxima como el remedio a los conflictos violentos entre las máximas subjetivas. Tampoco la

autonomía de la afirmación y de la autolegislación como necesidad interior a la que alude Nietzsche tiene nada que ver con la autonomía kantiana, en la medida en que, para Kant, la necesidad interior es imperativo como absoluto abstracto, y en ningún modo afirmación de sí como realidad singular. La autonomía kantiana es la libertad en cuanto universalizable, mientras que, para Nietzsche, la libertad no puede ser más que la potencia propia de la voluntad mientras que la universalidad designa una voluntad que sólo se quiere como no-yo, por sumisión a una autoridad externa, la autoridad del rebaño.

Termino señalando dos últimas cosas. Nietzsche contra Kant, y Kant contra Nietzsche: lo que creo que se enfrenta aquí, más que nada, es el atenuamiento distinto de dos propuestas en materia de moral. La de Kant se atiene prudentemente a la seguridad que hace posible la convivencia social; la de Nietzsche apuesta transgresivamente por el riesgo que abre el espacio a la novedad y a la grandeza. Riesgo y seguridad son expresión de dos genealogías opuestas. Es decir, proceden de dos tipos humanos diferentes y dan lugar a formas distintas de entender la sociedad y la humanidad. En segundo lugar, creo que no tiene sentido esforzarse en tratar de salvar el immoralismo de Nietzsche de su dimensión políticamente incorrecta, buscándole cualquier tipo de significado con el que se lo pudiera reinsertar en la moral universal y en el sentido común. El immoralismo de Nietzsche es explícitamente la expresión de un desacuerdo radical, por lo que cualquier intento de racionalizarlo en virtud de la lógica común a todas las demás morales lo falsea.

### Referencias bibliográficas

- Ackermann, R.J., *Nietzsche*. The Univ. of Massachusetts Press, Amherst, 1990.
- Allion, D.B. (ed.), *The new Nietzsche*, Cambridge (Mass.), MIT, 1985.
- Anssel-Pearson, K. (ed.), *Nietzsche and modern german thought*. Londres, Routledge, 1991.
- Aschheim, S.E., *The Nietzsche legacy in Germany*. Univ. of California Press, Berkeley 1992.
- Avila Crespo, R., *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Barrios, M., *Narrar el abismo*, Valencia, Pretextos, 2003.
- Caro, A., *Dionysian aesthetics*, Lang, Frankfurt 1981.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Trd. esp. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1986.
- Detwiler, B., *Nietzsche and the police of aristocratic radicalism*, The Chicago Univ. Press, 1990.
- DJURIE, M., *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlín, Gruyter, 1985.
- Gilman, S.L., *Nietzschean Parody*, Bouvier, Bonn 1976.
- Heidegger, M., *Nietzsche*. 2 vol., trad. J.L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000.
- Kolb, C., *Nietzsche as postmodernist*. New York, State Univ. of New York Press, 1993.
- May, K.M., *Nietzsche and the spirit of tragedy*, St.Martin's Press, New York 1990.
- Muller-Lauter, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín, Gruyter, 1971.
- Nietzsche, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G.Colli y M.Montinari, W. de Gruyter, Berlín, 1967 ss.
- Ormseth, M.E., *The significance of artistic affirmation in Nietzsche and Joyce*, Stanford Univ. Press, 1989.
- Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- Sánchez Meca, D., *Metamorfosis y confines de la individualidad*. Madrid, Tecnos, 1995.

Sánchez Meca, D., *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004.

Sánchez Meca, D., *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005.

Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera*. Milano, Bompiani, 1979.